

Poimanje Boga kao osobe s obzirom na zlo i patnju - filozofije i svjetonazori proizašli iz tumačenja tog odnosa

Pšihistal, Sebastian

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology in Đakovo / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:760231>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-01**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)



SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

**POIMANJE BOGA KAO OSOBE S OBZIROM NA ZLO I
PATNJU: FILOZOFIJE I SVJETONAZORI PROIZAŠLI IZ
TUMAČENJA TOG ODNOSA**

Diplomski rad

Mentor:
Izv. prof. dr. sc. Stjepan Radić

Student:
Sebastian Pšihistal

Đakovo, 2021.

Sadržaj

SAŽETAK.....	1
SUMMARY	2
UVOD	3
1. UVODNE MISLI O PATNJI I ZLU	4
1.1. PATNJA: FILOZOFSKI PRISTUP	5
1.2. KRŠĆANSKO POIMANJE PATNJE.....	6
1.3. ZLO	7
2. FILOZOFIJE I SVJETONAZORI U POKUŠAJIMA ODGOVORA.....	11
2.1. DEIZAM.....	11
2.2. ATEIZAM	12
2.3. AGNOSTICIZAM.....	14
2.4. VJERSKI INDIFERENTIZAM	16
2.5. NIHILIZAM	18
2.5.1. NIETZSCHE	19
2.6. EGZISTENCIJALIZAM I FILOZOFIJA EGZISTENCIJE	20
2.6.1. KRŠĆANSKI EGZISTENCIJALIZAM I NJEGOVA PROBLEMATIKA	22
2.6.2. KIERKEGAARD	24
2.7. MARKSIZAM.....	26
2.8. POSTMODERNIZAM.....	31
2.9. TRANSHUMANIZAM.....	34
3. VJERA KAO OSMIŠLJENJE PATNJE; POKUŠAJ TEOLOŠKOG ODGOVORA	37
3.1. SMISAO PATNJE I TRPLJENJA	37
3.1.1. TUGA, BOL I ŽALOST U NOVOJ PERSPEKTIVI	39
3.2. JOB KAO EKLATANTAN PRIMJER.....	40
3.3. BEZUVJETNA POSLUŠNOST I KRŠĆANSKO SHVAĆANJE SMRTI	43
3.4. KRISTOV ODGOVOR NA ZLO I PATNJU	45
3.4.1. KRISTOV KRIŽ KAO PRIMJER	47
3.5. ESHATOLOŠKA PERSPEKTIVA I NADA KAO ODGOVOR NA PATNJU	49
ZAKLJUČAK.....	51
BIBLIOGRAFIJA	53

SAŽETAK

POIMANJE BOGA KAO OSOBE S OBZIROM NA ZLO I PATNJU: FILOZOFIJE I SVJETONAZORI PROIZAŠLI IZ TUMAČENJA TOGA ODNOSA

Cilj je diplomskog rada bio promišljanje o stvarnosti Boga s obzirom na svezremenski i sveprisutni problem zla i patnje. Postoji li dobri i svemogućí Bog unatoč svekolikoj patnji kojom smo oduvijek okruženi? Ako postoji, zašto smo suočeni s paradoksom patnje? Krenuli smo od samih pojmova zla i patnje, zatim ih provukli kroz filozofski i teološki ključ te izdvojili najvažnije filozofije i svjetonazore koji su proizašli iz tumačenja odnosa između Boga i zla. Nakon toga ponudili smo nacrt mogućeg kršćanskoga odgovora kako poimati Boga kao osobu uz stvarnost zla i patnje kroz prizmu vjere, Kristova primjera, žrtve, nade i eshatologije. Središnja je teza tog dijela rada da konkretna vjera kao vjernost i predanost Bogu u realnost patnje i zla donosi smisao i to ne tako što odgovara „zašto“ patnja nego „kako“ proći kroz patnju. Problem zla jedan je od najvažnijih argumenata za nijekanje dobroga i svemogućega Boga u različitim oblicima ateističkih filozofskih sustava, dok je u suvremenom prevladavajućem vjerskom indiferentizmu taj problem potisnut, jer u općoj ravnodušnosti prema transcendentnom više nema mjesta ni za Boga, ali ni za razlikovanje dobra i zla. U postmodernizmu kao „stanju“ i kao razdoblju od druge polovice 20. stoljeća Bog je isključen kao nepotrebna i beskorisna „hipoteza“, a transhumanizam kao njegov „logičan“ nastavak isključuje i ideju čovjeka. Pred kršćanstvom tako stoje veliki izazovi. Da bismo na njih bili kadri autentično odgovoriti potrebno je vjerom odgovoriti na realnost zla i patnje. Patnja u kršćanskom horizontu nije samo ispit vjere „u dobru i u zlu“, nego ponajprije „čvor“ ili ključ vjere, jer radikalnost patnje i zla otvara prostor za čisto iskustvo vjere kada ostaje samo alternativa „Bog ili ništa“. Otajstvo Kristova otkupiteljskoga križa od svakoga zla i patnje razotkrit će se u punini tek u eshatološkoj perspektivi, ali već sada znamo da je Kristova muka odgovor na pitanje kako se nositi s patnjom, a njegovo uskrsnuće nada da patnja ima smisao.

Ključne riječi: Bog, zlo, grijeh, patnja, deizam, ateizam, agnosticizam, indiferentizam, nihilizam, egzistencijalizam, marksizam, postmodernizam, transhumanizam, kršćanstvo, Job, Krist, križ, smrt, nada, eshaton

SUMMARY

UNDERSTANDING GOD AS A PERSON WITH REGARD TO EVIL AND SUFFERING: PHILOSOPHIES AND WORLDVIEWS DERIVED FROM THE INTERPRETATION OF THAT RELATIONSHIP

The aim of this thesis was to reflect on the reality of God with regard to the timeless and ubiquitous problem of evil and suffering. Is there a good and almighty God in spite of all the suffering we have always been surrounded by? If there is, why are we faced with the paradox of suffering? We began from the notions of evil and suffering, then viewed them through a philosophical and theological lens and singled out the most important philosophies and worldviews that emerged from the interpretation of the relationship between God and evil. We then offered a draft of a possible Christian response on how to conceive God as a person with the reality of evil and suffering through the prism of faith, Christ's example, sacrifice, hope, and eschatology. The central premise of this part of the paper is that actual faith as fidelity and devotion to God in the reality of suffering and evil brings meaning, not by answering "why" suffering but "how" to go through suffering. The problem of evil is one of the most important arguments for denying the good and almighty God in various forms of atheistic philosophical systems, while in the modern and prevailing religious indifferentism this problem is suppressed, because in the general indifference to the transcendent there is no longer a place for God nor for distinguishing good and evil. In postmodernism as a "state" and as a period from the second half of the 20th century, God is excluded as an unnecessary and useless "hypothesis", and transhumanism as its "logical" continuation excludes the idea of man. Thus, Christianity faces great challenges. In order to be able to respond to them authentically, it is necessary to respond with faith to the reality of evil and suffering. Suffering on the Christian horizon is not just a test of faith "in good and evil", but above all a "knot" or key to faith, because the radicalism of suffering and evil opens space for a pure experience of faith when the only remaining alternative is "God or nothing". The mystery of redemption in the cross of Christ from all evil and suffering will be revealed in its fullness only in an eschatological perspective, but we already know that Christ's passion is the answer to the question of how to deal with suffering, and his resurrection a hope that suffering has a meaning.

Keywords: *God, evil, sin, suffering, deism, atheism, agnosticism, indifferentism, nihilism, existentialism, marxism, postmodernism, transhumanism, Christianity, Job, Christ, cross, death, hope, eschaton*

UVOD

Tema je diplomskoga rada kako su različiti filozofski pravci i svjetonazori odgovorili na realitet patnje i zla u odnosu na Boga te kakav odgovor možemo ponuditi iz kršćanske perspektive. Ovu smo složenu temu ograničili na nekoliko ključnih područja i strukturirali ih u sljedeće cjeline. U prvoj smo cjelini obradili pojmove patnje i zla te njihovo filozofsko i teološko značenje. Potvrdili smo patnju kao neizbježnu stvarnost svakog čovjeka, bio on vjernik ili ne, te pojam zla povezali s pojmom grijeha, budući da su zlo i grijeh uzajamno isprepleteni od samih početaka, kada su zahvaljujući čovjeku ušli u ljudsku povijest.

U drugoj smo cjelini stvarnosti Boga, zla i patnje promotrili kroz prizmu filozofije i različitih svjetonazora koji su proizašli kao posljedica tumačenja tog odnosa. Izdvojili smo one filozofije i svjetonazore koji su paradigmatički za pristup temi Boga i zla u kronološkom nizu od deizma do transhumanizma. Vidljivo je da su oni od 18. stoljeća do naše suvremenosti obilježeni uglavnom negativnim ili indiferentnim stajalištima prema Bogu pri čemu problem zla može biti polazni argument i za negaciju i za isključivanje Boga iz horizonta razmišljanja.

U trećoj smo cjelini rada progovorili kršćanskim jezikom. Nastojali smo odgovoriti na pitanja razloga i smisla patnje i zla. Dotakli smo se realiteta patnje i zla kroz motive kao što su tuga, bol, žalost i smrt. Biblijski Job poslužio nam je kao eklatantan primjer kako biblijski razumjeti pojam žrtve kao patnje pravednika bez suvišnih pitanja „zašto“ koje vode u zakon retribucije. Primjer Isusa Krista, njegov odnos prema zlu i patnji, napose njegov križ integrira Jobovo iskustvo žrtve, kao i nebrojene nevine žrtve u povijesti, ali unosi i novu perspektivu u kojoj križ kao poraz postaje pobjeda. Cjelinu smo zaključili eshatološkom temom uz nadu kao središnji motiv.

Čovjek se kao misaono i emocionalno biće oduvijek pitao otkuda i zašto patnja i ta pitanja nisu izgubila na važnosti za kršćanskoga vjernika. Upravo stoga što vjeruje, vjernik je naizgled paradoksalno još više izložen patnji i ona ga još jače pogađa. Vjernik međutim ima nešto što nevjernik nema, a to je osobna i crkvena vjera koja pitanju patnje otvara horizont smisla.

1. UVODNE MISLI O PATNJI I ZLU

Čovjek koga je žena rodila kratka je vijeka i pun nevolja. Ko' cvijet je nikao i vene već, poput sjene bježi ne zastajući'. (Job 14,1-2)

Pitanje i misterij patnje prati čovjeka od samog početka. Sa sigurnošću možemo reći da nitko ne može izbjeći patnju i shodno tome možemo zaključiti kako je patnja sastavni dio ljudske naravi; ona je pridržana čovjeku. Štoviše, možemo ići toliko daleko i reći da je patnja svojevrsni dokaz života. Teško je zamisliti život bez patnje. Slikovito i značajno je reći da patnja prati čovjeka od samoga početka (porođajne muke), kroz život do zadnjeg koraka, a to je smrt. Smrt je neizbježna i gotovo da stoji kao podsjetnik cijeloga života pred kojim nitko nije ravnodušan, a teško je zamisliti da bi itko to i mogao biti. Izvori, uzroci i oblici patnje su različiti, a ona je redovito neočekivana, neugodna i iznenadna i zato je možda i besmisleno htjeti ju u potpunosti istisnuti iz života. Čovjek je međutim izazvan tim pitanjem na koje pokušava odgovoriti. Ona je istovremeno i u dubokoj suprotnosti s ljudskim težnjama, ali je i nešto s čim se čovjek bori svim raspoloživim sredstvima. Možemo reći da je ljudski život u svojoj suštini zapravo pokušaj eliminiranja patnje ili barem njezina umanjivanja.¹ Čovjek je uključio cijelog sebe u borbu protiv patnje i zla, a u tu svrhu je osmislio i cjelokupnu znanost. Kao takvo, duhovno i razumno biće, čovjek se oduvijek pitao odakle i zašto dolazi ta patnja. Ne postoji književnost, filozofija ili teologija koja se nije uhvatila u koštac s misterijem patnje; napose, patnja je bila jedan od nositelja grčke kulture i tragedije, kao vrela europske kulture i stvaralaštva u stoljećima poslije. No, ima li patnja doista neki smisao i ulogu u čovjekovu životu? Može li se patnja opravdati? Postoji mišljenje kako je patnja, kao i život, zavijena smislom jer upravo čovjek, kao duhovno i razumno biće svoj život, ali i patnju usmjerava cilju. Štoviše, ta dinamika odnosa života i patnje, ta napetost i dramatičnost je ono što čini život životnim; daje mu težinu i smisao. Životne okolnosti dakako igraju veliku ulogu. Ako to ne bi bilo tako, pronašli bismo smisao i „ispunili“ sve životne zadaće, ali to nije život kakav poznamo i kakav bi bio moguć. Zato je razborito zaključiti da ako život ima smisla, a patnja je sastavni dio života, onda i ta patnja mora imati smisla. Dakako, u ovom kontekstu mora se spomenuti da sukob s patnjom čovjeka često čini snažnijim, bogatijim za to važno i neizbježno

¹ Usp. M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, Zagreb, 1993., 5.

iskustvo. Moguće je, dakle, da iz svake doživljene patnje budemo takoreći zreliji i snažniji. No uvjet za to je da znamo trpjeti; da znamo zašto trpimo. Dakle, kroz svu ljudsku povijest se provlačilo pitanje patnje i nudilo se mnoštvo filozofskih, teoloških i iskustvenih odgovora. Nas u prvome redu zanimaju filozofski i teološki odgovori koji u relaciju postavljaju Boga i realitet zla i patnje, što je pod ozbiljnom i dramatičnom kritikom.²

1.1. PATNJA: FILOZOFSKI PRISTUP

Pitanje zla i patnje zauzima važno mjesto u filozofskom promišljanju od samih početaka. Svakako valja spomenuti Platona koji je ustvrdio da zlo postoji *per se*, te da za to zlo nikako nije odgovorno dobro. Dapače, glavni uzrok zla stoji iza slobodne odluke čovjeka. Na to se nadovezao i Aristotel rekavši da postoje uvježbani načini ponašanja te da oni spadaju u odgovornost onoga koji djeluje.³ Patnja je subjektivna i pridržana svakom čovjeku da ju doživi na osoban način. Subjektivna je u smislu da ju svaki čovjek doživi na svoj način i izbori se s njom na svoj način. Naravno, patnja je i objektivna stvarnost. U tako opsežnom poimanju patnje ponekad je teško razlučiti o kakvoj se patnji radi; je li to duševna ili tjelesna, prirodna ili neprirodna patnja? Moguće je na to pitanje dati i sljedeći odgovor: „Kakva god ona bila, nerijetko su ljudi sami počinitelji, još češće žrtve, a gotovo uvijek su istovremeno i žrtve i krvnici.“⁴ No, filozofija kao preteča i korijen svih znanosti, nije nešto čemu će čovjek u patnji prvij priskočiti kao pokušaju utjehe. Onaj tko se iznenadno suoči s velikom tugom i patnjom osjetiti će nepremostiv osjećaj groze i bezizlaznosti. Tek postupno se čovjek može zapitati i nositi s patnjom. U kontekstu filozofskog odgovora, čovjek patnik će se zapitati je li mu to možda sudbina i kako se nositi s njom. Ljudski rod zasigurno zna, od samih početaka, da priroda, povijest i ljudski život nisu u savršenoj ravnoteži.⁵ Teološki gledano, ako je ta ravnoteža ikada i postojala ona je davno izgubljena prvim grijehom koji je čovjek počinio. Nakon tog grijeha dolazi suočavanje s posljedicama. No je li moguće u potpunosti prevladati patnju? Je li ju moguće prevladati na način da nas više nikad ne uznemiruje? Na temelju svega onoga što znamo, skloniji smo odgovoriti „ne“. Suočavanje čovjeka s patnjom otvara mu i nove obzore. Možemo reći da stav koji osoba zauzme prema patnji koju proživljava i prema problemu koji iz toga proizlazi, otkriva i njen stav prema životu u globalu.⁶ Danas je primjerice

² Usp. Isto, 6.

