

Rasprave

BOŽJA NEMOĆ

Ante Mateljan, Split

Jedno teološko predavanje,* u trenutku poput ovog, trebalo bi biti sukladno životnoj situaciji. A čini mi se da u ova ratna vremena svakoga, barem katkad, prožme zebnja i pitanje: Bože čemu sve ovo zlo oko nas?

1. PITANJE

Čemu tolika patnja nevinih? Ima li izlaza? Možeš li ti, Bože, promijeniti ovu situaciju; ako možeš, zašto to ne učiniš, a ako ne možeš, kakav si ti to Bog? Da je danas živ, vjerujem da bi pokojni Tin Ujević ponovno prepjevao ova pitanja, kao jednoć u svojoj *Molitvi iz tamnice*:

"Beskrajni Bože, što na plavom svodu
zlato i srebro noćnih zvijezda pališ,
čuješ li gdje ti na prljavu podu
leleče ljutu molbu shrvan mališ?"

Čemu naslov: *Božja nemoć!* Kršćanin može govoriti jedino o Bogu Isusa Krista Bogu; kojega je Ivan označio kao ljubav; Bogu koji je "radi nas i radi našega spasenja postao čovjekom"; Bogu "koji se u Isusu ponizio sve do smrti na križu" i koji nas je "svojom krvlju otkupio"; ali mora i priznati da se koji put taj Bog čini (pa makar to samo privid bio) daleko od svijeta, neosjetljiv za patnje svojih stvorenja i za težinu zla koje nas pritišće. Eto nas pred teodicejskim problemom Božje pravednosti, odnosa njegove svemoći i dobrote, gledano iz kuta našeg životnog iskustva.

* Predavanje je održano na akademiji u čast sv. Tome Akvinskog, zaštitnika teoloških učilišta, 28. siječnja 1993, na Teologiji u Splitu.

2. POBUNA

Problem Božje svemogućnosti i Božje nemoći u povijesti nije od jučer. Problem zla, koji je u korijenu teodicejskog problema Božje svemoći i pravednosti, sržan je za svako, pa onda i kršćansko tumačenje odnosa Boga i svijeta. Evo što o tome kaže tek objavljeni *Katekizam Katoličke Crkve*:

"Ako se Bog Otac Svemogućí, Stvoritelj uredenog i dobrog svijeta brine za sva svoja stvorenja, odakle i čemu zlo? Na ovo tegobno pitanje, koliko teško toliko otajno, ne može dostajati brzoplet odgovor. Kršćanska vjera u svojoj cjelini tvori odgovor na to pitanje: dobrota stvorenoga, drama grijeha, strpljiva Božja ljubav koja ide ususret čovjeku sa svojim Savezima, otkupiteljsko utjelovljenje njegovu Sina, dar Duha, okupljanje Crkve, snaga sakramenata, poziv na sretan život za koji su slobodna stvorenja pozvana da daju svoj pristanak, ali koji, prema strašnoj 'tajni' mogu i promašiti. *Nema nijedne točke u kršćanskoj poruci koja ne bi bila, pod nekim vidom, odgovor na problem zla.*"¹

Ako je to doista točno, zapitati nam se je na kojim to onda osnovama počiva kršćanska poruka? Temelj joj je povijesna Božja objava i povijesno Božje djelovanje, posebice u Isusu iz Nazareta. Kršćanin vjeruje da je Isus ne samo objavitelj Boga prisutnoga, djelotvornoga, učinkovitoga u povijesti, objavitelj Boga kao Oca i Sina i Duha Utješitelja, kao Spasitelja i Vjernog Zaručnika, nego da je i sam osobna Božja prisutnost u svijetu. Današnjim bismo rječnikom mogli reći: Prema kršćanskoj vjeri Isus objavljuje bliskog i dinamičkog Boga, Boga Trojedinoga kao Boga povijesti. Isusov će navještaj i objavu Boga prihvatiti od njega sakupljena zajednica Crkve. Pa ipak, vrlo brzo, Kristov će se govor o Bogu "za nas" suočiti s helenističkim, odnosno filozofskim govorom o Bogu "u sebi", prema kategorijama klasične metafizike. Rezultat toga suočenja odrazio se u neku ruku i na promjenu slike o Bogu. Razloge tome tumači Heribert Mühlen:

"U smislu klasične grčke ontologije (...) prvi se i najveći bitak mora shvatiti kao čisti eidos, kao čista forma i čista energija bez ikakva odnosa prema prvoj materiji. Skolastika govori stoga o Bogu kao actus purus, čistom činu. Apeiron, neodređeno, bezgranično, korjenito se razlikuje od (kršćanskog) shvaćanja Boga. Ovdje treba zato tražiti posljednji razlog, zašto je Bog filozofa bez povijesti. (...) Biblijski Bog nije samo kod sebe, on je i izvan sebe, on reagira na povijest ljudi i to tako jako da on samoga sebe očituje čak u njoj, i to upravo s pomoću one dynamis, one sile koja se naziva pneuma."²

Klasična je metafizika svojom filozofskom metodom opravdala Božju egzistenciju, ali istim postupkom nije baš riješila problem smisla čovjekove egzistencije. Posljedice ove dihotomije bit će drastične; jer smislu čovjekova postojanja, u kontekstu teodicejskog opravdanja Božje egzistencije, protivurječi patnja nevinnoga. Karakteristične književne ilustracije tog proble-

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1992, br. 309.

