Pregledni članak / Review Article
Diacovensia 34(2026)2, 223-241
Primljeno/Received: 25. rujna 2025. / 25th September 2025
Prihvaćeno/Accepted: 1. srpnja 2026. / 1st July 2026
UDK/UDC: 141.31:27-31-05Thomas Aquinas, sanctus
https://doi.org/10.31823/d.34.2.5

Danijel TOLVAJČIĆ*

# Može li Bog trpjeti? Pogled iz perspektive klasične filozofske teologije

## Can God Suffer? A View from the Perspective of Classical Philosophical Theology

**Sažetak:** Prilog tematizira – poglavito iz filozofske optike – pitanje mogućnosti Božjega trpljenja. Mnogi suvremeni kršćanski teolozi i filozofi odbacuju klasično učenje o Božjoj netrpljivosti te zastupaju ideju kako Bog u svojoj biti može trpjeti. Tu je riječ o radikalnoj reinterpretaciji klasičnoga učenja o Bogu. Autor nastoji ponuditi odgovor na kritike zastupnika »trpećega Boga« te pokazati – služeći se poglavito uvidima filozofske teologije Tome Akvinskoga i nekih njegovih suvremenih tumača – kako je riječ o filozofski i teološki problematičnom stajalištu jer trpeći Bog ne bi u konačnici mogao biti Stvoriteljem, već bi ga mogućnost trpljenja stavljala u red stvorenja. Boga je u konačnici jedino moguće suvislo misliti kao nepromjenjivoga i stoga netrpljivoga.

**Ključne riječi:** trpeći Bog, nepromjenjivost Božja, netrpljivost Božja, Toma Akvinski, filozofska teologija, klasični teizam.

**Summary:** From a philosophical perspective, this paper primarily addresses the question of whether God can suffer. Many contemporary Christian theologians and philosophers maintain that God can suffer in His very essence. This is a radical reinterpretation of the classical doctrine of God. The author responds to critics who advocate a »suffering God« and, drawing primarily on the philosophical theology of Thomas Aquinas and several of his contemporary interpreters, seeks to show that this position is philosophically and theologically problematic. A suffering God could not be the Creator because the possibility of suffering would place God within the created order. Ultimately, God can be coherently conceived only as immutable and therefore impassible.

**Keywords:** suffering God, immutability of God, impassibility of God, Thomas Aquinas, philosophical theology, classical theism.

## Uvod

Može li Bog u svojem boštvu trpjeti? Da Bog u svojoj biti nije podložan trpljenju (*Deus impassibilis*) bio je svojevrsni filozofski i teološki aksiom od najranijega patri-

* Prof. dr. sc. Danijel Tolvajčić, Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, 10 000 Zagreb, Hrvatska ▪ Prof. Danijel Tolvajčić, Ph.D., University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology, Vlaška 38, 10000 Zagreb, Croatia ✉ danijel.tolvajcic@kbf.unizg.hr

stičkoga vremena pa do 19. stoljeća. To je bila zajednička baština većine kršćanskih denominacija. S druge pak strane suvremena kršćanska misao unutar zadnjih stotinjak godina, i teološka i filozofska, u velikoj mjeri zastupa ideju »trpećeg Boga«. Tako u zastupnike »trpećeg Boga« možemo – prema jednomu od najboljih suvremenih poznavatelja te problematike Thomasu Weinandyju – svrstati teološke velikane 20. stoljeća poput Karla Bartha, Eberharda Jüngela, Wolfharta Pannenberga i, naravno, Jürgena Moltmanna s protestantske te Hansa Künga, Jeana Galota, Rogera Haighta i Jona Sobrina s katoličke strane. Od suvremenih filozofa religije svakako pak valja spomenuti Richarda Swinburnea, Nicholasa Wolterstorffa te procesne filozofe poput Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshornea. Lista se ovdje, naravno, ne iscrpljuje.[1] Ono što povezuje te različite suvremene kršćanske mislioce jest – poopćeno govoreći – ideja kako je jedino Bogu koji može trpjeti stalo do čovjeka patnika i jedino se za takvoga Boga može reći kako ljubi čovjeka te mu je blizak. Argument možebitno na najpregnantniji način sažimlje Jürgen Moltmann – velikan suvremene teologije i vjerojatno najznačajniji zastupnik ideje trpećega Boga – koji u djelu *Raspeti Bog* kaže sljedeće: »(…) Bog koji ne može patiti siromašniji je od bilo kojega čovjeka. Jer Bog koji nije sposoban patiti biće je koje ne može biti involvirano. Patnja i nepravda Ga ne pogađaju. A budući da je tako u potpunosti neosjetljiv, ne može Ga ništa pogoditi ili potresti. Ne može plakati jer nema suza. Ali onaj koji ne može patiti ne može ni voljeti. Dakle, on je također biće lišeno ljubavi.«[2]

Potvrdu svojih teza ti mislioci pronalaze poglavito u brojnim svetopisamskim mjestima koja govore o trpećem Bogu, očito držeći kako tu nije riječ o metaforičkom govoru. U isto vrijeme zastupnici te ideje drže kako je klasična kršćanska misao već u prvim stoljećima kršćanstva učinila »nedopušten potez« unoseći statične koncepcije grčke filozofije u kršćanski nauk o Bogu i time pogrješno razumjela sliku Boga kakva je prisutna u *Svetom pismu*. Njihova je teza kako je »dinamički« Bog *Biblije* – koji može patiti zajedno s čovjekom – pretvoren u »statičnoga« Boga grčke filozofije – koji je u konačnici nezainteresiran i odsutan iz ljudske patnje.

No je li tomu baš tako? Je li klasična spekulativna misao izdala biblijsku ideju Boga? Ili je s druge strane trpljivi Bog dijela suvremene teologije i filozofije problematičan koncept?

Na tome tragu nakana je ovoga priloga pokazati kako je klasična pozicija koja drži kako Bog ne može trpjeti ne samo obranjiva već jedina koja s krajnjom ozbiljnošću uzima u obzir upravo fundamentalnu biblijsku ideju da je Bog – kako ga misli judeokršćanska tradicija – »Stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga«. Naime, to da je Bog netrpljiv proizlazi iz toga da je Stvoritelj. Nastojat ćemo pokazati kako pateći i

[1] Usp. T. G. WEINANDY, Does God Suffer?, u: *Ars Disputandi* 2(2002.)1, 1–13., ovdje 1. Weinandy ovdje nudi opsežnu literaturu s obzirom na tezu o trpećem Bogu. Također ovdje valja uputiti na istoimenu Weinandyjevu knjigu u kojoj razvija vlastitu inačicu obrane Božje netrpljivosti: ISTI, *Does God Suffer?*, Notre Dame, 2000.

[2] J. MOLTMANN, *The Crucified God*, Minneapolis, 2015., 222.

promjenjivi Bog ne može biti razlogom zašto sve što jest, jest tako dugo dok jest; on bi tada bio samo još jedno biće među bićima (možebitno najviše, no to ne mijenja stanje stvari) koje bi iziskivalo daljnji razlog vlastitoga postojanja, ali i mogućnosti trpljenja. Stoga, držimo, poglavito valja podsjetiti što klasična kršćanska misao razumije pod pojmom *Bog*. Imajući to na umu, smatramo kako se ne može učenje o Božjoj netrpljivosti smatrati nedopuštenim grčkim filozofskim utjecajem na biblijsko shvaćanje Boga niti se netrpljivoga Boga može (osobito ako imamo pred očima događaj Isusa Krista) smatrati nezainteresiranim za čovjekovu patnju. Drukčije rečeno, *branit* ćemo tezu o »jakoj netrpljivosti« (*strong impassibility*)[3] Boga: on je u potpunosti lišen strasti i osjećaja, štoviše, nepromjenjiv je te ništa što čine stvorenja ne može na njega utjecati jer je – kao Stvoritelj – radikalno drukčiji od svega što pripada u stvoreni red. U isto vrijeme to također ne znači kako je Stvoritelj nezainteresiran, statičan ili odsutan s obzirom na ljudsku patnju.

Naše će polazište prvotno biti filozofsko (u smislu onoga što se obično naziva naravna ili filozofska teologija) sa stalnim pogledom u klasičnu kršćansku katoličku tradiciju (»klasični teizam«)[4]. Pritom ćemo se poglavito služiti uvidima Tome Akvin-

[3] »Jaka netrpljivost« tehnički je filozofski pojam korišten u suvremenoj filozofskoj teologiji koji preuzimamo od filozofa Jamesa Dolezala. (Usp. J. E. DOLEZAL, Strong Impassibility, u: R. J. MATZ, A. CHADWICK THORNHILL (ur.), *Divine Impassibility. Four Views on God's Emotions and Suffering*, Downers Grove, 2019., 13–37.)