³ Usp. N. FISCHER, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Zagreb, 2001., 188.

⁴ J. BAPTIST METZ (ur.), *Krajolik krikova; o dramatičnom teodicejskom pitanju*, Rijeka, 2011., 55.

⁵ Usp. Isto, 59.

⁶ Usp. E. MOUNIER, *Pisma o boli*, Zagreb, 2006., 10.

na snazi svojevrсно skrivanje boli i patnje i trud da se ona neutralizira uz razne, uz to i krive, instrumente. Sve to zato što ljudi nisu spremni na suočavanje s tim neizbježnim dijelom života.

Razmišljajući dalje, može se reći kako je patnja usko povezana sa strašću iz čega bismo mogli zaključiti da bi sloboda od strasti značila i slobodu od patnje. Takav pristup patnji imali su stoici, prema kojima se do istinskog blaženstva ili *eudaimonije* dolazi stanjem neuznemirenosti ili ataraksije. Za to je preduvjet spoznaja biti dobra i zla te pravilne mjere naših želja, na temelju čega možemo urediti život vodeći se vrlinama, vrsnoćom, izvrsnošću. To ipak nije kršćanski odgovor na panju, koliko god da je stoicizam izvršio utjecaj na kršćansku moralnu misao. Kršćanstvo ne vidi blaženstvo u ravnodušnosti i nedodirljivosti niti je cilj postati „apatičan“. Paradoks patnje ostaje. Štoviše, on je još snažniji uz kršćansku sliku svemogućeg i svedobrog Boga, koji se zbog toga našao na optuženičkoj klupi, o čemu ćemo opširnije progovoriti u poglavljima koja slijede.

1.2. KRŠĆANSKO POIMANJE PATNJE

Razrađujući dalje misao o patnji, prelazimo na razmatranje kako se kršćanstvo suočava s tom stvarnošću. Početno možemo ustvrditi da je kršćanstvo *najsimpatetičnije* prema patnicima, nudeći im utjehu i ukazujući na konačan smisao patnje. Nadalje, imamo li u mislima Kristovu smrt na križu i njegovo tjelesno uskrsnuće, patnja ne može biti i nije *samo* gubitak. Velika novost koju kršćanstvo ovdje donosi je sućut, iz koje dolazi bliskost patnicima i pokušaj utjehe. Razmišljajući o kršćanskom aspektu patnje, prodorna je i neupitna činjenica da je Bog rođenjem svoga Sina na sebe preuzeo i podnio patnju. On je prošao kroz nju, proživio ju je. U patnji koju je podnio sam Krist naša patnja i bol nalaze smisao. Dakako, taj smisao ne može i neće izbrisati tajnu koju bol nosi sa sobom, niti će ponuditi nekakvo „instant“ rješenje. Ono nam daje perspektivu i pozitivni predznak, a time i mogućnost pozitivnoga prihvaćanja patnje. Ljudski odgovor na to bi bio bezuvjetno povjerenje Bogu, da svu svoju patnju i bol donesemo pred Njega. Premda nam se čini da iskustvo patnje ne ostavlja prostora za takvo predanje, ono je jedino što preostaje. To je dakle izraz dubokog povjerenja u Boga, gdje od sebe ne očekujemo ništa, jer smo pred patnjom nemoćni, a od Boga sve.⁷ Iz konkretnog se doživljaja patnje rađaju i plodonosna razmišljanja o njoj, kako pokazuju brojni primjeri svetaca, mističara i mističarki, koji su refleksijom integrirali patnju u vlastiti život. Polazište je dakle iskustvo. Primjerice,

⁷ Usp. H. KUNG, *Bog i patnja*, Zagreb, 1979., 36.

medicinska sestra odnosno liječnik koji rade u Africi, a da nisu pročitali niti jednu knjigu o patnji, možda i više znaju o patnji nego li filozofi, teolozi, književnici i pjesnici...⁸ Trpljenje iz kršćanskoga horizonta može biti prilika za „oponašanjem“ Krista i njegova križa. Bog je u osobi Isusa Krista uputio na neuklonjivu realnost patnje iz ljudskoga života. Ako je utjelovljeni Bog bio podvrgnut ljudskom iskustvu krajnje patnje, to znači da to iskustvo ne može ne iskusiti ni jedan smrtnik, ali i da patnja mora imati viši smisao od trpljenja.

Putokaz za kršćansko poimanje patnje, ali i trajni izazov za konačno objašnjenje zašto patnja primjer je starozavjetnoga Joba kao pravednoga patnika. Zašto Bog dopušta patnju nevinih? Zašto pate vjernici koji žive svoju vjeru skrušeno i pobožno? Riječi koje Job upućuje Bogu u trenutcima najveće patnje, premda zvuče kruto i odvažno, izraz su čvrste vjere i povjerenja u Boga i Njegovu dobrotu. Job se ne odriče Boga, ne proklinje ga (iako bi se nekome učinilo da je imao pravo to učiniti) nego dapače, dobiva novu snagu vjere i jače uzdanje u Boga te pogled upravlja u eshatološko vrijeme: „Ja znadem dobro: moj Izbavitelj živi i posljednji će on nad zemljom ustati. A kad se probudim, k sebi će me dići: iz svoje ću puti tad vidjeti Boga.“ (Job 19,25-26). Tako nam Job može poslužiti kao eklatantan primjer da Bog ne ostaje gluh na patnju, nego je napose prignut onima koji pate, a nama ostaje nada i znanje da ta patnja ipak nema posljednju riječ. Iako je Bog stavio Joba na svojevrsnu kušnju, i to onu najtežu, nikada nije sumnjao u njegovu vjernost; čak je toliko siguran u Joba da je mirno dopustio Sotoni da Joba podvrgne velikim mukama. Beskrajno povjerenje u Boga stup je i vjere i patnje. Knjiga o Jobu važna nam je i stoga što već tada upućuje na susret s Bogom nakon smrti. Ostati vjeran Bogu u ovome životu znači i susret s njim u vječnosti.

1.3. ZLO

Odakle zlo? *Unde malum?* Pitao se sveti Augustin i pronašao odgovor o zlu pod ontološkim vidom. Suprotno manihejskim shvaćanjima zla, Augustin ne priznaje zlo kao počelo koje bi se suprotstavljalo apsolutnom dobru – Bogu. Zlo nije ni biće, nego *privatio boni* ili *defectus boni*.⁹ Augustinov ontološki optimizam i pitanje moralnog zla pod vidom slobodne volje u suvremenom svijetu nisu više samorazumljivi. Potrebno je također uvažiti da postoje različiti oblici i fenomeni zla. Leibniz je primjerice u *Teodiceji* razlikovao tri vrste zla: metafizičko zlo koje se očituje u pukoj nesavršenosti i kontingenciji svega stvorenoga, fizičko

⁸ Usp. J. BRANTSCHEN, *Zašto dobri Bog dopušta patnju?*, Varaždinske Toplice, 2018., 7.

⁹ Usp. I. TADIĆ, Augustinovo poimanje zla, u: *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 1, 271-287., ovdje 276-277.

zlo kao posljedici prirodnih katastrofa i tjelesne slabosti te moralno zlo uzrokovano ljudskim voljnim čimbenikom, kao posljedicom krivnje i grijeha.¹⁰ Iz takve podjele zla samo je za moralno zlo odgovoran čovjek te tako ostaje visjeti u zraku pitanje odgovornosti za preostale vrste zla. Uz filozofska, teološka i antropološka ostaju i egzistencijalna pitanja: Zašto se zlo događa baš meni? Zlo prepoznamo kao dijametralno suprotnu nečemu dobrom, koje je u toj situaciji odsutno, a čovjek ima osjećaj da bi moglo odnosno moralo biti prisutno.¹¹ Možemo prihvatiti da u je u nekim situacijama ono prouzročeno slobodnom odlukom pojedinca koji se time stavlja nasuprot dobra i da zlo ne postoji po sebi i nema vlastitu stvarnost u sebi, ali pitanja nad zlom i dalje ostaju. Čovjek sve i da hoće napustiti zlo i promišljanje o zlu, ono neće napustiti čovjeka.¹²

Prema katoličkoj tradiciji, grijeh je počinio već prvi čovjek, i u tom činu postavljeni su temelji svakog daljnjeg zla: autonomnost čovjeka u odnosu na Boga, njegovog Stvoritelja. Upravo se zato djelovanje zla u ovom svijetu ne može iščitati toliko u ratovima ili u različitim oblicima prirodnoga zla, nego najprije u „samozadovoljstvu pojedinog čovjeka koje on izgrađuje dalje unutar naroda i svijeta kao cjeline.“¹³ No, ima li smisla pozivati se na razum kada je u pitanju zlo? Možda je ispravno pitati kako trebamo razumjeti, a ne koliko možemo razumjeti fenomen zla. Ovdje se treba vratiti na pojmove fizičkoga i moralnoga zla. Fizičko je zlo, po svoj prilici, dopušteno od Boga. Naravno, on to nije želio zlo po sebi, ali je htio svemir i prirodni red, što uključuje mogućnost fizičkog defekta i patnje. S druge strane, moralno zlo dolazi s kaznom u svrhu očuvanja reda pravednosti. Tako u promatranju fizičkog zla sv. Toma Akvinski nastoji Boga prikazati kao umjetnika, a svemir kao umjetničko djelo. Možemo zaključiti da Bog nije želio zlo *per se*, nego ga dopušta *per accidens*, zbog dobra i ravnoteže cijelog svemira; dopustio je moralno zlo samo zbog većeg dobra kojeg čovjek u zemaljskim okvirima nije i ne može biti svjestan.

Iz filozofske perspektive pitanje postaje složenije i upućuje na kontradikciju. Kako protumačiti i moralna i fizička zla u svijetu u kojem postoji božanstvo koje je svemogućee, svedobro i sveznajuće? Mnogi bi filozofi na to odgovorili da je postojanje takvog Boga logički neispravno i kontradiktorno, nespojivog sa zlom do te mjere da predstavlja problem logike zla. Drugi će reći da narav i opseg zla čine Božju egzistenciju upitnom, što onda tek predstavlja

¹⁰ Usp. H. ZABOROWSKI, Onkraj „ljudskoga, suviše ljudskoga“, Ponor zla i neophodnost molitve za izbjavljenje od njega“, u: *Communio*, 46 (2020.) 137, 64-70., ovdje 64.

¹¹ Usp. A. STARIC, *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 1304.

¹² Usp. A. VUČKOVIĆ (ur.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Zadar, 2008., 117.

¹³ K. RAHNER i H. VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, Đakovo, 1992., 669.

jasni i očiti problem zla. Neki daljnji odgovori na pitanje zla koriste slobodnu volju kao glavni argument, gdje istinska slobodna volja ne može postojati bez mogućeg zla. Ako znamo da je cijeli naš život protkan odlukama iza kojih stoji slobodna volja, onda se u tome krije i dio odgovora o porijeklu i problemu zla u našim životima.¹⁴ No tim objašnjenjem nismo zahvatili ostale oblike zla koji posve sigurno nastaju neovisno o ljudskoj volji.

Vratimo se na početak i biblijsko tumačenje otkuda i zašto zlo. Može se s pravom reći da je biblijski izvještaj o prvom grijehu svojevrsna apologija za Boga i pokušaj da ga se oslobodi od odgovornosti za zlo. Tako je sva odgovornost prebačena na čovjeka i njegovu slobodnu volju.¹⁵ Katekizam Katoličke Crkve donosi jasnu formulaciju nauka o istočnom grijehu: „Popuštajući zavodniku Adam i Eva čine *osobni* grijeh, ali taj grijeh zarazuje svu ljudsku narav, koju će oni prenijeti u palom stanju“ (KKC, br. 404), te nastavlja „Iako je svakome vlastit, istočni grijeh nema ni u kojem Adamovu potomku biljeg osobne krivnje. To je nedostatak izvorne svetosti i pravednosti, ali ljudska narav nije potpuno pokvarena: ona je u vlastitim naravnim silama ranjena, podvrgnuta je neznanju, patnji i vlasti smrti, sklona je grijehu...“ (KKC, br. 405) Više crkvenih sabora bavilo se ovim pitanjem, a konačnu definiciju donosi Tridentški koncil poslije čega je bio predmetom mnogih disputa i neslaganja. Kasnije, zanimljivo, Drugi vatikanski koncil odbacuje pripravljeni dekret o istočnom grijehu i unosi određenu neodlučnost i nedefiniranost. Karl Rahner smatra da u teologiji i navještaju mora postojati određena jezična regulativa, te je tako formuliranje iskustva vjere automatski pojam grijeha učinilo „obaveznim“, neuklonjivim privatnom samovoljom pojedinca. Rahner još dodaje kako kateheza i pastoral prvo trebaju naglašavati i govoriti o spasenju, a tek onda o istočnom grijehu.¹⁶ Čini se da je danas pojam grijeha potrebno definirati hitnije nego ikad. Svijetu u kojem živimo i u kojem smjeru ide očajno nedostaje ispravno shvaćanje zla i grijeha. Suvremeno društvo izgubilo je osjećaj za grijeh, pri čemu je nesumnjivo pomogla sekularizacija. Pokušaj sekularizacije istočnog grijeha niti razriješio enigm i paradoks zla, dapače, jaz kao da je još više produbljen. Banaliziranje i sklonost skandalu nije zaobišlo ni ovo pitanje, pa je tako zbog problema shvaćanja „nasljednog“ grijeha nastao svojevrsni šok, skandal pa i sablazan; zar je moguće da djeca nasljeđuju grijeh svojih roditelja?¹⁷ Na takve besmislice mogli bismo odgovoriti razumskim prihvaćanjem istočnoga grijeha kao *iskonskoga* ne po tomu

¹⁴ Usp. J. PLANINIĆ, Problem zla u svijetu, u: *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 66 (2011.) 3, 343-359., ovdje 344-359.

¹⁵ Usp. M. JURČEVIĆ, Antropološki uzroci zla, u: *Riječki teološki časopis*, 16 (2008.) 2, 359-372., ovdje 359.

¹⁶ Usp. K. RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007., 135.

¹⁷ Usp. M. JURČEVIĆ, Antropološki uzroci zla, 359-363.

što smo rođenjem postali ljudi te se taj grijeh prenosi genetski s naraštaja na naraštaj, nego po tomu što rođenjem ulazimo u ljudsku povijest, koja je i povijest grijeha. Nakon sažetog opisa mogućih pristupa fenomenu zla, u završnom dijelu rada vratit ćemo se njegovu tumačenju iz fokusiranoga kršćanskoga horizonta.

