

Slike o Bogu i njihovo ishodište

HRVOJE KALEM*

• <https://doi.org/10.31823/d.29.3.3> •

UDK: 27-31-05 Tillich, P. • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 4. studenoga 2020. • Prihvaćeno: 24. rujna 2021.

Sažetak: Čovjekovo nastojanje da si predoči Boga obilježeno je mnoštvom iskrivljenih slika o Bogu. Temeljna teza članka sastoji se u polazištu da je biblijskom, a i modernom čovjeku iskrivljena slika o Bogu nametnuta izvana unatoč tomu što je slika o Bogu upisana duboko u ljudsko srce. Nakon uvodnoga dijela članak na tragu promišljanja Paula Tillicha upozorava na autonomni, heteronomni i teonomni zakon. Cilj je članka pokazati da je svaki od njih vlastit čovjeku te da ti zakoni predstavljaju resurse iz kojih izvire slike o Bogu. Spram mnoštva iskrivljenih slika o Bogu nudimo promišljanje o milosrđu koje vodi čišćenju iskrivljenih slika o Bogu dovodeći nas do slike milosrdnoga Boga koja svoj vrhunac ima u utjelovljenju i križu Isusa Krista kao Novoga Bitka, ako imamo u vidu kako si je Bog u Raspetome dao sliku te kako upravo Raspeti predstavlja negaciju svih pogrešnih slika o Bogu.

* Doc. dr. sc. Hrvoje Kalem, Katolički bogoslovni fakultet, Univerzitet u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, hrvojekalem@gmail.com

Ključne riječi: autonomija, heteronomija, teonomija, slike o Bogu, milosrđe, Paul Tillich, Raniero Cantalamessa, križ.

Uvod

Poimanje slike o Bogu važna je tema s teološkoga i pastoralnoga motrišta jer su vjerovanje i vjerska praksa određeni slikom o Bogu, a u isto je vrijeme i naša slika o Bogu uvjetovana našim vjerovanjem. U promišljanjima o slici o Bogu nužno je vratiti se na prve stranice Svetoga pisma i razaznati odakle zapravo dolazi čovjekova izvorna slika o Bogu, čime i kime je ona determinirana, koje posljedice donosi takva slika o Bogu te koji je to ključni trenutak koji je u ljudsku svijest utkao sliku o Stvoritelju čovjeka i cijeloga svijeta.

U Knjizi Postanka (Post 3, 4–5) uočavamo kako, intervencijom bića koje je protivnu Bogu, Bog biva predstavljen

praroditeljima kao stvarnost koja se nameće izvana, odnosno kao heteronomna stvarnost koja potiskuje onaj zakon koji je duboko upisan u ljudsko srce i koji je kao takav čovjekov zakon, ali ga u isto vrijeme i nadilazi.¹ Taj zakon nazivamo teonomnim i on kao takav nikada ne iščezava niti uzmiče pred heteronomnim i autonomnim zakonom. On je uvijek u temelju ljudske osobe stvorene na Božju sliku i priliku. Kako biva razvidno iz trećega poglavlja Knjige Postanka, slika Boga kao *rivala, suparnika, protivnika, osvetnika* posijana je u ljudsko srce već u zemaljskome raju kada je zmija usadila u svijest i srce Eve i Adama takvu sliku o Bogu. Ovdje zmiju poimamo kao krinku iza koje se krije biće protivno Bogu i kao čovjekova neprijatelja u kojem Novi zavjet i sva kršćanska predaja prepoznaju Protivnika, Đavla. To biće *izvana* nameće čovjeku sliku o Bogu (Post 3, 4–5), iako je u čovjeka već utisnuta Božja slika. Dapače, sam je čovjek Božja slika i prilika (usp. Post 1, 26). Onkraj ljudske slobode, ostaje u području *mysterium iniquitatis* kako slika o Bogu koja nam je nametnuta izvana postaje prodornijom i determinirajućom, te lakše dolazi do ljudske svijesti nego slika o Bogu koju nosimo u sebi. Moguće je da se odgovor krije u probodenosti naše naravi istočnim grijehom i njegovim posljedicama. Sliku o Bogu pokušava se još i danas nerijetko nametnuti *izvana* i tako je utkati u svijest ljudi. Takvu sliku nameću razne ideologije u svim razdobljima ljudske povijesti, čega nije lišeno ni vrijeme u kojem se danas nalazimo.

Iskonski grijeh – koji je predstavljen slikom grijeha praroditelja, a kod nekih teologa hermeneutika toga grijeha razumije se kao prijelaz iz stanja čovjekove esencije u stanje njegove egzistencije² – ima za posljedicu sve ono što ljudska egzistencija nosi sa sobom i čime je obilježena: smrt, umiranje, trnje i korov (Post 3, 18), težak rad (Post 3, 19), muke i boli trudnoće i poroda (Post 3, 16), nedostatak jednakosti između muškarca i žene (Post 3, 16), zakon krvne osvete (Post 4, 14), kao i nepomirljivost ljudi koja izbija u ratovima (Post 4, 23). Sve te stvarnosti ljudske egzistencije znakovi su da je stvaranje, koje je dobro jer je Božje djelo, izobličeno i unakaženo ljudskim grijehom.³ Uzeto u strogom smislu, posljedica takve teške egzistencije jest i produbljivanje pogrešne slike o Bogu koju je prvi čovjek dobio posredstvom Božjega oponenta i čovjekova neprijatelja. To je slika kojom se Boga doživljava kao onoga koji nam stoji na putu sa svojim strogim zapovijedima, kao strani i daleki Bog, Bog koji kažnjava, a nerijetko i kao čovjekov istaknuti neprija-

¹ Kad kažemo da je taj zakon čovjekov zakon, ne mislimo da si ga je čovjek upisao u srce i da ga je stvorio sam čovjek, nego mislimo da pripada čovjeku, odnosi se na njega i njemu je vlastit kao Božjem stvaranju. Taj ga zakon nadilazi upravo zato što je to zakon koji mu je Bog upisao u srce.

² Usp. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, II, Torino, 2001., 44.

³ Usp. F.-J. NOCKE, *Dottrina dei Sacramenti*, Brescia, 2015., 19.

telj. Umjesto biblijskoga Boga ljubavi koji želi radost i sreću⁴ svojih stvorenja i čija je volja, prema biblijskim izvještajima, *eudokia* (usp. Ef 1, 9; Lk 2, 14), tj. dobra volja, benevolentna – slika o Bogu nametnuta izvana predstavlja nam Božju volju kao neprijateljsku prema čovjeku.⁵

Tragični pad praroditelja, koji je doveo do prijelaza iz stanja esencije u stanje egzistencije, doprinio je oblikovanju ljudske egzistencije prožete tjeskobom i manjkom smisla. Takva egzistencija znači da je čovjek nepomiren sa svojim iskonskim bićem, s onim što on u svome iskonu *jest*, te je otuđen od temelja vlastitoga bitka. Sam pojam *otučenosti*, koji postaje središnjim pojmom egzistencijalizma, implicira pak pripadnost onomu od čega je otuđen jer čovjek ne može biti potpuno odvojen od onoga čemu pripada po svojoj biti. U stanju nepomirenosti čovjek živi pod stalnom prijetnjom autodestrukcije. Ljudska egzistencija predstavlja odvojenost od vlastitoga bitka, no ta odvojenost ne znači potpuni gubitak jer čovjek ima *sjećanje* i zahvaljujući sjećanju participira na *istinitom* i *dobrom*.⁶ Po sjećanju čovjek nosi u sebi sliku Boga kakvu je imao prije nego mu je nametnuta izvana. Onkraj sjećanja, jedinstvo nakon toga pada moguće je samo u pomirenosti ljudske egzistencije s temeljem vlastitoga bitka koje se, govoreći Tillichovim jezikom, događa po Novom Bitku, odnosno Isusu ako je Krist.⁷ Stoga, ne ulazeći u dubinsku analizu i manjkavosti Tillichove kristologije, možemo ustvrditi kako je upravo Krist onaj kojega trebamo prepoznati kao Božje lice i naličje i odlučiti se za njega kao onoga koji nas pomiruje s temeljem našega bitka, s nama samima i s drugima, dajući nam tako mogućnost vratiti izvornu sliku Boga.