[4] Iako se pitanje Božje netrpljivosti u katoličkoj tradiciji razumije kao korolar Božje nepromjenjivosti te se tematizira unutar filozofske teologije, riječ je o problemu kojem su nemalu pozornost posvetili i neki od najznačajnijih suvremenih katoličkih teologa. Njihova je odlika to da su problemu pristupili opreznije od svojih protestantskih kolega nastojeći u znatno većoj mjeri biti vjerni izričajima crkvenih sabora, kao i prominentnih crkvenih otaca.
Tako pokojni papa Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger donosi svoja promišljanja o mogućnosti Božjega trpljenja u okviru »duhovne kristologije« u djelu *Gledati Probodenoga. Pokušaji duhovne kristologije* (Usp. J. RATZINGER, *Behold the Pierced One. An Approach to a Spiritual Christology*, San Francisco, 1984.). Benedikt razvija svojevrsnu ideju »netrpljive trpljivosti Boga« koju bismo mogli nazvati oblikom »slabe netrpljivosti«. Polazište nalazi kod Origena koji nam je dao »normativnu definiciju« za interpretaciju Božje patnje: »Kad čujete nekoga da govori o Božjim strastima, uvijek primijenite ono što je rečeno na ljubav.« (*Isto*, 58.) Naime, prema pokojnome papi, upravo je veliki aleksandrijski teolog »najdublje shvatio ideju trpećega Boga i usudio se reći da to ne može biti ograničeno na patnju Isusove čovječnosti već također utječe i na kršćansku sliku Boga. Otac trpi dopuštajući da Sin trpi, a Duh u toj patnji sudjeluje, jer Pavao kaže da se 'sâm Duh za nas zauzima neizrecivim uzdasima (Rim 8, 26 i dalje).'« (*Isto*, 58.) Božja ljubav »otvara« tako vrata razumijevanja odnosa Boga i trpljenja: jer Bog može ljubiti, može i patiti! I upravo u tome vidi Papa *novum* kršćanstva: »Zbiljski napredak koji je zabilježila kršćanska ideja Boga u odnosu na onu antičkog svijeta leži u prepoznavanju da je Bog ljubav!« (*Isto*, 58.) I dalje: »Tema trpećeg Boga može ostati čvrsta samo ako je utemeljena u ljubavi prema Bogu i u molitvenoj pozornosti prema Njegovoj ljubavi.« (*Isto*, 59.) No za Benedikta XVI. ta pozicija ne znači odustajanje od tradicionalnoga učenja o Božjoj netrpljivosti, već je radije riječ o njegovoj reinterpretaciji; štoviše, Papa upozorava kako njegova interpretacija nije inačica patripasionizma kakvu on sâm nalazi kod Jürgena Moltmanna. (Usp. *isto*, 58., fusnota 11.) Preuzimajući i neke uvide Hansa Ursa von Balthasara, Papa vidi daljnji razvoj Origenove pozicije kod Bernarda iz Clairvauxa koji je držao kako je »Bog je netrpljiv/bez strasti, ali nije bezosjećajan (*impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*).« (*Isto*, 58., fusnota 11.) Božja patnja u Kristu tu nije istoznačna (univočna) s ljudskom patnjom (jer Papa prihvaća tradicionalni stav o Božjoj netrpljivosti), nego je riječ o paradoksalnoj spasiteljskoj moći koja u konačnici može patnju prevladati. Tu, čini se, Benedikt XVI. na kreativan način interpretira tradicionalni crkveni nauk.

skoga i pravca koji se u suvremenoj filozofiji religije i filozofskoj teologiji naziva »apofatički tomizam«.

## 1. Izvori suvremene ideje trpećega Boga

Nedvojbeno se u 20. stoljeću unutar kršćanske misli dogodila tektonska promjena u shvaćanju odnosa Boga i patnje. Tako značajni američki protestantski teolog Ronald Goetz drži kako je riječ o radikalnoj promjeni paradigme te kako je ideja Boga koji trpi postala »novo pravovjerje«[5] suvremene kršćanske misli. Moltmann tako u djelu *Povijest i Trojedini Bog* čak svečano proglašava kako se »čini da učenje o bitnoj netrpljivosti božanske naravi konačno nestaje iz kršćanskog nauka o Bogu«[6].

Kako je došlo do takve radikalne promjene? Već spomenuti Thomas Weinandy drži kako možemo načelno govoriti o trima razlozima zašto je ideja da Bog može patiti postala *mainstream* unutar suvremene kršćanske teologije i filozofije religije: *kulturni milje*, *novo tumačenje biblijske objave* te *suvremena filozofija*.[7]

Što se tiče kulturnoga miljea, pomak od netrpljivoga k trpljivomu i patećemu Bogu svoj je put započeo unutar anglikanske teološke misli u 19. stoljeću, no odlučujući je poticaj došao sa sviješću o užasima 2. svjetskoga rata, poglavito holokausta. Ta svijest o strahovitim ljudskim patnjama, nezaobilazna u suvremenim teologijama, »izaziva žarku čežnju za utjehom u vidu spoznaje kako Bog pati u solidarnosti s onima koji nepravedno pate. Samo u patećem Bogu čovjek uistinu pronalazi Boga punoga ljubavi i suosjećanja. Netrpljivi je Bog, tvrdi se, distanciran od ljudske patnje i stoga ravnodušan.«[8] Tako Moltmann komentira mjesto iz djela *Noć* Elieja Wiesela gdje se opisuje mučna smrt židovskoga dječaka na vješalima i pitanje zatočenika o

S druge pak strane možemo navesti i mišljenje Johanna Baptista Metza koji zastupa »strogu netrpljivost«. Metz, koji je nedvojbeno nadahnut klasičnim shvaćanjem, promišljajući – kako sam kaže – »suvremena ukinuća teodicejskog pitanja« donosi »načelni prigovor protiv govora o Bogu koji pati« (Usp. J. B. METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009., 30.). On odbacuje bilo kakvu ideju Božje patnje kao »gnozi bliskog pomirenja s Bogom« jer ona ignorira »jednu presudnu razliku koja je sveodlučujuća, naime eshatološku razliku između našeg (uvijek antropomorfnoga) govora o Bogu – i samog Boga« (*isto*, 31.). Posljedica je toga radikalna reinterpretacija (koja je u konačnici istoznačna s neprihvaćanjem) svemogućega Boga stvoritelja, kao i napuštanje klasičnoga nauka o analogiji koji je svjestan – osim sličnosti – još veće nesličnosti između Boga i svijeta. Ako to izgubimo iz vida i dopuštamo trpljenje u Bogu, dobivamo »podvostručenje trpljenja«: »Tko hoće premostiti Božju odsutnost, njegovu udaljenost u iskustvu trpljenja tako da patnju unosi u samog Boga, taj time ne stvara bliskost, nego podvostručuje trpljenje u svijetu.« (*Isto*, 34.) Ideja Boga koji trpi s čovjekom otupljuje oštricu teodicejskoga problema patnje svodeći i Boga i čovjeka na »kvazi mitsku univerzalizaciju trpljenja koja lomi otpor protiv nepravde« (*isto*, 33.), što pak, prema Metzu, nužno vodi u umanjivanje ozbiljnosti ljudske patnje.

5 R. GOETZ, The Suffering God. The Rise of a New Orthodoxy, u: *The Christian Century* 103(1986.)13, 385–389., ovdje 385.

6 J. MOLTMANN, *History and the Triune God*, London, 1991., xi.

7 Usp. T. G. WEINANDY, *Does God Suffer?*, 2. i dalje.

8 T. G. WEINANDY, Impassibility of God, u: T. CARSON, J. CERRITO (ur.), *New Catholic Encyclopedia*, VII, Farmington Hills, 2003., 357–360., ovdje 359.

Božjoj prisutnosti u tom zlom događaju. Ključnim mjestom njemački teolog smatra ideju da je s dječakom na vješalima umirao i sâm Bog. Stoga jedino je trpeći Bog uistinu božanski Bog jer: »Bilo koji drugi odgovor bio bi bogohuljenje. Ne može biti nijednoga drugoga kršćanskoga odgovora na pitanje koje postavlja ta muka. Govoriti ovdje o Bogu koji ne može patiti učinilo bi Boga demonom. Govoriti ovdje o apsolutnom Bogu učinilo bi Boga uništavajućim uništavilom. Govoriti ovdje o ravnodušnom Bogu osudilo bi ljude na ravnodušnost.«[9]

Drugi je razlog novo čitanje *Svetoga pisma* gdje se starozavjetni izričaji o Božjoj patnji više ne razumiju na metaforički način kao u kršćanskoj starini, već na način usporediv s patnjom čovjeka, dok se iz *Novoga zavjeta* pak iščitavalo kako Krist nije patio samo u svojem čovještvu (što je tradicionalno shvaćanje), već i u svojem boštvu. Zastupnici trpećega Boga tako drže da »božansko trpljenje unutar Utjelovljenja otkriva kako je Bog uvijek trpio u solidarnosti s ljudskim trpljenjem«[10]. Stoga bi biblijske tekstove trebalo čitati u novom ključu i, posljedično, iznova protumačiti božansku objavu.

Konačno, u kontekstu moderne i suvremene filozofije, počevši s Hegelom, a kulminirajući u raznim inačicama »procesne filozofije«, razvile su se takve ontologije u čijem su središtu kategorije »promjene«, »postajanja« i »događaja«, a ne više »supstancije« ili »bitka« kao u klasičnoj ontologiji (koja je pak proglašena »statičnom« i neadekvatnom).