2. FILOZOFIJE I SVJETONAZORI U POKUŠAJIMA ODGOVORA

2.1. DEIZAM

Deizam je učenje da je Bog svijet samo stvorio, a nakon toga ga i napustio. Bog, po deističkom naučavanju, sa svijetom i njegovim daljnjim postojanjem nema nikakve veze i sve dalje se događa po zakonima prirode.¹⁸ Deizam dakle niječe svako daljnje Božje sudioništvo i zahvaćanje u njegovo stvorenje, a posebno negira zbilju objave. U suprotnosti je s teizmom, panteizmom, a odbacuje i sva naučavanje te dogme svih vjeroispovijesti i crkava. Javio se u doba prosvjetiteljstva, a posebno je zastupljen bio u Engleskoj. Može se reći da je nastao kombinacijom vjerske tolerancije i traženjem zajedničkog u svim religijama te postupnog oslobađanja Crkvenog utjecaja na području filozofije, najjače u doba nakon renesanse i reformacije.¹⁹ Zbog mišljenja da je Bog nužno stvorio svijet, a nijekanja Božje slobode koja nužno proizlazi iz toga, deizam upada u kontradiktornost. Također, odbija nadnaravno i Objavu te je osuđen na Prvom vatikanskom saboru 1868. godine.²⁰ Iako je pojam prvi put upotrijebljen u Francuskoj u 16. stoljeću, doktrina deizma je usvojena i produbljena nekoliko stoljeća kasnije u Engleskoj gdje je postojala relativna sloboda vjerskog mišljenja. Kasnije, deizam se ukorijenio u Njemačkoj u 18. stoljeću. Za doktrinu deizma bitno je bilo razlikovati ga od teizma, koji ga je usputno pratio od samog početka i ponekad se te dvije doktrine nisu jasno razlikovale. U 19. i ranom 20. stoljeću riječ *deizam* neki teolozi su koristili kao dijametralnu suprotnost teizmu, vjerovanju kako je Bog stvorio svijet i aktivno sudjeluje u svim njegovim zakonitostima. U tom kontekstu, deizam je predstavljan kao uvjerenje po kojem je Božje djelovanje reducirano na samo stvaranje svijeta koji je u skladu sa racionalnim zakonima dostupnim čovjekovoj spoznaji. Nakon stvaranja tog svijeta, Bog se povlači i ne upliće se u ljudsko djelovanje i prirodne zakone. No, takvo oštro i hladno tumačenje odnosa Boga i čovjeka prihvatila je tek nekolicina deista za vrijeme cvjetanja njegove doktrine. Kakogod, povijesno gledano razlika između deizma i teizma nikada nije uzela maha i nije bila toliko raširena u europskoj misli.²¹ U deizmu je snažno prisutna kritika objavljene i institucionalne religije,

¹⁸ Usp. B. DONAT (ur.), *Filozofijski rječnik*, Zagreb, 1989., 65.

¹⁹ Usp. Deizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=14254>, (22.7.2021.)

²⁰ Usp. K. RAHNER i H. VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, 101.

²¹ Usp. Deism. *Britannica*. Dostupno na: <https://www.britannica.com/topic/Deism>, (25.7.2021.)

posebice dogmi i vjerskih istina kršćanstva, a upravo zlo i patnja mogu im poslužiti kao dokaz Božje nezainteresiranosti za svijet. Premda teorijski vjeruju u Božje postojanje, oni zapravo ne vjeruju Bogu, nemaju povjerenje u Boga kao spasitelja. Čovjek i svijet prepušteni su samome sebi. Stoga je upravo deizam kamen temeljac i ateizma i agnosticizma.

2.2. ATEIZAM

Ateizam potječe od grčke riječi *atheos* koja u prijevodu znači bezbožništvo. Kratka definicija ateizma bila bi ta da je to odbacivanje mogućnosti postojanja božanstva, točnije pod ateizmom se podrazumijeva „skup različitih teoretskih načela ili praktičnih stavova što niječu ili ne poznaju Boga, kao biće koje je stvorilo svijet i njime upravlja, a istodobno u različitim oblicima prihvaćaju najviše načelo bezlične sile ili samostvarajućega svjetskog poretka“.²² Tijekom povijesti ateizam se različito shvaćao, a među ateističkim filozofskim sustavima ističu se materijalizam, francuski naturalizam prosvjetiteljstva, njemački pozitivizam i monizam, lijevi hegelijanizam, kao i političke ideologije socijalizma i boljševizma.²³ U odnosu na kršćanstvo, ateizmom se smatra poricanje Božje egzistencije. On, u svojoj esenciji, može biti tolerantan (ako nema nikakvih „misionarskih“ nakana) ili militantan (kada se shvaća kao nauka koja širi sreću čovječanstva i bori se protiv svake religije kao štetne zablude). Duhovno i povijesno ateizam se pojavljivao kao filozofski sistem i to uvijek u kritičnim trenucima izmjena kulturnih, duhovnih i socijalnih epoha.²⁴ Prvi deklarirani „kršćanski“ ateisti pojavili su se u 18. stoljeću, dakle relativno kasno ako znamo koliko je staro kršćanstvo i koliko traje obrana kršćanske vjere od raznih napada. Tada se ateizam pojavio kako bi se naglasilo nevjerovanje u monoteističkog Boga, odnosno Boga u *abrahamskim* religijama. Ateizam svoje utemeljenje pronalazi u nedostatku empirijskih dokaza, a ono što čini stijenu ateizma je bez sumnje problem zla u svijetu. Ateisti će se, koristeći logičke postavke, zapitati kakav je to Bog koji je toliko dobar i svemoćan, kad mnogi svakodnevni primjeri kojima smo okruženi, pa i oni povijesni, govore upravo suprotno. Dakle, prema ateističkom naučavanju, kada bi Bog bio dobar, učinio bi i svoja stvorenja dobra i sretna, a kada bi bio svemoguć, mogao bi učiniti što god želi. No, stvorenja nisu baš dobra, a često ni sretna. Dakle, Bog ili nije skroz dobar, ili nije skroz svemoguć (ma kakvi god se logički paradoksi i kontradiktornosti krili iza ovoga).²⁵ To je

²² Usp. Ateizam. *Hrvatska enciklopedija*. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=4402> (2. 9. 2021.)

²³ Usp. Isto.

²⁴ Usp. K. RAHNER i H. VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, 40.

²⁵ Usp. C.S. LEWIS, *Problem boli*, Split, 2015., 27.

ateizam kakav danas poznajemo i kakav se ustalio tijekom vremena. No, ono što je predstavljalo problem ateizma, napose u samoj etimologiji, jest to što se ateizam od samog početka stavljalo nasuprot teizmu te je ovisio o definiciji Boga ili božanstva. Iz tog razloga postojale su brojne koncepcije Boga i božanstva i shodno tome ateizam je bilo teško točno odrediti, a još teže primijeniti. Tek kada je odbacio koncept teizma kao pozadinu, ateizam je takoreći evoluirao; proširio je opseg svega onoga što ne prihvaća i tako se mogao suprotstaviti svemu, od kršćanskoga Boga do božanstva raznih drugih religija, poput taoizma, budizma ili hinduizma.

Ono što nas najviše zanima vezano uz ateizam i našu temu jest logički argument kojim se ateizam bavi. Logički argument ateizma ide za tim da su neke osobine koje su pripisane Bogu u sebi logički kontradiktorne. Ovdje se u prvom redu misli na svemoć, sveznanje i milost. Takvi ateisti smatraju da se svijet, ovakav kakav jest, jednostavno ne može pomiriti i uskladiti s osobinama koje kršćanstvo daje Bogu. Oni tvrde da takav, svemoguć i svedobar Bog, nije u skladu sa svijetom u kojem tako očito postoje patnja i zlo. Dakle, logički argument ateizma ima za cilj demonstrirati kontradikciju u samom konceptu Boga. Ako bi pak taj argument bio uspješan, to bi značilo da Bog zaista ne postoji, odnosno da su šanse za postojanje Boga 0%.²⁶ Glavi predmet mržnje za ateizam mora biti ljubav prema Bogu; nju odmah u početku nastoji ukloniti iz ljudskog srca. Zato navaljuje i na vjeru i na nadanje, jer bi tako pala i ljubav. Sva Božja dobrota i neizmjerljiva ljubav je zapreka koju ateizam mora savladati, i to je prioritetno. Iz tog razloga ateizam ide za tim da Boga diskreditira i da ga predstavi ništavnim ili barem ne toliko dobrim kakvim ga ljudi zamišljaju. Upravo zato ateizam toliko žarko ističe problem zla, ali sam na njega ne nastoji pružiti odgovor. Iz istoga razloga on se ne trudi razumjeti odgovore koje su ponudili veliku umovi, ne samo kršćanski. Namjera je ateizma jasna: odvratiti ljude od ljubavi prema Bogu prikazavši ga kao biće koje nije do kraja dobro. Tako ateizam svaku neispunjenu molitvu stavlja kao primjer ne-dobroga Boga, koji nije u stanju uslišati molitve svojih vjernika. Ateisti sve žele svesti na neumoljivi zakon ili slučajnost s polazištem u kritici „naivnoga“ vjerovanju u dobroga Boga. Zato u prvi plan stavljaju fenomene zla i patnje kao jasni i očiti dokaz da kršćanski Bog nije baš tako dobar kakvim ga se predstavlja.²⁷

²⁶ Usp. Nontheism Atheism Logical. *The Secular Web*. Dostupno na: <https://infidels.org/library/modern/nontheism/atheism/logical.html>, (19.7.2021.)

²⁷ Usp. F. ŠANC, Borbeni ateizam – njegove metode i sredstva, u: *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 18 (1937.) 5, 201-217., ovdje 207-208.

2.3. AGNOSTICIZAM

Agnosticizam je, ukratko, mišljenje da se objektivni i prirodni svijet ne može spoznati te da apsolutna istina ne postoji. On je također filozofski nazor koji smatra da je spoznaja neosjetilnog i pojavnog svijeta nemoguća, pogotovo spoznaja Božje opstojnosti, naravi i ljudske duše.²⁸ U Teološkom rječniku nalazimo na podjelu agnosticizma na vulgarni, suptilni i religiozni. Vulgarni negira svaku mogućnost sigurne spoznaje, dok suptilni nastoji religiozno dovesti do nekog područja na kojem se apriori ono ne bi moglo napadati; tako bi racionalna spoznaja jednostavno morala pokleknuti na pitanju smisla i tako ostaviti mjesto za vjeru. Religiozni agnosticizam reći će da bi se Bog kao Bog mogao ispravno spoznati samo ondje gdje se ispovijeda i spoznaje kao neshvatljiva tajna.²⁹ Sam termin agnosticizam iskovao je 1869. godine britanski biolog Thomas Henry Huxley, a u praktičnoj i relevantnoj literaturi navode se razni tipovi agnosticizma, poput agnostičkog ateizma, agnostičkog teizma, spiritualnog agnosticizma, pragmatičkog agnosticizma ili pak *jakog* odnosno *slabog* agnosticizma. Stavimo li agnosticizam u povijesni kontekst, mogli bismo spomenuti Sokratov stav „znam da ništa ne znam“ ili izreku koja se pripisuje Protagori: „O bogovima ne može ništa znati, niti da jesu niti nisu niti kakvi su po obliku“.³⁰ Međutim, stječe se dojam, posebno danas, da je agnosticizam uvijek bio u sjeni ateizma te da se često, nepravedno, poistovjećivao s njim.

Potrebno je dakle dobro razlikovati ateizam i agnosticizam, što ne bi trebao biti problem ako uzmemo u obzir da u samoj naravi i nisu baš toliko slični. Jednostavno rečeno, agnostik je osoba koja smatra da mu je bilo kakva mogućnost spoznaje onostranoga jednostavno nedostupna i time nemoguća. S druge strane, ateist zna da racionalnim putem sa sigurnošću može zaključiti da transcendentalna bića ne postoje, te da je postojanje nekakvog osobnog Boga apsolutno nemoguće.³¹ Dakle, ateist vjeruje da Bog ne postoji, dok agnostik ni u što ne vjeruje; niti da Bog postoji niti da ne postoji. Jednostavno, agnostik pitanje ostavlja neriješenim. Dakako, nitko sa sigurnošću ne može reći postoji li Bog ili ne, kao što nitko, u strogom smislu riječi, ne zna postoji li Bog. Međutim, vjernik potvrđuje postojanje Boga, ateist ga poriče, a

²⁸ Usp. Agnosticizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=809> (12.9.2021.)

²⁹ Usp. K. RAHNER i H. VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, 12.

³⁰ L. VELJAK, Agnosticizam i vjerski indiferentizam, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 21 (2013.) 2, 237-249., ovdje 238.

³¹ Isto, 239.

agnostik ni ne potvrđuje niti pak poriče; on se naprosto odbija odlučiti odnosno smatra se takoreći nesposobnim za donijeti takvu odveć bitnu i sudbonosnu odluku.³²

Govoreći dalje o agnosticizmu teško je, gotovo nemoguće, barem površno se ne dotaknuti Immanuela Kanta i njegove filozofije religije. Kant je tražeći odgovor na glasovito pitanje što mogu znati, kritičkom sintezom radikalnog skepticizma Davida Humea i dogmatizma Leibnitz-Wolfove škole došao do agnostičke pozicije. Tako je zaključio da je spoznaja o fenomenima koji su rezultat iskustva (*a posteriori*) i transcendentnog interventa (*a priori*) moguća samo o onim fenomenima koji su u prostoru i vremenu. Transcendentno, dakle, ostaje u području metafizike. Kant iz toga izvodi da o sferi transcendentnog, Bogu ili pak besmrtnosti duše možemo imati samo neke ideje i predodžbe, no ne i teorijsko znanje. Ako bismo si pak dali oduška i pokušali ih razumski dokučiti, gotovo svaki put bismo upali u proturječje. Nepostojanje odstojanja, odnosno svijesti o ispravnosti gore navedenog kritičkog tj. agnostičkog stava, smatra Kant, sigurno vodi u razne dogmatizme.³³ No, može se izvesti stav da iz našeg kršćanskog i katoličkog kuta gledišta to baš i nije tako kako smatra Kant. Joseph Ratzinger u svojoj knjizi *Kršćanstvo i kriza kultura* kaže da kada je riječ o Objavi tj. o vjeri u Objavu, mi nadilazimo ograničenja našeg ljudskog, iskustvenog znanja kojim smo okruženi, ali i ograničeni. Kada bi primjerice Božje opstojanje moglo postati uistinu znanje, Objava i njen sadržaj bez dvojbe bi i dalje ostali činom vjere za svakog od nas. Ratzinger dalje propituje samu bit agnosticizma; možemo li mi uopće i zaista pitanje Boga ostaviti neodgovoreno? Pitanje Boga je, kaže Ratzinger, vrlo praktično i neizbježno te ostavlja posljedice u svim aspektima našeg života. Ako bi se netko i odlučio za teorijski agnosticizam, u praksi je ipak primoran izabrati između dvije maksime: ili živjeti kao da Bog postoji ili živjeti kao da Bog ne postoji.