⁴ Anton Tamarut smatra kako je danas zadatak teologije »pokazati da Bog Isusa Krista nije i ne smije biti čovjekova tjeskoba, nego njegova radost i mir«. A. TAMARUT, *Bog milosrđa i radosti*, Zagreb, 2017., 140. Cijeli članak u knjizi posvećen je temi radosnoga Boga.

⁵ Usp. R. CANTALAMESSA, *Il volto della misericordia. Piccolo trattato sulla divina e sulla umana misericordia*, Milano 2015., 151. Božja volja predstavljena kao neprijateljska prema čovjeku razlog je zašto s tolikim nepovjerenjem molimo *budi volja tvoja*. Ako imamo sliku Boga osvetnika i onoga koji vreba svaki naš pogrešan korak, kako onda u našoj ranjenoj naravi moliti *budi volja tvoja*? Tako Božju volju razumijemo samo kao nešto što je za nas bolno, što nam uskraćuje svaki užitak, radost, zadovoljstvo i kao ono što je prijetnja našoj slobodi.

⁶ Usp. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, II, 33.

⁷ Nije nam nakana ulaziti u Tillichovu kristologiju i podrobnije tumačiti pitanje spasenja, kao ni kristologiju koja je funkcija soteriologije. O iznašašćima vrlo originalne Tillichove kristologije vidi: P. TILLICH, *Teologia sistematica*, II, a o kritici Tillichove kristologije tek u osnovnim crtama, od recentnih komentara, preporučujemo: K.-H. MENKE, *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo*, Brescia, 2015., 49–51.

1. Autonomija, heteronomija, teonomija

S obzirom na čovjekovo poimanje slike o Bogu u uvjetima njegove egzistencije nezostavan je odnos između objave i razuma. Samokritika razuma u svjetlu objave prodire vrlo duboko, u samu srž ljudskoga bića, tako da polarnost između strukture i dubine unutar samoga ljudskoga razuma proizvodi sukob između autonomnoga i heteronomnoga razuma, odakle pak izvire nužna potreba za teonomijom. Stoga ćemo slijedom teološke refleksije Paula Tillicha⁸ i nekih drugih teologa i filozofa u ovome dijelu ukratko prikazati poimanje tih triju dimenzija te njihov međusobni odnos jer će nam one osvijetliti odakle i iz kojih resursa trebamo crpiti autentičnu i vjerodostojnu sliku o Bogu ili koja je to zadana ili predefinirana slika o Bogu, odnosno koje su to stvarnosti koje nam nameću deformiranu sliku o Bogu.

Slijedom rečenoga, važno je imati u vidu da autonomija ne znači slobodu kojom je pojedinac vezan isključivo uz samoga sebe, nego prije svega označava poslušnost pojedinca zakonu razuma koji čovjek nalazi u samome sebi kao razumskome biću, odnosno poslušnost imanentnomu *logosu* i načelima koja imaju bezuvjetne vrijednosti.⁹ Iz takvoga poimanja autonomije postaje jasno kako ona nije zakon strukture vlastite osobnosti, nego implicitni zakon koji se nalazi u strukturi stvarnosti i razuma. Neovisnost autonomnoga razuma ne znači svojevoljnost, nego poslušnost svojoj esencijalnoj strukturi te poslušnost i suglasnost sa zakonom prirode u području stvarnosti. Bilo bi pogrešno misliti kako je Bog protivnik čovjeka i strukture njegova razuma (to je *contradictio in se* ako polazimo od Boga kao stvoritelja i čovjeka kao stvorenja obdarena strukturom razuma) te kako je za očitovanje vlastite autonomije nužno usprotiviti se Bogu kako bi se na taj način dokazali samima sebi kao slobodni i krajnje autonomni. Pogrešno je misliti da ako si dopustimo malo slobode protiv Boga, to postaje znak istinske autonomije.¹⁰ Autonomni razum jest božanski zakon ukorijenjen u temelju *bića-u-sebi*. To vrijedi za sve funkcije ontološkoga razuma. Povijesno gledano, autonomni razum oslobodio se i ušao u beskrajni konflikt s heteronomijom.

⁸ Usp. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, I, 101–112. U svemu što ovdje slijedi oslanjamo se na Tillichovo razumijevanje odnosa između autonomije, heteronomije i teonomije.

⁹ Ovdje treba jasno razlikovati autonomiju od autarkije. Autarkija označava moć kako bi se upravljalo samim sobom, samodostatnost te samodovoljnost. Autarkija se protivi bilo kojoj i bilo čijoj drugoj volji, ona je apsolutna neovisnost, a ne relativna kao u slučaju autonomije, ona ne priznaje poslušnost imanentnom *logosu* i temeljnim konstituirajućim principima te onima koji imaju bezuvjetne vrijednosti.

¹⁰ Usp. BENEDIKT XVI. *L'omelia durante la solenne celebrazione eucaristica*, u: ISTI, *Insegnamenti 1/2005*, Città del Vaticano, 2006., 943–947., ovdje 945.

Heteronomija, kako se daje zaključiti iz same etimologije riječi, nameće izvanjski zakon (*héteros nomos*) jednoj ili svim funkcijama razuma. Heteronomija *izvana* nameće red i poredak prema kojemu bi razum trebao prihvatiti i oblikovati stvarnost.¹¹ Problem heteronomije pojavljuje se onda kada ona autoritativno teži predstavljati razum, odnosno kada se nameće kao isključiva dubina razuma, suprotstavljajući se tako njegovoj autonomiji. Temelj heteronomije pronalazi se u težnji da govori autoritetom i uime krajnjega temelja, tj. na bezuvjetan i konačan način. Time dolazimo do onoga što Tillich naziva demonskim načelom.¹² Demonsko načelo, prema kojemu se stvorena i konačna stvarnost nastoji zaodjenuti atributima beskonačnoga i bezuvjetnoga te koje se očituje u heteronomnom nametanju razumu i čovjekovoj svijesti, možemo prepoznati upravo u simboličkom razgovoru zmije i Eve (usp. Post 3, 4–5), gdje na djelu vidimo heteronomni zakon koji Adamu i Evi *izvana* nameće svoj autoritet glede slike o Bogu i tako dovodi do tragedije u kojoj se događa sukob između autonomije i heteronomije koji u čovjekovoj svijesti završava prevlašću heteronomije.

Autonomija i heteronomija gube se kada se protive teonomnom zakonu. Teonomija, prema Tillichovu mišljenju, ne znači prihvaćanje božanskoga zakona koji je razumu nametnuo neki vrhovni autoritet, nego označava autonomni razum ujedinen sa svojom dubinom, sa svojim konačnim temeljem. U teonomnoj situaciji razum se ostvaruje promatrajući svoje strukturalne zakone te posredstvom moći svoga neiscrpivoga temelja. Budući da je Bog zakon (*nomos*) bilo za strukturu bilo za temelj razuma, oboje su ujedineni u njemu i njihovo se jedinstvo očituje u teonomnoj situaciji. Teonomija očituje da čovjek nije stvorio samoga sebe, nego je stvorenje koje živi na temelju ovisnosti. Posredstvom Božje ljubavi ta se ovisnost prepoznaje kao participacija ili kao jedinstvo ljubavi i u ljubavi. Živjeti u jedinstvu s Bogom (s krajnjim temeljem) nije otuđenje ni heteronomija, nego znači ponovno zadobiti i pronaći sebe u svome istinskom identitetu. Augustinova izreka *interior intimo meo* ide upravo u tome smjeru. Preko zajedništva s Bogom i u najintimnijoj

¹¹ To izvanjsko nije tek jednostavno izvanjsko, nego u isto vrijeme sačinjava i element samoga razuma, tj. dubinu razuma. To dovodi do toga da konflikt između autonomije i heteronomije može postati opasnim i tragičnim jer je u konačnici riječ o sukobu unutar samoga razuma. Sve dotle dokle je razum pred-racionalan, tj. sve dok sadrži zbunjujuće mnoštvo osjetljivih dojmova, splet kaotičnih instinkata i napora ne očituje se heteronomija; sve je to izvanjsko samomu razumu, ali nije zakon kojemu se razum dužan podčiniti, nije još uvijek *nomos* u racionalnom smislu. Usp. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, I, 102.