² H. Mühlen, *Obnova kršćanske vjere*, Duh i voda, Jelsa 1984, str. 134-135.

ma Jesu, npr. *Braća Karamazovi* F. M. Dostojevskoga, i *Kuga* A. Camusa. Albert Camus će za primjer tog "apsolutnog zla" uzeti pokolj nevine dječice u Betlehemu i okolici nakon Isusova rođenja, a mi bismo mu mogli dodati svu djecu Vukovara i Bosne.³ Walter Kern je to sažeo u jednu rečenicu: "Negativni rezultat povijesnog iskustva o čovjeku kontradictira hipotezi Božjeg postojanja."⁴

Jasno je da se ovaj vrlo slojevit problem ne da posve detaljno razložiti u jednom predavanju. Stoga, spomenimo svega nekoliko znakovitih ilustracija. Pošavši od ideje "savršenog Boga", G. W. Leibnitz je stvorio model filozofskog optimizma: Savršeni Bog je mogao stvoriti samo savršeni svijet. Izvor zla jest kontingentnost, ograničenost stvorenih bića, pa je ovaj svijet, gledan u svojoj cjelini ipak najbolji mogući.⁵ Leibnitzovi su se sljedbenici okušali u dokazivanju njegove postavke, sve tamo do Kanta i njegova obračuna sa "čistim umom". Suprotno Leibnitzovu optimizmu Schopenhauer će razviti do krajnosti svoju pesimističku viziju: Ovaj svijet je najgori mogući i njegova egzistencija nije drugo do li apsurd.⁶ Njegovi sljedbenici E. von Hartmann, J. P. Sartre i A. Camus razvit će, svatko na svoj način, "pesimistički nihilizam", utemeljen na eksperimentalnoj anti-teologiji, tj. na besmislu svijeta koji se ponajbolje očituje baš u patnji nevinih.

Tako je metafizički postulat Božje svemoći postao najveći argument, ako ne protiv njegova samog postojanja, a onda sigurno protiv postulata njegove dobrote. Da sve to nije baš problematika prošlog svršenog vremena, svjedoče nam i najsuvremenija književna djela. U romanu *Pobuna* od Josepha Rotha, glavni junak Andreas, došavši pred lice Božje, kaže:

"Bože, kad bi bio živ a ne ovdje pred tvojim licem, htio bih te zanijekati. Ali kad te već svojim očima vidim i svojim ušima čujem, moram učiniti još gore nego da te zanijechem: moram te optužiti! U svojoj nezasičnoj plodnosti postavljaš na svijet milijune bića poput mene, i oni pred licem tvojim rastu lakovjerni i ustrašeni, i u ime tvoje podnose batinanja, u tvoje ime pozdravljaju tirane, poglavare i vlasti, u tvoje ih ime buše mećima i srca probadaju bajunetama (...) Tvoje nježne ruke trebale bi biti crvene, tvoje mramorno lice iskrivljeno a tijelo ti poput onoga mojeg druga kojemu je metak raznio kralježnicu (...) Ali ti, kad već jest, što se ne pokreneš? Protiv tebe se bunim, ne

³ Ovih se dana i u Splitu pojavilo djelo koje se bavi istom problematikom, ali iz muslimanskog rakursa. Knjiga pjesama Nedžiba Alijagića, *Tama i svijetlost života* (Izdavačka zajednica "Tin Ujević", Split 1992), "upućena je Alahu i postojanju u ljubavi, vjeri u Boga i pravednost" (Džemaludin Alić). Zanimljivo je kako Meša Selimović, svoj poznati roman *Derviš i smrt*, započinje citatom iz Kur'ana: "Bismillahir-rahmanir-rahim! pozivam za svjedoka mastonicu i pero i ono što se perom piše (...) Pozivam za svjedoka sudnji dan, i dušu što sama sebe kori; Pozivam za svjedoka vrijeme, početak i svršetak svega - da je svaki čovjek uvijek na gubitku."

⁴ W. Kern, *Teodicea e cosmodycea meditante Cristo*, u *Mysterium Salutis* 6, Queriniana, Brescia 1971, str. 688.

⁵ Usp. Isto, 688, kao i F. Frančić, *Povijest filozofije (za upotrebu slušaća)*, Split 1972, str. 214.

⁶ Usp. W. Kern, *nav. dj.*, str. 690. H. Mühlén inzistira na filozofskim korijenima pesimističke vizije svijeta, proizišle iz "kršćanske misli". Usp. H. Mühlén, *Problema dell'essere e "morte di Dio". Il problema occidentale dell'essere come Morte di Dio ed i primi albori di una nuova esperienza di Dio*. Città Nuova, Roma 1969.

protiv siledžija. Imaš milijune svjetova i ne znaš što bi učinio? Kako je nemoćna tvoja svemoć! Valja ti učiniti milijardu stvari, pa neke pogriješiš? Ma kakav si ti onda Bog. Ako je tvoja okrutnost mudrost koju mi ne razumijemo, e baš si nas učinio nesavršenima (...) Ajme, htjedoh te zanjekati, i mogao bih to učiniti. Ali ti jesi, jedini, sve-mogući, neistraživi, vrhovna instanca, vječni... i ne mogu se nadati da te kakva nevolja snađe, da u smrti ispariš u oblak, pa niti da te srce tvoje takne. Pa neću ni tvoju milost. Šalji me u pakao!"⁷

3. ODGOVOR

Može li se Bog pred ovim argumentima opravdati? Stari zavjet nastoji opravdati Božje djelovanje glede problema patnje. "Biblija ozbiljno shvaća patnju; ne minimalizira je već s njom duboko suosjeća i vidi u njoj zlo kojega ne bi smjelo biti."⁸

a. Stari zavjet

Iskustvo svjedoči da je patnja sveopća (Job 14,1; usp. Sir 40, 1-9), ali s njom nema mirenja. Zdravlje, kao simbol odsutnosti patnje - jest Božje dobročinstvo. Stari zavjet je pun molitava za zdravlje, za oslobođenje od zla i patnje (usp. Ps 6; 38; 41; 88). Za Stari zavjet, može se slobodno kazati, patnja je do te mjere sablazan da će prognanici u Babilon, shrvani nesrećama, biti u napasti da pomisle kako je Jahvu pobijedio netko jači (usp. Tuž 2).