Iz ovoga je jasno da agnostičko rješenje jednostavno ne može biti do kraja ispravno, napose ne u svakodnevnom životu, premda bi se kao teorija činilo primamljivom. Razlog tome je, kako rekosmo, preveliki jaz između onoga što agnosticizam zastupa u teoriji i onoga kako bi to izgledalo u praksi, tj. stvarnosti. Kada bi i pokušali živjeti agnostički, vidjeli bismo kako je to doista nemoguće. Nije moguće, smatra Ratzinger, izbjeći onaj odabir koji bi agnosticizam baš htio izbjeći; pred pitanjem o tome postoji li Bog ili ne, čovjek jednostavno ne može ostati neutralan ili pak ravnodušan. Može tek reći „da“ ili „ne“ te shodno svom odgovoru živjeti s posljedicama do kraja svog života.³⁴ Agnosticima je zlo u svijetu – kao i Bog – nedostupno

³² Usp. A. COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma; Uvod u duhovnost bez Boga*, Zagreb, 2016., 59.

³³ Usp. N. SKLEDAR, Filozofija religije Immanuela Kanta, u: *Politička misao: časopis za politologiju*, 4 (1996.) 33, 123-130., ovdje 125-126.

³⁴ Usp. J. RATZINGER, *Kršćanstvo i kriza kultura*, Split, 2008., 69-73.

spoznaji, oni na to pitanje teorijski ne odgovaraju, ostaju ravnodušni, ali praksa njihova života pokazat će je li njihov odgovor „da“ ili „ne“.

2.4. VJERSKI INDIFERENTIZAM

Indiferentizam je stav ravnodušnosti, ili pak potpune neutralnosti, u odnosu na primjerice politiku, kulturu, društvo, etičke vrijednosti, znanost i ostalo. To je također stanje odsutnosti bilo kakvog stava u vrednovanju tuđih djela i pogleda na svijet.³⁵ Postoji još jedna vrsta indiferentizma, a to je onaj prema vjeri i religiji općenito – vjerski indiferentizam. Pojam *vjerski indiferentizam* odnosi se na praktičan aspekt ravnodušnosti u odnosu na vjeru, tj. religiju, premda bi možda zbog preciznosti bilo bolje koristiti pojam indiferentnost ili ravnodušnost. Ravnodušnost u tom kontekstu lako se može usporediti sa primjerice teorijskim agnosticizmom, a još lakše s uvjerenjem da čovjek nije dužan štovati Boga kojeg mu predstavlja religija. No, ravnodušnost je u prvom redu životna odrednica koja prožima cijeli život i odlikuje ju svojevrsni moralni neposluh. Tako se vjera i vjerska tradicija automatski prihvaćaju kao ništa drugo doli pripadnost i povezanost sa obitelji i zajednicom; praktični vid vjere redovito izostaje.³⁶ Dakle, vjerski indiferentan je onaj tko u Bogu i vjeri ne nalazi nikakvo zanimanje i vrijednost i ne ostavlja čak ni mogućnost za isto. Bog i vjera su tek problemi koji nemaju smisla; nebitno je postoji li Bog ili ne jer za njega on nema nikakvu vrijednost. Čak i da postoji Bog, bez njega se može živjeti mirno kao i da ne postoji.

Ono što posebno zabrinjava, pogotovo u suvremenom društvu, jest izrazita raširenost indiferentizma u pokretu nereligioznih ili ireligioznih, kao i praksa života mnogih koji svjesno ne pripadaju ni jednom pokretu, ali u praksi potpuno isključuju vjeru iz života. U tom smisli indiferentizam je razorniji i opasniji od ateizma. Ateizam će, u najmanju ruku, gorljivo ili manje gorljivo zastupati svoja uvjerenja i tako uložiti trud služeći se argumentima. Indiferentizam se međutim uopće neće hvatati u koštac s pitanjem postojanja Boga i lako će to pitanje proglasiti nebitnim za život. Štoviše, stječe se dojam da je ateizam nekako pridržan filozofskim i kulturnim „vrhuškama“, dok vjerska ravnodušnost danas zahvaća sve veći broj ljudi.³⁷ Tako je švicarski psiholog Willy Obrist rekao da bi vjerski indiferentizam trebalo smatrati simptomom

³⁵ Usp. B. DONAT (ur.), *Filozofijski rječnik*, 141.

³⁶ Usp. L. VELJAK, Agnosticizam i vjerski indiferentizam, 239-240.

³⁷ Usp. D. MLIKOTA, Indiferentizam u suvremenom društvu, u: *Spectrum: ogleđi i prinosi studenata teologije*, 1 (2009.) 4, 78-79., ovdje 78.

koji pokazuje da Crkva više nije u mogućnosti svojim navještajem privući veći broj ljudi.³⁸ Ispitivanje provedeno 1981. u Njemačkoj pokazalo je da oko 60% mladih smatra da je religija tek ostatak prošlih vremena i da ona ne nudi nikakvu konkretnu pomoć i rješenje.³⁹ Imajući u vidu ovaj konkretan, poražavajući i alarmantan podatak, a s vremenom možemo očekivati još poraznije stanje, teško je ne zapitati se otkud tolika nezainteresiranost za vjeru i koji su uzroci toga. Uzroke možemo potražiti u društvenom nezadovoljstvu, nametanju svjetovnog mišljenja, odmaku od tradicije te opiranje svim autoriteta općenito, pa tako i crkvenom.⁴⁰

Za našu je temu važno istaknuti da uzrok indiferentizma može ležati i u stvarnosti zla, trpljenja, patnje i smrti. Oni priječe čovjeku pristup Bogu, zbog iskrivljene slike Boga kao neosjetljivoga na patnje i trpljenja čovjeka. U Bogu ne prepoznaju Boga bliskog patniku, Boga ljubavi, empatije i spasenja, što rezultira nedjelotvornošću religije. Mnogi su „teorijski kršćani“ u praksi posve indiferentni tako da se život kršćana naoko jedva pa i nikako razlikuje od onog nekršćana, što opet ima za posljedicu slabljenje socijalne dimenzije Crkve. Kakogod, jedna stvar je sigurna; sama pojava religijskog indiferentizma bez sumnje je znak i potvrda duboko proširene vjerske krize koja je zahvatila većinu europskih država. Zanimljivo je, pak, tumačenje vjerskog indiferentizma koje nudi konstitucija *Gaudim et spes*: „Ima takvih ljudi koji toliko uzvisuju čovjeka da vjera u Boga gotovo gubi svoju snagu“.⁴¹ Takvo „uzvisivanje“ čovjeka također ima indiferentizam kao temelj. Vjerski indiferentizam najraširenija je suvremena „religija“ nereligioznih ili ireligioznih osoba okupljenih u različitim odvjetcima pokreta „sekularnoga humanizma“ koji potrebu za duhovnošću ostvaruju prakticirajući različite oblike „nereligiozne“ duhovnosti u svrhu osobnoga razvoja ili kao terapijske tehnike, ali izričito zagovara sekularizam te ograničavanje religije na isključivo privatnu stvar. Bog je za ireligiozne „nepotrebna hipoteza“, a pitanje sreće u (ovome) životu jedina tema. Sekularni humanizam promiče humanističke vrijednosti s naglaskom na pravima homoseksualnih osoba, LGBT zajednica, transrodnih osoba i drugih manjinskih skupina s ciljem stvaranja „sretnog čovjeka“. Religija je u tom obzoru suvišna, na pitanja patnje i zla sve odgovore pružaju medicina, znanosti i tehnologija, eshatološki je horizont isključen. U tom smislu vjerski indiferentizam svoju programsku artikulaciju dostiže u transhumanizmu.

³⁸ M. PRANJIC, Religiozni indiferentizam izazov za katehezu, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 2 (1994.) 1, 189-205., ovdje 193.

³⁹ Isto, 194.

⁴⁰ Isto, 195.

⁴¹ PAVAO VI., *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, Zagreb, 1993., br. 19. (=GS)

2.5. NIHILIZAM

Nihilizam svoj korijen nalazi u latinskoj riječi *nihil*, koja se prevodi kao „ništa“. Ono je filozofsko učenje da ništa zbiljski ne postoji (metafizički nihilizam) i da se ništa ne može sigurno i pouzdano spoznati (spoznajnoteorijski nihilizam, na tragu agnosticizma). Nihilistički nauk tvrdi da ne postoji objektivni moralni kriterij (etički nihilizam) te da nijedno društveno uređenje nije bolje od nekog drugog. Štoviše, prema nihilizmu ne postoji društveni niti politički ideal za koji bi se vrijedilo žrtvovati (socijalno-politički nihilizam).⁴² Nihilizam ide toliko daleko da tvrdi kako ne postoji bilo kakav smisao života. Začeci nihilizma mogu se naći još u predsokratovskoj filozofiji, gdje je bitku suprotstavljeno ništa u Parmenidovoj maksimi: „Bitak jest, a nebitak nije.“ U tome je, nadalje filozofskom razmišljanju, bitak izjednačen s mišljenjem i predstavljao je ono što bi se moglo misliti, dok s druge strane nebitak je predstavljao nešto što je nezamislivo i time je ništa; mišljenje ne može, naime, misliti nešto čega u predmetnoj spoznaji nema. S vremenom je nihilizam postupno primjenjivan na tvarni svijet, i u tom kontekstu je označavan kao oznaka za nepostojanje nečega. On se osobito razmatrao u okviru egzistencijalizma i filozofije egzistencije, koje su se često stavljale nasuprot metafizičke tradicije.⁴³

Talijanski filozof Emanuele Severino smatra kako je nihilizam inficirao ne samo tradicionalnu zapadnjačku filozofsku misao, nego i samo kršćanstvo te čak i njegove dogme.⁴⁴ Tako je povijest metafizike, koja je kako znamo u samom temelju zapadne filozofske misli, zapravo povijest manifestiranja nihilizma u svom punom obujmu i ona zahvaća svaki segment zapadne kulture i filozofije. Svijet je, kaže Severino, mjesto gdje je biće mišljeno i življeno kao ništa; nihilizam je tako *ethos* zapada koji se proteže puno dublje od primjerice pukog ekonomskog otuđenja. Upravo ekonomsko otuđenje, po nihilizmu, treba biti uzrok i pozadina svakog drugog otuđenja.⁴⁵ U nihilističkom ozračju svijet je kaotično i neprijateljsko mjesto u kojemu nema mjesta ni za dobrog Boga, niti za bilo koji oblik transcendentnoga. Sam je svijet zatvoreni prostor beskonačne i besmislene patnje.

⁴² Usp. B. DONAT (ur.), *Filozofijski rječnik*, 226.

⁴³ Usp. Nihilizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=43746>, (6.8.2021.)

⁴⁴ E. SEVERINO, *Bit nihilizma*, Zagreb, 2007., 322-323.

⁴⁵ Isto, 322-323.

2.5.1. NIETZSCHE

Razrađujući dalje misao nihilizma nemoguće je ne dotaknuti se Friedricha Nietzschea. Za Nietzschea nihilizam nije tek samo hermeneutski ključ kojim bi se čitala određena dimenzija stvarnosti. Dapače, za njega je nihilizam temeljna odrednica i smjer kretanja zapadne kulture. Na površinu nihilistički prožete zapadne kulture dolazi tragična slika modernog čovjeka. Kada Nietzsche kaže da je nihilizam pred vratima i da će nas pratiti u slijedećim stoljećima, u prvom redu misli na modernog europskog čovjeka koji je na udaru brojnih suvremenih svjetonazora, a koji su direktni proizvod teorijskih racionalnih sustava. Nihilizam je, bez umanjivanja, duboka metafizička kriza koja ne može biti ugašena nekakvom znanstvenom spoznajom ili pak utopijom i lažnim optimizmom napretka. Tako temeljni i glavni problem moderne filozofije i čovjeka postaje njegova egzistencija, koja se u ovoj postavci čini bez ikakvog cilja ili svrhe.⁴⁶ U svojoj knjizi *Volja za moć* Nietzsche iznosi neke naglaske i oblike nihilizma. O nihilizmu govori kao o temeljnom odbacivanju smisla i vrijednosti, ali ga s druge strane potvrđuje i na neki način te utemeljuje kao određeno stanje. Kaže da će nihilizam prvo nastupiti kao psihološko stanje u tri oblika. U prvom stanju će kroz osvješćivanje čovjeka o samozavaravanju i razočarenjem postaviti *ništa* kao cilj do kojeg treba doći. Drugo stanje nastupa kada čovjek konačno odredi i sistematizira stvarnost koja ga okružuje, a nihilizam kaže da je to samo zato da bi čovjek mogao vjerovati u svoju vrijednost. Treći oblik psihološkog stanja nihilizma manifestira se tako da se ovaj svijet proglašava obmanom i potom se, kao pravi i istinski svijet, izmisli nekakav svijet onkraj ovoga. No kad čovjek shvati kako se taj svijet temelji tek na psihološkim potrebama i da na njega nema nikakva prava, pojavljuje se zadnji oblik nihilizma, a to je nevjera u metafizički svijet. Psihološko stanje tako je, kaže Nietzsche, uvod u jedno opće stanje nihilizma, a koje ima za konačnu posljednicu gubitak vrijednosti i njihovo odbacivanje. To susljedno dovodi do najekstremnijeg oblika nihilizma, a to je mišljenje kako je svaka vjera tj. vjerovanje da je nešto istinito zapravo sigurno lažno jer istinski svijet uopće ne postoji.⁴⁷

Misleći da je dao dobru dijagnozu nihilizma, Nietzsche je pokušao naći svojevrni izlaz iz tog stanja. Obezvrijedivši postojeće vrednote, Nietzsche govori o prevrednovanju vrednota i nastoji ih prevladati. Nihilizam teži prevladati samog sebe. Prevrednovanje vrednota ozračje je u kojem se nihilizam osjeća najsigurnije, i to ozračje nosi sve glavne odrednice nihilizma, a to su volja za moć, nadčovjek te smrt Boga. Upravo smrt Boga znači i smrt čovjeka. Drugim

⁴⁶ Usp. M. MILIĆ, Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 20 (2012.) 3, 319-338., ovdje 321.

⁴⁷ Usp. F. NIETZSCHE, *Volja za moć*, Zagreb, 2006., 18-20.

riječima, čovjek smrću Boga treba biti takoreći oslobođen kako bi otvorio put nadčovjeku, što Nietzsche vrlo prodorno oblikuje: „Učim vas nadčovjeku. Čovjek je nešto što mora biti prevladano. Što ste učinili da biste ga prevladali? Sva su bića učinila dosad nešto iznad sebe: a vi hoćete biti oseka te goleme bujice i radije se još vratiti životinji negoli prevladati čovjeka?“⁴⁸ Smrt Boga u Nietzscheovoj filozofiji nije tek puki ateistički proglas, kakav bi se na prvu činio. On je prije svega neizbježna posljedica ukidanja metafizičkih oznaka pojmova koji su tako izvan mogućnosti spoznaje, za što Nietzsche krivi platonizam i kršćanstvo rekavši da su ih oni premjestili u domet transcendentnoga. Ako bi se pak dokinula ta transcencija, to ima za posljedicu smrt Boga. A ako bi pak iz sve stvarnosti istrgnuli ono metafizičko, to nužno za posljedicu ima i smrt čovjeka. Upravo ovdje sva drama nihilizma doživljava svoju kulminaciju; dokidanje transcencije i smrt Boga s jedne strane, te dokidanje stvarnosti i smrt čovjeka s druge strane, zadovoljavaju uvjete za nastanak nadčovjeka.

