

Budi volja tvoja – Isusova indiferencija

DOMINIK
TERSTRIEP*

Razmatranje otajstava Isusova života, svim osjetilima kojima čovjek raspolaže, od središnjeg je značenja u Ignacijevoj knjizi *Duhovne vježbe*. Tko se susretne s ovim otajstvima, nađe se pred izazovom: želi odgovoriti na to što je Bog učinio za njega, kako se trudi oko njega (usp. EB 53). Indiferencija je pomoć za pronalaženje pravoga odgovora u konkretnoj odluci. Ova posljednja točka može se činiti čudnom, budući da je cilj indiferencije upravo ne ostati ravnodušan. Za onoga koji obavlja duhovne vježbe ona je samo sredstvo koje ga drži otvorenim i omogućuje mu da ostane na sredini, kao jezičac vage, sve dok ne prepozna volju Božju. A kad je jednom upozna, treba se svim raspoloživim silama za nju odlučiti i provesti je u djelo. Čovjekov cilj ovdje je definiran kao jedinstvo vlastite volje s Božjom voljom. A to jedinstvo čovjekovo je blaženstvo, budući da u njemu njegovo biće dopijeva do punoga razvitka.

Tako se odmah u razmatranje ponovno uvodi više točaka povezanih s pitanjem indiferencije: mistično iskustvo sjedinjenja, vjerna predanost sudbini kao i mogućnosti ljudske spoznaje i slobode (djelovanja). Dva ključna teksta, i što je zanimljivo – dvije molitve – molba Očenaša »budi volja tvoja« (usp. Mt 6, 26-46) i molitva Isusa u Getsemaniju (usp. Mt 26-46) – mogu prikazati temelj indiferencije inspirirane na Isusu.

Paternalistička neshvaćanja

Ako se kršćanina sili da moli Očenaš, upravo treća molba »budi volja tvoja« može izazvati baš one novovjekovne refleksije koji krajnje osjetljivo reagiraju na svaki oblik određivanja od strane drugoga. Konačno je čovjek sebi izborio slobodu; političku, društvenu, moralnu, čak i metafizičku. Zar se sad treba ponovno staviti na raspolaganje drugom,

* Dr. Dominik Terstriep SJ,
Kungsträdgårdsgatan 12,
11147 Stockholm, Švedska,
dominik.terstriep@
jesuiten.org

pa bio on i Bog? Za moderni patos slobode ova molba zbilja ne predstavlja malen zahtjev. Međutim, zamjerka paternalizma i tutorstva nema mjesta u unutarnjoj nakani molbe. U riznici povijesti pobožnosti, doduše, nalaze se brojna mjesta koja proklinju vlastitu volju i dualistički joj suprotstavljaju Božju. Međutim, to valja bolje promotriti. Oduševljenje s kojim neki duhovni učitelji bičuju vlastitu volju smjera prije svega na duhovni stav koji ne poznaje više ništa izvan vlastitoga interesa; on opisuje čovjeka koji se zatvorio u sebe. Ove opomene upravljene su protiv egoizma koji valja istrijebiti, ne protiv ega, protiv osobe kao cjeline. Naravno, i tada će se ipak moći citirati primjeri u kojima se pod plaštem pobožnosti od pojedinca zahtijeva da se odrekne svoje volje kako bi ga se degradiralo do što raspoloživijega i poslušnoga primatelja zapovijedi. Ali hermeneutika sumnje, koja posve ima uporište u realnosti, samo uvjetno vodi dalje. Nju se može uvijek iznova primijeniti, da bi se uočila opasna mjesta i krivi razvitak. Ni jedna stvar na svijetu nije lišena zloporabe. Međutim, smijemo i trebamo zahtijevati da se stvari promatraju onako kakva im je intencija. Za obuhvatnu hermeneutiku potrebna je nužno dobrohotna interpretacija da bi se dospjelo do jezgre stvari.