Uz pokušaje da se patnju protumači kao učinak prirodnih čimbenika, bez izravnog Božjeg zahvata (usp. Post 34,25; 2 Sam 4,4) i kao učinak Bogu protivnih sila, Sotone, duha zloće, glavno tumačenje vidi u patnji posljedicu grijeha. Knjiga postanka korijen svih nesreća vidi u prvom grijehu (Post 3,14-19). Uzročno posljedična povezanost grijeha i patnje zorno se vidi u govorima Jobovih prijatelja, koji svakoj nesreći vide korijen u nekom prijestupu Božjeg zakona. Ali, onda je još veća sablazan smrt pravednika a dugovjekost bezbožnika (Jer 12,1); odnosno, sreća grešnika a nesreća pobožnika Božjih.

Knjiga o Jobu pjesnički je sažetak starozavjetnog premissljanja problema odnosa patnje i Božje pravednosti. Job, pravednik koji pati, otpočinje protiv Boga svoju parnicu, tražeći da se Bog izjasni (Job 13,22; 23,7; usp. Ps 44, gdje se radi o nepravednim nesrećama koje su zadesile ne samo pojedinca nego sav narod). Sama Jobova patnja je tako opisana da predstavlja doista cjelokupno ljudsko iskustvo zla, u svom mnogostrukom obličju. U jobovskom se iskustvu, jače nego igdje drugdje, kristaliziraju pitanja: Zašto dobri Bog ne intervenira, već se ponaša kao neprijatelj čo-

⁷ J. Roth, *La ribellione*, Adelphi, Milano 1989. Citirano prema D. M. Tuoldo, *Mie notti con Ohelet*, Garzanti, Milano 1992, str. 73-74.

⁸ "Patnja", u X. Leon-Dufour (uredio), *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb ²1980, (RBT) str. 941. Usp. A. Komadina, *Pred tajnom zla i grijeha*, u *Obnovljeni život*, XLI. (1986) 1, str. 42-55.

vjeka? Gdje je njegova svetost i dobrota, te pušta grešnika, a udara pravednika?

Jobove su tužaljke protiv neosjetljivoga Boga, nijemog i gluhog na patnju, jednako i pobuna protiv teorije o pravednoj naknadi, koja želi Boga zarobiti u shemu "do ut des", gdje Bog ispada samo bezosjećajni sudac. Tražeći smisao patnje u Bogu kakvoga poznaje, Svemoćnom, Stvoritelju i Sucu, Job mora zaključiti: "Na istok krenem li naći ga ne mogu, podem li na zapad ne razabirem ga. Ištem na sjeveru ali ga ne opažam, nevidljiv je ako se k jugu okrenem." (Job 23,8-9). Konačno, odbacivši sve argumente o retribuciji i o patnji kao pukoj kušnji, Job dolazi do zaključka da je smisao patnje uključen u Božje otajstvo. Stoga, kako tumači bibličar Antonio Bonora, "autor knjige o Jobu ne iznosi kakvu definiciju zla/patnje, niti daje kakvo rigorozno teoretsko opravdanje, argumentaciju - nego iskustvo osobnog susreta s Bogom: 'ali sada te oči moje vidješe' (42,5). Alternativa, koju Job iznosi, sljedeća je: Ili je sve apsurdno, uključujući Boga, ili sve ima svoj smisao u otajstvu dobrog Boga, uključujući i zlo i patnju. Stigavši koncu svojeg duhovnog iskustva Job shvaća da kad je svijet toliko zao i pun nevolja Bog ne može a da ne bude dobar."⁹

Tako se u patnji očituje otajstvo koje nas ponekad doista zbunjuje (usp. Job 42,6). Ali u Starom zavjetu Job nije jedini koji se s ovim problemom muči. Tako će knjiga Mudrosti (4,7-20) objasniti preranu smrt pravednika kao zaštitu pred grijehom; a knjiga Postanka patnju kao i kušnju vjernosti (usp. Post 22). Konačno, patnja pravednika ima i vrijednost zagovora i otkupljenja, što se očituje u liku Mojsije koji zagovara i trpi za narod (Izl 32,30-33), a biti će istaknuto i kod proroka, posebice Jeremije.

Izajjin mesijanski lik Sluge Jahvina upoznaje patnju u njenim najstrašnijim i najsablažnjivijim oblicima. On je "čovjek boli, vičan patnjama" (Iz 53,3) - iako bez ikakve osobne krivnje. Njegova patnja jest kazna, ali ne za njegov osobni grijeh ili krivnju, već za krivnju svih. Ovo slobodno možemo nazvati vrhuncem starozavjetnog razmišljanja o "sablažni patnje pravednika". Sablažan nepravednosti, da jedan pati za sve a sam ni kriv ni dužan, postaje nečuveno čudo, "otkrivanje ruke Jahvine" (Iz 53,1). Sluga Jahvin, kao i makabejski mučenici, pati pred Bogom na "molitveni način" u nadi da će Bog njegove patnje preokrenuti u korist drugih. Razlog je patnje, dakle, ipak u Bogu, ali je gledana pozitivno s uvjerenjem da je i ona sama ugrađena u spasenjski Božji naum.¹⁰

Stari zavjet ne nudi neko sustavno tumačenje problema odnosa Božje svemoći i dobrote s iskustvom prisutnosti zla i patnje u svijetu, nego niz pokušaja da se smisao stradanja otkrije u odnosu na Božji spasiteljski plan, kako s pojedincem, tako i sa zajednicom, narodom. Jedini Bog jest i jedini gospodar života i smrti (1 Sam 2,6; Pnz 32,39). Valja pripomenuti kako i niz starozavjetnih tekstova daje najprije naslutiti uskrsnuće (usp

⁹ A. Bonora, *Male/Dolore*, u P. Rosano - G. Ravasi - A. Girlanda (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, (NDTB) str. 875.