Svakako da je filozofija Friedricha Nietzschea dala osjetan doprinos zapadnoj filozofskoj misli, kako god tko gledao na nju. Bitno je poznavati kontekst u kojem se trenutno ta zapadna misao nalazi, a koja je u nedostatku ideje na obje strane, i vjerske i ateističke. Zato bi, možda, proučavanje Nietzschea i njegove filozofije moglo svakome približiti da je Bog neizbježna stvarnost koja se ne može zaobići i s kojom se treba nositi cijeli život. Pitanje Boga bez grama sumnje dotiče svakoga i sa sobom nosi sudbinu svijeta, njegovu sadašnjost ali i budućnost. Upravo Nietzsche, što god tko mislio o njemu i njegovoj filozofiji, nudi ruku pomoći i jednoj i drugoj strani; ateiste spašava od banalnog ateizma, dok vjernike pak poziva da svoju vjeru ne žive banalno.⁴⁹

2.6. EGZISTENCIJALIZAM I FILOZOFIJA EGZISTENCIJE

Egzistencijalizam i filozofija egzistencije (od latinskog *existentia* tj. postojanje) filozofski su smjerovi nastali krajem 19. i početkom 20. stoljeća, a velikim dijelom obilježeni su depresijom koja je zahvatila tadašnji mentalitet. Iako ih se često poistovjećuje i izjednačava, postoji razlika koja se očituje najprije u tradiciji. Filozofija egzistencije pretežito je utemeljena na njemačkoj tradiciji i filozofima kao što su Jaspers, Kierkegaard, Nietzsche ili Heidegger. Egzistencijalizam, s druge strane, podlogu je našao u francuskoj tradiciji i filozofskoj misli de

⁴⁸ Usp. M. MILIĆ, Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, 326.

⁴⁹ Usp. M. MILIĆ, Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnog ateizma i banalne vjere, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 21 (2013.) 2, 341-351., ovdje 346-350.

Beauvoir, Sartre, Marcela i Camusa. Iako dijele zajedničke teme (apsurd, strah, tjeskoba, smrt, subjektivnost, autentičnost), dvije tradicije vrlo distinktivno dijeli pojam *drugoga*, koji je u njemačkoj tradiciji gotovo posve zapostavljen, a u francuskoj postaje nositelj.⁵⁰ Dakle, kriza građanskog svijeta i prvi svjetski rat stvorili su pogodno ozračje za nastanak ovog tipa filozofske misli u Njemačkoj, jednako tako i Francuskoj, premda se zbog drugih razloga (okupacija, izgubljeni rat i otpor) razvija i kasnije, poslije 1945. Svoje predstavnike su imali i Italija, Španjolska, Južna Amerika te Japan, a zanimljivo je da u anglosaksonskim zemljama filozofija egzistencije nikad nije uzela maha.

Počeci filozofije egzistencije bili su u 19. stoljeću i nastali su kao reakcija na spekulativnu preuzetost hegelovskog idealizma. Kierkegaard svojim buntom protiv svođenja pojedinca na tek razvojni trenutak apsolutne ideje želi staviti u prvi plan individualnu slobodu. Time se također stavlja nasuprot tradicionalnoj metafizici, na kojem tragu je bio i Nietzsche sa svojom kritikom dekadencije. Filozofsko orijentiranje u svijetu vodi spoznaji srži same egzistencije, koja se pak otkriva kao transcendencija u ono nadegzistencijalno. Tako granične situacije, poput smrti, trpljenja, borbe ili krivnje, ukazuju na ono obuhvatno iznad pukog subjekt-objekt odnosa, a što se može doseći samo metafizikom; drugim riječima, ne može se do kraja racionalno i iskustveno spoznati.⁵¹ Egzistencijalizam je moderni filozofski smjer čija je glavna postavka ta da se na svijet, čovjeka i život treba gledati iz perspektive jednoga individualnog *Ja*. Tako egzistencijalizam znači degradiranje općenitog u korist individualnog, racionalnog u korist iracionalnog te apstraktnoga u korist konkretnog. Drugim riječima, daje se prednost egzistenciji i individualnosti nauštrb općenitog i esencijalnog. U tome se pak kriju duboko veće filozofske implikacije kao što su agnostički subjektivizam, solipsizam, pesimizam te etički individualizam. Egzistencijalizam je u prvom redu reakcija protiv omasovljavanja i izjednačavanja koja su se na raznim i mnogobrojnim strukturama, poput radnog okruženja, škola, tvornica i ureda, polako ali sigurno uvukle u ljudski život. Baš u tom pogledu egzistencijalizam ide za tim da naglasi važnost i esencijalnu potrebu ljudske slobode. Dakle, egzistencijalizam ne dopušta pojedinca svesti na bilo koji oblik općenitoga. Time je, primjerice, suprotan esencijalizmu koji postavlja ograničenja slobodi i stavlja esenciju ispred pojedinačne egzistencije. Isto tako, esencijalizam zastupa općenitu vrijednost i nužnost nekih načela i istina. Egzistencijalizam je, s druge strane, usmjeren na individualnu, osobnu, *moju* istinu odnosno

⁵⁰ Usp. Filozofija egzistencije. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=19630> (7.8.2021.)

⁵¹ Usp. B. DONAT (ur.), *Filozofijski rječnik*, 109.

istinu u kojoj pojedinac, kao ni na što drugo nesvediva egzistencija, pronalazi svoj smisao života. Tako glagol *egzistirati* za egzistencijaliste znači svjesno i slobodno odabrati svoju bit, jer nikakva istina ne bi bila i nije objektivna i vrijedna za sve ljude.⁵²

2.6.1. KRŠĆANSKI EGZISTENCIJALIZAM I NJEGOVA PROBLEMATIKA

Kršćanski egzistencijalizam, kao i areligiozni egzistencijalizam, kreće od osjećaja tjeskobe, mučnine, bačenosti u svijet, nezaštićenosti. No za razliku od areligioznog, koji prilikom susreta sa gore spomenutim stvarnostima odbacuje sve religiozne i moralne vrijednosti duhovne tradicije, kršćanski egzistencijalizam u graničnim situacijama pokušava pronaći pozitivni predznak i novu perspektivu, ali uvijek pod okriljem apsolutne slobode pojedinca. On ima za cilj otkriti teocentrično porijeklo osjećaja, posebno nade, ljubavi i vjernosti. Tako je prvotna intelektualno-teodicejska argumentacija o Bogu zamijenjena nepreciziranom čuvstvenom usmjerenošću prema Transcendentnom, Nespoznatljivom i Apsolutnom, i to pod svim čovjeku razumljivim aspektima.⁵³ Misao pak koja povezuje sve kršćanske egzistencijaliste, a u suprotnosti je s areligioznim egzistencijalistima, je slijedeća: „Ako se ubije Boga, ubija se i čovjeka, jer bismo prisustvovali progresivnom raspadanju spiritualnih vrednota u individualizam, atomizam, hedonizam, utilitarizam i to – koliko na spekulativnom polju toliko i na polju etičkom i religioznom... Treba spasiti čovjeka, a čovjek – da se spasi, treba da vjeruje u Boga i Njega prizna po vjeri.“⁵⁴ Ovaj smjer egzistencijalizma naziva se još i teološki jer svu pažnju pridaje na priznavanje Boga i odnosa između Boga i čovjeka. U vjerskoj perspektivi, kršćanin egzistencijalnu i nužnu tjeskobu prihvaća i podnosi u raspoloženju „tragičnog optimizma“. S druge strane, areligiozni egzistencijalisti kao osnovnim raspoloženjem uzimaju „tragični pesimizam“. No, ako se kršćanski egzistencijalizam obrazlaže gotovo isključivo kao suprotnost areligioznom egzistencijalizmu, on u sebi nosi problematične točke. Naime, egzistencijalistička nesigurnost i „skok u nesigurno“ u suprotnosti su s kršćanskom sigurnošću spoznaje objektivne istine i zakona, tako da se nameće pitanje može li se uopće govoriti o kršćanskom egzistencijalizmu? Navest ćemo nekoliko razloga zbog kojih smo skloniji odgovoriti negativno, a koje donosi Ante Kusić:

⁵² Usp. A. KUSIĆ, Dva aspekta suvremenog egzistencijalizma, u: *Crkva u svijetu*, 11 (1976.) 2, 123-131., ovdje 123.

⁵³ Usp. A. KUSIĆ, Kršćanski egzistencijalizam, u: *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 2, 237-262., ovdje 237.

⁵⁴ Isto, 237.

- Kršćanstvo vjeruje u postojanje jednoznačnih, objektivnih i vječnih istina (npr. postoji osobni, vječni i svemogući Bog, Stvoritelj i Sudac; postoji besmrtna individualna duša itd.). Kršćanstvo nadalje priznaje trajnu vrijednost dogmi kao i određene nepromjenjive moralne norme, koje izviru iz razumski spoznatljivog dostojanstva ljudske naravi. Egzistencijalizam, na temelju svojih osnovnih postavki, ništa od toga ne može prihvatiti.
- Kršćanstvo brani i ističe razum kao neophodnu pretpostavku za vjerovanje; vjera nije nerazumna, nego nadrazumna. Kršćanin može biti samo onaj koji se poslušno pokori istini stvarnosti i Objave; on usklađuje svoj život sa razumski dohvatljivom istinom koju je dobio u Objavi. Kršćanin zna za grijeh i zabludu i zna da su to kategorije koje su nezamislive bez razumski dostupne istine i moralnih normi. Ovdje egzistencijalizam ako želi ostati vjeran svojim temeljnim postavkama, opet ništa od toga ne smije prihvatiti.
- Kao član Crkve i crkvene zajednice, kršćanin se kao individua dužan pokoriti crkvenom autoritetu. Niti to egzistencijalizam ne može prihvatiti.
- Egzistencijalizam je pod jakim predznakom subjektivizma, evolucionizma, relativizma i agnosticizma čemu je, jasno, kršćanstvo protivno.⁵⁵

Zbog svih gore spomenutih razloga nije nikakvo čudo da je 1950. enciklika pape Pija XII. *Humani generis* osudila egzistencijalizam sa slijedećim obrazloženjem: „Lažne tvrdnje takvoga evolucionizma, zbog čega se odbacuje sve što je apsolutno, stalno i nepromjenjivo, utrlji su put zastranjenjima nove filozofije koja je konkurencija idealizmu, filozofiji imanencije i pragmatizmu, a uzela je naziv „egzistencijalizam“, zato što odbacuje nepromjenjive biti stvari i stavlja u središte filozofskog interesa isključivo „egzistenciju“ pojedinaca.“⁵⁶ Isti je Papa nekoliko godina ranije također osuđujuće nastupao protiv egzistencijalizma, nazvavši ga „pesimističkim iracionalizmom“. Tako se primjerice Gabriel Marcel, jedan od istaknutijih „kršćanskih“ egzistencijalista, bunio što su njegovu filozofiju prozvali egzistencijalističkom, dodavši kako bi se njegovo učenje prije moglo nazvati neosokratizmom ili pak kršćanskim sokratizmom.⁵⁷ Ako bismo se na trenutak odmaknuli od načelne problematičnosti pojma *kršćanski egzistencijalizam*, i tumačili ga samo kao suprotnim od areligioznog

⁵⁵ Usp. Isto, 261.

⁵⁶ Usp. PIO XII., *Humani generis*, br.6 (=HG)

⁵⁷ Usp. A. KUSIĆ, *Kršćanski egzistencijalizam*, 262.

egzistencijalizma, uvidjeli bismo koliko su velike razlike između ta dva pravca. Pri tome ne pomaže što imaju iste polazišne točke: čovjeka pojedinca i njegova nesmirivost. U ovakvom odnosu snaga, kršćanski i areligiozni egzistencijalizam odnose se kao: vjera i nevjerovanje, ljubav i rivalitet, nada i očajanje, društvenost i egocentrična izolacija, povjerenje u Bitak i tjeskoba Ništavila, svjetlo vječnosti i tama besmislenog života i smrti. Iz toga se može zaključiti da kršćanski egzistencijalizam, ako ništa drugo barem na pedagoškom i psihološkom planu, može predstavljati jaku apologetiku protiv negativnih postavki areligioznog egzistencijalizma, koji kao da opet, ovaj puta u suvremenom svijetu, poprima novi i snažni zanos.⁵⁸

2.6.2. KIERKEGAARD

Sada ćemo sažeto iznijeti nauk Sorena Kierkegaarda. Kierkegaarda ne zanimaju izvanjske stvari i apstraktne ideje nego konkretan čovjek. Ako sistem sputava i gnječi pojedinca, treba ga ugaziti. Smatrao je da se istina ne sastoji od umovanja ili razmišljanja o istinitosti neke stvari nego u konkretnom bivanju u istini, odnosno da tu istinu na jedan individualno-egzistencijalan način treba oživotvoriti.⁵⁹ Tako je rekao: „Egzistencija je uvijek ono pojedinačno; apstraktno ne postoji, subjektivnost je istina, subjektivnost je stvarnost.“⁶⁰ Istina, dakle, nije u pukim apstraktnim generaliziranjima i relativiziranjima nego se nalazi u strastvenom življenju po zahtjevu egzistencijalnog mišljenja. Za to egzistencijalno mišljenje ne postoje nikakva načela koja bi imala tendenciju naučavanja istine, jer istina nije nekakav monopol. U takvom odnosu snaga dozvoljen je tek apel na druge da se trgnu iz uspavanosti i pripaze na svoju egzistencijalnu, ujedno i najdublju jezgru. Kierkegaard smatra da apstraktno mišljenje (uzima za primjer Hegela) ne zna ništa o bolestima, očaju, potištenosti i tjeskobi čovjeka. Potrebno se vratiti konkretnom čovjeku i konkretnom mišljenju odnosno egzistencijalnom mišljenju, u kojem bi čovjek mogao filozofirati iz unutrašnjosti vlastite egzistencije; tu ga ne bi ometale unaprijed određene i razumski zacrtane pojmovne kategorije. Najbitnija čovjekova crta nije u razumu i razumnosti, nego u osjećajnosti, ljubavi i strasti. Dalje, Kierkegaard razlikuje tri jasno različite faze ljudskog egzistiranja: estetsku, etičku i religioznu. Prijelaz iz jedne u drugu fazu nije susljedan i postupan nego skokovit. Estetska faza sastoji se u intelektualnom i senzibilnom uživanju koje je pasivno jer čovjeka ne vodi ozbiljnom djelovanju i ostvarenju. Svijest ovdje nalazi užitak u samom trenutku i zabavlja se mijenjajući

⁵⁸ Isto.

⁵⁹ Isto, 239.

⁶⁰ Isto.

užitke. U ovoj postavci stvari trenutak predstavlja sve ali ujedno i ništa, jer nakon njega slijedi razočarenje, očaj i dosada. Esteta je tako rastrgan željom za užicima i uvijek traži nove užitke. U etičkoj sferi život mašte, poigravanja i užitaka zamijenjen je životom stvarnosti i dužnosti; na mjesto uživanja dolazi dužnost. Etička sfera je sfera djelovanja, življenja na način borbe i pobjede, a čovjek shvaća da su sreća i užitak samo prividni i prolazni. No opet, etičar čini ono što svatko može činiti, pa se ovdje nekako gubi osjećaj vlastitoga *Ja*. Individualna osobnost i osjećaj važnosti tako je opet zakopana u etičkoj fazi.