Ne brinite se za svoj život

»Budi volja tvoja« – ponajprije postavlja pitanje na što je to usmjerena Božja volja. Grgur Nisanski, kao predstavnik drevne crkvene teologije, u svom tumačenju Očenaša sažima to ovako: »Volja je Božja spasenje ljudi«. ¹ Bez ove vjere i predujma povjerenja da Bog svakom čovjeku želi dobro, molba bi bila bezumna. Kršćanski shvaćen, svijet svoju opstojnost duguje Bogu koji je u sebi posredovanje, u Ocu, Sinu i Duhu živo događanje darivanja, primanja i uzdarja. U stvaranju ovo se posredovanje zbiva prema van, budući da Bog ne želi ostati onaj koji je sebi dostatan nego se raduje darivanju života. Stoga je njegova volja život ljudi. Time bi bio zadobiven prvi, u neku ruku još općenit kriterij za Božju volju. Njegova volja za život nije ostala apstraktna, nego se konkretizira u osobi Isusa Krista. Njegovo raspoloženje, način kako osjeća, misli, govori i djeluje, čine da ova volja bude konkretnija. Božja volja daje se razumjeti ne samo izvana nego i iznutra. Ignacije u svojem učenju o razlikovanju duhova ukazuje na nutarnje pokrete koji pojedincu daju razumjeti gdje će pronaći Božju volju. Opcija za koju pretpostavljamo da trajno donosi više unutarnje utjehe i mira pravac je Duha Božjega (usp. EB 176).

Gdje postoji ovaj predujam povjerenja u Božju životnu volju, postaje moguća druga odlika Isusove indiferencije - ravnodušnost protiv brige za preživljavanje. »Ne budite zabrinuti za život svoj: što ćete jesti, što ćete piti; ni za tijelo svoje: u što ćete se obući« (Mt 6, 25). Ovdje se radi o čovjekovim elementarnim potrebama u koje

¹ G. von NYSSA, *Über das Gebet des Herrn*, BKV 56, München, 1927., str. 89.-150., 125. Usp. TERTULLIAN, *Über das Gebet*, BKV 7, München, 1912., str. 245.-273., 252.: »denn sein [sc. Gottes] höchster Wunsch ist das Heil derer, die er zu Kindern angenommen hat.«

on obično investira puno vremena i novca. Kod jela se radi o golom preživljavanju, kod odijevanja o zaštiti i možda malo o ugledu i prestižu. Ako je oboje oskudno, čovjek se posve prirodno osjeća ugroženim u svojoj egzistenciji. Isusov zahtjev za odricanjem od ove brige sadrži nešto prilično provocirajuće. Međutim, on ne odbacuje ove potrebe kao neopravdane: »Vaš nebeski Otac zna da vam je sve to potrebno« (Mt 6, 32), ali ih postavlja u širi okvir koji zato oslobađa od pretjerane brige. Nebeski Otac, ljubitelj života, brine se za sve to. Zato su djeca slobodna. Njihova se sloboda sastoji u tome da se ne moraju brinuti za osiguranje svoga života, jer sam Bog jamči za njih. Ako se s obzirom na pitanje preživljavanja mogu držati indifereantno, jer je Bog zajamčio za njih, postaju slobodni brinuti se za njegovo kraljevstvo i za njegovu pravednost. Tko izgubi strah od gubitka svojega života, taj ga onda može darovati. Molba Očenaša smještena je i u horizont ove oslobađajuće indifereancije bezbrižnosti. Volja se Božja događa kad se ljudi povjere njegovu obećanju.

Isus koji živi u najtješnjoj povezanosti s Ocem može stoga o sebi kazati: »Moja je hrana vršiti volju onoga koji me poslao« (Iv 4, 34). U slici hrane odzvanjaju dimenzije temelja života, odnosa i samostojnosti. Ono što ga iznutra hrani i daruje mu život jest Očeva volja koja je tako određena kao snaga koja uzdržava. Po hrani, koju Isus prima u svoju nutrinu, definira on svoj odnos prema Ocu kao uzajamno »biti u«: on u Ocu i Otac u njemu (usp. Iv 10, 38). Isusova bit odnos je prema Ocu, ne istost ili identitet nego nutarnja povezanost koja mu daje da bude ono što jest. Jer je u Drugomu sav pri sebi, prepoznaje sebe i razlikujući može kazati »ja sam«: svjetlo svijeta, kruh života, dobri pastir, vrata, put, istina i život, uskrsnuće i život, trs.