¹² Demonsko načelo sastoji se u činjenici da se ono što je konačno i uvjetno nastoji zaogrnuti beskonačnim i bezuvjetnim. Riječ je o strukturama zla kojima Tillich suprotstavlja strukturu milosti. Usp. P. TILLICH, *L'era protestante*, Torino, 1972., 17.

dubini svoga bića pronalazimo svoju pravu bit i svoju *istinsku* autonomiju.¹³ To nam pak pomaže uočiti da naša autonomija, ako je autonomija ujedinjena s temeljem svoga bića, nije autarkija, nego teonomija. Ipak, ne postoji potpuna teonomija u uvjetima ljudske egzistencije. Oba elementa koja su bitno ujedinjena u teonomiji nalaze se u međusobnom konfliktu u stanju egzistencije i nastoje ju razoriti. U tome sukobu oni nastoje razoriti i sam razum. Zbog toga nužnost za ujedinjnjem onoga što se nalazi razdijeljeno u vremenu i prostoru dolazi od razuma, a ne u suprotnosti s njim.

Sukob između autonomije i heteronomije, prema Tillichu, ključ je za teološko razumijevanje razvoja bilo grčke bilo moderne misli, kao i mnogih drugih problema koji se tiču duhovne povijesti čovječanstva. Unatoč reakcijama i ostacima heteronomije, XVIII. i XIX. stoljeće obilježeni su prevlašću autonomije. Klasični pokušaji ponovnoga uspostavljanja teonomije autonomnim sredstvima, kao u slučaju Hegela i Schellinga, nisu imali uspjeha i proizveli su s jedne strane radikalne autonomne, a s druge pak strane snažne heteronomne reakcije. Pod vodstvom tehničkoga razuma autonomija je pobijedila sve reakcije, no izgubila je dubinsku dimenziju, postala je ravna, prazna, bez konačnoga značenja, te je, svjesno ili nesvjesno, proizvela očaj i tjeskobu. U takvoj situaciji i sama heteronomija pada u prazninu koju je ostavila autonomija lišena svoje dubinske dimenzije. Sukob ispražnjene autonomije i uništene heteronomije pokazatelj je nužne potrebe nove teonomije. Čista heteronomija, shvaćena kao ovisnost o nečem ili nekom potpuno izvanjskome samomu sebi, nema smisla jer bi takav stav značio puko podlaganje, pasivnost i opredmećenje ljudske osobe i njezine slobode. Slobodan čovjek ne može postati objekt i instrument drugih, kao ni samoga Boga. Pod vidom slobode svaki je čovjek u određenom smislu zakon samomu sebi, autonoman je i odgovoran za svoje čine. S druge pak strane ni čista autonomija nema smisla jer čovjek nije uzrok samomu sebi niti izvor i počelo svoga zakona. Budući da mi nismo sami sebi apsolutno pravilo i norma, nego u nama postoji zakon koji je naš, a koji nas u isto vrijeme nadilazi, možemo reći da je naša autonomija ontonomija koju će metafizičko promišljanje prepoznati kao teonomiju.¹⁴ Ni autonomija ni heteronomija, izolirane i u međusobnom sukobu, nisu u stanju čovjeku današnjega vremena ponuditi zadovoljavajući okvir za promišljanje o slici o Bogu i dovesti ga vjerodostojnoj slici Boga.

¹³ Usp. R. TREMBLAY, *Gesù Cristo, fondamento della vita morale*, u: *Isti – S. ZAMBONI (ur.), Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, Città del Vaticano, 2012., 97–98.

¹⁴ Usp. R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Milano 2007., 59. Lucas Lucas dolazi do takvoga zaključka pozivajući se na promišljanje Josepha de Financea »Autonomie et théonomie«.

2. Odnos autonomije i teonomije

Između autonomije i teonomije postoji odnos koji pokazuje prisutnost teonomne baze i u razdobljima autonomije. U temelju svake autonomije, pa i autonomne kulture postoji implicitna krajnja zaokupljenost, nešto bezuvjetno i sveto.¹⁵ Istinska autonomija, kako smo naznačili, uključuje prihvaćanje istine, pravde, poretka, lijepoga, dobrog i istinitoga. Ona je uvijek djelotvorna i djeluje pod površinom svake teonomije.¹⁶ Drugim riječima, autonomija nije u kontradikciji s teonomijom utoliko ukoliko ne niječe smisao bezuvjetnoga na kojem se temelji; bezuvjetno je prisutno i u autonomiji kao njezin životni temelj. Teonomija se rađa *produbljenjem autonomije u samoj sebi*, sve do upućivanja onkraj same sebe.¹⁷ U renesansi, prosvjetiteljstvu ili u vrijeme tehničke dominacije govori se o sekulariziranoj autonomiji, no i u njoj je moguće pronaći ostatke nečega beskonačnoga i bezuvjetnoga što je omogućilo postojanje takvoga tranzicijskoga razdoblja.

U perspektivi *kaiorsa*, teonomija rješava implicitni problem autonomije, tj. problem religijske supstancije i posljednjega značenja čovjekova života, što neizbježno utječe i na oblikovanje slike o Bogu. Oslanjajući se na spomenutu Augustinovu misao, možemo reći da nam se Bog ne čini prisutnim izvana, kao što je slučaj s ljudima, nego je prisutan u temelju našega bića jer je on sam njegov temelj. Bog se ne nameće normama izvana, nego stimulira naše djelovanje iznutra jer on utemeljuje naše biće i naše djelovanje, on nam je imanentan kao naš najintimniji, kao unutarnji izvor i temelj našega bića.¹⁸

Teonomija opskrbljuje autonomiju vlastitom supstancijom jer autonomija živi na ostacima teonomije:

»Autonomija živi dokle može crpiti iz tradicije prošlosti, od onoga što je ostalo od izgubljene teonomije. No što više gubi taj duhovni temelj, postaje sve praznija, formalnija, ograničava se na samu činjenicu, gurnuta je prema skepticizmu, cinizmu i gubitku cilja i značenja. Povijest autonomnih kultura povijest je trajnoga rasipanja duhovne supstancije. Na kraju toga procesa autonomija nostalgично gleda unatrag prema izgubljenoj teonomiji ili gleda naprijed prema

¹⁵ P. TILLICH, *L'era protestante*, 86.

¹⁶ Usp. P. TILLICH, *L'era protestante*, 73–74. Unatoč prisutnosti autonomije, teonomna situacija može biti tako snažna da se čak ne može ni govoriti o autonomiji, kao npr. u primitivnim kulturama.

¹⁷ Usp. W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Brescia, 2000., 425.

¹⁸ Usp. R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 60.

novoj teonomiji u stavu kreativnoga iščekivanja sve do trenutka u kojem se pojavljuje *kairos*.«¹⁹

Bilo bi pogrešno zaključiti kako teonomija želi dokinuti autonomiju i njezinu kreativnu slobodu – u tom slučaju ne bi bila riječ o teonomiji, nego o heteronomiji. Teonomija nije antihumanistička; ona ne priječi autonomiju, nego odgovara na njezin implicitni problem dajući joj konačni egzistencijalni smisao, tako da je teonomija uvjet mogućnosti autonomije. Teonomija se ostvaruje kad religija postane unutarnja supstancija kulture i kada religija prestaje biti samo jedno od područja ili dimenzija uz druga područja ljudskoga duha.²⁰ Upravo zbog toga što autonomija nikada ne iščezava, uvijek je prisutna kao tendencija i uvijek je djelotvorna, no ona se pojavljuje samo u kontekstu konačnoga. Dakle, s obzirom na percepciju slike o Bogu i odnos prema samomu Bogu, uviđamo kako se bitna razlika između autonomije i teonomije sastoji u činjenici da su u autonomiji, kao i u autonomnoj kulturi, sve kreacije i sve kulturne forme predstavljene u njihovoj konačnosti. Autonomna kultura zanemaruje implicitnu krajnju zaokupljenost i u određenom smislu relativizira ju, negira ili je pak *iskrivljuje*. S druge strane u razdoblju teonomije sve kreacije, sve što nastaje u svim područjima ljudske egzistencije, kao i percepcije cijele stvarnosti, pojavljuju se u svome odnosu prema bezuvjetnom, usmjereno je prema beskonačnomu i na koncu prema božanskomu.²¹ Takva impostacija nije nametnuta izvana, nije neki izvanjski zakon vrhovnoga autoriteta, nego je najdublji zakon vlastit čovjeku. On je njegov duhovni temelj koji mu omogućava posjedovati pravilnu sliku o Bogu i u predeshatološkoj fazi, tj. unutar povijesti, upravo zato što čovjek ima sjećanje te zbog toga što je stvoren na sliku milosrdnoga Boga Oca čije je lice sam Isus Krist kao punina i vrhunac objave.²²

U razdoblju prevlasti autonomije dakle nema mjesta za ono što je onkraj konačnoga, tako i pravilna slika o Bogu (Bogu biblijske objave) ne nalazi svoje mjesto u tako impostiranome ambijentu ili se pak nudi okrnjena i parcijalna slika nekoga konačnoga Boga ili pak Boga neprijatelja, protivnika, osvetnika.²³ Autentično isku-

¹⁹ P. TILLICH, *L'era protestante*, 75.