Ako bismo uzeli egzistenciju kao opću normu djelovanja onda je ona ugrožena, jer egzistirati znači raditi, živjeti pa i trpjeti ali kao pojedinac, kao osoba. Tako u duši etičara ostaju tjeskoba, zarobljenost i očajanje, a oni ga tjeraju na skok u religioznu fazu. Taj skok u religioznu fazu otklanja očajanje i tek u toj fazi čovjek ima mogućnost postići samu puninu individualne egzistencije, a to postiže tako što osobno staje pred Boga i pasionirano predaje samog sebe Bogu. Bog, smatra Kierkegaard, nije Bog nekakve crkve nego je on apsolutni Transcendentni Bitak. Kierkegaard u ovoj fazi naglašava tjeskobu i kaže da je ona neposredna priprava za vjeru u Boga; biti pred Bogom znači živjeti u tjeskobi. Tjeskoba uvijek prati čovjeka i u cijelom procesu i posljedicama činjenja grijeha. Ona je neodvojiva od čovjeka, baš kao i patnja, o čemu smo pisali ranije u ovom radu. Konkretno, sloboda bi bila spoznaja vlastite konačnosti i ograničenosti pred neizrecivim Beskonačnim – Bogom. S grijehom se ta tjeskoba samo povećala. Grijeh je bio trenutak slobodnog izbora u kojem se u čovjeku kao spoju duše i tijela sastalo i izjednačilo božansko i ljudsko, beskonačno i ograničeno te vječnost i vremenitost; ne treba previše pameti kako bi se zaključilo da su te veličine međusobno kontradiktorne i da se isključuju. Upravo ovdje nailazimo na veliki paradoks – čovjek kao individua s jezgrom beskonačnosti u vremenitom biću. Bitno obilježje ljudske osobnosti je nemogućnost pomirenja između konačnosti i beskonačnosti, i tako se čovjek uvijek nalazi u situaciji da mora izabrati. Tjeskoba nas potiče na uvijek novi izbor i ona je efektivno rezultat tog izbora. Prodorno i zaključno, tjeskoba ukazuje na činjenicu da je ljudska egzistencija, zbog svoje ontološke neispunjenosti, ništa drugo nego otvor prema transcendentnome koji je istovremeno zatvoren unutar granica vlastite individualne bitnosti, čime smo došli do još jednog velikog paradoksa. No u vjerovanju je, smatra Kierkegaard, sve paradoksalno. Kierkegaard tako potiče čovjeka da se pred neminovnom stvarnošću tjeskobe i očaja odluči ili na očajanje s predokusom samoubojstva, ili na „skok u vjeru“. Tko se odluči na vjeru, žrtvuje sve, ali i dobije sve. Za vjerovanje u Krista ne može se naći nikakav kriterij niti općevažeci, obvezni i objektivni temelj.

Tu ne vrijede nikakve kategorije i na snazi je najstroža subjektivnost, gdje se ne može uspjeti bez skokova.⁶¹

Kierkegaard iznosi vrlo intrigantna promišljanja o crkvenosti. Premda je bio protestant, nije gajio pozitivne osjećaje prema Protestantskoj Crkvi. Nije mogao shvatiti pojam Crkve i ljudi u njoj, koje je smatrao formalistima i profanatorima duhovnog. *Državna Crkva* bio je njegov omiljeni naziv kad god bi govorio protiv Crkve koju nije smatrao duhovnom, nego zarobljenom u rukama države i dvoličnom; „misli jedno a čini drugo“. Govor protestantizma o kršćanskoj ljubavi, smatra on, temelji se na laži. Kierkegaard je Crkvu shvaćao na svoj način, slobodno i neovisno. On voli Krista, ali ne voli Crkvu i smatra da su sakramenti besmisleni. Njega zanima duhovni čovjek i čovjek slobode koji se pronalazi i izgrađuje izvan okvira povijesne Crkve. Kierkegaardov slobodni subjektivizam poprimio je veće razmjere nego li bi možda on sam htio. Bio je to, prema autoru članka, odraz njegove bolesne slobode koja teži za duhovnim čovjekom obvezno izvan Crkve, eventualno u „vlastitoj“ Crkvi. Znao je ići toliko daleko i pastore uspoređivati sa kanibalima, rekavši čak da su i gori od njih. Sam sebe je bodrio u tim mislima, izjavivši jednom prilikom da je slab onaj vojnik koji ne misli postati general. Ta težnja, koju je slikovito opisao, mora biti u duhovnom životu ali, naravno, uvijek izvan Crkve. Sve ovo Kierkegaard je opravdavao time što je tvrdio da nije onakav kršćanin kakav bi trebao biti; bio je svjestan da na svom primjeru ne pokazuje što u svojoj nauci zastupa. Drugim riječima, smatrao je da nije dosegao vrhunac teoretski postavljenog kršćanstva, što opet rječito govori o samom Kierkegaardu i njegovoj filozofskoj misli.⁶²

2.7. MARKSIZAM

Marksizam predstavlja cjelinu filozofskih, socioloških, ekonomskih i političkih teorija koje je skovao i oblikovao Karl Marx, a također sadrži i teorijske pristupe i tumačenja koja se temelje na Marxovu djelu ili se pak na njega pozivaju kao na izvornu teorijsku jezgru. Marksistička filozofija poistovjećuje se s povijesnim materijalizmom, kritikom političke ekonomije i klasnom analizom društva te naučava da kulturni, duhovni i politički život društva ima korijen u materijalnim odnosima proizvodnje.⁶³ Marksizam je svojim objašnjenjem

⁶¹ Usp. Isto, 239-242.

⁶² Usp. J. KRIBL, Kako egzistencijalizam gleda na čovjeka u društvu, u: *Crkva u svijetu*, 7 (1972.) 2, 141-158., ovdje 141-142.

⁶³ Usp. Marksizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=39048> (24.8.2021.)

povijesnog kretanja te napose kapitalizma dao elan socijalističkim snagama, posebno radničkoj klasi; tako se radnička klasa domogla moćnog teoretskog oružja u borbi za praktičnu i konkretnu preobrazbu kapitalizma u socijalizam. Prema tome, marksizam je i idejno oružje revolucionarnih socijalističkih snaga modernog vremena. Naslanjajući se na tradicionalnu europsku misao, posebno njemački klasični idealizam i francusku materijalističku filozofiju, Marx je u svojim učenjima odbacio svaku mistiku i idealizam i stao na stranu materijalističkog i dijalektičkog. Svojim dijalektičko-materijalističkim monizmom, koji je u skladu sa s cjelokupnim misaonim i znanstvenim razvojem čovjeka, marksizam shvaća svijet kao jedinstveni materijalni proces koji ne samo da je u stalnoj promjeni nego stalno stvara nove strukture, kvalitete te područja stvarnosti. Marksizam čovjeku daje nove revolucionarne misli, stavljajući ga praktički u središte. Premda se povijest shvaća kao određena materijalnim zakonima, ona je ipak proizvod svjesne čovjekove djelatnosti.⁶⁴ Nije slučajno marksizam svoje utemeljenje, usmjerenje i plodno tlo našao u komunizmu. Odnos moderniteta i religije poticao je najintenzivnije rasprave u filozofiji i humanističkim znanostima uopće, još od procvata prosvjetiteljstva. Prosvjetiteljstvo je reafirmacijom i naglašavanjem snage uma kao osnovne instance za razmatranje svih pitanja degradiralo religiju. U tom kontekstu smatralo se da će racionalizacija i sekularizacija svijeta i društva u konačnici dovesti do potpune eliminacije religiozne svijesti čovjeka. Tako je, ukidanjem religije, u čovjeku ostala jedna velika praznina koju je trebalo popuniti. Ideologije koje su se pojavile nakon francuske revolucije na samom kraju 18. stoljeća trudile su se tu prazninu popuniti. Zbog te potrebe nastajale su brojne zamjene za religiju, sekularne religije ili pak političke religije. Komunizam je u tome prednjačio, ponudivši novi put za stare nade čime mu je bilo teško odoljeti.

Kao i svaka druga religija, komunizam je trebao svoj katekizam. Taj katekizam bio je *Manifest komunističke partije* kojeg su revolucionarne 1848. napisali Karl Marx i Friedrich Engels. Manifest je nudio tri velike stvari: dualističko-manihejsku interpretaciju povijesti, priču o revolucionarnom uzdizanju kapitalizma i programsko uputstvo za emancipatorsko djelovanje nove žrtve kapitalističkog eksploatorskog poretka – proletarijata.⁶⁵ No, nije samo religija bila pod paljbom ove ideologije; na udaru se našla i filozofija. Marx govori o takozvanoj negaciji filozofije, ali ne tako da joj poput drugih ograničeno i samodopadljivo okrene leđa i izrekne nekoliko banalnih i ljutih rečenica. On želi ozbiljenje filozofije; filozofiju treba ukinuti,

⁶⁴ Usp. B. DONAT (ur.), *Filozofijski rječnik*, 200-201.

⁶⁵ Usp. B. LATIFI, O šteti i koristi marksizma za povijest, u: *Filozofska istraživanja*, 33 (2013.) 4, 739-751., ovdje 739-740.

negirati u praksi. Ako čovjekovo otuđenje, smatra Marx, i nečovječnost koja s tim ide nisu izraz prave čovjekove povijesti, ako se u povijesti ne radi o čovjeku jer njen subjekt nije on te ako se stvarno otuđenje ne uklanja zapravo nego (po filozofiji) samo u mislima, onda se za konkretnog čovjeka ništa ne mijenja. Za Marxa ukidanje filozofije pomoću njenog ozbiljenja i prevladavanje teorije pomoću prakse znači negaciju prividnog bića.⁶⁶ Polazna točka za prihvaćanje i razumijevanje osnovnih postavki Marxovog i Engelsovog *Manifesta* svakako je prihvaćanje postojanja društvenih klasa. Premda je taj pojam skovan ranije nego li ga je Marx upoznao, u prvom redu kao oznaka ili zamjena za zastarjele srednjovjekovne termine stratifikacije društva, Marx mu produbljuje značenje. Društvene su klase, smatra Marx, instrument interpretacije cijele ljudske povijesti; štoviše, za njega je povijest svih društava koja su postojala do tada zapravo povijest klasnih borba. U toj borbi sukobljavali su se, otvoreno ili tajno, vlasnici i oni koji nisu imali vlasništvo, slobodni i robovi, feudanci i kmetovi, kapitalisti i najamni radnici. Posljedice su uvijek i bez iznimke bile radikalne; ili se društvo u potpunosti promijenilo na revolucionaran način ili je ono potpuno nestalo uslijed nemilosrdne borbe. Tako se kod Marxa očituje želja za reafirmacijom ratnog koncepta o ljudskom društvu i njegovoj povijesti. Štoviše, suštinska realnost ljudskih bića nisu harmonija i mir, nego naprotiv, rat i konflikt. Svjetska povijest je jedan veliki *Aufhebung* (ukidanje) koji čuva (*conservare*) vrijedne aspekte ljudskog iskustva, odbacuje (*negare*) njene štetne i negativne aspekte i ono što je sačuvala uzdiže na višu razinu (*elevare*) putem sinteze. Tako se marksističke nade u komunizam uzdaju u filozofsko uvjerenje o svjetskoj povijesti kao objektivnom *Aufhebung*u. Trijada marksističke povijesti jasna je: primitivni komunizam je afirmacija, sustavi privatnog vlasništva (kao feudalizam ili kapitalizam) su negacija, a postkapitalistički komunizam je negacija negacije tj. sinteza svih sinteza. Tako taj postkapitalistički komunizam od primitivnog komunizma uzima jedinstvo i sklad čovjeka s prirodom i društvom, ali odbacuje suviše nisku razinu njegova kulturnog razvoja. Od sustava privatnog vlasništva pak uzima nadasve visoki stupanj kulturalnog i tehnološkog razvitka, ali odbacuje koncept tlačenja i iskorištavanja kojeg su privatna vlasništva stvorila.⁶⁷

Progovorit ćemo sada o značenju ateizma za marksizam te nakon toga o tome kakav odnos marksizam ima s kršćanstvom i religijom općenito. Iako je marksizam u prvom redu usmjeren na društvene i gospodarske prilike i zamjenu kapitalizma i socijalizma, treba napomenuti da su svi veliki marksisti, poput Marxa, Engelsa ili Lenjina bili ateisti. Osnovna

⁶⁶ Usp. R. WISSER, *Filozofski putokazi*, Zagreb, 1992., 70-71.

⁶⁷ Usp. B. LATIFI, O šteti i koristi marksizma za povijest, 740-741.

postavka Marxova ateizma je da postoji suprotnost između Boga i humanosti te između razuma i slobode nasuprot ropstva i važnije, podvrgavanja religiji. Lenjin se primjerice zalaže za sklad prakse i teorije te ateizam smatra odveć bitnim; zastupao je daleko borbeniji ateizam nego li Marx ili Engels, i tako je ateizam postao državna religija Sovjetskog Saveza. Marksizam je ateističan, ali ateizam nije cilj i krajnja instanca marksizma; hipoteza marksizma je da u besklasnom društvu jednostavno neće biti potrebe za religijom. Problem je međutim očit u tome kako definirati marksizam. Ako je on teorija društva, a ne opća filozofija, uloga ateizma za njega nije važna. Ako je dijalektički materijalizam, onda tu ateizam igra značajnu ulogu. Ako pak nije skup dogmi nego je otvoren, onda treba otvoreno dopustiti novu prosudbu svoje ateističke tradicije. Proces oslobođenja od vjere i religije mora biti jedino stvar samog vjernika pojedinca. To dakle mora biti samo-oslobođenje, jer u suprotnom to ne bi bilo oslobođenje nego pritisak i pokoravanje. Marksizam upućuje ljude na solidarnost i na vlastitu aktivaciju. Ateizam tako nije ni osnova, ni ishodište, a niti cilj marksizma.⁶⁸ Ateističko zasnivanje materijalizma međutim najjasnije se očituje u Marxovoj disertaciji, gdje on označava Epikura kao najvećeg grčkog prosvjetitelja jer je upravo on priznao Prometeja, *najvećeg sveca i mučenika u filozofskom kalendaru*. On se odvažio na to da kao običan smrtnik prkosi nebeskim i zemaljskim bogovima. Taj isti prkos, smatra Marx, sada treba obnoviti prema kršćanskom mitu i idolima modernog svjetskog tržišta, jer je konačno oslobođenje religiozne svijesti prva pretpostavka za vladavinu čovjeka nad njegovim svijetom.⁶⁹

Idući dalje neizbježno se dotičemo religije i marksističke kritike religije. Marxovo identificiranje idealnog društva s društvom bez klasa i težnja ka njegovu ostvarenju preko rušenja postojećih socijalnih struktura svog vremena, neizbježno ga je vodilo u sukob s religijom. Pri tome su mu pomogle brojne povijesne činjenice koje su ukazivale da je religija najveća smetnja ostvarenju novog društva, čime se došlo do uvjerenja da ona ne može biti ništa drugo doli izmišljotina povlaštenih klasa. Pomoću religije, povlaštene klase lakše su izrabljivale i iskorištavale podčinjene. Religija je za Marxa jedna od glavnih nadgradnja koja nužno prati ekonomsku strukturu svakog tipa društva, političku, pravnu i socijalnu. Stoga u povijesnom materijalizmu religija ima samo privremenu ulogu; zadaća joj je fantastično tumačenje realnosti i zbilje, suprotno znanstvenom, nakon čega joj je sudbina da iščezne i nestane. Ne određuju ideje stvarnost, nego stvarnost određuje ideje; zato za marksiste ne postoje nikakve apsolutne, univerzalne i nadpovijesne vrijednosti koje bi vrijedile uvijek i svugdje. Zato je religija za

⁶⁸ Usp. S. ESEŠ, Je li ateizam bitan za marksizam?, u: *Crkva u svijetu*, 21 (1986.) 3, 328-336., ovdje 328-331.