Ne bez čovjeka

Postojanje Očenaša pokazuje da se volja Božja ne događa sama po sebi. Ona ne slijedi nikakvu prirodnu nužnost, čini se upitnom, čak ugroženom. Uvijek iznova suočavamo se s iskustvom da mi sami i drugi biramo i činimo ono što ne služi životu, dajemo se zarobiti strahom za preživljavanje i time proturječimo volji Božjoj. Vlastitost svijeta, u kojem Bog sebi stvara drugoga sebi nasuprot i izvan samoga sebe, sadrži i slobodu čovjeka kojem se očito puno toga čini snažnije i rascvjetanije, privlačnije i bliže nego Božje nakane s njim.² Samostojnost čovjeka, postavljena u slobodu, rizik je koji uključuje svaku ljubav, pa i Božju. Ljubav koja ostavlja slobodu drugomu traži da stvorenje upravo onako može djelovati kao da postoji izvan Boga, kao da se ne kreće prema njemu. Božja se volja u svijetu ukazuje kao nemoćna i raspeta. Ona ne prisiljava čovjeka nego je upućena na njegovu spremnost da joj se otvori. Božja volja treba se slobodno događati po čovjeku, a ne iz nužnosti.³

² Usp. R. GUARDINI, *Das Gebet des Herrn*, Mainz, ²1934.

³ Usp. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK I/1, Zürich u.a., 1985., str. 332.-353.

Iz ovoga temeljnog stava molba dobiva svoj smisao. Kršćanin se osjeća suodgovornim za promicanje Božje volje i stoga se zalaže za nju. On moli za ono što sam Bog zahtijeva i tako je u suglasnosti s njegovom brigom. Ne da misli kako može ovu volju suvereno izvršiti, ali on vjeruje da se isplati za nju jamčiti. Ova molitva tako smjera na aktivno ponašanje čovjeka, ona u obliku molitve čovjekovo djelovanje stavlja Bogu pred noge⁴ i tako postaje unutarnjom stranom prakse. Volja aktivnoga Boga zahtijeva aktivnoga partnera. Ona time ne nalikuje stoičkoj izručenosti sudbini, koja sve događaje promatra pasivno kao usud božanstva i aktivno traži stav prihvaćanja. Isto tako ona ne gradi neki »ili –ili« između Božjega i čovjekova djelovanja. Tko u Isusovu shvaćanju moli za vršenje volje Božje, istodobno moli i za snagu da toj volji aktivno dadne oblik. »Kršćanin zna da je briga, koju on osjeća, samo odjek one prve brige koja živi u srcu Boga; da Bog svoju volju koju ljubi ne baca kruto u svijet, nego ispunjenu moću; da je Božje htijenje ljubav i da sa sobom nosi snagu koja omogućuje izvršenje«⁵.

Mistično jedinstvo kao zajedništvo volja

Molba se Očenaša prema svojoj unutarnjoj intenciji usmjeruje na život čovjeka, na to da on postane ono što jest gledajući iz Božje perspektive. A ovaj bitak čovjeka bitak je u odnosu. On promašuje svoju bit ako se zatvori u samoga sebe, ali i ako se želi bez razlikovanja pretvoriti u neko bezimeno ili božansko prapočelo. Što bliže, kršćanski shvaćeno, dođe k Bogu, to više postaje on sam. Jaka struja mističke tradicije – preko Origena⁶ i Bernarda iz Clairvauxa do Ignacija – opisuje jedinstvo čovjeka s Bogom kao zajedništvo volja ili konsenzus volja. Stvorenje oslobođeno za samostalnost slobodno se okreće svom Stvoritelju, daruje mu se natrag i tako postaje jedan duh s njim (usp. 1Kor 6,17). Željeno jedinstvo pritom ne nalikuje nekom indiferentnom gašenju čovjeka nego njegovu očuvanju kao bića u odnosu.

Koncepcija mističnoga jedinstva kod Bernarda iz Clairvauxa može *pars pro toto* prikazati na što se misli⁷. Za cistercite ljubav predstavlja temeljni zakon trojedinoga Boga.⁸ Glavna stvar ovdje je da Otac u Sinu postavlja drugoga koji nije identičan s njim. S ovim drugim, međutim, hoće se on – poštujući slobodu drugoga – povezati u ljubavi i ovaj je odnos Duh Sveti. Diferencija dakle ima zavičajno pravo u bo-

⁴ Isto, str. 344.