¹⁰ Spomenimo usput kako Stari zavjet ne poznaje asketsku patnju koja bi za svrhu imala dokazivanje pobožnosti ili gospodstva nad sobom, nego jedino za ispaštanje grijeha. Usp. *Male/Dolore*, u NDTB, str. 879-880.

Ez 37, 1-14; Iz 26,19; Hoš 13,14), a potom ga, u vrijeme makabejske krize, iznosi kao temeljnu sigurnost vjere (2 Mak 7, 9.11.23; 14,46) odavno navješćivanu od proroka (usp. Dn 12, 1-3). "Od tog vremena nadalje nauka o uskrsnuću postaje općim dobrom judaizma"¹¹ i jednim od glavnih ključeva za tumačenje Božje pravednosti.

b. Novi zavjet

Novozavjetna nam objava iznosi apsolutnu jedinstvenost i novost kršćanske vjere. Glavni elementi te novosti, po čemu se uostalom kršćanstvo razlikuje od svih drugih religioznih poruka, jesu: objava Božjeg utjelovljenja, spasenje pashalnim otajstvom Kristovim, shvaćanje Boga kao trinitarnog zajedništva ljubavi i čovjekov poziv na "udioništvo u božanskoj naravi" po otajstvenom zajedništvu s Kristom u Duhu Svetomu.

Promotrimo li pomno osnove kršćanske vjere moramo uskliknuti: Kolikog li apsurdna? Da sam Bog, "radi nas i radi našega spasenja", postaje čovjekom? Da sam Bog Svemogućí, Stvoritelj i Uzdržavatelj uzima ljudsku narav, živi ljudski život i stupa u zajedništvo s čovjekom da bi ga priveo božanskom životu. Tako *Katekizam Katoličke Crkve*, citirajući Ireneja Lionskog, kaže:

"Riječ je tijelom postala *da bismo postali dionici božanske naravi* (2 Pt 1,4). U stvari, ovo je motiv radi kojega je Riječ postala tijelom i Sin Božji Sinom Čovječjim: da bi čovjek, ušavši u zajedništvo s Riječju i primivši tako božansko sinovstvo, postao sinom Božjim."¹² (...) "Vjera u stvarno (realno) Utjelovljenje Sina Božjega znak je razlikovanja kršćanske vjere: 'po ovom prepoznajete Duha Božjega: svaki duh koji ispovijeda da je Isus Krist došao u tijelu, od Boga je' (1 Iv 4,2). To je radosno uvjerenje Crkve sve od samog početka (...)."¹³

Vjera u utjelovljenje Sina Božjega uključuje i vjeru u objavu Boga na ljudski način, u povijesti, u dimenzijama prostora i vremena - jednostavno rečeno - u dimenzijama života. Tako je povijesno i očitovanje eshatološke dimenzije života.

Kako je to moguće? Kako Bog može postati čovjekom, pa da onda taj Bogočovjek objavi "tko je Bog i tko je čovjek".¹⁴ To je moguće, kaže nam novozavjetna objava, a tumači predaja Crkve i teologija, jer je Bog u sebi Trojstvo. Bog jest jedan, ali je i Trojstvo: Otac, Sin i Duh Sveti. Ta će se vjera (do sada) najjasnije izraziti u terminima osobe i naravi, pa

¹¹ *Uskrsnuće*, u RBT, str. 1393. Usp. E. Autexier, *Tajna zla. Kušnja, trpljenje i smrt u svijetlu Krista uskrsnulog spasitelja*, U pravi trenutak, Đakovo 1989. Ovo se djelo, u mnogim elementima, ipak ne udaljava mnogo od kasnožidovskog razmišljanja.

¹² *Catechismo*, br. 460.

¹³ *Isto*, br. 463.

¹⁴ Usp. J. Moltmann, *Tko je čovjek?*, Družba katoličkog apostolata, Zagreb 1982. U novije vrijeme talijanski teolog Bruno Forte pokušava razviti "povijesnu kristologiju" usredotočenu, među ostalim, na konkretne probleme patnje i budućnosti. Usp. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia della storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, str. 260-280.

Crkva ispovijeda jednoga Boga u tri Osobe, odnosno, "tri su božanske osobe a jedna božja narav". I dalje tumači da je to tako, jer Bog nije "u sebi zatvoren", nego je u sebi otvoren kao "zajedništvo ljubavi".