²⁰ Usp. T. MANFREDINI, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Bologna, 1977., 56s.

²¹ O Tillichovoj teonomnoj kulturi i općenito teologiji kulture sugeriramo: P. TILLICH, *Teologija kulture*, Rijeka – Sarajevo, 2009.; D. ARBANAS, Tillichovo poimanje teonomne kulture, u: *Diacovensia* 24(2016.)1, 117–136.

²² FRANJO, *Misericordiae vultus. Bula najave izvanrednog jubileja milosrđa*, br. 1, Zagreb, 2015. (= MV).

²³ Važno je napomenuti kako je i u razdobljima teonomije nužna osobita pozornost kako se ne bi izabralo nešto što je samo prividno beskonačno i krajnje.

stvo teonomije govori nam kako prisutnost Boga ne čini pritisak na autonomiju i na samoga čovjeka, nego je njezin temelj i unaprjeđenje.

3. Heteronomne slike o Bogu

U vremenu u kojem živimo sve se više opaža prisutnost, pa čak i dominacija autarkije umjesto autonomije povezane sa svojim temeljem i zakonom ukorijenjenim u samoj strukturi ljudskoga razuma. Autarkija je stanje koje ozbiljno ugrožava ljudsku egzistenciju dovodeći je gotovo do kolapsa. Ipak, čini se kako čovjek postmoderne u određenom trenutku svoje egzistencije osjeća potrebu za spasenjem. To spasenje trebamo shvatiti kao ozdravljenje ili iscjeljenje cijeloga čovjeka jer se njime nadvladava jaz između Stvoritelja i stvorenja, između čovjeka i njegova svijeta, kao i pomirenje čovjeka sa samim sobom; spasenje se tako pokazuje kao oblik ozdravljenja u najdubljem smislu.²⁴ Na sličan način kao autarkija, i život po heteronomnom načelu dovodi čovjeka do očaja i besmisla jer, vodeći se tim zakonom, čovjek ostaje nepomiren sa samim sobom, s temeljem svoga bića i s drugima. Sam i očajan, čovjek sve više postaje podložan manipulacijama koje dolaze izvana te shvaća da mu njegova iskrivljena autonomija ne donosi više zadovoljstvo i sigurnost te postaje nesiguran u svojoj samodostatnosti koju je beskrajno želio.

Manjak vizija koje daju smislenost egzistenciji, nesigurnost, potreba za spasenjem (ozdravljenjem) doveli su do snažnoga povratka transcendentnom što ga može pružiti religija.²⁵ Razlog povratka religioznoga elementa na javnu scenu otkriva činjenicu da se čovjek jednostavno nasukao na svoju samodostatnost i *imanentnu transcendentnost*, te osjeća potrebu za osloncem koji mu ne će biti nametnut izvana u smislu heteronomnoga zakona, nego koji će pronaći duboko u sebi kao svoj temelj i kao svoj zakon koji ga u isto vrijeme i nadilazi. Kod ljudi današnjice primjetna je potreba i traganje za povjerenjem i vjerovanjem, ali to vjerovanje razumije se u stanovitom individualističkom poimanju koje uključuje vjerovanje bez pripadanja. Upravo je to ozračje postmoderne koja nudi tzv. fluidnu duhovnost i ističe potrebu duhovnoga iskustva, ali prema normi *vjerovanja bez pripadanja* (*believing without belonging*) ili prema vjeri čiji si sadržaj sami odredimo.

Imajući to u vidu, opravdano je tvrditi kako je povratak religioznoga na javnu scenu u vremenu postmoderne u najmanju ruku dvoznačan. Dvoznačan je zbog toga što se potrebu za religioznošću promatra kao potragu za anestheticima, kao sredstvo utjehe unutar društva koje je određeno racionalističkim dimenzijama, kao sferu koja djeluje psihoterapijski ili, jednostavno, kao lijek koji pomaže podnositi teži-

²⁴ Usp. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, II, 182.

²⁵ Usp. V. PAGLIA, *Prijatelju koji ne vjeruje*, Zagreb – Sarajevo, 2015., 47.

nu života; nestao je dakle odnos sa živim Bogom i komunitarna dimenzija vjere.²⁶ Ljudska egzistencija nasukala se na determinaciju kapitalističkim kauzalitetom i ponovno osjeća potrebu za traženjem smisla. Ljudi postmoderne traže *likvidnu vjeru*, lišenu doktrinarne konzistentnosti i etičkih zahtjeva. U konačnici, riječ je o individualizaciji vjerovanja i relativizaciji pripadanja (Crkvi).²⁷ U tom kontekstu govori se o povratku svetoga/sakralnoga u množini, odnosno o *povratku bogova*.²⁸ Takav obzor ne pogoduje više nijekanju Boga, nego relativiziranju samoga govora o Bogu te iskripljenim i relativizirajućim slikama o Bogu koje se u nama oblikuju svjesno i podsvjesno. Mnoštvo iskripljenih slika o Bogu, koje su posljedice (istočnoga) grijeha i ranjenosti ljudske naravi, uzrok su mlakoga kršćanstva, kršćanstva bez radosti koje se živi više kao navika, obveza, tradicija i u stanovitom smislu prisila negoli kao privlačnost.²⁹

Upravo bi iskripljena slika o Bogu, percipiranom kao hladnome, dalekome, protivniku, rivalu, istjerivaču iz zemaljskoga raja i suparniku, mogla biti u temelju pomanjkanja vjere i u temelju individualizacije vjerovanja. Takva slika o Bogu jest ona prema kojoj je Bog previše sličan ljudima, njihovim previše ljudskim željama i potrebama.³⁰ Slika takvoga Boga ne odražava lice Boga Isusa Krista. Ako u svijesti čovjeka postoje takve slike o Bogu, nužno ih je čistiti, što je zadaća evangelizacije kao trajne zadaće Crkve koja danas više nego ikada mora uzeti u obzir naslovnike kojima se naviješta poruka evanđelja. Ni sama teologija ne smije biti lišena toga napora; ona naime mora ponuditi relevantne teološke modele govora o Bogu primjerene različitim kulturnim situacijama kroz koje mora strujati teološka misao, tako da se teologija u svome izričaju nužno mora mijenjati s promjenom kulturne situacije.³¹ Upravo će to teologiju učiniti dinamičnijom, relevantnijom i izazovni-

²⁶ Usp. F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio. Mappe della nuova evangelizzazione*, Milano, 2012., 76.

²⁷ Usp. N. DI BIANCO, Giovanni Paolo II e la nuova evangelizzazione, u: *Asprenas* 53(2006.)1–2, 198.; P. SEQUERI, La spiritualità nel postmoderno, u: *Il Regno. Attualità* 43(1998.), 637–643.

²⁸ Usp. F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 77.

²⁹ Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* navodi da kršćani svojim ponašanjem i načinom života otkrivaju sliku Boga u kojega vjeruju. Ako je njihovo ponašanje i način života manjkav, time više zakrivaju nego što otkrivaju pravo Božje lice. Još radikalnije konstitucija navodi da zbog toga upravo kršćani imaju nemalu ulogu u postanku ateizma. Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 19, u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁵1998. (=GS).

³⁰ Usp. J. WERBICK, *Essere responsabile della fede. Teologia fondamentale*, Brescia, 2002., 448s.