⁵ R. GUARDINI, *Das Gebet des Herrn*, str. 19.

⁶ Usp. ORIGENES, *Vom Gebet*, BKV 48, München, 1926., S. 90.-95.

⁷ Usp. D. TERSTRIEP, *Bernhard von Clairvaux und Ignatius von Loyola. Großverhältnisse zweier Mystiker*, in: *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*, hg. von Dietlind Langner u.a., Freiburg/Stuttgart, 2008., str. 121.-136., 128.-130.

⁸ Ep. 11,4: »Lex ergo Domini immaculata caritas est, quae non quod sibi utile est quaerit, sed quod multis. [...] Lex est ergo, et lex Domini caritas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis.«

žanskoj ljubavi; ona nije nešto što se može dokinuti nego, naprotiv, nešto što valja čuvati, a da pritom ne ostanemo bez odnosa. Tako su jedinstvo i različitost mišljeni zajedno i uspostavljeni u svom pravu. Diferencirano jedinstvo i sjedinjena diferencija – tako bi se ukratko mogao sažeti ovaj trinitarni odnos. Duh kao dijeleće-povezujuća ljubav za Bernarda temeljni je modus Triniteta i pralik svakoga jedinstva.

Mistično jedinstvo čovjeka s Bogom zbiva se kad sva nagnuća, cijelo JA ulazi u volju Božju. Slike koje Bernard bira za opis ovoga zbivanja zatvorene su u mističnoj tradiciji i podložne su mogućem neshvaćanju⁹. Ono je slično uranjanju kapljice vode u veliku količinu vina čiji miris i boju ona poprima, kao željezo ugrijano, užareno u vatri koje joj postaje jako slično nakon što je izgubilo raniji oblik i kao zrak koji prožet suncem biva preoblikovan u istu jasnoću svjetla. Što tu preostaje od subjekta? Čini se da je sam Bernard osjećao ambivalentnost ovih slika i pokušao ih spasiti. One na granici izrecivoga opisuju najveće moguće jedinstvo Boga i čovjeka, svakako ne rastapanje jednoga od partnera. Željezo postaje doduše užareno kao vatra i toliko joj slično, ali ostaje komad željeza i ne postaje vatrom. Isto tako volja čovjekova posve ulazi u Božju volju i daje se njome oblikovati, ali ostaje ljudskom voljom. Ovo jedinstvo nije indiferentno nego zajedništvo mišljenja i zajedništvo suglasnosti.¹⁰ Ovaj temeljni uvid on opisuje s ostajanjem supstancije. Ljudska se »supstancija« doduše transformira, ali biva očuvana u svojoj vlastitoj biti.¹¹ U Bernardovu trinitarno inspiriranom modelu mističnoga jedinstva jedinstvo i različitost, autonomija i heteronomija, samostojnost i odnosnost, Bog i čovjek nisu više u konkurenciji.

Getsemani ili Isus koji se bori

Molitva »budi volja tvoja« pojavljuje se u Novom zavjetu drugi put i to pod bitno dramatičnijim uvjetima nego u situaciji u kojoj je Isus svoje poučavao molitvi. U Getsemaniju moli on sam tim riječima i hrva se s prijetećom osudom za Božju volju (usp. Mt 26, 26-46). Ovdje nije lako govoriti o mističnim iskustvima ili općenito o Božjoj volji za život. Naspram nasilne smrti pravednika indiferencija, koja se pokušava držati otvorenom prema prepoznavanju i vršenju Božje volje, dobiva teško podnošljivu oštrinu. Brzo se prisjetimo starozavjetne epizode u kojoj Bog od Abrahama zahtijeva žrtvu jedinca sina (usp. Post 22, 1-19). Čitav se pothvat tada pokazao kao kušnja Abrahamove poslušnosti koju je on izdržao i tako ponovno zadobio nepovrijeđena svoga sina. U NZ sad kao da se ta zgoda ponavlja na jednoj višoj, božanskoj razini: Bog Otac svojega Sina doduše ne žrtvuje aktivno, ali ga prepušta

⁹ Usp. BERNHARD, *De diligendo Deo* (Dil.), str. 27.-28.