Cjelokupna zbilja nije statična, već bitno dinamična, uvijek u procesu kretanja i promjene. To se također odnosi i na Boga kako ga misli npr. filozofija procesa: on je također u procesu, na njega mogu uzročno utjecati bića i svijet te se on sam u svijetu i po svijetu u sve većoj mjeri ozbiljuje. Takav je Bog – kako kaže začetnik procesne filozofije Alfred North Whitehead – »sudrug supatnik koji razumije«[11].

Ti su uvidi, bilo eksplicitno bilo implicitno, inkorporirani u filozofije i teologije zastupnika trpećega Boga koji su držali – filozofski gledano – kako se već u najranije patrističko vrijeme dogodio svojevrsni »pad« u helenističko filozofsko razumijevanje Boga. »Prema mnogim suvremenim teolozima, grčka filozofska misao, posebno platonizam, otela je biblijsku objavu. Statični, inertni, samodostatni, nepromjenjivi i netrpljivi Bog platoničke misli uzurpirao je, preko Filona i ranih crkvenih otaca, živoga, osobnoga, aktivnoga, punoga ljubavi i tako trpećega Boga *Biblije*. Ta filozofska i teološka deformacija, ušavši u sam genetski sastav kršćanskoga evanđelja, iznjedrila je svoje zrelo iskrivljeno potomstvo unutar skolastike, posebno u spisima Akvinskoga. Tek relativno nedavno, posebno nakon Hegela, s porastom procesne filozofije, teolozi su shvatili opseg te deformacije i tako bili u mogućnosti terapeutski redizajnirati autentičnu genetsku strukturu kršćanskoga evanđelja.«[12]

---

[9] J. MOLTMANN, *The Crucified God*, 274.
[10] T. G. WEINANDY, Impassibility of God, 359.
[11] A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, 1979., 351.
[12] T. G. WEINANDY, Does God Suffer?, 4.

Bog je klasičnoga teizma – prema zastupnicima trpećega Boga – nebiblijski filozofski konstrukt, nezainteresiran za čovjeka te u konačnici ne može ljubiti.

Ipak, je li tomu uistinu tako?

## 2. Što klasična tradicija razumije pod pojmom *Bog*?

Ako pogledamo klasičnu kršćansku misao, onda možemo reći kako je polazište njezina razumijevanja Boga, unatoč ranije spomenutim kritikama zastupnika, specifično judeokršćansko: naime, prvotno se – polazeći, naravno, od *Svetoga pisma* – Bog razumije kao Stvoritelj »svega vidljivoga i nevidljivoga«. Pojam *Stvoritelj* tu označava onu zbiljnost koja svemu što jest daje da jest; no isto tako ideja stvaranja također uključuje i ideju kako je Bog i Uzdržavatelj svijeta: on svemu daje da jest tako dugo dok jest. Stvaranje nije vremenska, već radije ontološka kategorija: Bog nije jednostavno na hipotetskom vremenskom *početku* stvorio svijet, već mu ujedno – u svakom trenutku – daje da bude. Klasični kršćanski teizam, možemo reći, jednostavno drži kako sve što uopće jest u svakom trenutku svojega postojanja u potpunosti ovisi o Bogu. Stvorenje biva pozvano iz ništavila u postojanje (bivstvovanje ili bitak), isključivo po Božjem stvaralačkom činu, a bez nečega prethodno danoga što bi bilo promijenjeno. S druge pak strane stvaranje ni iz čega označava kako se odlučujuća razlika između ništavila i postojanja ni u kojem smislu ne odnosi na Boga. Zašto? Zato što Bog nije morao stvarati da bi bio Bogom; stvaranje ne ispunjava nikakvu Božju potrebu. Njemu ništa ne nedostaje i bez stvaranja, dok stvorenje u potpunosti ovisi o Bogu. I to je fundamentalna novina u temelju klasičnoga judeokršćanskoga biblijskoga učenja o stvaranju *ex nihilo*.

Kako to valja razumjeti?

Klasična kršćanska spekulativna misao polazila je upravo od očite činjenice da različita bića *jesu*. Naime, to je prvi i fundamentalni uvid; *jest* svih bića nešto je neizbježno našim osjetilima, prvotna je činjenica naše percepcije uopće i, možemo reći, najzagonetnija. Misao da bića jesu, da imaju ono što se latinski naziva *esse*, na najizvrsniji je način artikulirana upravo kod Tome Akvinskoga. *Esse* (doslovno *biti*) kod Tome označava »bivstvovanje«, »egzistenciju«, »bitak«, odnosno izražava činjenicu da nešto jednostavno jest u suprotnosti s ništa. Time se izriče »zbiljnost bivstvovanja« (*actus essendi*), odnosno princip egzistencije nekoga konačnoga bića: ništa nije prvotnije za neko biće od toga da ono jest.[13]

Kako valja razumjeti to da bića jesu, da postoje i što to u konačnici implicira? Za Tomu Akvinskoga postojanje bića ne proizlazi iz onoga što ona jesu, iz njihove biti. *Bit* pak možemo odrediti kao odgovor što neko biće jest.[14] Mi tako na primjer

[13] Usp. npr. TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 5. (Navedeno prema: ISTI, *The Summa Theologiae. Latin – English Edition. Prima Pars, Q. 1 – 64*, I, Scotts Valley, 2008., ovdje 541–545.)

[14] Usp. TOMA AKVINSKI, *De ente et essentia*, 4. (Navodi se prema: ISTI, *Izabrano djelo*, T. Vereš, A. Gavrić (prev. i prir.), Zagreb, 2005., 126–157., ovdje 140–146.)

možemo znati što ptica feniks jest (pa tako možemo reći kako je feniks mitološka ptica koja se može, nakon smrti, ponovno roditi iz svojega pepela), a to još ne znači da feniks uistinu i postoji. Očito je kako bit neke stvari ne objašnjava postojanje te stvari. Stoga se možemo pitati zašto uopće postoji ono što postoji, odnosno kako je ono što postoji započelo svoje postojanje i što je to što ga u postojanju *drži*? A bića koja zatičemo u svijetu ne mogu biti uzrokom postojanja samih sebe jer njihova bit ne implicira i postojanje. Kada bi to bilo moguće, neko biće moralo bi prethoditi samomu sebi, što je besmislica. Stoga uzrok postojanja valja tražiti u nečemu izvan bića. No isto tako u traženju izvanjskoga uzroka postojanja bića ne možemo ići u beskonačni regres u smislu da imamo bića koja duguju svoje postojanje drugim bićima koja opet svoje postojanje duguju drugim bićima i tako unedogled. Kako kaže Brian Davies: »Ako bi svaki uzrok postojanja A-ja sam po sebi trebao uzrok svoga postojanja, tada nijedan uzrok A-ja ne bi mogao postojati te ni sam A ne bi mogao postojati. Budući da A postoji i treba mu uzrok, slijedi da ne potrebuju svi uzroci A-ja daljnji uzrok.«[15] Time dolazimo do uzroka egzistencije koji sam više ne treba uzrok; dolazimo do onoga što svemu daje da jest – do Boga. Jedino tako možemo suvislo misliti uzrok egzistencije svega što jest. Kako koncizno tumači sâm Toma: »Ako se različite stvari ujedine u jednoj, nužan je nekakav uzrok toga sjedinjenja: različite se, naime, stvari ne sjedinjuju po sebi. Zato, kad god se u različitim stvarima nađe nešto jedno, trebaju te različite stvari tu jednotu primiti od nekog jedinstvenoga uzroka; kao što različita topla tijela dobivaju toplinu od vatre. A ovo što zovemo 'postojanje' (esse), općenito se nalazi u svim stvarima, koliko god bile različite. Nužno je dakle da postoji jedno počelo bivstvovanja, od kojega prima bitak sve što na bilo koji način postoji (…).«[16] Bića dakle ne posjeduju *esse* po sebi samima, već ga dobivaju od onoga što jest *esse* po sebi – Boga, koji je »postojanje po sebi« ili, Tominim rječnikom rečeno, sâm subzistentni bitak (*ipsum esse subsistens*). Tu se za klasične teističke pisce nalazi tajna razlike između ništavila i bitka, između onoga *ne biti* i *biti*.

Je li ovdje riječ o preuzimanju ideje božanskoga iz ranije grčke filozofske tradicije? Odgovor na to pitanje mora biti niječan. Naime, očito je kako je ovdje riječ o tumačenju teističke vjere u Stvoritelja na temelju stvorenoga reda i potpuno u skladu sa *Svetim pismom*. Kao što je poznato, ideje »Stvoritelja« i »stvaranja ex nihilo« nepoznate su grčkoj filozofiji. Riječ je o židovskom religijskom, a ne grčkom filozofskom pitanju. Stoga pojam *esse* kao i značenje uključeno u njega predstavljaju radikalnu novost koju mi ne nalazimo kod npr. Aristotela ni u grčkoj filozofiji općenito.