³¹ Usp. B. LONERGAN, La teologia nel suo nuovo contesto, u: AA. VV., *Teologia del Rinnovamento*, Assisi, 1969., 261. Kanadski teolog drži da kulturni kontekst koji se mijenja zahtijeva od teologije da iznova promisli neka svoja prošla dostignuća ako želi imati utjecaja na suvremenu kulturu i kulturna gibanja. Teologija ima zadaću interpretirati riječ Božju i projicirati je u nove situacije u kojima se nalazi konkretni čovjek. Teologija ovisi o svom razumijevanju kulturnih čimbenika. To naravno

jom. U tom kontekstu postaje jasnija i važnost *konkretne situacije* kao polazne točke u navješćaju. Riječ je o teologiji koja bi trebala polaziti od iskustva, u kojoj bi iskustveni i narativni element imao prednost nad spekulativnim te gdje bi više na važnosti trebao dobiti kritički, ali angažirani susret s našim svijetom i slikama o Bogu.³²

Pitanje koje u kontekstu mnoštva slika o Bogu proganja suvremenoga čovjeka vjernika ili tragatelja za vjerom jest u kojega Boga mi vjerujemo, u Boga metafizike, u Boga straha, u Boga filozofa³³, u Boga nebrojenih religioznih skupina ili pak u Boga čije milosrdno lice objavljuje sam Krist. Razne heteronomne skupine nastoje nametnuti svoju sliku o Bogu kao jedinu pravilnu. Stoga odlučujuće pitanje koje si svaki navjestitelj evanđelja mora postaviti glasi kako i koju sliku Boga navijestiti svijetu i, još važnije, kako doći do pravilne slike o Bogu te koja bi polazna točka bila idealna kako navjestitelji ne bi zapali u tjeskobu i pretjerani aktivizam u naviješćanju pravilne slike o Bogu. Papa Franjo u jednoj od svojih audijencija ističe:

»I danas čovjek gradi slike o Bogu koje priječe kušati njegovu stvarnu prisutnost. Neki si kroje 'vlastoručnu' vjeru koja svodi Boga na ograničeni prostor vlastitih želja i vlastitih uvjerenja. Ali ta vjera nije obraćenje Gospodinu koji se objavljuje, štoviše, sprječava ga izazvati naš život i našu savjest. Neki pak svode Boga na lažnoga idola; koriste se njegovim svetim imenom da opravdaju vlastite interese ili čak mržnju i nasilje. Za druge je Bog samo psihološko utočište u kojem se nalazi smirenje u teškim trenutcima: riječ je o vjeri prignutoj nad sebe samu, u koju ne može prodrijeti snaga Isusove milosrdne ljubavi koja potiče okrenuti se prema braći. Drugi opet smatraju Krista tek dobrim učiteljem etičkih učenja, jednim od mnogih koji su djelovali u povijesti. Na kraju, ima onih koji guše vjeru u intimističkom odnosu s Isusom, dokidajući njegov misijski poticaj koji može preobraziti svijet i povijest.«³⁴

ne znači da teologija treba mijenjati svoj sadržaj, nego samo izraz toga sadržaja. Teolog posreduje između kulture i značenja religije unutar određene kulture. Usp. *isto*, 261.; G. WHELAN, *Evangeliu gaudium come* »teologia contestuale: aiutare la Chiesa ad « alzarsi al livello dei suoi tempi, 23–38., u: H. M. YÁÑEZ (ur.), *Evangeliu gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura testimonianze e prospettive*, Roma, 2014., 23–38.

³² Usp. R. SCHREITER, Relevantnost profesora Edwarda Schillebeeckxa za teologiju dvadesetprvog stoljeća, u: *Bosna franciscana* 23(2015.)43, 18–19.

³³ U tom kontekstu važno je spomenuti kako Tillich suprotno od Pascala podcrtava kako ne postoje dva Apsoluta, odnosno Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi i Bog filozofa. O problemu dvaju Apsoluta vidi: P. TILLICH, *Teologija kulture*, 26s.

³⁴ FRANJO, *Udienza generale*, 7. IX. 2016. Dostupno na: http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160907_udienza-generale.html (15. 10. 2019.).

Ovdje se moramo kritički osvrnuti i reći da kao što vjernici imaju nemalu odgovornost za nastanak ateizma zbog toga što pravo lice Boga više zakrivaju nego otkrivaju³⁵, jednako tako imaju odgovornost i u nastanku iskrivljenih slika o Bogu, bilo zbog zanemarivanja vjerskoga odgoja bilo zbog ljudske sklonosti podložiti se zavodjenjima heteronomnih privlačnih impostacija koje obećaju postati kao Bog (usp. Post 3, 5; Šarićev prijevod).

U našoj svijesti postoji slika Boga koja se nastanila posredstvom jezika i izričaja potpuno drukčijih od onih kojima pripadamo danas te koja je nastala u potpuno drugome kontekstu i služila kontekstu vremena i svijeta kulturno i religijski monocentričnoga, tako da bismo i u tome kontekstu mogli govoriti o heteronomnoj slici Boga koja je postala dijelom naše svijesti i naše *forme mentis*. Vrlo odvažno talijanski teolog Francesco Cosentino podcrtava da zapravo postoji Bog u kojega mi kršćani imamo *obvezu ne vjerovati*. Prema njemu to jest:

»Bog stjeran u previše racionalne formule koje, čini se, nemaju ništa za reći našim osjetilima, našim bolima, našoj žeđi za radošću i životom; daleki Bog koji sve gleda visoka ili kad gleda čini to kako bi uništio čovjeka teškim zakonima koje mora opsluživati bez da ih razumije; Bog koji se ne raduje kada njegova stvorenja otkriju ljepotu svemira i zakone koji ga reguliraju; Bog koji se ne brine o slobodi i kreativnosti svake osobe i koji bi htio poništiti razlike; Bog koji priječi čovjeku rasti u slobodi, koji šalje patnju kao kaznu, koji bešćutno promatra bol svijeta, koji se igra s nama šaljući nas u pakao; ali također i Bog koji trguje, od kojega se dobiva blagoslov [samo] kao zasluga za kakvo dobro djelo, kojemu se utječe kako bi se pobjeglo od vlastite odgovornosti.«³⁶

Sve te slike o Bogu plod su jezika, definicija i formula kojima se željelo Boga približiti čovjeku njegova vremena, no čini se kako su takve slike, ako se na njih oslonimo u drugome vremenu i kontekstu, često kontraproduktivne i daju nam naslutiti hladnoga, dalekoga Boga, tiranina, neprijatelja života i čovjeka koji više slični nekom idolu negoli Bogu koji je ljubav, kako ga poima sveti Ivan (usp. 1 Iv 4, 16). Boga se ne može ograničiti na hladne formule i definicije, ne može ga se svesti na stvar; pogrešno bi ga bilo opredmetiti, svesti ga na objekt koji postoji uz druge objekte. Bog biblijske objave ne može se izjednačiti ni s kakvim objektom/predmetom, ne može biti zarobljen ni u kakve ljudske koncepte³⁷, bio bi to idol, a ne Bog biblijske obja-

³⁵ Usp. GS, br. 19.

³⁶ F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 86.

³⁷ Usp. M. P. GALLAGHER, *What are they saying about unbelief?*, New York, 1995., 30.; P. TILLICH, *Teologija kulture*, 12.

ve. Boga se ne može mjeriti ni ograničiti našim govorom, baš kao što se ne može mjeriti ni njegovo milosrđe koje uvijek ostaje misterijem trojstvenoga Boga; a Bog ne samo da je milosrdan nego on *jest* milosrđe. »Bog ostaje božanski samo dok je izuzet iz ljudskih upravljanja i zbunjenosti, povlačeći se u misterij svoje drugosti.«³⁸ Mora se ustanoviti da postoji mnoštvo *karikatura* kojima se predstavlja Boga, mnogo pogrješnih, parcijalnih slika o Bogu načinjenih po mjeri nećijih potreba i ljudskih egoizama, a nerijetko i po mjeri klerikalnih nakana, što je dovelo do slike *deus ex machina*, gdje se Boga promatra samo u kontekstu utilitarnosti, tj. *do ut des*. U temelju svega stoji pretpostavka da odnos s Bogom ovisi o čovjeku te da čovjek nesvjesno teži platiti Bogu cijenu.³⁹ Nije ni čudo što je Feuerbach govorio o Bogu kojega je načinio čovjek. Takve projekcije Boga nisu ništa drugo nego deformirane slike o Bogu koje su uzrok otuđenja modernoga čovjeka od religije i vjere. Posljedica toga jest da su te deformirane slike o Bogu uzrok jednako tako deformirane vjere koja se očituje kao vjera iz straha, legalistička i moralizirajuća vjera te vjera koju se razumije kao *paket* lijepo upakiranih istina. Iskrivljene slike o Bogu vode idolatriji, gdje je idol čvrst, stabilan i nepomičan, za razliku od Boga biblijske objave koji je živuća stvarnost, koji govori i šuti i šuteći govori, objavljuje se skrivajući se⁴⁰, koji je *Deus revelans* i *Deus absconditus*.