¹⁰ *Sermo super Cantica Cantorum* 71,7.10: »Consensio quaedam haec, ut sint duo in uno spiritu, immo unus spiritus sint. [...] Non est idem profecto consubstantiale et consentibile. ... Et haec unio ipsis communio voluntatum et consensus in caritate.«

¹¹ Dil. 28: *Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia.«*

sigurnoj smrti na križu. Ovdje bi se trebalo radije suzdržati od prebrzoga odgovora na to što bi u obje situacije bila volja Božja.

Pristupi povijesti pobožnosti

Scena Maslinske gore bila je oduvijek zahtjevna kršćanskim tumačima¹². Ranokršćanski učitelji mučili su se da povežu Isusovo ponašanje s njegovim božanstvom. Kršćanski neprijatelji kao Celsus ili Julian Apostata rugali su se kako takva bijedna kuknjava ne bi pristajala ni filozofovu, a kamoli Božjemu licu, pogotovo ako je slobodno uzeo u ruke svoju sudbinu. Onaj tko bi se tako ponašao, nikako ne bi mogao biti Bog. Jer drevnim je tumačima i Isusova žalost zadavala puno briga, ukoliko pripada strastima od kojih je Bog oslobođen. Svim mogućim teološkim kompliciranim raspravama, koje ćemo izostaviti, pokušavalo se spasiti nauk o dvjema naravima. To je rezultiralo ograničavanjem i relativiziranjem njegove patnje, budući da je drevna Crkva u Kristu osobito gledala uskrsnoga Pobjednika.

Za srednjovjekovnu je pobožnost pogled na čovjeka Isusa postao važniji. Tako je ponovno muka – *passion* – dospjela u središte. U razmatranju se nastojalo razumjeti Isusove osjećaje i upiti ih u sebe. *Compassio* – supatnja postala je ključnim pojmom za razumijevanje Getsemanija. Trpjeti s trpećim Isusom kako bi se raslo u ljubavi. Pri tom se nije radilo samo o vrjednovanju onoga što je Bogočovjek Isus za svoje učenike preuzeo na sebe, kako bi pronašao adekvatan odgovor ljubavi, kao što predočuje Ignacije (usp. EB 53). Njegova su samoća i njegova borba mnogo više postale mjestom razumijevanja. Bernard iz Clairvauxa uspoređuje Isusovo trpljenje s procesom učenja iskustvom. On je tako naučio su-patiti s drugima. Obrnuto, u njegovu trpljenju čovjek nalazi mjesto za svoju vlastitu bol, mjesto na kojemu se smije nadati razumijevanju, budući da Molitelj u kojega gleda ima vlastito iskustvo patnje. Isusove rane, kojima se smiju pribrojiti i »duhovne«, postaju »gnijezda« u kojima svatko može naći utočište. U reformaciji se naglasak razmatranja pomiče prema jedinstvenom trpljenju i umiranju za nas. Motivi *passio* i *compassio* odnose se još samo na grijeh čovjeka. Isus, koji u sceni Maslinske gore prihvaća trpljenje, prestrašen je grijehom čovjeka i uzima ga na sebe. »Što je uzrok svih takvih muka? / Ah, moji su te grijesi udarali« (Pikanderov tekst u Bachovoj Muci po Mateju). Isusova borba postaje pokornička borba za naše grijeh. Prosvjetiteljstvo je idealiziralo Isusa koji se bori do trpećega heroja i prijatelja ljudi, Isusa koji je odlučio trpjeti i otkupiti čovječanstvo.