Može li veliki i sveti Bog ljubiti sićušnog čovjeka? Sveto pismo odgovara: Bog je s ljudima pokrenuo dijalog ljubavi. On se u Starom zavjetu objavljuje u slijedu, više-manje, izvanrednih događaja. "U Novom zavjetu Božja se ljubav otkriva u jedinstvenom događaju, a sama narav toga događaja preobražava zbiljsko stanje: Isus će kao Bog i čovjek proživjeti dramu dijaloga ljubavi između Boga i čovjeka."¹⁵

Ova se vjera u Utjelovljenje i Trojstvo potvrđuje u Ivanovom izričaju: "Bog je ljubav." Prema Ivanu, i sama spoznaja Boga polazi od ljubavi. Koliko poznajemo ljubav, toliko poznajemo Boga. Znamo da ljubav uključuje otvorenost, istinu, dobrotu i život "za". Na neki način, kaže se za ljubav da je i "svemoguća", ali jednako tako i "nemoćna". Jer koliko god je ljubav velikodušna, dobrostiva, nezavidna, ne nadima se i nije nepristojna; koliko god ne traži svoje i nije razdražljiva, ne pamti zlo niti se raduje nepravdi a raduje se istini; koliko god sve pokriva, sve vjeruje i svemu se nada - napisati će sv. Pavao na koncu svojega hvalospjeva ljubavi u 1 Kor 13 - ona sve podnosi. Ljubav podnosi, ona trpi, nosi; kao da je htio reći da je ljubav poput ruke koja je ispod, nositeljica svega tereta s brižljivošću i svom skromnošću.

No nismo li skrenuli s teme, s problema tako očite "Božje nemoći" da svijet, u skladu sa svojom svemogućom ljubavlju, uredi pravednije, osobito kad se radi o patnji nevinih. Podimo malo k Isusu. Doista, čudno je, kako je malo o ovoj temi govorio. On suosjeća s patnicima i pomaže im u svakoj prilici, ali ne tumači puno. Kad su mu javili da se na neke srušila kula u Siloamu, a da je druge Pilat dao pobiti dok su prinostili žrtve, odgovorio je: "Mislite li da ti Galilejci, jer tako postradaše, bijahu grešniji od drugih Galilejaca? Nipošto, kažem vam, nego ako se ne obratite, svi ćete slično propasti." (Lk 13, 2-3). No, unatoč malobrojnim Isusovim riječima, Novi zavjet nam svjedoči kako se u događaju Isusova križa i uskrsnuća zbilo nešto što će bitno obilježiti kršćansko shvaćanje i Božje svemoći i njegove ljubavi. A to svjedočanstvo glasi: u dijalogu ljubavi s čovjekom Bog se ne da nadmašiti. On predaje svoga Sina da imamo život (Rim 5,8; 8,32) i postanemo sinovi Božji (1 Iv 3,1; Gal 4,4-7). U osobi Isusa iz Nazareta objavljena je savršena ljubav Božja. "U samoj njegovoj osobi čovjek ljubi i biva ljubljen od Boga."¹⁶

Božje povijesno očitovanje zbiva se na najdramatičniji način u pashalnom otajstvu Isusove muke, smrti i uskrsnuća. Papa Pavao VI. veli: "Tko razmatra dramu križa (Kristova) nije odalečen od iskustva života, dapače, ovdje nalaze odblesak najveći i najteži problemi: onaj patnje, zla, grijeha,

¹⁵ *Ljubav*, u RBT, str. 501.

¹⁶ *Ljubav*, u RBT, str. 502. Giuseppe Dossetti, u nadahnutom uvodu u djelo L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno, 1898 - 1944*, koje opisuje zločinstva počinjena od njemačkih SS trupa u emilijanskim Apeninima, kada su pogubljeni svi stanovnici nekoliko sela sa svojim svećenicima i redovnicama, razmatra na 67 stranica problem kršćanskog iskustva patnje i zla, te iskustva veličine Božje ljubavi, inzistirajući na Božjoj prisutnosti u patnicima. Dossetti pronalazi korijen ove vrste zla u "odvrtačanju od Boga i priklanjanju idolima" (usp. str. XXVII. - XXX.).

smrti, potrebe oprostjenja i nade. Svaki događaj, svaka situacija, osobna ili društvena, ima svoje (...) tumačenje u križu Kristovu. Križ je središte naše povijesti i izvor naše nade."¹⁷

U Kristovu križu nalaze se, kao u svojem žarištu, sve odrednice povijesti. Na neki način, svako se pitanje o zlu, patnji i spasenju može svesti na problem Kristova križa, a Isusov vapaj na križu: "Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?" (Mk 15,34), biva samo drugi oblik Ujevićevog pitanja: "Čuješ li gdje ti na prijavu podu leleče ljutu molbu shrvan mališ?" Odgovoriti gdje je i što čini Bog u događaju Kristova križa, znači odgovoriti, i to ne tek neizravno već bitno, na problem patnje pravednika i Božje (prividne?) odsutnosti, odnosno pravednosti, dosljedno i nemoći, u svijetu.

Gdje je i što čini Bog u događaju Kristova križa? Navješćujući Korinćanima vjeru, Pavao piše: "Doista, kad svijet u mudrosti Božjoj Boga ne upozna mudroču, svjđelo se Bogu ludošću propovijedanja spasiti vjernike. Jer i Židovi znake ištu i Grci mudrost traže, a mi propovijedamo Krista rassetoga: Židovima sablazan, poganima ludost, pozvanima pak - i Židovima i Grcima - Krista, Božju snagu i Božju mudrost. Jer ludo Božje mudrije je od ljudi i slabo Božje jače je od ljudi." (1 Kor 1,21-25). A Tatjana Gorićeva u svojoj knjizi *Snaga kršćanske ludosti* piše: "Mnogi kršćani ne govore o svojoj vjeri, bojeći se da ne ispadnu smiješni (...) Bezumlje križa zbog svoje tajne više izaziva preneraženost nego smijeh (...). Bog je postao čovjekom. Ima li te fantazije ili te najsmionije utopije koja bi bila u stanju dosegnuti tu činjenicu Evandjelja. To je bezumlje glavna činjenica pred kojom su sve naše nastranosti beznadna dosada i strašljiva proračunatost."¹⁸

A to je Božje bezumlje označeno kao neizmijerna ljubav očitovana u predanju: "Bog je tako ljubio svijet da je dao svoga Sina Jedinorodena da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne nego da ima život vječni. Ta Bog nije poslao Sina na svijet da sudí svijetu, nego da se svijet spasi po njemu." (Iv 3, 16-17). Jednostavno rečeno: Namjesto našega očekivanja da "popravi ugled" svoje pravde i svemoći u svijetu oslobodivši ga od zla i patnje, Bog izabire sasvim suprotan pristup, i sam postaje pogođenik nepravdom svijeta i patnik više od svih patnika. Doista, paradoksalno! A ako li je paradoksalno, kako to teološki obrazložiti?