Naravno da dinamika vjere i slike o Bogu vrijedi i obratno, riječ je o jednom kružnom sustavu gdje slike o Bogu determiniraju vjerovanje i gdje vjerovanje determinira slike o Bogu. Zbog toga je uvijek važno naglašavati borbu protiv individualizacije vjerovanja i zagovarati vjeru koja se rađa unutar zajednice.

4. Slika milosrdnoga Boga

Deformirane slike o Bogu, nametnute izvana kao plod heteronomnoga zakona, koje predstavljaju Boga kao dalekoga, hladnoga i protivnika koji samo nameće zapovijedi, nisu u stanju doprijeti do Boga koji se objavljuje kao milosrdni Bog, kao nježnost i ljubav.⁴¹

³⁸ V. PAGLIA, *Prijatelju koji ne vjeruje*, 131.

³⁹ Usp. R. CANTALAMESSA, *Il volto della misericordia*, 152.

⁴⁰ Usp. F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 89. Bog uvijek ostaje neizreciv misterij i nijedna slika, riječ ili koncept ne mogu ga dokučiti, a svaki pokušaj da se Boga dokuči konceptima i slikama bio bi samo privid Boga, a nikako izraz Božje biti. Usp. GREGORIO NISSENSO, *La vita di Mosè*, Milano, 1984., 151.

⁴¹ U cijeloj židovskoj tradiciji najizvršnji subjekt koji se objavljuje kao milosrdan i samilostan upravo je Gospodin Bog. No, iako već u Psalmima i u Prorocima nalazimo sliku milosrdnoga Boga, ipak, u Starom zavjetu upoznajemo legalističku i rigidnu religioznu praksu u kojoj je bilo malo ili gotovo nimalo mjesta za sliku milosrdnoga Boga. Slijepo opsluživanje zakona imalo je dominantnu i ekskluzivističku funkciju. Takva religijska praksa biva očitom upravo u ophođenju farizeja i zakono-

Imajući u vidu iskrivljene slike o Bogu koje smo spomenuli, postavlja se pitanje koje je njihovo mjesto nastanka i tko nam ih je posredovao kao takve. Ako se biblijski Bog objavljuje kao ljubav, milosrđe i nježnost⁴² – još i više, ako je i naše biće oblikovano na sliku i priliku milosrdnoga Boga, tako da i mi možemo naći milosrđe i samilost kod Gospodina⁴³ – kako se onda u katehetskim diskursima, filozofsko-teološkim promišljanima i navještaju došlo do Boga kojega se treba plašiti, koji kažnjava, koji je rival, koji je tek prvotni uzročnik, nepokrenuti pokretač, kozmička inteligencija⁴⁴, savršeno biće koje upravlja svemirom i koje, čini se, nema nikakve veze s dramom ljudskoga života, koji je zaštićen svojim atributima bez ikakvoga odnosa prema onomu što Bog zaista jest za čovjeka i njegovu povijest? Kako se došlo do slike Boga koji se poput nekoga zakona nameće čovjeku izvana, kao da nema nikakve unutarnje veze s čovjekom i njegovom osobnom konstitucijom? Nisu li i te slike o Bogu plod heteronomnoga zakona? Nije li se u tom slučaju heteronomija autoritativno nametnula i zatomila zakon koji je čovjekov vlastiti zakon i koji ga u isto vrijeme nadilazi? Je li se Bogu pripisalo mnoštvo moralnih zakona i projekcija (često u sebi dobrih i s dobrim nakanama), ali se pritom zaboravilo da ih Bog sve nadilazi, da se ne podudaraju s onim što Bog jest u svojoj biti? Zaboravilo se na mnogim razinama Crkve i teologije naviještati i posvetiti pozornost Bogu koji je veći od našega srca (usp. 1 Iv 3, 20) i od naše savjesti, pa i onda kada nas savjest optužuje. Činjenica da papa Franjo poziva Crkvu da u kontekstu nove evangelizacije »tema milosrđa treba uvijek iznova biti predložena s novim entuzijazmom i obnovljenim pastoralnim djelovanjem«⁴⁵, govori u prilog tomu da je tema milosrđa bila pomalo pala u zaborav na mnogim područjima crkveno-teološkoga života. Iz takva ozračja rađaju se slike Boga koje zamagljuje lice Boga bogata milosrđem (usp. Ef 2, 4) ili pak milosrdnoga i milostivoga Boga sporoga na srdžbu (Izl 34, 6) te druge slike koje potiskuju sliku Boga biblijske objave.

znanaca prema onima kojima je trebalo iskazati milosrđe. Naspram legalističke i rigidne religiozne prakse koja je u svojoj biti ekskluzivistička, milosrđe se očituje kao inkluzivistička kategorija koja takvom treba biti shvaćena i odjelotvorena i u svojoj praksi. Usp. P. STEFANI, *Compassione/misericordia nella tradizione ebraica*, u: E. M. TONIOLO (ur.), *La categoria teologica della compassione. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret. Atti del XV Simposio Internazionale Mariologico (Roma 4-7 ottobre 2005)*, Roma, 2007., 48.

⁴² O biblijskim slikama milosrdnoga Boga vidi: D. VUKOVIĆ, *Milosrđe u biblijsko-teološkoj perspektivi*, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije* 144(2016.)1, 14–21.

⁴³ Usp. P. STEFANI, *Compassione/misericordia nella tradizione ebraica*, 48.

⁴⁴ Upućujemo na ovome mjestu na vrijedan i zanimljiv prikaz Einsteinova poimanja Boga u: T. MATULIĆ, *Teologija: teološka analiza Einsteinova pojma Boga s implikacijama za njegovu sliku svijeta*, u: *Filozofska istraživanja* 26(2006.)3, 531–557.

⁴⁵ MV, br. 12.

Promišljanje o milosrđu otvara mogućnost čišćenja slika o Bogu kakve smo zado-
bili u vrijeme moderne i postmoderne i koje baštinimo iz još davnijih prošlih vre-
mena, a koje su plod heteronomnoga zakona, te nas vraća slici biblijskoga Boga
koji ne samo da čini milosrđe nego *jest* milosrđe. Polazeći od Ivanova uvjerenja da
je Bog ljubav (usp. Iv 4, 8.16) i da je to, prema biblijskom uvjerenju, jedina pravil-
na *definicija* (ako se Boga uopće može definirati) i slika o Bogu, važno je uočiti da
Božja ljubav stvaranjem svijeta postaje milost; ona je slobodna povlastica, mogla
bi dakle i ne biti, i zbog toga je *rahamim* i *hesed*⁴⁶, milosrđe⁴⁷. Bog je ljubav u sebi i
ljubav za čovjeka. Na početku svega jest dakle ljubav, a ne milosrđe. Božje milosrđe
očituje se stvaranjem čovjeka, dakle ono prethodi grijehu ljudi, nije samo odgovor
na čovjekov grijeh nego postoji prije grijeha.⁴⁸ Zbog toga Walter Kasper može reći
da je milosrđe prvo i temeljno Božje svojstvo te izvana vidljiva i djelotvorna strana
Božje ljubavi.⁴⁹ Milosrđe kao Božje svojstvo, osim u stvaranju, očituje se i u Bo-
žjem obećanju Spasitelja (usp. Post 3, 15), kao i kroz cijelu povijest spasenja, koja
je *povijest izbavljenja*. Slika Boga kao milosrdnoga Oca postaje vidljiva i opipljiva u
Isusu iz Nazareta te u njemu doseže svoj vrhunac.⁵⁰ Ljudski grijeh *ne mijenja narav*
Božje ljubavi, nego izaziva u njoj kvalitativni skok: od milosrđa kao dara prelazi se
na milosrđe kao oprost. »Kad je suočen s težinom grijeha, Bog odgovara puninom
milosrđa.«⁵¹ Na tu se istinu zaboravilo i često se naglašavala samo poslušnost za-
konu. Dok čovjek živi u stanju grijeha, pod zakonom, Bog mu se čini kao strogi
gospodar, kao onaj koji mu se protivi namećući mu svoje zapovijedi. Na taj način
čovjek skuplja u svome srcu bijes protiv Boga i vidi ga kao protivnika svoje sreće. Iz
takvoga ozračja ponovno se rađa deformirana slika o Bogu. Upozoravanje pak na
Boga koji milosrđem uzvraća na grijeh, kako nam zorno prikazuje niz novozavjet-
nih prisposodoba, ocrtava sliku milosrdnoga Boga te upućuje na to da se slika Boga
koji nameće zapovijedi i kažnjava za grijeha topi u toj slici Boga kao neshvatljive

⁴⁶ Za detaljnije tumačenje pojma *rahamim* i *hesed* vidi: J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, Milosrđe
u: X. LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1993., 536s.