Dvadeseto stoljeće stavilo je posve drugi naglasak. Isus nije više hrabri heroj nego čovjek koji trpi i moli, kojemu Bog ne odgovara. Egzegete je fascinirala njegova tragika koja se ovdje pokazuje toliko plastičnom kao malo gdje u NZ: tragični čovjek Isus, čiji se strah i drhtanje opisuje kao ni u kojem od akata mučenika; koji se

¹² Usp. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28), EKK I/4, Zürich u.a., 2002., str. 129.-153.

hrva sa svojim Ocem u molitvi, pa i buni se protiv njega jer ne želi jednostavno biti pasivno sredstvo u njegovoj ruci. Bog se gubi u veliku daljinu, čak do u ne-egzistenciju, a Isus je blizu još samo kao čovjek. Unutarnja patnja u Rilkeovoj pjesmi »Der Ölbaum-Garten« mutira u gubitak Boga: »Nakon svega ovo. A ovo bijaše kraj. / Sad mi valja ići, dok mi se vid gasi, / i zašto hoćeš da moram kazati / Ti jesi, kad Te sam više ne nalazim. // Ne nalazim Te više. Ne u meni, ne. / Ne u drugima. Ne u ovom kamenu. / Ne nalazim Te više. Ja sam sam. // Sam sam sa svih ljudi jadom, / koji sam poduzeo ublažiti po Tebi / koji nisi...«

U dvadesetom stoljeću prevladava antropološko tumačenje scene koje često dobiva psihološki izričaj. Isus postaje prauzor onoga koji, boreći se, pronalazi svoj vlastiti identitet. U njemu se arhetipski nalaze temeljna iskustva ljudi s Bogom. »Getsemanski je postao ključnim tekstom za čovjekovu pobožnost«¹³.

Isus – uzorni molitelj

Tumačenja getsemanske epizode odražavaju stanje ljudske duše tijekom dvaju tisućljeća: »Taj luk se proteže od Božje dominantnosti u drevnoj Crkvi koja je Isusovu patnju gotovo posve gurnula na rub, do potpunoga gubitka Boga u sadašnjosti. I u Novomu vijeku, nakon što je jednom patnja čovjeka Isusa ponovno doživljena i otkrivena, proteže se od apoteoze čovjeka u prosvjetiteljstvu do njegova dubokog strmoglavljenja u sadašnjosti«¹⁴.

Energija, s kojom se radilo na ovom tekstu, također pokazuje da nije tako lako riješiti odnos između indiferencije i volje Božje, upravo onda kad se ova volja ukaže u obliku takvoga zahtjeva.

Ali što valja kazati s gledišta evanđelista i njegove intencije – ukoliko nam je dostupna – o ovom tekstu? Ulrich Luz ukazuje na to da Mateja treba razumjeti polazeći od njegova kristološkog središta. Njegovo evanđelje pripovijeda o Isusu kao o »Bogu s nama«, Emanuelu (usp. Mt 1,24). Već se stoga epizoda ne će moći shvatiti kao povijest molitelja čija molitva ne nalazi odgovora. Da je Bog s Isusom, pokazuje se u tomu što on moli jezikom psalama i Očenaša. A Otac zna što je njegovoj djeci potrebno, kako i stoji u uvodu u Očenaš (usp. Mt 6, 8). U okviru ove religiozne povlastice kreću se i geste koje prate Isusovu molitvu (primjerice prostracija). Isus dakle nije samo očajan nego i pobožan, uzoran molitelj.

Iako zna da mora umrijeti i iako je to sam navijestio, on moli. Jer zna da Bog nije »deterministička sudbina« nego slobodan, a i spreman promijeniti svoje odluke. Doduše, on tu molbu izgovara s pridržajem (»ako je moguće«), jer odlučujuća je Božja volja. »Isusova molitva čin je pobožnosti, poslušnosti i povjerenja, a ne čin očajanja«¹⁵.

¹³ Isto, str. 151.

¹⁴ Isto.

¹⁵ Isto, str. 152.

Kod Mateja i strah i očaj ostaju nošeni od Boga; Isus nikada nije bio bez Boga. Ako je on pravedni Božji Sin, na njemu je egzemplarno prikazano što ljudi smiju biti. Tužaljka i povjerenje, molba i predanost u volju Božju čine polaritet pobožnosti pravednoga. Jer Bog pušta čovjeku da bude čovjek, i ne prekriva ga svojom savršenošću. »Žalost, strah, molitva i tužaljka nisu dio slabosti tijela koju valja nadići, nego dio življene pravednosti pred Bogom« (Luz, EKK I/4, 152). Poruka Getsemanija u svjetlu egzegetskih istraživanja pokazuje se pozitivnom. »U patnji možemo s punim povjerenjem moliti Boga koji je uvijek 's nama'.« Poruka ne želi biti negativna »kao da bi se radilo o tomu da se prožive svi stupnjevi prestrašenosti i trpljenja s Isusom«¹⁶.