Ipak, instrumentarij grčke filozofije bio je iznimno koristan kršćanskim i drugim teističkim misliocima. Tako ovdje, imajući na umu biblijsku ideju *stvaranja* i služeći se očito elementima Aristotelova metafizičkoga učenja o promjeni, Toma Akvinski na izvoran način artikulira učenje o »promjeni ispod supstancijalne promjene, jer je stvaranje dublje nego supstancijalna promjena, promjena koja nije *mutatio* uopće.

[15] B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, London, 1992., 32.
[16] TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 1. sc. (Citirano prema: ISTI, *Izabrano djelo*, 392–393.)

*Esse* u Akvinčevoj terminologiji pripada u učenje o stvaranju, o čemu pak Aristotel ništa nije znao. (…) On, za razliku od Akvinskog, ne postavlja pitanje koje su postavljali Židovi, pitanje o *esse,* o egzistenciji stvari ne u odnosu na potencijalnost, već u odnosu na ništa.«[17] Nama je ljudima to teško shvatljivo jer to nije lako jezično artikulirati. Stoga je Herbert McCabe u pravu kada kaže kako je »dar *essea* preradikalan da bi ga se jednostavno nazivalo razlikom, jer je jasno da stvorenje nije promijenjeno po svojem dolaženju u bivstvovanje«[18]. Slično drži i Brian Davies kada kaže: »Osnovna je ideja ovdje da svijet ovisi o Bogu cijelo vrijeme svoga postojanja (i bez obzira na to je li uopće počeo postojati) i ta je ideja svakako središnja za sve što bismo mogli smatrati pravovjernim objašnjenjem onoga što vjerovanje u Boga znači.«[19]

Koji bi bio razlog zbog kojega kršćani i ostali teisti postavljaju to radikalno pitanje o razlici između ništa i bitka? Razlog je očit: stoga što prvotno pod pojmom *Bog*, rukovođeni upravo Objavom, razumiju Stvoritelja svijeta, onu instanciju koja svemu što jest daje *esse,* odnosno daje da bude. Nije tu riječ jednostavno o preuzimanju grčke ideje božanskoga. Stoga ako pogledamo Tomu Akvinskoga i drugu klasičnu kršćansku filozofsku teologiju, možemo zaključiti sljedeće: iako je kršćanstvo očito preuzelo instrumentarij grčke filozofije, ono je, polazeći od Objave, razvilo svoju izvornu misao.

Herbert McCabe na tome tragu tumači i Tominih *Quinque viae*; oni su – prema engleskom dominikanskom filozofu – »skice za pet argumenata koji nastoje pokazati kako je određeno pitanje o našem svijetu i nama valjano: Zašto jest svijet, a ne radije ništa? To je pitanje – u terminologiji Tome Akvinskoga – pitanje o *esse* stvari, njihovu bivstvovanju u odnosu na ništa, a ne samo njihovu bivstvovanju u odnosu prema nekoj alternativi ili u odnosu prema potencijalnosti. Akvinski želi ovdje reći dvije stvari: prvo, mi ovdje imamo valjano pitanje i, drugo, mi ne znamo kako bismo na njega odgovorili; ili, prvo, Bog postoji i, drugo, Bog je neshvatljiv i misterij.«[20] Bog je, za Tomu Akvinskoga, ono što čini razliku između bivstvovanja i ništavila; on je odgovor na pitanje: »Zašto nešto uopće jest, a nije radije ništa?« A o njemu mi možemo na nedostatan način znati da jest, ali nikada što on jest. Postojanje svijeta i svega u njemu predstavlja nedokučiv misterij i otvoreno pitanje.

Mi ljudi ostajemo zatečeni činjenicom da svijet jest i nikako ne možemo – jer smo dio svijeta i naše se spoznaje odnose na stvari u svijetu – misaono zahvatiti ono *što* razloga njegova postojanja. Božja bit ostaje nam nespoznatljiva jer ju nemamo s čime usporediti. Tako u *Sumi protiv pogana* čitamo: »(…) Božje bivstvo svojom neizmjernošću nadvisuje svaki lik što ga naš um može steći; zato ne možemo dokučiti ni spoznati što je ono. (…) Naime svaku stvar spoznajemo to savršenije što potpunije upoznamo u čemu se ona razlikuje od ostalog; jer svaka stvar ima u sebi vlastiti

[17] H. McCABE, *God Matters*, London – New York, 1987., 43.
[18] *Isto*, 45.
[19] B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London – New York, 2006., 31.
[20] H. McCABE, *God Matters*, 40.

bitak koji se razlikuje od svih ostalih stvari. Zato stvari kojih definicije poznajemo, najprije mećemo u neki rod, čime općenito saznajemo što su; a nakon toga dodajemo razlike kojima se odvajaju od ostalih stvari. Tako dobivamo potpunu spoznaju o bivstvu stvari. Ali kad hoćemo spoznati Božje bivstvo, ne možemo naći neki *što* da služi kao rod, a niti možemo odrediti njegovu različitost od ostalih bića na osnovi jesnih razlika; stoga je valja odrediti na osnovi niječnih razlika.«[21] Toma ovdje želi reći kako um, kao *alat* naše spoznaje, pripada stvorenomu redu te kao svoj predmet može imati jedino bića koja pripadaju tomu istomu redu. Jednostavnije rečeno, mi možemo znati što su stvorenja, ali ne i što je Stvoritelj.

Naravno, može se dvojiti je li riječ o valjanome filozofskom pitanju (kao što su učinili mnogi, osobito suvremeni filozofi, poput Bertranda Russella[22]), no »upravo je svrha pet putova u tome da nastoje etablirati kako ovo *jest* valjano pitanje koje smo zbog ovoga ili onoga razloga potaknuti postaviti«[23]. Tominih »pet putova« – o kojima je napisano toliko literature, često sa slabim ili nikakvim razumijevanjem – ne smijemo razumjeti kao pokušaj da se dođe do nekakvoga najmoćnijega bića među bićima ili uzroka među drugim uzrocima koje zatičemo u svijetu, već da se na radikalan način posvijesti pitanje o *zašto* uopće svega. Tu se, naravno, ne može raditi o znanstvenom pitanju jer se znanost bavi uzrocima u svijetu, a Uzrok svijeta očito ne može biti dio svijeta.

Takvo pitanje može biti postavljeno jedino onda kada posvijestimo granice znanosti i onoga što one mogu pružiti. Stoga što god da je odgovor na to pitanje, čovjekovim spoznajnim mogućnostima nedvojbeno izmiče, no to u konačnici jedino može biti »ono što svi nazivaju Bogom«. A Objava, koja je pretpostavka ovoga promišljanja, govori pak o Bogu Stvoritelju, radikalno i beskonačno drukčijem nego što je sve stvoreno. I tu leži ključna diferencijacija: »(…) izgubiti iz vida židovsko pitanje (…) znači zadovoljiti se štovanjem stanovnika svijeta, znači izdati biblijsko nasljeđe i regresirati u obožavanje bogova; a to je oblik idolatrije.«[24] Takva je filozofska teologija bila moguća tek počevši od uvida koje nam podastire Objava, a ne Aristotel ili bilo koji drugi grčki filozof.[25]

---

[21] TOMA AKVINSKI, *Summa contra gentiles* I, c. 14. (Citirano prema: ISTI, *Suma protiv pogana / Summa contra gentiles. Latinski i hrvatski tekst*, I, A. Pavlović (prev.), Zagreb, 1993., 79.)

[22] Usp. B. RUSSELL, *Why I Am Not a Christian. And Other Essays on Religion and Related Subjects*, London – New York, 2004., 125–152.

[23] H. McCABE, *God Matters*, 40.

[24] *Isto*, 44.

[25] Kako ovdje nismo mogli ulaziti u povijesnu rekonstrukciju problema, držimo kako valja uputiti na kapitalno djelo *Trpljenje netrpljivoga Boga. Dijalektika patrističke misli* pravoslavnoga teologa Paula Gavrilyuka gdje autor uvjerljivo pokazuje na temelju detaljne analize relevantnih grčkih filozofa i patrističkih teologa kako je »teorija o padu teologije u helenističku filozofiju« neodrživa te kako je riječ o »upitnim znanstvenim konstruktima, a ne stvarnim teološkim opcijama dostupnim teolozima kasne antike«. (P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford, 2004., 172.)

## 3. Može li svijet utjecati na Boga?

Koje su implikacije takvoga razumijevanja Boga za njegov odnos sa svijetom?

Ono što temeljno moramo imati na umu jest to da Bog kao uzrok, odnosno razlog »svega što jest« ne može ujedno biti i dio »svega što jest«. Između Boga i svega stvorenja nema nikakvoga razmjera. Stvoritelj je od svega stvorenoga radikalno različit; on ne može biti ni u kojem bitnom smislu usporediv s onime što bića u svijetu jesu i što svijet kao cjelina jest. Tradicionalno, tu je riječ o učenju o Božjoj transcendenciji. Toma Akvinski upravo to ima na umu kada tvrdi kako Boga treba »shvatiti kao Onoga koji postoji izvan reda bića, kao uzrok koji proizvodi totalitet bića i sve njegove razlike«[26].