⁴⁷ Usp. R. CANTALAMESSA, *Il volto della misericordia*, 11–12. Bog je čista ljubav i to stoji na po-
četku, samo u Trojstvu Bog je ljubav bez milosrđa. Ljubav koja se nalazi u Trojstvu jest *narav*, a ne
milost; ljubav, a ne milosrđe. To što Otac voli Sina nije milost ni povlastica, nego nužnost, potreba
(*necessitas*). Otac ima potrebu ljubiti kako bi postojao kao Otac. To što Sin ljubi Oca nije milost,
nego unutarnja nužnost, iako slobodna; Sin ima potrebu ljubiti i biti ljubljen kako bi bio Sin. Isto
tako vrijedi i za Treću Božansku Osobu. Usp. *isto*.

⁴⁸ Usp. *isto*, 14.

⁴⁹ Usp. W. KASPER, *Milosrđe. Temeljni pojam evanđelja – ključ kršćanskoga života*, Zagreb, 2015., 118.

⁵⁰ Usp. MV, br. 1.

⁵¹ MV, br. 3.

tajne Presvetoga Trojstva, što nedvojbeno na svome početku izražava i pobožnost zazivâ Božanskom Milosrđu.

Slika biblijskoga Boga jest ona koja prikazuje Boga kao Oca koji nije poštedio ni svoga Sina te Boga koji trpi zajedno s čovjekom, a ne Boga koji izdaleka indiferentno gleda na čovjekovu patnju.⁵² Zbog toga bismo i događaj utjelovljenja trebali jasnije i intenzivnije označavati kao događaj milosrđa i kao vrhunac Božjega milosrđa. Od ljubavi kao jednostavnoga darivanja prelazi se na ljubav kao patnju, jer Bog misteriozno pati zbog odbacivanja njegove ljubavi, što daje naslutiti početak Izaijine knjige, kao i paralelna mjesta: »Sinove sam ti odgojio, podigao, al' se oni od mene odvrgoše.« (Iz 1, 2)⁵³

Kako bismo imali jasnu sliku o Bogu koji je sama ljubav i milosrđe, potrebno je još pojasniti odnos između milosrđa i pravednosti. U tome će nam pomoći Cantalamessino izlaganje, prema kojemu Božja pravednost ne samo da se ne protivi Božjem milosrđu nego se sastoji upravo u tom milosrđu.⁵⁴ Slično podcrtava i papa Franjo kad kaže da pravda i milosrđe nisu dva međusobno suprotstavljena vida, »već dvije dimenzije jedne stvarnosti koja se postupno razvija, sve dok ne postigne svoj vrhunac u ljubavi«⁵⁵. To biva jasno i kada se analizira tekst Poslanice Rimljanima, kako to čini Cantalamessa, u kojem Pavao govori o tome da se *sada* očitovala pravednost Božja po vjeri Isusa Krista prema svima koji vjeruju (usp. Rim 3, 21–22). Ovdje Pavao ne govori o pravednosti koja daje svakomu njegovo ni o pravednosti prema zaslugama prema kojima se dijele nagrade i kazne. Doći će i to vrijeme u kojem će se očitovati i ta pravednost Božja (Rim 2, 6–8), no to da se *sada* očitovala pravednost Božja znači da je riječ najprije o *budućem događaju u tijeku*, onom koji se događa upravo *sada*. Ako ne bi bilo tako, onda bi bila apsurdna Pavlova tvrdnja koju osporavaju činjenice. O kakvoj to pravednosti Apostol govori kada se još uvijek i nakon Kristova dolaska krivci nalaze na počasnim mjestima, a nevini na križevima. Činjenica da ne prihvaćamo takvo stanje iskrivljene *pravednosti* upućuje na to da Apostol govori o pravednosti koju Bog daje u Kristu, a ne o pravednosti koja se postiže isključivo zaslugama:

»Svi su sagriješili i potrebna im je slava Božja; opravdani su besplatno njegovom milošću po otkupljenju u Kristu Isusu. Njega je Bog izložio da krvlju svojom bude Pomirilište po vjeri. Htio je tako očitovati svoju pra-

⁵² Usp. R. CANTALAMESSA, *Il volto della misericordia*, 153–154.

⁵³ Usp. Propovijed oca R. Cantalamesse u bazilici sv. Petra na Veliki petak 2016. godine. Dostupno na: <http://www.cantalamessa.org/?p=3050> (10. 11. 2019.).

⁵⁴ Usp. R. CANTALAMESSA, *Il volto della misericordia*, 99s.

⁵⁵ MV, br. 20.

vednost kojom je u svojoj Božanskoj strpljivosti propuštao dotadašnje grijeh; htio je očitovati svoju pravednost u sadašnje vrijeme – da bude pravedan i da opravda onoga koji je od vjere Isusove.« (Rim 3, 23–26)

Bog se pokazuje pravednim čineći milosrđe. Bog je pravedan i opravdava. Pravedan je pred samim sobom kada opravdava čovjeka. Bogu nije potrebno opravdanje, on jest pravedan. Ne postoji mjera kojom bi se moglo mjeriti njegovu pravednost.⁵⁶ Budući da je on ljubav i milosrđe, zbog toga je pravedan pred sobom ili jest pravedan kada čini milosrđe, ne u smislu da sebe opravdava, nego nas čini pravednima. To je Božja pravednost. Pravilnom poimanju Božje pravednosti doprinijelo je Augustinovo tumačenje kad piše da je Božja pravda ona zbog koje, zbog njegove milosti, mi postajemo pravedni/opravedani, baš kao što je i spasenje Gospodnje ono spasenje po kojem Bog *nas* spašava. Dakle Božja pravednost jest čin po kojem Bog čini pravednima i sebi ugodnima one koji vjeruju u njegova Sina. Nije riječ o tome da Bog sebe opravdava, nego da nas čini pravednima. Bog nas je spasio »ne po djelima što ih u pravednosti mi učinismo, nego po svojem milosrđu« (Tit 3, 5). Zbog toga je reći da se objavila Božja pravednost ekvivalentno kao reći: objavila se Božja ljubav, dobrota, milosrđe. Dakle Božja pravednost nije suprotna njegovu milosrđu, nego se sastoji u njemu. Božja ljubav, kako navodi Ivan Pavao II., takoreći, uvjetuje njegovu pravednost,⁵⁷ »a pravednost je u konačnici u službi djelatne ljubavi«⁵⁸. Pravednost nije suprotan pojam milosrđu. Milosrđe i pravednost stoje »u temeljnom jedinstvu unutar kojeg se mogu i moraju interpretirati«.⁵⁹ Ono što proturječi milosrđu izražava se pojmom osveta i sadržajem toga pojma.

Tako izloženo pojašnjenje potiče nas na još snažnije otkrivanje slike milosrdnoga Boga, koja je utisnuta u nas i koju smo pozvani svaki dan iznova otkrivati, a koju nam je objavio sam Krist. Drugim riječima, promišljanje o milosrđu potiče nas na povratak i ponovno otkrivanje teonomije i na napuštanje heteronomnoga i autonomnoga zakona koji su se odvojili od teonomije.

Zaključno

U kršćanstvu se nikada nije ignoriralo milosrđe kao *modus vivendi*, no čini se kako je bilo razdoblja kada je ono bilo svedeno samo na zadatak da ublaži neizbježivu Božju pravdu. Tako su se milosrđe i sama slika o milosrdnom Bogu shvaćali kao

⁵⁶ Usp. H. U. von BALTHASAR, *Gloria*, I, Foligno, 2012., 444.

⁵⁷ IVAN PAVAO II., *Dives in Misericordia*. Enciklika o Božjem milosrđu, br. 4, Zagreb, 1994. (dalje: DM).