4. OBJAŠNJENJE

Jedan od otaca južnoameričke teologije oslobođenja, Gustavo Gutierrez, napisat će: "Sve političke teologije nade, oslobođenja, revolucije, ne vrijede koliko jedan gest autentične solidarnosti s ljudima, sa klasama i obespravljenim narodima. Ne vrijede koliko jedan čin vjere, ljubavi i nade koji se očituje u aktivnom sudjelovanju na oslobođenju čovjeka od svega što ga raščovječuje i prijeći mu da živi po volji Gospodnjoj."¹⁹

¹⁷ Pavao VI, *Angelus* od 04.IV.1965. Citat iz djela: *Via crucis di Giovanni Paolo II al Colosseo*, Piemme, Casale Monferrato ²1991, str. 12.

¹⁸ T. Gorićeva, *Snaga kršćanske ludosti*, U pravi trenutak, Đakovo 1985, str. 96.

¹⁹ G. Gutierrez, *Teologija della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972, str. 300. Teologija pronalazi temelj kršćanske solidarnosti sa patnicima i obespravljenima prepoznajući u njihovim patnjama patnju Kristovu, a u samoj Kristovoj patnji vidi posljedicu njegove poruke i životne prakse. Usp. L. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo*, Cittadella Ed., Assisi 1978.

Ako li je pak teologija govor o Bogu, mora dati konkretni odgovor na pitanje: Gdje je Bog u patnji Kristovoj i u kristovskoj patnji svih njemu suobličenih. I još: ako tvrdimo da je Bog svemoćan, a iskustvo nam istovremeno svjedoči da u svojoj svemoći prepušta zlu i patnji odriješene ruke, ne protivi li se to njegovoj dobroti? I nemaju li pravo sva subraća Ivana Karamazova koji takvom Bogu vraćaju ulaznicu za raj!

Što znači naviještati Božju svemogućnost kad je kršćanska objava svjedočanstvo Božje kenoze, poniženja i nemoći?! Joseph Ratzinger, u svojem briljantnom *Uvodu u kršćanstvo* tumači:

" (...) pravo značenje svemoći, sveopćeg gospodstva, biva kršćanski jasno tek uz jaslice i križ. Tek ovdje, gdje se Bog - koji je poznat kao gospodar svemira - do krajnje nemoći predao svojem najmanjem stvorenju, može se uistinu formulirati kršćanski pojam sveopćeg Božjeg gospodstva. Tu se ujedno rodio nov pojam moći i nov pojam vlasti i gospodstva. Najviša se moć pokazuje u tom što je dovoljno spremna da se potpuno odrekne svake moći, što je jaka ne silom, već jedino slobodnom ljubavi, koja je i onda, kad ne biva prihvaćena, jača od nadmetljive snage zemaljske moći."²⁰

Samo, nismo li doista došli do paradoksa? U biti, odgovara Henry de Lubac, kršćanstvo i jest paradoksalno - jer počiva na utjelovljenju, koje je "paradoxos paradoxon", paradoks nad paradoksima.²¹ Francois Varillon, u veoma zanimljivoj knjižici o Božjoj patnji, zapisat će: "Kad se radi o Bogu, ono što nije paradoksalno treba gledati sa sumnjom."²²

Paradoks Božje spasenjske moći je u njegovu ljudskom trpljenju. Dotično, radi se o tome da kršćanska vjera u raspeću Isusa iz Nazareta prepoznaje i ispovijeda muku i smrt Sina Božjega. Jedan Galot, razmatrajući problem suvremene teologije križa, koja, izrasla iz strahotnog iskustva II. svjetskog rata a govori o "razapetom Bogu",²³ priznaje kako patnja pripisana Bogu u križu Kristovu nije samo slika ili metafora, nego "treba priznati realnu (stvarnu) Božju patnju".²⁴ Ne samo da se radi o patnji poput naše nego, prema Galotu, "treba okrenuti perspektivu i potvrditi da se u Bogu nalazi najviši model patnje i da su, sukladno tomu, naše patnje slične Božjim. Poradi činjenice da smo stvoreni na sliku i priliku Božju, Božje se patnje odražavaju u našem životu."²⁵

²⁰ J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972, str. 122.

²¹ Usp. H. de Lubac, *Paradoxes, suivi de Nouveaux Paradoxes*, du Seuil, Paris 1959. "Voden vjerom kršćanin zna da mu je, ako nije pomognut Objavom, praktično nemoguće pozitivno govoriti o Bogu bez da upadne u zabludu" (N. Eterović, *Cristianesimo e religione secondo H. de Lubac*, Città Nuova, Roma 1981, str. 276). U svojoj disertaciji o de Lubacovoj teologiji Nikola Eterović osobito razmatra odnos kršćanstva i budizma (usp. str. 187-230). Budizam je poznat kao religija koja problem patnje rješava negativno, tj. "bijegom" u Nirvanu!

²² F. Varillon, *La sofferenza di Dio. Note teologiche e spirituali*, Città Nuova, Roma 1989, str. 21.

²³ Usp. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser, München 1972, osobito str. 33-77. Više o korijenima "teologije križa" u B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Paoline, Roma 1978.