To nas dovodi do iduće točke: sve što mi zatičemo u svijetu jest promjenjivo: bića nastaju i nestaju; bića utječu jedna na druga; jednako tako bića postaju nešto drugo nego ono što su ranije bila. »Naime, sve što počinje ili prestaje postojati, pritom se podvrgava gibanju ili promjeni.«[27] Drukčije rečeno, ako pogledamo stvoreni red, nedvojbeno vidimo da na bića utječu druga bića, bilo pozitivno bilo negativno. Sva stvorenja podložna su promjeni, odnosno imaju određenu potencijalnost, što pak znači da imaju mogućnost postati nešto drugo.

No može li na Boga kauzalno utjecati nešto iz stvorenoga reda? Klasična kršćanska misao nedvojbeno drži kako to nije niti može biti slučaj. Toma Akvinski to tumači na način da u Bogu – jer je uzrok svega što jest i čista zbiljnost – ne može biti »primalačke mogućnosti« (za razliku od »davalačke mogućnosti« kojom se želi izreći kako Bog može stvoriti sve što uopće može biti): »Svako biće, kao što po prirodi djeluje ukoliko je u zbiljnosti, tako po prirodi prima utjecaj ukoliko je u mogućnosti; jer je gibanje *zbiljnost bića koje je u mogućnosti*. Ali Bog je posve nepodložan utjecajima i promjenama (…). Prema tome u njemu nema ništa od mogućnosti. Razumije se: primalačke.«[28] Što nam ovdje Toma želi reći? Ako je Bog – kao što je već rečeno – odgovor na pitanje zašto svijet jest, onda on ne može biti *dio* svijeta i ništa iz svijeta (koji je njegovo stvorenje) ne može na njega kauzalno utjecati. Kada bi nešto iz svijeta moglo na Boga kauzalno utjecati, onda bi mu nešto što svijet ima nedostajalo. U njemu bi bilo primalačke mogućnosti te on ne bi mogao biti razlogom zašto svijet jest. A ne može biti ničega što bi Bog mogao biti, a da još to nije. Toma će stoga i reći da Bog »mora biti čista zbiljnost, bez primjese ikakve mogućnosti, iz razloga što je, u apsolutnom smislu, mogućnost naknadna u odnosu na zbiljnost. Sve što se na bilo koji način mijenja, na neki je način u mogućnosti. Stoga je očito da je nemoguće da Bog bude na bilo koji način promjenjiv«[29] jer »obuhvaćajući u sebi

[26] TOMA AKVINSKI, *Commentary on Aristotle's 'Peri Hermeneias'* I, 14. (Citirano prema: ISTI, *Selected Philosophical Writings*, T. McDermott (prev. i prir.), Oxford – New York, 1993., 282–283.)

[27] TOMA AKVINSKI, *Summa contra gentiles* I, c. 15, 1. (Citirano prema: ISTI, *Suma protiv pogana / Summa contra gentiles*, 81.)

[28] TOMA AKVINSKI, *Summa contra gentiles* I, c. 16, 5. (Citirano prema: ISTI, *Suma protiv pogana / Summa contra gentiles*, 87.)

[29] TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae* I, q. 9, a. 1. co. (Citirano prema: ISTI, *The Summa Theologiae. Latin – English Edition*, I, 83.)

svu puninu savršenstva svega bivstvujućega, on ne može steći ništa novo, niti se proširiti na išta na što nije bio proširen prije«[30]. Upravo stoga što je čista zbiljnost i bitak sâm kojemu ništa ne može nedostajati, za Boga se može reći kako je savršen i upravo stoga nepromjenjiv.

Na tome tragu Tomu razumije i Brian Davies: »Ako je Bog doista odgovoran za puko postojanje onoga što nije Bog, onda on mora biti odgovoran za različite (i promjenjive) načine na koje ono što nije Bog postoji. Shvaćam da to znači da Bog mora biti odgovoran za postojanje svih stvari koje prolaze kroz zbiljske promjene, iz čega zaključujem da Bog ne može biti nešto što prolazi (ili je sposobno proći) zbiljsku promjenu (jer da on jest to, onda jednostavno ne bi bio uzrok stvari koje prolaze ili su sposobne proći kroz zbiljsku promjenu).«[31]

U ovome pokušaju da se o odnosu Boga i svijeta nešto izreče imamo posla s onime što se tradicionalno naziva »negativnom teologijom«: već smo rekli kako o Bogu mi ništa ne možemo znati (osim da jest). Stoga valja promotriti ono što Bog ne može biti. Tu pak vidimo da njemu ništa ne može nedostajati i ništa što nije on sâm ne može na njega utjecati, odnosno zaključujemo kako je »Bog posve nepodložan gibanju (promjeni)«[32]. Božja je nepromjenjivost stoljećima unutar različitih kršćanskih tradicija bila neupitna. Nijekanjem da je Bogu moguća ikakva promjena željelo se spriječiti takvo razumijevanje Boga koje bi ga izjednačilo s onime što, kao promjenjivo, pripada nužno u stvoreni red. Stoga Boga nužno moramo misliti kao nepromjenjivoga.

## 4. Može li Bog trpjeti?

I time dolazimo do središnjega pitanja. Može li onda Bog – ako je nepromjenjiv – trpjeti? Iz svega do sada rečenoga proizlazi kako Božja nepromjenjivost u sebi nužno uključuje i nemogućnost trpljenja, odnosno patnje u Bogu. Naime, trpljenje je također promjena i kao takvu nije ju moguće suvislo pripisati Bogu. U čistoj zbiljnosti ne može biti nikakve mogućnosti, pa tako ni mogućnosti trpljenja. I kao i u slučaju Božje nepromjenjivosti, Božja netrpljivost nije bila problematična u povijesti kršćanske misli. Već je spomenuto kako s crkvenim ocima ulazi u kršćansku misao, a njome se željela sačuvati ideja Božje transcendencije kakvu nalazimo u *Svetome pismu*.

Bez namjere da ulazimo u povijesno-teološku rekonstrukciju učenja o Božjoj netrpljivosti[33] ili u finese suvremene egzegeze biblijskih tekstova, možemo veoma kratko naznačiti kako je od samih početaka kršćanstva ideja netrpećega Boga (*theos*

[30] *Isto*.

[31] B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 69.

[32] TOMA AKVINSKI, *Summa contra gentiles* I, c. 14. (Citirano prema: ISTI, *Suma protiv pogana / Summa contra gentiles*, 79.)

[33] Za takvo nastojanje vidi starije, ali još uvijek relevantno djelo: J. K. MOSLEY, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, London, 1926.

*apathes*) bila u velikoj mjeri neupitan dio učenja o Bogu. Poglavito se već kod najranijih crkvenih otaca izvorno artikulirala ideja netrpljivosti (*apatheia*)[34] i s njom povezana Božja nepromjenjivost kako bi se pokazala *radikalna razlika* između kršćanskoga Boga i (lažnih) bogova grčkoga panteona. Grčki su bogovi osvetoljubivi, mijenjaju mišljenje, gonjeni su seksualnom strašću, mogu biti ranjeni te (duševno i tjelesno) patiti. Ništa od toga nije moguće jednoznačno pripisati kršćanskomu Bogu koji je – kako kaže *Sveto pismo* – Duh (usp. Iv 4, 24) i stoga netjelesan. Možemo reći kako je netrpljivost nedvojbeno plod otačkoga čitanja Biblije. Ipak, ne svjedoči li sama *Biblija* – osobito *Stari zavjet* – da Bog »osjeća«, »mijenja svoje mišljenje« i tako dalje, odnosno da je promjenjiv i stoga u konačnici može i trpjeti? Iako u *Starom zavjetu* nedvojbeno nailazimo na mnogo takvih mjesta, crkveni oci razumiju ih kao metaforički jezik koji se ne smije razumjeti doslovno.[35] Naravno, ima i biblijskih mjesta iz kojih je također moguće pročitati Božju nepromjenjivost i netrpljivost. Ti su prvi i najizvorniji kršćanski mislioci nedvojbeno bili svjesni pitanja o – suvremenim rječnikom rečeno – adekvatnom tumačenju religijskoga jezika. Njihov je temeljni uvid – na temelju čitanja svetopisamskih tekstova – bio kako Bog, koji je Stvoritelj, nadilazi sve stvoreno i naš ograničeni jezik nikada ne može na adekvatan način izreći Božje otajstvo. Taj je uvid proizišao iz *novuma* kršćanstva koje je držalo da je Bog radikalno i apsolutno transcendentan u odnosu na svijet i bića u svijetu, a što nije slučaj s grčkim bogovima. Potrebno je bilo usvojiti ispravnu »gramatiku religijskoga jezika« (D. Z. Phillips), svjesnu granica onoga što o Bogu možemo reći. Ovdje imamo rođenje *via negationis*, apofatičke teologije koja razumije netrpljivost (i nepromjenjivost) »prije svega (…) kao ontološki pojam koji izražava Božju različitost od svega stvorenog, njegovu transcendenciju i nadmoć nad svim stvarima (…)«[36].