⁶⁹ Usp. K. LOWITH, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb-Sarajevo, 1990., 75.

Marxa otuđeni oblik društvene svijesti, iluzija te ranije spomenuta nadgradnja koja treba odumrijeti. Međutim, među marksistima nema konsenzusa o porijeklu religije. Porijeklo religije treba tražiti u primitivnim i iracionalnim osjećajima: strah, neznanje, prirodne sile i slično. Marx smatra da religija nije nastala pojavom čovjeka na Zemlji. U početku, smatra on, je bilo jedno dugo razdoblje bez ikakve religije. Religija, kakvom ju Marx shvaća, mogla je nastati jedino u vrlo naprednom razdoblju ljudske povijesti, jer je religija odraz ekonomskog stanja. Zato je religija mogla nastati tek nakon ekonomskog otuđenja, odnosno nakon privatnog vlasništva i sredstava proizvodnje koji su podijelili društvo na klase. Friedrich Engels, za razliku od Marxa, smatra da razdoblje bez religije nije bilo tako dugotrajno kako je mislio Marx nego puno kraće, čak jako kratko. Primitivna religija prema Engelsu nastala je puno prije koncepta privatnog vlasništva i klasa. Uzroci nastanka nisu bili u nejednakim odnosima i prevelikim jazom među klasama, nego u prirodi, točnije u odnosu ljudi i prirode. Tako su primitivci, kaže Engels, nakon neuspješnog pokušaja gospodarenja nad prirodom i njenim silama, vjerovali da su one nadljudske te su ih zato mitološki personificirali. Stoga, prema Engelsu, sami početci religije nisu uzrokovani socijalnim redom nego neznanjem te osjećajem slabosti i nemoći pred prirodnim silama.⁷⁰

Može se reći da je komunističko vjerovanje svojevrsno lažno predstavljanje židovsko-kršćanskog mesijanizma jer mu nedostaje njegova osnova, a to je dobrovoljno prihvaćanje poniženja i iskupljujuće patnje kao pretpostavki trijumfa. Proleterski komunist, naime, traži krunu bez križa, želi trijumfirati na osnovi zemaljske sreće. Kod Marxa nedostaje svaki pravi interes i razumijevanje za probleme koje religiozna svijest sa sobom nosi. Kritika religije bila je za njega kao znanstvenog ateista gotova stvar i činjenica, kao i povijesni kraj kršćanstva općenito. Zajedno s Feuerbachom i Kierkegaardom, Marx ističe potpunu nepomirljivost svih normi svjetovnog djelovanja s temeljnim naukom evanđelja i crkvenih otaca. Tako je za Marxa postojeće kršćanstvo zapravo religija kapitalizma, ideološka nadgradnja koja tek dokazuje da pravi životni problemi putem promjene ekonomskih odnosa još nisu riješeni. On je uvjeren da će konačno odumiranje religije temeljeno na volji za zemaljsku sreću biti dovedeno do svjetovne forme i želje za spasenjem.⁷¹

⁷⁰ Usp. B. NORAC-KLJAJO, Marksizam i religija. Kritika marksističkog poimanja religije, u: *Crkva u svijetu*, 46 (2011.) 4, 466-488., ovdje 474-476.

⁷¹ Usp. K. LOWITH, *Svjetska povijest i događanje spasa*, 74-78.

2.8. POSTMODERNIZAM

Postmodernizam je sveprisutni, ali još uvijek teško odrediv pojam i ne postoji konsenzus što postmodernizam jest. U širem smislu postmodernizam označuje epohu ili razdoblje druge polovice 20. stoljeća koje slijedi poslije modernizma, ali postoje znatna neslaganja je li to nova epoha ili tek faza moderne. Prvi teoretičar postmoderne francuski filozof Lyotard o postmoderni govori kao dijakronijskoj sekvenci koja dolazi nakon prethodne, novom pravcu nakon prethodnog,⁷² što bi značilo poslije modernizma, ali već naslovom u svojem temeljnom djelu (*Postmoderno stanje*) objavljenom 1979. kao svojevrsnom manifestu postmodernizma o postmoderni govori kao o *stanju*. Uži predmet njegove studije jest „stanje znanja u najrazvijenijim društvima“ s dijagnozom o delegitimaciji znanja, posebice humanističkih znanosti: „Krizna znanstvenog znanja na koju već krajem XIX. stoljeća ukazuju sve brojniji znakovi ne proizlazi iz slučajnog umnožavanja znakova koje bi i samo bilo znakom napretka tehnika i širenja kapitalizma. Ona proizlazi iz unutrašnjeg podrivanja načela legitimnosti znanja“.⁷³ Postmodernizam u prvom redu problematizira obećanja prosvjetiteljstva i ideale znanstvenog pozitivizma nastale u modernosti, a postmoderno je mišljenje najprije „metarefleksija“ u svijetu deapsolutiziranih istina.⁷⁴ Nestaju tako i veliki ciljevi upisani u „veliku priču“ prosvjetiteljstva u kojoj je „heroj znanja“ radio u korist ispravnog etičko-političkog cilja.⁷⁵ Urušavanje projekta moderne dogodilo se nepovjerenjem u velike priče ili metanarative među kojima su uz „veliku priču prosvjetiteljstva“ i metanarative marksizma i kapitalizma, također i „kršćanska pripovijetka“ o ozdravljenju stvorenja i ljubavi kao žrtvi.⁷⁶

U grubim crtama mogli bismo postmodernizam predstaviti s pet glavnih postmodernističkih tema:

- Središnji položaj diskursa tj. tekstualnosti – naglašava utjecaj jezika, a stvarnost kao proizvod diskursa. Tako je usredotočenost na jezik doprinijelo odbacivanju tvrdnji o objektivnosti i točnosti istine. Ne postoji objektivna stvarnost ili ljudsko iskustvo nego diskurs koji predstavlja glavno pitanje kojim se treba baviti.
- Fragmentirani identiteti – diskurzivno stvaranje dolazi na mjesto tradicionalnog esencijalističkog razumijevanja ljudi. Postmodernizam time odbacuje ideju jedinstvenih

⁷² Usp. J.-F. LYOTARD, *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb, 1990., 104.

⁷³ J.-F. LYOTARD, *Postmoderno stanje, izvještaj o znanju*, Zagreb, 2005., 56.

⁷⁴ Usp. Postmodernizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=49698> (12.8.2021.)

⁷⁵ Usp. J.-F. LYOTARD, *Postmoderno stanje, izvještaj o znanju*, 5-6.

⁷⁶ Usp. J.-F. LYOTARD, *Postmoderna protumačena djeci*, 32.

identiteta koji su u središtu jedinstvenog i uređenog svijeta i naglašava fluidnost i fragmentiranost.

- Kritika ideje predstavljanja – tu neodređenost jezika ima prednost pred jezikom koji odražava stvarnost; ako jezik pak ne odražava stvarnost, onda je za empirijsko istraživanje nužno napuštanje tradicionalnih metodoloških ideja. U stvarnosti koja je društveno strukturirana, društvene definicije i upotreba jezika su glavni elementi.
- Gubitak temelja i moći velikih naracija – to je odmak od *metanarativa* prema lokalnim narativima. Procjena se bazira na određene okolnosti i granice u generalizacijama kroz prostor i vrijeme (primjerice, istraživanje o odnosima među spolovima neće biti isto u drugim okolnostima i drugom vremenu).
- Povezanost moći i znanja – ovdje se pretpostavlja nemogućnost odvajanja moći od znanja, pri čemu znanje gubi osjećaj neutralnosti.⁷⁷

Uz odbacivanje formalne pozitivističke epistemologije modernog doba, ključne su značajke postmodernizma razarajući skepticizam (spram velikih pripovijesti), antifundacionalizam i gotovo refleksni otpor prema svakoj vrsti autoriteta i tradicije⁷⁸ (Sim 4). Sociološki gledano postmodernizam je stanje fragmentiranih identiteta, gubitka stvarnosti i značenja znaka ili simulakrum simulacija,⁷⁹ a epistemološki je okrenut prema sveopćem konstruktivizmu. Netrpeljiv prema logocentrizmu (Derrida) i bilo kojem obliku esencijalizma čovjek je za postmodernizam radikalno decentriran te ne posjeduju vječnu ili nepromjenjivu bit, a jezik ne može objektivno prikazati stvarnost (lingvistički zaokret). U filozofskom smislu početnu točku postmodernizma čini Nietzsche. Smrt Boga koju objavljuje Nietzsche nastavlja se u postmodernizmu u nizu smrti ili krajologija (čovjeka, povijesti, istine) kao totalizirajućih i mrtvih apstrakcija. Foucaultova teza o smrti čovjeka, „koji prije kraja 18. stoljeća nije ni postojao“, ⁸⁰ dopunjuje *ničeansku* o smrti Boga kao najdubljoj i najtamnijoj dijagnozi duha vremena u kojoj su izgubljena transcendentna uporišta, ali i logos, znanstvena epistemologija i ideja humanizma. „Bog jest mrtav“, ironično izjavljuje Vattimo, „ali ni čovjeku ne ide najbolje“.⁸¹ Poteškoća leži u tomu što nijekanje Boga ostavlja i čovjeka bez njegove biti i objavljuje samu supstanciju krize humanizma: „S ove točke motrišta možemo prihvatiti i tezu

⁷⁷ Usp. M. LONČAR, Metodološka promišljanja postmodernističkih koncepcija, u: *Zbornik radova filozofskog fakulteta u Splitu*, 1 (2008.) 1, 161-170., ovdje 162-165.

⁷⁸ Usp. S. SIM, *The Routledge Companion to Postmodernism*, London, 2001., 4.

⁷⁹ Usp. J. BAUDRILLARD, *Simulacija i zbilja*, Zagreb, 2001., 69.

⁸⁰ Usp. J. FOUCAULT, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Zagreb, 2002., 403.

⁸¹ G. VATTIMO, *Kraj moderne*, Zagreb, 2000., 30.

da je humanizam u krizi zato jer je Bog mrtav, to jest da je istinska supstancija krize humanizma smrt Boga, koju nije slučajno najavio baš Nietzsche, prvi radikalno nehumanistički mislilac naše epohe.⁸²

Talijanski filozof Gianni Vattimo među postmodernim se misliteljima izdvaja tezom o postmoderni kao „slaboj misli“ temeljenoj na interpretaciji Nietzschea i spoznaji o *slabome* bitku koji više nije trajan i stabilan temelj istine, a za kršćanstvo je zanimljiv kao jedan od rijetkih postmodernista koju u „slaboj misli“ vidi novu priliku za kršćanstvo.⁸³ Raspadom metafizike i napuštanjem velikih spekulativnih sustava u filozofiji, dekonstrukcijom zapadnoga načina mišljenja ukinuta je prema Vattimu i opasnost od europskoga ateizma jer je ateizam naravni plod metafizike i teologije dokaza o Božjoj egzistenciji.⁸⁴ Kraj metafizičkog kršćanstva za njega je prilika za „nereligiozno kršćanstvo“, kao „sekularizirano“, neckveno i neautoritarno kršćanstvo utemeljeno na događaju *kenosisa* kao arhetipskom činu sekularizacije. Otvoreno je međutim pitanje koliko takvo kršćanstvo uistinu jest kršćanstvo i što je od njega ostalo. U takvom neorganiziranom kršćanstvu, u kojem nema dogmi, istina vjere, hijerarhije, sakramenata Crkva postaje, kako primjećuje Dogan, „velika humanitarna zajednica onih koji žive postmodernim načinom kršćanskoga života“, govor o kršćanstvu postaje nalik ponudama New Age samospasa, a jedina preostala istina jest ljubav „shvaćena kao veliko ljudsko zajedništvo i prijateljevanje na temelju primjera Kristove ljubavi.“⁸⁵ Diktat površnosti, plošnosti i plitkosti u postmodernizmu snažno uporište pronalazi u relativizmu i hipertrofiji subjektivizma uz poricanje ne samo spoznaje stvarnosti, nego i radikalnu nominalističku negaciju pojma objektivne stvarnosti, na što je upozorio utjecajan britansko-češki filozof i kulturni antropolog Ernest Gellner: „Postmodernizam cvate i buja u ozračju, da ne kažem sumaglici pojmova, kao: sve je 'tekst', osnovni materijal tekstova, društava i gotovo svega je značenje, značenja se pak moraju dekodirati tj. dekonstruirati, pojam objektivne stvarnosti je sumnjiv...“⁸⁶ Postmodernistički pokret po Gellneru nije ništa drugo no prolazan „kulturalni modni hit“, zanimljiv tek kao živući primjerak relativizma, ali relativizma kao čiste travestije u nemogućnosti postavljanja pravih pitanja ili formuliranja problema, jer zamagljuje najvažnije, nužno obuhvaća moralni nihilizam i vodi u kognitivni nihilizam.⁸⁷ Ako se relativizam

⁸² Isto, 30-31.

⁸³ Usp. N. DOGAN, Nereligiozno kršćanstvo u 'slaboj misli' Giannija Vattima, u: *Crkva u svijetu*, 40 (2005) 4, 506-534., ovdje 508.

⁸⁴ Usp. Isto, 523-524.

⁸⁵ Usp. Isto, 533-534.

⁸⁶ E. GELLNER, *Postmodernizam, razum i religija*, Zagreb, 2000., 33.

⁸⁷ Usp. Isto, 34., 70., 88.

pojavljuje kao stvarno jamstvo slobode te njezina bitnog središta; slobode vjerovanja i slobode savjesti,⁸⁸ tada je kršćanska objava i nedostupna i nerazumljiva postmoderni. S polazištem u relativizmu i subjektivizmu vjernik ne može razumjeti „kršćansku metanaraciju“ povijesti spasenja i ne može u vjeri pronaći odgovor na pitanje o smislu patnje.

2.9. TRANSHUMANIZAM

Transhumanizam je suvremeni kulturni, znanstveni, filozofski, društveni i ekonomski pokret temeljen na sprezi znanosti, tehnologije i gospodarstva koji promiče poboljšanje čovjeka pomoću tehnologija i znanosti.⁸⁹ Kao termin javlja se sredinom 20. stoljeća, sa širom uporabom od 90-ih kada započinje i njegova institucionalizacija te zamjetan utjecaj na ekonomska, politička i društvena kretanja. Premda nije homogen, različite odvetke transhumanizma kao pokreta povezuje ideja uporabe novih znanstvenih i tehnoloških rješenja kao sredstava za poboljšanje ljudskih fizičkih, mentalnih i drugih sposobnosti, ali i za poništenje nepoželjnih i nepotrebnih aspekata ljudskog stanja, poput gluposti, patnje, bolesti, starosti i smrti. Njegovo je polazište redefiniranje pojma ljudskoga i pomicanje granica čovjeka u hibridizaciji sa strojem kako bi nadišao biološka i tjelesna ograničenja. Prefiks „trans“ govori o određenom prelaženju, ali i označava pokret „onkraj“ nečega; u ovom slučaju „onkraj ljudskoga“.⁹⁰ Ljudska narav svedena je na puku evolucijsku činjenicu, „na mjesto ontologije stupa tehnologija kao 'oružje' za stvaranje više nego ljudskog čovjeka ili, drukčije rečeno, nadčovjeka.“⁹¹ Eksponencijalni razvoj tehnologija postaje prilika za umreženje raznih tehnoloških grana (nanotehnologija, biotehnologija, informatičke i kognitivne znanosti – NBIC) pod vodstvom transhumanizma kako bi se zastarjeli čovjek preoblikovao i poboljšao te u konačnici eutanazirala i sama smrt. On stoga ne znači samo nadilaženje ljudskih bioloških ograničenja i gnostičko oslobođenje od zastarjeloga tijela, nego i oslobođenje od svake vrste transcendencije umjesto koje nudi tehnološku, eugenički manipuliranu besmrtnost. Transhumanizam se stoga ostvaruje kao zamjenska religija biotehnologije i eugenike, kao „religija bez objave“ kako ga definira sam Huxley, jedan od utemeljitelja pokreta.⁹² Otkupljenje čovjeka po tehnologiji, kako zaključuje Singbo, u temelju je „antropologija raspamećenog kršćanstva“, koja s jedne strane pokušava

⁸⁸ Usp. J. RATZINGER, *O relativizmu i vrjednotama*, Split, 2009., 21-22.