Ponad ovih egzegetskih opažanja čini mi se vrijednim pozornosti još jedan način čitanja indiferencije u Isusovoj molitvi prije nego što je uhvaćen¹⁷. Ne bi li on svojom molitvom mogao držati otvorenom i alternativu nasilnoj smrti i uvesti je u igru? Tako kao da bi htio kazati da ipak postoje i druge mogućnosti? »Ipak može i drukčije, moje djelo ne mora završiti u ovoj slijepoj ulici. Usliši me, i ja ću dalje hoditi po tvojoj volji«¹⁸. Isus moli Oca da ga očuva od muke. A Otac nije tiranin kojem je stalo do toga da svog Sina žrtvuje pod svaku cijenu. Isusova molitva mogla bi biti potporan protiv sužavajućega funkcionaliziranja njegovih pristalica koji su uvijek iznova u opasnosti da ga reduciraju na njegovu žrtvu na križu. Jer »Isus bi i dalje bio netko, i da nije bio osuđen i ubijen, i da nije morao dati svoju krv za poznati cilj. Bio bi Prorok blaženstava na gori, Čovjek ozdravljenja, snažne riječi, božanskoga dodira, gorućega povjerenja, neposredne ljudskosti«¹⁹.

Molitva kao čin sabiranja

Oba su ključna teksta o jedinstvu s voljom Božjom molitve. Što znači treća molba Očenaša, u ekstremnom slučaju pojašnjava Getsemani, gdje Isus unutarnjom borbom i molitvom ulazi u volju Božju. Jedinstvo uma Boga i čovjeka označeno je kao slobodno. Ono pretpostavlja slobodnu odluku od strane čovjeka i nije jednostavno propisano »odozgor«. Međutim, indiferencija, kao stav potreban da bi čovjek mogao prepoznati i slobodno prihvatiti volju Božju, ipak ostaje izazov koji možda samo u molitvi nalazi adekvatno mjesto; u molitvi koja u našim očima može spojiti proturječno. Ova proturječnost daje se reducirati na jednostavno pitanje: kako je Božja dobra volja spojiva sa stvarnostima prijezira i prkosa? Kako spojiti prvu riječ o stvaranju i Božje obećanje života s dnevnim iskustvima umiranja? Još jednom s obzirom na scenu na Maslinskoj gori: kako se Isus mogao identificirati s Božjom dobrom voljom budući da se ova dobra volja »morala« realizirati u znaku

¹⁶ Isto, str. 153.

¹⁷ Usp. G. BACHL, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck, 1996., str. 64.-68.

¹⁸ Isto, str. 64.

¹⁹ Isto.

križa?²⁰ Molitva u ovoj napetoj situaciji može biti shvaćena kao izraz pobožne indiferencije, nekog stajanja na sredini, stajanja koje se izlaže polarnosti zbilje. Ono ne negira teškoće, proturječja i zahtjeve svakodnevnih zbivanja, ukoliko postulira neku slijepu vjeru ili Božji voluntarizam. Oni imaju svoje mjesto, kao što su imali u tužaljka, kod Joba i u Isusovoj molitvi. S druge strane molitva se učvršćuje na obećanju da Bog ima dobre namjere s ljudima i jamči za njihov život. Ona osluškuje ovo drevno obećanje, a da do kraja ne shvaća kako se ono može obistiniti. Molitelj spaja obje strane, teškoće i obećanje. Istovremeno sebe drži indiferentno-otvorenim za Božje mogućnosti, za nepredvidivo i iznenađujuće. Možda je ova moleća indiferencija jedino sredstvo protiv cinizma i rezignacije, protiv gorkoga ili jeftinoga pristanka na ono što zbiva.

Prevela: s. Dragica Ivkić

²⁰ Usp. WERBICK, Was das Beten der Theologie zu denken gibt, str. 79.