Tako već u 2. stoljeću poslije Krista kod Justina Filozofa u *Prvoj apologiji* možemo čitati kako su kršćani »iz svakog naroda, nekoć (…) štovali Bakha, sina Semele, i Apolona, sina Latone (koji su u svojim požudama za muškarcima činili stvari previše sramotne da bi ih se i spomenulo), i Prozerpinu, i Veneru (koje su bile prepuštene bijesu zbog ljubavi prema Adonisu, a čije misterije i vi [pogani, op. a.] slavite), i Eskulapa, ili bilo kojega od drugih takozvanih bogova, sada kroz Isusa Krista, čak i pod

[34] Zanimljivo je ovdje istaknuti opažanje već spomenutoga povjesničara teologije Gavrilyuka: »Netrpljivost se ne primjenjuje na Boga u postojećim spisima predsokratovaca (osim Anaksagore), Platona i stoika. Pa ipak, osnivač Akademije i mudraci Stoe primili su potpuno nezasluženu krivnju od zagovornika teorije pada teologije u helenističku filozofiju da su iskvarili patrističku misao 'aksiomom' o božanskoj netrpljivosti. Božanska netrpljivost debitira na filozofskoj sceni u Aristotelovim spisima, dva puta s osvrtom na Anaksagorino mišljenje da božanski um ostaje nepomiješan te je u tom uskom smislu *apathes*. Nadovezujući se na Anaksagorin uvid, Stagiranin je tvrdio da, budući da Nepokrenuti Pokretač ne može biti pokrenut od ničega drugoga, ostaje netrpljiv u smislu da na njega ništa ne djeluje. Treba napomenuti da rani patristički autoriteti nisu svjesni ove vrlo tehničke točke Aristotelove metafizike. Toliko o klasičnoj grčkoj filozofiji kao izvoru 'aksioma' božanske *apatheia*.« (P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 34–35.)

[35] Za patrističko čitanje *Svetoga pisma* vidi: J. O'KEEFE, R. R. RENO, *Sanctified Vision. An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*, Baltimore, 2005.

[36] P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 48.

prijetnjom smrti, preziremo ih, dok se posvećujemo nerođenom i netrpećem Bogu, koji, znamo, nikada nije sa seksualnom željom sišao na Antiopu, ili druge takve žene, ili Ganimeda; niti ga je oslobodio onaj storuki div čiju je pomoć Tetida dobila; niti se zauzvrat za takvu pomoć trudio da Ahilej, sin Tetide, zbog svoje konkubine Briseide, pobije toliko Grka«[37]. Justin ovdje želi reći kako su na grčke bogove mogli utjecati drugi bogovi, ljudi i ostale unutarsvjetske okolnosti. Oni su osjećali iste strasti kao i ljudska bića. Štoviše, činili su i mnoga moralno krajnje upitna djela. Iako moćni, oni su bili mišljeni kao dio svijeta, odnosno unutarsvjetski su događaji i ljudi mogli na njih utjecati. A ništa od toga nije bilo moguće – upravo na temelju čitanja *Biblije* – pripisati kršćanskom transcendentnom Bogu. I još više od toga, specifikum je kršćanskoga Boga da je Stvoritelj svijeta ni iz čega, što grčki bogovi nisu bili. Stoga se može reći kako su netrpljivost i nestrasnost Božja prvotno bile mišljene kao brana antropomorfizaciji Boga, odnosno imale su ulogu upozoriti da je Stvoritelja proturječno svesti na *stvar u svijetu*, odnosno nije ga moguće svesti na još jedno biće među drugim bićima, iako možebitno najmoćnije.

Naravno, oci su držali da je božanska netrpljivost u potpunosti kompatibilna s učenjem da je Krist, Druga osoba Trojstva i Utjelovljena Riječ, trpio u svojem čovještvu. Iste ili usporedive motive s obzirom na Božju netrpljivost nalazimo i kod drugih značajnih patrističkih pisaca poput Atenagore, Tertulijana, Ireneja te Augustina[38] koji su i čitali *Bibliju* u tome ključu i, naravno, tako artikulirali klasičnu kršćansku doktrinu.

Jednako tako i srednjovjekovni su mislioci – preuzevši bitne vidove ranijih razdoblja – zastupali ideju kako je Bog netrpljiv. Tako je npr. za Tomu Akvinskoga Bog »čista zbiljnost« i apsolutno jednostavan te stoga lišen svake potencijalnosti. Jednostavnost pak u sebi nužno uključuje nepromjenjivost i netrpljivost. Jer je kao Stvoritelj savršen i ništa mu ne nedostaje, u Bogu ne može biti ni »osjetilnih trpnosti«, koje su također svojstvo stvorenja obilježenoga tjelesnošću i osjetilnom spoznajom (iako *Biblija* na metaforički način govori o tome kako on npr. »trpi sa svojim narodom«). Slične motive nalazimo kod Abelarda, Anselma, Bonaventure, Dunsa Škota i drugih.

Također reformacijski teolozi – iako je njihova misao predstavljala radikalni prekid s mnoštvom ranijih učenja katoličke tradicije – u velikoj su mjeri sačuvali nauk o Božjoj netrpljivosti.[39] Luther, Calvin, Wesley, kao i mnogi njihovi nastavljači držali su – bilo implicitno bilo eksplicitno – da je Božjoj nespoznatljivoj biti strana promjenji-

[37] SAINT JUSTIN THE MARTYR, The First Apology I, 25. (Citirano prema: H. DRESSLER (ur.), *The Fathers of the Church. Writings of Saint Justin the Martyr*, VI, Washington DC, 2008., 60–61.)

[38] Više o tome vidi: R. J. MATZ, A. CHADWICK THORNHILL, Introduction: Four Views on Divine (Im) Passibility, u: ISTI (ur.), *Divine Impassibility. Four Views on God's Emotions and Suffering*, 9–11.

[39] Na to upućuje i već spomenuti anglikanski teolog John Mosley kada kaže kako unutar različitih protestantskih tradicija i njihovih najznačajnijih mislilaca »nalazimo da, osim u slučaju socinijanaca i određenih elemenata kod onih koje se može poopćeno klasificirati kao anabaptiste, nema prekida s drevnom i srednjovjekovnom Crkvom s obzirom na doktrinu o Bogu, odnosno ideja netrpljivosti ostaje konstanta«. (J. K. MOSLEY, *The Impassibility of God*, 119.)

vost, te stoga i trpljivost, što je obilježje čovjeka i ostalih stvorenja.[40] Naravno, sačuvali su ideju kako je Krist u svojoj ljudskoj naravi patio te time otkupio čovjeka.

Možemo zaključiti da je opći konsenzus kršćanske tradicije u vezi s trpljenjem kako stvorenja ne mogu utjecati na Stvoritelja. Riječ je očito o doktrini koja je – kako ističe komentator Mark Smith – »uživala gotovo univerzalno prihvaćanje do kraja devetnaestoga stoljeća – pažljivo su je artikulirali crkveni oci, ustustavili veliki srednjovjekovni skolastici i potvrdili glavni reformacijski teolozi.«[41]

Božju netrpljivost stoga valja misliti kao »božanski atribut po kojem se kaže da Bog ne doživljava unutarnje emocionalne promjene stanja, bilo da se događaju slobodno iznutra ili su uzrokovane njegovim odnosom i interakcijom s ljudskim bićima te redom stvaranja. Točnije, netrpljivost znači da Bog ne doživljava patnju i bol te stoga nema osjećaje koji su usporedivi s ljudskim osjećajima. Božanska netrpljivost proizlazi iz njegove nepromjenjivosti, u tome smislu, budući da je Bog nepromijenjen i nepromjenjiv, njegovo unutarnje emocionalno stanje ne može se promijeniti iz radosti u tugu ili iz užitka u patnju.«[42] Netrpljivost, metafizički rečeno, želi izreći da na Boga ništa ne može kauzalno djelovati.

***

Nedvojbeno je riječ o Božjem atributu koji djeluje strano i pomalo uznemirujuće suvremenomu čovjeku: ako je Bog – kako ga misli klasični teizam – uistinu netrpljiv, znači li to onda da je u konačnici dalek i nezainteresiran za patećega čovjeka? Znači li to da on ni na koji način ne može participirati u ljudskoj patnji? Znači li to da je Bog u konačnici *bešćutan* i da ne može bezuvjetno voljeti čovjeka kako to naučava kršćanstvo?!

Kao što smo vidjeli, i mnogi suvremeni teolozi i filozofi misle tako. Ipak, za klasični teizam ne proizlazi kako Božja nemogućnost da doslovno pati nužno znači kako je on indiferentan. Pripisivati Bogu nezainteresiranost i bešćutnost značilo bi pogrješno se koristiti gramatikom govora o Bogu; značilo bi Boga razumjeti u striktno antropomorfnim kategorijama koje na njega nisu univočno primjenjive.