⁵⁸ A. TAMARUT, *Bog milosrđa i radosti*, 24.

⁵⁹ D. VUKOVIĆ, Milosrđe u biblijsko-teološkoj perspektivi, 19.

iznimka, a ne kao pravilo, što je dovodilo do zbunjujućih slika o Bogu. Čini se pak kako je s druge strane sustavna teologija u svojim spekulacijama nedovoljno uzimala u obzir milosrđe kao generatorsku formu (tal. *forma generatrice*). Pod tim se misli na promišljanja i pitanja koja su dala formu sveukupnosti kršćanskoga iskustva i njegova življenja. Riječ je o kategorijama polazeći od kojih se organiziraju svi drugi koncepti te se suočavaju problemi kao u jednome okviru.⁶⁰ Papa Franjo, prema prosudbi nekih teologa, uspio je koristeći se samo jednom riječju – milosrđe – dati formu složenoj artikulaciji pitanja.⁶¹

Sama kategorija *milosrđe* može biti ključna u teološkim nastojanjima jer nas iznova vraća i upućuje na sliku biblijskoga Boga koji se u punini objavio u Isus Kristu. Pravu sliku o Bogu otkriva nam Raspeti. Bog si je u Raspetome dao sliku i upravo Raspeti predstavlja negaciju svih pogrješnih slika o Bogu.⁶² Raspeti i uskrslj jest slika Božja (2 Kor 4, 4). U kontekstu milosrđa Isus je ušao u svoju muku i smrt svjestan velikoga otajstva ljubavi koju će upotpuniti na križu.⁶³ Stoga je Kristov križ simbol koji si dopušta autonegaciju i jedini simbol koji, prema Tillichu, nije izgubio svoju simboličku moć te koji još uvijek daje relevantnost kršćanstvu. Simbol Krista raspetoga savršen je simbol jer je Raspeti sačuvao jedinstvo s Bogom i u isto se vrijeme potpuno žrtvovao.⁶⁴ Isus Krist, kao Novi Bitak, svojim utjelovljenjem i svojom smrću na križu objavitelj je slike milosrdnoga Boga, čije milosrđe prethodi čovjekovu padu te se očituje već stvaranjem čovjeka. Svojim utjelovljenjem, mukom, smrću i uskrsnućem Isus Krist kao Novi Bitak očituje Božje milosrđe pomirujući čovjekovu egzistenciju s njegovom esencijom, pomirujući ga tako sa samim sobom i s drugima. U Isusu Kristu kao Novome Bitku nije samo svaki čovjek osobno pomiren s Bogom, nego egzistencija cijeloga čovječanstva biva pomirena s njegovom esencijom od koje je grijehom otuđena.

⁶⁰ Usp. S. MORRA, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, Bologna, 2015., 17.

⁶¹ Usp. *isto*, 18.

⁶² Usp. BENEDIKT XVI., *Spe salvi. Enciklika o kršćanskoj nadi*, br. 43., Zagreb, 2008.

⁶³ Usp. MV, br. 7.

⁶⁴ Usp. P. TILlich, *Dinamica della fede. Religione e morale*, Roma, 1967., 83. U razgovoru s Petrom Isus prihvaća naziv Krist pod uvjetom da mora otići u Jeruzalem gdje treba trpjeti i umrijeti, tj. odreći se samoga sebe. Na temelju toga, prema Tillichu, Isus odbacuje idolatrijsku tendenciju koja bi ga se eventualno ticala. Usp. ISTL., *Teologija kulture*, 67. Moramo dodati da takvo Tillichovo tumačenje nije nikako bezopasno u odnosu na kristologiju. Na slabost takve Tillichove kristologije u kojoj na križu Isus nije čisti identitet s božanskim Sinom koji mu je dan upozorava Karl-Heinz Menke. To nijekanje identiteta između povijesnoga Isusa i Sina Božjega znači da Isusova ljudskost nije objava vječnoga Logosa, nego samo identifikacija s bezuvjetnim koja eliminira samu sebe. Usp. K.-H. MENKE, *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo*, 51.

Isusovo iskustvo objavljuje nam Boga koji je Bog milosrdne ljubavi, Boga koji je povjerljiv i vjerodostojan, a ne daleki i hladni Bog faraon. Njegov su način života i postupanje s ljudima jamac Očeva milosrdnoga lica koje se protivi svim iskrivljenim slikama o Bogu koje su se nataložile kroz povijest i koje su uglavnom posljedica heteronomnoga zakona i istoga takvoga hermeneuskoga okvira. U Isusu Kristu kao Novom Bitku vidimo onoga koji nas oslobađa od heteronomnoga zakona nametnoga još u zemaljskome raju i vraća nas teonomnomu zakonu koji nam daje spoznati sliku Boga kakvu je sam Bog utisnuo u naše biće. Čitamo li pod pravilnim vidom Post 3, vidjet ćemo da na istome mjestu gdje se pojavila iskrivljena slika o Bogu možemo pronaći i pravilnu sliku o Bogu. Post 3 daje nam uočiti kako slika Boga faraona ustupa mjesto slici brižnoga Boga. Bog Otac u zemaljskom raju, nakon prvoga grijeha, oblači čovjeka i ženu, a njegov Sin daje život za njih na Kalvariji. Za vjernike je to Božje darivanje sebe izvorni prikaz objave. Post 3, 8 poziva nas da ponovno promislamo o cijelom izvještaju kako bismo došli do pravilne slike o Bogu. Tamo uočavamo da se čovjek *skriva* od Boga. Ako ponovno čitamo scenu grijeha praroditelja i Božju reakciju, ne možemo li tada umjesto Boga osvetnika, kako nam ga nameće heteronomni zakon, uočiti *brižnoga* i *povjerljivoga* Boga koji, šetajući, traži Adama (usp. Post 3, 8), koji ga zove (usp. Post 3, 9), obraća mu se, brine se za njega odijevajući ga krznom nakon što je postao gol (usp. Post 3, 21)⁶⁵ te mu naposljetku obećava Spasitelja (usp. Post 3, 15)?⁶⁶ To je Bog Isusa Krista. Isus Krist model je i slika Boga koji je jednako pravedan i milosrdan u zemaljskome raju i na križu. Za kršćane se pitanje pravilne slike o tome tko je Bog očituje u Isusu Kristu kao hermeneuskom središtu čitava Pisma.

To ima neke implikacije koje govore da naša obraćena slika o Bogu određuje i promjenu čovjekova djelovanja prema drugima. Osobito u pastoralnim htijenjima uvijek treba imati na umu da po primjeru Krista i sama Crkva živi autentičan život ako isповijeda i objavljuje milosrđe – najljepšu značajku Stvoritelja i Otkupitelja – i kada ljude dovodi blizu izvora Spasiteljeva milosrđa, kojega je ona povjerenik i širitelj.⁶⁷ Drukčije rečeno, Crkva je »mjesto besplatnog milosrđa«⁶⁸.

⁶⁵ U takvome tumačenju Knjige Postanka odzvanja eho povratka izgubljenoga sina kojemu otac oblači najljepšu haljinu (usp. Lk 15, 22).

⁶⁶ O tome mnogo više vidi: P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Milano, 1993., 54–71.

⁶⁷ Usp. DM, br. 13; MV, br. 12.

⁶⁸ FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica pape Franje o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*, br. 114., Zagreb, 2013.

IMAGES OF GOD AND THEIR ORIGIN

Hrvoje KALEM*

Summary: *Man's effort to imagine God is marked by a multitude of distorted images of God. The thesis of the article is that the biblical man's and modern man's distorted image of God is imposed from the outside, even though the image of God is inscribed deep in the human heart. After the introductory part, following the thought of Paul Tillich, the article reminds us of autonomous, heteronomous, and theonomous law. The goal of the article is to show that each of them is unique to man and that these laws represent resources that bring forth the images of God. Against the multitude of distorted images of God, we offer a reflection on mercy that clears them up and brings us to the image of a merciful God that culminates in the incarnation and the cross of Jesus Christ as the New Being; if we keep in mind how God made an image for Himself in the Crucified, and how it is precisely the Crucified who represents the negation of all erroneous images of God.*

Keywords: *autonomy, heteronomy, theonomy, images of God, mercy, Paul Tillich, Rainero Cantalamessa, cross.*

* Asst. Prof. Hrvoje Kalem, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia and Herzegovina, hrvojekalem@gmail.com