²⁴ "Introduzione", u F. Varillon, *nav. dj.*, str. 12. Sasvim suprotno mišljenje zastupa E. Zoffoli, *Mistero della sofferenza di Dio? Il pensiero di S. Tommaso*, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1988.

²⁵ *Isto*, str. 13. J. Galot je svoje misli opširnije razradio u *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella ed., Assisi 1975.

Ali, dira li ta patnja Božju bit? Bog se učinio sam ranjivim, trpnim. Galot dalje tumači kako je Božja patnja u stvari njegova ljubav: "Ljubav koja je vlastita vječnoj Božjoj biti ne može patiti, ali dobrohotna ljubav koja je vezana uz dramu križa bila je božanska zauzetost u patnji",²⁶ pa nastavlja:

"Kad ljudi pate napastovani su optužiti Boga za okrutnost i nepravednost. Prečesto im je bio predstavljen Bog koji, sam nedokučiv od boli, nameće čovječanstvu bič patnje. U stvari, Božji lik je puno drugačiji: Otac se je prvi zauzeo na putu patnje i ponio je, u žrtvi svoga Sina, težinu patnji zasluženih grijesima čovječanstva. Svojom vrhovnom slobodom podredio se je ovoj patnji i dao joj novu vrijednost, onu otkupiteljske ljubavi. Kako bi se dakle još moglo predbacivati ovom Bogu koji trpi za nas, koji trpi s nama? (...) Znajući da Bog pati iz ljubavi - čovjek je skloniji podnijeti u ljubavi patnje koje ga čine sličnim samome Bogu."²⁷

Emanuel Mounier će 1943. napisati: "Tko ne pati, može pomoći samo napola onome koji pati", jer mu nedostaje akord patnje. Kad su žice dviju violina dobro akordirane, ako jedna zavibriira, druga zapjeva. Francois Varillon će zaključiti: "Ako Bog pati, to može biti samo stoga što previše ljubi."²⁸

Eto odgovora na Ujevićevo pitanje! Prvo: Kršćanska poruka, baš kroz paradoks, svjedoči nam o tome da Bog osluškuje i odgovara na "ljutu molbu koju mu s prijava poda leleče shrvan mališ". I drugo: Sama je ljubav paradoksalna. Da budemo grubi: Bogu odsutnomu, pa makar Stvoritelju i Svemogućemu, iz ove doline suza, čak nekako s pravom bi se mogli suprotstavljati. Ali, kako se može Bogu što predbaciti, ako je i sam uzeo križ, i nevin osuđen, raspet umro pred očima svijeta.

Novi zavjet obilato potvrđuje kako je prva kršćanska zajednica upravo u ovom smislu razumjela spasenjski događaj Kristove smrti. Ali, to joj je postalo jasno tek nakon Kristova uskrsnuća i prosvijetljenja darom Duha. Stoga bismo teološki govor o Božjem poniženju i nemoći u svijetu morali upotpuniti razmatranjem značenja Kristova uskrsnuća. Jer bez objave uskrsnuća niti sama objava Božje su-patnje ne bi bila dostatan odgovor na Ujevićev upit. Da parafraziramo sv. Pavla: Ako Krist nije uskrsnuo uzalud je i sama vjera u Boga, čovjekova supatnika, jer ni on ne može pružiti istinsku pomoć, izbavljenje! Budući je Kristovo uskrsnuće očitovanje Božje pobjede nad smrću, i kao takvo događaj eshatološke naravi, može se ustvrditi: Božja "nemoć" je povijesna a njegova je "svemoć" eshatološka. Tako, svako suobličenje Kristovoj patnji biva stupanje na prag uskrsnuća i, u vjeri, barem naslućivanje dubine otajstva Božje pravednosti i svemoći.²⁹

²⁶ Isto, str. 14. Usp. također i J. Moltmann - J.B. Metz, *Storia della passione. Due meditazioni su Marco 8, 31-38*, Queriniana, Brescia 1974.

²⁷ Isto, str. 17-18. Potraga za takvim iskustvom Boga vidljiva je, npr. u potresnom autobiografskom djelu V. Kuzmanovića, *Zapisi o vlastitom umiranju*, Znanje, Zagreb 1979, str. 194-195.

²⁸ Isto, str. 73.

²⁹ Ovdje bi se načas trebalo zaustaviti i na poslanju Duha Svetoga, kao tvorca ontološkog odnosa između vjernika i Krista. Usp. i F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo. Mistero i presenza*, Dehoniane, Bologna 1987, str. 311-332.

U potanju teološku analizu otajstva Božje supatnje ne možemo ulaziti. Želimo potvrditi samo sljedeće: kršćanski govor o Bogu uključuje teologiju Božjeg poniženja, križa, patnje! Evo što na temelju ispovijesti vjere Kaldedonskog sabora i sveukupne kršćanske tradicije kaže *Katekizam Katoličke Crkve*:

"Sve u Kristovu čovještvu treba biti pripisano njegovoj božanskoj Osobi kao svojem vlastitom subjektu, ne samo čudesa već i patnje pa tako i sama smrt. 'Gospodin naš Isus Krist, razapet u tijelu, jest pravi Bog, Gospodin slave i Jedan u Presvetom Trojstvu'."³⁰

Novi zavjet ne prestaje trajno svjedočiti kako je pashalno otajstvo Kristove muke, smrti i uskrsnuća vrhunsko očitovanje Božje ljubavi, iako je to, čisto naravnim očima promatrano, najočitiji znak Božje nemoći na razini povijesti! Ipak, Bog nije baš posve nemoćan. Pokazao je da se može barem utjeloviti, postati čovjekom, proživiti ljudski život do smrti na križu i uskrsnuti od mrtvih! A da čovjeka, kako bi mi kadkad htjeli, ne olakša od slobode i odgovornosti.