Kako bi nam to bilo jasnije, možemo – ponovo zajedno s McCabeom – poći od analize ljudske sućuti, odnosno suosjećanja. Nedvojbeno je za nas ljude ovdje riječ o specifičnom osjećaju kojim se želimo približiti onomu tko pati. Tako se za nekoga može reći kako je indiferentan na patnju drugoga onda kada je lišen suosjećanja: mi ili suosjećamo ili ne suosjećamo s patećim čovjekom i tako možemo biti njemu *supatnici*. To je za nas ljude jedini način na koji možemo biti u određenomu smislu *prisutni* u patnji drugih. No čak i u našem ljudskom slučaju, nije riječ o »zbiljskoj 'supatnji' koja je nužna za suosjećanje, već jedino o kapacitetu da se s nekim pati.

[40] Usp. *isto*, 199. i dalje.

[41] M. SMITH, »Only the Non-Suffering God Can Help«. Recovering the Glory of Divine Impassibility, u: *Churchman* 126(2012.)2, 147–162., ovdje 147.

[42] T. G. WEINANDY, Impassibility of God, 357.

Sudjelovanje u zbiljskoj boli niti je nužno niti dostatno za suosjećanje, čije su bitne komponente svjesnost, osjećaji i briga.«[43] Isto tako dodaje McCabe: »Ja mogu imati sve tri nabrojane komponente a da sâm ne patim od boli ili tragedije koja muči mojega sudruga i, posljedično, mogu biti udaren s potpuno istom vrstom boli a da ne iskušavam bilo kakvu sućut/suosjećanje.«[44]

Što to znači? Za nas ljude biti suosjećajan znači biti osjećajno pogođen tuđom patnjom, i to stoga što mi u konačnici jesmo izvan pateće osobe, odnosno nikada ne iskušavamo u krajnjem smislu ono što osjeća osoba pogođena zlom. »Mi govorimo o '*sim*patiji' ili o 'suosjećanju' samo zato što želimo reći da je to gotovo kao da nismo izvan drugoga, već živimo njegov život, doživljavamo njegovu patnju. Komponenta sažaljenja jest i frustracija zbog toga što na kraju moramo ostati izvan.«[45] Unatoč našim najboljim željama i najplemenitijim osjećajima povezanima s patnjom drugoga, nama ona krajnja blizina izostaje, ja u konačnici ostajem u supstancijalnom smislu *izvan* patnikove patnje. Drugi mi u svojoj patnji nikada nije do kraja dostupan. Ja ne mogu nikada u potpunosti iskušavati ono što patnik iskušava. I to je granica naše mogućnosti supatnje.

Očito je kako ova kratka analiza ljudske sućuti ni u kojem zamislivom smislu nije primjenjiva na Boga. Naime, ako polazimo od toga da je Bog upravo stoga Bog što svemu što jest daje da bude tako dugo dok jest, onda nije moguće da božanska prisutnost u patnji patećih bude mišljena istoznačno onoj ljudskoj. Naime, Bog ne može u doslovnom smislu osjećati sućut upravo stoga što je sućut osjećaj, a osjećaji u sebi sadržavaju mogućnost promjene i svojstveni su tjelesnim bićima. A pripisivanje tjelesnosti i mogućnosti promjene učinilo bi Boga – kao što je već više puta rečeno – još jednim promjenjivim bićem u svijetu stvorenih promjenjivih bića koje samo potrebuje razlog svojega postojanja. Upravo suprotno, on svakomu stvorenju u svakom trenutku njegova postojanja biva prisutan kao najintimniji razlog i osobita zbiljnost njegova postojanja. Stoga »Stvoritelj (…) nikada ne može biti izvan svoga stvorenja; osobita zbiljnost bivstvovanja, kao i svaka učinjena radnja, mora biti zbiljnost Stvoritelja. Ako je Stvoritelj razlog zašto sve što jest uopće jest, ne može postojati zbiljsko biće koje nema Stvoritelja u svom središtu koji ga drži u bivstvovanju.«[46] To znači kako je Bog patniku prisutniji na beskonačno *dublji* način nego što to može biti sućutni čovjek. Štoviše, ljudska je sućut blijeda slika onoga što Bog čini. Pripisati Bogu sućut (kako je ona prisutna među ljudima) znači držati da je on manje involviran nego što kao Stvoritelj treba biti! McCabe poentira na sljedeći način: »U našoj sućuti mi na naš slabi način tražimo da budemo ono što Bog jest sve vrijeme: biti sjedinjen sa životom našega prijatelja i biti unutar njega. Mi možemo reći u psalmu 'Gospodin je sućut', ali znak kako je ovdje riječ o metaforičkom jeziku jest to da mi

[43] H. McCABE, *God Matters*, 44.
[44] *Isto*.
[45] *Isto*.
[46] *Isto*, 44–45.

također možemo reći da Gospodin nema potrebu za sućuti; on ima nešto mnogo divnije, on ima svoju stvoriteljsku zbiljnost po kojoj je 'bliži patniku nego što je on blizak samomu sebi'.«[47]

U konačnici to znači da se ne može držati da Bog pati s drugima, ali i u isto vrijeme znači kako Bog klasične tradicije jest najintimnije prisutan u patnji svojih stvorenja kao onaj koji je izvor njihova *esse* tako dugo dok jesu. Stoga nije opravdano reći kako je Bog indiferentan prema svojemu stvorenju.

## 5. Ako je Bog netrpljiv, možemo li reći da voli čovjeka?

No time dolazimo do novoga problema: implicira li taj dar *esse*, to davanje da sva bića jesu, da Bog voli svoja bića, osobito čovjeka? U *Svetom pismu*, osobito *Novom zavjetu* nedvojbeno možemo čitati da je Bog ljubav i da ljubi patnika. No ljubav je – kako ju mi ljudi poznajemo – u velikoj mjeri osjećaj. No u Bogu klasičnoga teizma – kao što smo vidjeli – ne može biti osjećaja jer bi oni podrazumijevali promjenjivost. »Osjećaj je učinak, no ne može biti učinaka u onome što objašnjava postojanje svega osim sebe samoga.«[48] Znači li to da – ako Bog nije potaknut i u konačnici promijenjen patnjom drugih – ne možemo reći kako on voli čovjeka? Pitamo se ima li Moltmann pravo kada kaže: »Kad Bog ne bi bio sposoban patiti ni u kojem pogledu, te stoga u apsolutnom smislu, onda bi on također bio nesposoban voljeti.«[49] Znači li to da zastupnici klasičnoga teizma u konačnici ipak izdaju biblijsku sliku ljubećega Boga?

I ovdje valja imati na umu ispravnu gramatiku govora o Bogu. Božju ljubav ne možemo uzeti u istoznačnom smislu kao i ljubav među ljudima. Toma Akvinski tako nedvojbeno drži da Bog voli sva stvorenja, no »ne onako kako mi volimo«[50], već voli bez trpnosti. I ovdje je presudna beskonačna razlika između Stvoritelja i stvorenja jer je Božja ljubav povezana s njegovim stvaralačkim činom, njegovom nepromjenjivošću te njegovom voljom da sve što jest bude (koju očito stoga ne možemo razumjeti kao nešto istoznačno ljudskoj volji). Toma na sljedeći način izvodi svoju argumentaciju: »Bog voli sve postojeće stvari. Jer sve su postojeće stvari, ako postoje, dobre zato što je samo postojanje stvari dobro; a isto tako i bilo koje savršenstvo koje ona posjeduje. (…) Božja je volja uzrok svih stvari. Stoga nužno mora biti da stvar ima postojanje, ili bilo kakvu vrstu dobra, samo ako je Bog želi. Svakoj postojećoj stvari dakle Bog želi neko dobro. Dakle budući da voljeti bilo što nije ništa drugo nego htjeti dobro tome, očito je da Bog voli sve što postoji.«[51] Za Akvinskoga, svako biće koje jest također jest u određenoj mjeri i dobro i to je proizvod Božje

[47] *Isto*, 45.
[48] B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 209.
[49] J. MOLTMANN, *The Crucified God*, 230.
[50] TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae* I, q. 20, a. 2. co. (Citirano prema: ISTI, *The Summa Theologiae. Latin – English Edition*, I, 269.)
[51] *Isto*.

stvaralačke volje. A čovjek očito nema stvaralačku moć usporedivu s Božjom, odnosno on nije onaj krajnji uzrok, stoga »naša volja nije uzrok dobrote stvari, već je njome pokretana kao svojim objektom, naša ljubav, kojom želimo dobro bilo čemu, nije uzrok te dobrote; već obratno, dobrota stvari, bilo zbiljska ili zamišljena, izaziva našu ljubav kojom želimo da ona sačuva dobro koje ima i primi, osim toga, dobra koja nema i u tu svrhu usmjeravamo svoja djela: dok ljubav Božja ulijeva i stvara dobrotu.«[52]

Time Toma u konačnici želi reći kako čovjek ne može biti izravni uzrok dobrote u nečemu što voli, već takvo što mora biti pridodano Stvoritelju. Dok naša ljubav biva pokrenuta dobrotom i time pokreće našu volju na dobro te tako čini promjenu u nama, Bog voli ne stoga što ga pokreće dobrota neke stvari koja bi na njega utjecala, već stoga što je njegova nepromjenjiva volja uzrok dobrote u svim stvarima. Kako tumači Thomas Weinandy, u Bogu »nema potrebe za uzbuđenjem njegove volje da voli dobro i da tako dođe do želje za dobrom i da se raduje u njemu. (…) Kad bi postojale promjenjive i trpne strasti u Bogu, kakve se nalaze u ljudskim bićima, to bi značilo da on ne voli u potpunosti jer bi morao ostvariti daljnji 'ljubavni' potencijal.«[53]

Možemo reći da je Božja ljubav, zapravo, on sâm koji svemu dobromu u bićima daje da bude i zato mora biti potpuno ozbiljena (ništa joj ne može nedostajati) te stoga nepromjenjiva. Jer kad bi bila promjenjiva, Božja bi ljubav bila manjkava. A kada bi njegovoj ljubavi nešto nedostajalo, onda Bog ne bi mogao biti uzrokom svekolike dobrote koja pokreće volju na ljubav. Bog ne može – za razliku od ljudi – u ljubavi *rasti* ili *padati*. Krajnji uzrok postojanja svekolike dobrote i stoga ljubavi ne može biti u dobroti i ljubavi manjkav. To bi u konačnici značilo da Bog ne bi mogao biti krajnje ljubećim Stvoriteljem, već bi bio samo još jedno biće među bićima čija ljubav iziskuje daljnje objašnjenje. Zato možemo reći da Bog mora biti ljubav sâma, i to u apsolutnom smislu. I stoga što je apsolutna te zato savršena, u Božjoj ljubavi nema nikakve mogućnosti, a time ni promjene. Stoga je opravdano držati da – iako na radikalno drukčiji i nama neshvatljiv način – Bog voli čovjeka, a time i čovjeka patnika, no njegova ljubav nije *trpne* i stoga promjenjive vrste, kakva je naša.

## 6. Teološki ekskurs: Netrpeći Bog i trpeći Krist

Ipak, nije li sve to daleko od onoga što o Bogu, trpljenju i ljubavi govori *Novi zavjet*? Čak ako uzmemo u obzir i specifičnu gramatiku govora o Bogu, nije li u temelju kršćanske poruke upravo Krist – kako je definirao Kalcedonski sabor, »pravi Bog i pravi čovjek« – iz ljubavi patio i umro za čovjeka? Kršćani vjeruju kako je druga osoba Trojstva, vječna Riječ Božja, podnijela patnju i, štoviše, umrla na križu za spasenje čovjeka.

[52] *Isto*.
[53] T. G. WEINANDY, *Does God Suffer?*, 126.

Je li tu riječ o proturječju? Nedvojbeno ovdje dotičemo granice onoga što se o našoj temi može reći polazeći od »čistoga uma« i neovisno o specifičnom kršćanskom učenju. Stoga ako želimo dobiti potpunu sliku klasičnoga razumijevanja našega problema, nedvojbeno moramo uvide filozofske teologije nadopuniti onime što nam podastire kršćanska Objava.

Klasična je kršćanska misao – kao što smo ranije pokazali – nedvojbeno držala kako je Bog u svojoj biti nepromjenjiv, odnosno kako božanska narav ne može patiti. No ona isto tako smatra kako je Utjelovljena Riječ, osim što je pravi Bog, jednako i pravi te potpuni čovjek te je u svojem čovještvu u svemu jednaka nama ljudima osim u grijehu. To pak znači, prema Brianu Daviesu, kako »ne proturječimo samima sebi kada kažemo da je božanski subjekt (druga osoba Trojstva) patio kao ljudsko biće«[54]. Možemo stoga – iako je tu riječ o otajstvu te nikada ne možemo u potpunosti razumjeti što znači da su božanska i ljudska narav sjedinjene u jednoj osobi (što se naziva *hipostatskom unijom*) – govoriti o svojevrsnoj *logici Utjelovljenja*.

Naime, iako ima dvije beskrajno različite naravi, Isus Krist jedan je subjekt. To znači da »ime Krist izdvaja pojedinca i nema deskriptivnu snagu te (…) reći da je Krist čovjek i da je Krist Bog znači jednostavno izreći o jednom subjektu kako različiti načini govorenja o njemu mogu biti istiniti jer rečeni subjekt ima ne jednu, već dvije različite naravi.«[55] Iako se božanska i ljudska narav radikalno razlikuju i nisu pomiješane, mi o Kristu, koji je jedan subjekt, možemo izricati i ono što se odnosi na Boga i ono što se odnosi na čovjeka. Ovdje je riječ o klasičnom učenju o »priopćavanju vlastitosti« (*communicatio idiomatum*)[56]. Konkretno, to znači kako mi određene propozicije možemo Kristu pripisivati jer je čovjek, a druge možemo pripisivati jer je Bog. O Kristu se – jer je Bog – tako istinito može reći da je netjelesan i nepromjenjiv, a s druge pak strane o njemu se – jer je čovjek – istinito može reći da je tjelesan i promjenjiv.[57] To pak znači da možemo bez proturječja reći kako je onaj koji je ujedno i Bog i čovjek mogao u svojoj ljudskoj naravi doslovno patiti i umrijeti za naše grijehe, kao što nam svjedoči *Novi zavjet*.

No to ima implikacije i za razumijevanje Božje ljubavi prema čovjeku. Ako je Isus Krist uistinu »pravi Bog i pravi čovjek«, onda iz toga slijedi da je na otajstven način čovjek u konačnici – iako je to ljudskomu umu teško ili nikako mislivo – na najintimniji mogući način povezan i, štoviše, sjedinjen s onim što mu daje da jest, s Bogom. Sve naše slabosti, sva naša grješnost i, konačno, sva naša patnja – koliko god da je

[54] B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 242.

[55] *Isto*.

[56] Valja napomenuti kako učenje o »priopćavanju vlastitosti« kao svoj ključan moment ima sprječavanje brkanja dviju naravi u Kristu. Kako tumači dominikanski filozof Thomas Joseph White: »Ljudska narav Sina nije svemoćna. Božanska narav Sina ne pati i ne umire. Sin je svemoćan na jedinstven način po svojoj božanskoj naravi i sposoban za patnju i smrt na jedinstven način po svojoj ljudskoj naravi. Ali onaj koji je Sin jest jedna osoba koja uskrisuje mrtve svojom božanskom moći i koja prolazi kroz smrt (razdvajanje tijela i duše) u svojoj ljudskoj prirodi.« (T. J. WHITE, *The Light of Christ. An Introduction to Catholicism*, Washington DC, 2017., 152.)

[57] Usp. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 243.

razlika između čovjeka i Boga beskonačna – mogu se sjediniti s Bogom, ako je Bog uistinu postao čovjekom. Mi tada, iako to možda nikada ne ćemo moći uistinu razumjeti, zaista možemo opravdano reći da Bog voli stvorenja na apsolutan način, i to stoga što je Krist nedvojbeno volio ljude i naposljetku umro za njihove grijehe. Implikacije su toga učenja nesagledive. Kako zaključno poentira Davies, »iako nam se Bog može činiti nečim od nas odvojenim i udaljenim, iako možemo o njemu misliti kao o onome što se ni na koji način ne može povezati s ljudskim bićima, imamo pravo uravnotežiti takve misli drugima ako je doktrina o utjelovljenju istinita. Što se tiče doktrine, Bog je ljudima jednako blizu kao što je Krist bio onima koji su ga ubili. A lice raspetoga Gospodina nije ništa manje od lica Boga.«[58]

## Zaključak

U prilogu smo nastojali pokazati da je *opće mjesto* kritike zastupnika trpećega Boga – kako je klasična kršćanska misao (patristička i srednjovjekovna) *zamijenila* biblijskoga Boga s onim grčke filozofije – problematično i u konačnici neodrživo. Klasična filozofija i teologija nisu atribuirale Bogu netrpljivost zato što su držale kako je on statičan ili nezainteresiran. Upravo suprotno, pažljivo čitajući *Sveto pismo* i razumijevajući kako se ono ne smije doslovno čitati, one su željele istaknuti njegovu apsolutnu transcendenciju kao Stvoritelja, o kojoj *Biblija* nedvojbeno svjedoči, i onoga koji je najintimnije angažiran oko čovjeka patnika bivajući prisutan u njegovoj patnji kao razlog njegova postojanja.

Možemo nadalje zaključiti kako Božja netrpljivost pripada u tradiciju negativne teologije koja želi izbjeći poistovjećivanje Stvoritelja i stvorenja koje bi Boga svelo na biće među bićima. Kada bi Bog u svojoj biti bio podložan patnji, ne bi mogao uopće biti Bogom jer bi mu u konačnici nešto nedostajalo. Štoviše, u tome se smislu upravo trpeći i promjenjivi Bog, na kojega nešto što nije on sam može utjecati, pokazuje problematičnim i nedostatno *božanskim*. A upravo je to bila zamka koju su klasični kršćanski pisci željeli izbjeći zagovarajući netrpljivoga Boga.

[58] B. DAVIES, *Thinking About God*, Eugene, 2010., 303.