5. ZAKLJUČAK

Bog je onoliko moćan, koliko je moćna ljubav. I onoliko nemoćan, koliko je nemoćna ljubav. Bog je s problemom patnje povezan na sasvim drugačiji način, nego što se obično misli. On rješava problem patnje pravednika unutar svojega osobnog odnosa sa svijetom, očitovanog u životu i otajstvu Isusa Krista.³¹ Bog ne odgovara na patnju na racionalni način (inače je ne bi smio dopustiti, ili bi bio sadist), nego se objavljuje kao zajedništvo Osoba u nelzrecivom odnosu ljubavi, s namjerom da u taj odnos uključi čovjeka i svijet.

Odgovor Božje svemoći na upit o njegovoj pravednosti u svijetu jest "sympatia". Bog očinski odgovara čovjeku, pateći skupa s njim, te dopušta, jer ljubi, da se i njemu dogodi bol, muka i smrt, ne samo u Kristu nego i u svakom patniku. Stoga kršćanin duboko vjeruje u Boga koji u Vukovaru, Škabrnji, Bijeljini, i u svim Manjačama pati, biva mučen i ubijan, u Onoga koji će iz mraka smrti svoje su-patnike i su-mučenike k uskrsnuću privedi.

Ako je to Bog o kojem govorimo, kojega navješćujemo i u kojega vjerujemo, Bog koji nam se sam nudi u otajstvu riječi, u zajednici Crkve, u molitvi, u sakramentima, u malenima i potrebnima, u patnicima, pa

³⁰ *Catechismo.*, br. 468. Ne možemo ulaziti u teškoće koje izaziva definicija Kaldedonskog Sabora o Božjoj nepromjenjivosti i realnosti Kristove bogočovječje patnje na križu. Za ovo usp. H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Aschendorff, Münster Westf., 1969.

³¹ Iz ovoga izviru mnogi teološki problemi, kao npr. udioništvo "proslavljenog Kristova tijela" koje je podnijelo patnju, muku i smrt, u intratritinarnom životu; kao i uloga treće božanske Osobe, Duha Svetoga u otajstvu Kristova trpljenja. J. Moltmann će tako, na primjer, zastupati "patrikompasionizam" Usp. *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser, München 1972, str. 222-239.

sve do realne prisutnost u komadiću kruha i kapi vina, moramo priznati da je to paradoksalan Bog. Kršćanin živi "u vjeri u Sina Božjega koji me ljubio i samoga sebe predao za mene" (Gal 2,20), piše sv. Pavao. Naša je nada, "u kojoj smo spašeni" (Rim 8,24) paradoksalni Bog, Jedan i Trojedini, Nepromjenjiv i Utjelovljen, Tvorac i Ljubav, Otac, Sin i Duh Sveti, poštovatelj slobode i maksimalno solidaran u patnji nevinoga!

Stoga, kršćanski govor o Božjoj svemoći i ljudskoj patnji, oslonjen na objavu Božjega poniženja i prihvaćanja patnje i smrti, ima pravo biti završen Kristovim, od mnogih nazvanim utopijskim, govorom na Gori:

"Blago siromasima duhom: njihovo je kraljevstvo nebesko!

Blago ožalošćenima, oni će se utješiti!

Blago krotkima, oni će baštiniti zemlju!

Blago gladnima i žednima pravедnosti, oni će se nasititi!

Blago milosrdnima, oni će zadobiti milosrđe!

Blago čistima srcem, oni će Boga gledati!

Blago mirotvorcima, oni će se sinovima Božjim zvati!

Blago progonjenima zbog pravédnosti, njihovo je kraljevstvo nebesko!

Blago vama kad vas - zbog mene pogrđe i prognaju i svako zlo slažu protiv vas! Radujte se i klićite: velika je plaća vaša na nebesima!" (Mt 5, 1-12).

Apostoli nisu shvatili otajstvo Isusa Krista, otajstvo spasenja po Božjoj nemoći, sve do izljevanja Duha Svetoga. Neka Gospodin, Bog i Otac pošalje u srca naša Duha Sina svoga da po suoblićenju njegovu pashalnom otajstvu "prepoznamo koje li nade u pozivu našem" - da uđemo u zajedništvo s njim mućenim, raspetim i umrlim, ali i uskrsnulim, koji živi u vijeke vjekova. Amen.

GOD'S WEAKNESS

Summary

Experience of the suffering of the innocent places in the question God's sense of justice. Whole history of searching for God is marked by that problem which theodicy can not manage to resolve. The Old Testament responds at it only partly: the suffering is caused by personal or primordial sin, or it is test of the faith. The sense of the suffering of the innocent hides in "unattainable ways of God", in the strenght of the intercession for the sinners and in the mystery of life after death. The New Testament views at the problem of the suffering of the innocent (and "God's weakness" in the history) through the event of Christ death on the cross. Crucified Jesus from Nazareth is eminently innocent and eminently sufferer. Faith of the Church in crucified Jesus recognizes not only Christ, Saviour, but also Incarnated God, incarnated the second divine person, Son. Christ's suffering at the same time is also suffering of Son of God. In the event of Christ's cross God personally responds on the problem of the suffering of the innocent and at the paradoxical way (through "madness of cross") shows the strenth of his "weakness" in the history: God himself personally suffers as man (in human nature) and becomes solidary with sufferers, their fellow-sufferer. God's response at suffering is co-suffering (sympathia). And effect of that sympathia is intercession of a new grace of life in Christ by Holy Spirit.