⁸⁹ Usp. M. MIČUNOVIĆ i B. BOSANČIĆ, *Humanistika iz perspektive transhumanizma i posthumanizma*, u: *Anafora*, 7 (2020) 2, 379-404., ovdje 379.

⁹⁰ Usp. O.-S. SINGBO, *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*, Zagreb, 2021., 145.

⁹¹ Isto, 17.

⁹² Usp. Isto, 113-114.

spustiti na zemlju kršćansku eshatologiju smijenivši religijske motive u razvoju tehnologija, a s druge strane je krunska mješavina „sekularizacije religije“ i „religiolizacije sekularnoga“ kao alternativa svemu svetome.⁹³ Tehnološka čežnja za besmrtnošću ujedno je i nastavak (promašenih) antropocentričnih nastojanja različitih inačica sekularnoga humanizma za „samootkupljenjem čovjeka“ na zemlji u otporu prema svim oblicima tradicionalne religije i objave.

Transhumanisti kao i sekularni humanisti vjeruju u razum i napredak i odriču se svakog oblika vjerskoga ili religioznoga autoriteta te su među njima najbrojniji ateisti i ireligiozne osobe te transhumanizam za razliku od posthumanizma, ostaje antropocentričan jer kiborgizacija nastoji usavršiti i poboljšati sadašnjega čovjeka. posthumanizam ide korak dalje te sadašnje čovječstvo nastoji zamijeniti novim čovječtvom ili postljudima ili postčovjekom, ali trashumanizam i posthumanizam su uzajamno povezani i utopija posthumanizma nije moguća bez transhumanizma.⁹⁴ Relativizam postmoderne bio je plodno tlo za razvoj transhumanizma, kao što je subjektivizam i moderniteta i postmoderniteta omogućio transhumanistički san o ostvarenju konačne sreće i besmrtnosti na zemlji: „Svatko sebi gradi mobile – istinu koju nosi sa sobom posvuda, posebice u medije koji su moćni promicatelji te lažne subjektivne istine u službi raznih ideoloških skupina.“⁹⁵ Transhumanizam je svojevrsna nova tehnološka gnoza koja obećava besmrtnost nadilaženjem propadljivosti tijela i prirodnog starenja tako što se duh odvaja od tijela i traži drugo nepropadljivo tehnološki poboljšano tijelo. Tijelo je tako lišeno dostojanstva i svetosti koje uživa u kršćanskoj antropologiji u nerazdvojivoj cjelini s duhom i dušom te izloženo pukim voluntarističkim zahtjevima za neprekidnim povećanjem performansi i poboljšanjem sposobnosti ili njegovim napuštanjem, rastankom s tijelom i tehnološkim bijegom u novo tijelo. Čovjek u projektu transhumanizma ne postaje bolje moralnije biće jer to tehnološko „trans“ zahvaća samo poboljšanje tjelesnih i kognitivnih sposobnosti pojedinca bez obzira na sudbinu zajednice ili ljudske vrste i njezina opstanka u prirodnoj evoluciji. Transhumanističko „ostvarenje“ besmrtnosti na zemlji u sudaru je sa zakonitostima prirodne evolucije. Stoga transhumanizam prirodnu evoluciju zamjenjuje umjetnom ili tehnološkom evolucijom, ali takva potpuna mehanizacija života ne dovodi do „ubojstva smrt“ nego do smrti čovjeka: „Čovjek povezan s mehaničkim i sustavnim kodovima nikako nije slobodan čovjek. On je tehnološki gnostik koji je upao u vječnu dosadu i „tiraniju performansa.“⁹⁶

⁹³ Usp. Isto, 107-108.

⁹⁴ Usp. Isto, 148-151.

⁹⁵ Usp. Isto, 121.

⁹⁶ Isto, 239.

U tehnološkom optimizmu transhumanizma koji nastoji mijenjanjem ili usavršavanjem ljudske prirode iskorijeniti svako zlo i patnju nazire se međutim novi oblik totalitarizma kao radikalnoga zla: „Radikalno zlo ne teži preobrazbi vanjskog svijeta ili revolucionarnoj promjeni društva, nego preobrazbi same ljudske prirode“.⁹⁷ Konačno ubojstvo ili smrt smrti pokazuje se i kao ubojstvo ili smrt života. Besmrtnost, koja je upisana u težnje ljudske naravi, a kršćanin ju ostvaruje u jedinstvu s Kristom poslije biološke smrti, u transhumanizmu je samo pitanje mehanizacije života i totalne kontrole nad životom. Transhumanizam obećava eliminaciju svake fizičke, mentalne ili emocionalne boli i mogućnost da uz pomoć biogenetike, nanotehnologije ili biotehnologije ukloni svaki osjećaj nelagode i zamijeni s ugodom ili kiber blaženstvom, ali time je nestala svetost života i trpljenje kao njegov neuklonjiv dio.⁹⁸ Čovjek po naravi ne želi patnju i strahuje od patnje te je sklon koristiti sva sredstva kako bi ju otklonio. Transhumanizam koristi tu urođenu crtu ljudske naravi i ugrađuje ju u svoj program „poboljšanja“, ali lišava čovjeka najvišeg dobra – Boga kao spasitelja.

⁹⁷ Usp. H. ARENDT, *Totalitarizam*, Zagreb, 1996, 204.

⁹⁸ Usp. IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje; Salvifici doloris*, Zagreb, 2003., br. 3. (=SD).

3. VJERA KAO OSMIŠLJENJE PATNJE; POKUŠAJ TEOLOŠKOGA ODGOVORA

3.1. SMISAO PATNJE I TRPLJENJA

U dosadašnjim dijelovima diplomskog rada obradili smo teme postojanja, tj. nepostojanja Boga u odnosu na zlo i patnju, te smo ih provukli kroz filozofski ključ, ostavivši mnoga pitanja otvorenima. Nakon ovog poglavlja ta će pitanja također, vrlo vjerojatno, ostati neodgovorena. No cilj je ovog poglavlja promijeniti narativ i perspektivu. Kršćanstvo od svojih početaka ima vrlo živ i dinamičan odnos s pitanjem zla i patnje, ma kako to bilo izazovno. Danas, u jeku krize ravnodušnosti spram vjere izazovi su još veći. Je li naša vjera dovoljno jaka i kvalitetna da izdrži napasti indiferentizma? Može li odgovoriti na potrebe čovjeka današnjice, koji je zaokupljen srećom, ugodom i zadovoljstvom, pri čemu pod svaku cijenu želi izbjeći patnju, bol, trpljenje i frustraciju? Takve negativne stvarnosti u kulturi hedonizma i manipulacija užitkom čine život besmislenim. Štoviše, nestalo je i potrage za smislom. Znakovita je podudarnost između odustajanja od smisla i pokušaja isključenja svakog oblika patnje iz života. Ti su pokušaji međutim bezuspješni, jer – kako rekosmo na početku ovog rada – zlo, patnja i trpljenje neizostavan su i neizbježan, sastavni dio svakog ljudskog života. Unatoč prividnom blagostanju, čovjek je nesretan. Osjećaj besmislenosti i unutarnje praznine prevladavaju. Suvremeni svijet toliko je time zahvaćen, više nego ikad, da možemo reći kako je gubitak smisla života bolest današnjice. Čovjek se nalazi u stanju egzistencijalne frustracije. No takav čovjek, premda se na prvu čini paradoksalno, plodno je tlo za ono što nudi kršćanska i katolička teologija. Ona nastoji prokuknuti u smisao i otajstvo patnje, trpljenja i boli kroz prizmu čovjekova odnosa prema Bogu i njegove vjere u Boga te kroz ljubav prema bližnjemu.⁹⁹

Govoriti o vjeri često podrazumijeva govoriti i o mnogobrojnim i bolnim kušnjama, ali možemo reći da se upravo u njima vidi najuvjerljiviji navještaj evanđelja, jer se u slabosti i trpljenju jasno otkriva moć Boga koji nadilazi našu slabost i našu patnju. Kršćanin zna da je patnju nemoguće u potpunosti ukloniti, ali ona može dobiti smisao i postati čin ljubavi putem povjerenja u Boga, a time i rast u vjeri.¹⁰⁰ Vjera nije svjetlo koje rastjeruje sve naše tmine, ona je svjetlo koje vodi naše korake u noći, i to je dovoljno za put. Čovjeku koji pati i trpi Bog ne daje argumente koji bi sve objasnili; daje mu prisutnost koja ga prati. U Kristu je Bog htio

⁹⁹ Usp. T. RADIONOV, Smisao života i patnje promatran kroz katoličko-teološku i psihološko-logoterapijsku perspektivu, u: *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 72 (2017.) 4, 517-528., ovdje 517-518.

¹⁰⁰ Usp. FRANJO, *Lumen fidei; Svjetlo vjere*, Zagreb, 2014., br. 56. (=LF)

podijeliti s nama put svjetla, a Krist je podnijevši patnju istovremeno i Početnik i Dovođitelj vjere (usp. Heb 12,2).¹⁰¹ Božji ljudi su znali lijepim slikama upozoravati kako je patnja neizbježna, ali da ona za vjernika kršćanina gubi svoju najjaču snagu, ako se sjetimo i prihvatimo da patnja prethodi velikim stvarima. Sam Krist je to izrekao slikom trudnice koja u boli i mucu rađa dijete i žalosna je jer je došlo vrijeme njene patnje, no sve to zaboravi kada ugleda dijete koje je donijela na svijet. Pitanje je treba li uopće tu patnju toliko tumačiti; nitko ne bi patio manje ako bismo mu u trenutku te patnje objasnili zašto on pati. Tako bi pitanje *otkud patnja* trebalo biti zamijenjeno pitanjem *što ja mogu da patnja pokraj mene bude manja?*¹⁰²

Veliki doprinos na tom polju, kao i na mnogim drugim poljima, dao je papa Ivan Pavao II. sa svojim apostolskim pismom *Salvifici doloris* odnosno prevedeno *Spasonosno trpljenje*. Papa smatra da iako se patnja u subjektivnoj dimenziji čini neizrecivom, ona u svojoj objektivnoj stvarnosti zahtjeva da se s njom obračuna, da se shvati kao problem te da se o njoj razmišlja. Kao što se može vidjeti, ne radi se samo o artikuliranju te patnje; postoje druga mjerila koja nadilaze područje opisivanja, a koja moramo primijeniti kada želimo prodrijeti u svijet ljudske patnje. Prostor ljudske patnje mnogo je širi i opsežniji nego li bi primjerice medicina kao pokušaj odgovora mogla zamisliti. Patnja je nešto šire od bolesti i nešto dublje ukorijenjeno u ljudsku narav. Ovdje bitno naravno razlikovati tjelesnu i moralnu patnju. Širina i raznolikost moralne patnje nije manja od tjelesne, ali ju je svakako teže utvrditi i pronaći pravu terapiju. Čini se da je pitanje o smislu neodvojivo od govora o patnji. Kršćanstvo zauzima stav da je postojanje u svojoj naravi dobro, da je dobro ono što postoji i naglašava Stvoriteljevu dobrotu i dobro stvorenja. Čovjek pak trpi zbog zla, koje je osjetan nedostatak, ograničenje i iskretanje dobra. Moglo bi se reći da čovjek pati zbog nesudjelovanja u određenom dobru, jer je od tog dobra isključen ili se sam isključio. Napose trpi, smatra Papa, kada bi u normalnom poretku stvari trebao biti u dobru i u njemu sudjelovati, a ne sudjeluje. Tako se dakle, i to je bitno za naglasiti, u kršćanskom kontekstu patnja tumači kao zlo koje se na neki način odnosi na određeno dobro.¹⁰³ Patnja je uistinu nadnaravna i istovremeno sasvim ljudska; nadnaravno zato što je utemeljena u božanskom otajstvu otkupljenja svijeta, a ljudsko jer u njoj čovjek pronalazi samog sebe, osobnu čovječnost, dostojanstvo i poslanje. Otajstvo otkupljenja svijeta

¹⁰¹ Usp. Isto, br. 57.

¹⁰² Usp. A. ORLOVAC, Vjernik i patnja. *Nedjelja. Portal katoličkog tjednika*. Dostupno na: <https://www.nedjelja.ba/hr/duhovnost/meditacija/vjernik-i-patnja/3770> (10.9.2021.)

¹⁰³ Usp. SD, br. 2.

čudesno je ukorijenjeno u patnji, dok patnja s druge strane upravo u njemu nalazi svoj najviši i najsigurniji domet.¹⁰⁴

3.1.1. TUGA, BOL I ŽALOST U NOVOJ PERSPEKTIVI

Tuga je bez sumnje univerzalno iskustvo i osjećaj koji nastaje uslijed osobnog gubitka, neimaštine ili neuspjeha. Odmah na početku treba naglasiti razliku između tuge i žalosti; žalost je patnja zbog boli ili pak nevolje nekog drugog. Tuga je s druge strane reakcija na vlastiti gubitak. Međutim, žalost i tuga nerijetko se javljaju zajedno, primjerice kad nam umre draga osoba. Religiozni ljudi često bivaju žrtve zablude da će moći izbjeći svu tugu zahvaljujući snazi svoje vjere i povjerenja u Boga. Jasno, to očekivanje nije u skladu s realnosti. Sam Krist, premda je često savjetovao apostolima da ne dopuste da im se srce uznemiri, u Getsemanskom vrtu je bio uznemiren. Možemo raspravljati je li taj osjećaj bio tek žalost zbog onoga što se ima dogoditi, ili tuga i žalost zajedno, ali činjenica ostaje da je Krist u noći prije raspeća te emocije iskusio. Njegova je agonija nedvojbeno uključivala i patnju zbog onog što mu se treba dogoditi. To nam dokazuje da nitko nije imun na bol i patnju i da joj nitko ne može umaći. Sve drugo osim suočavanja s patnjom i boli i žalosti koja slijedi tek je odgoda i potiskivanje te stvaranje lažnog osjećaja spokoja.¹⁰⁵

Idemo li korak dalje, ili bolje rečeno kat iznad, a nakon uspješnog apsolviranja pitanja tuge, boli i patnje, odnosno njihovog prihvaćanja i integriranja u naš život, dolazimo do jedne od najplemenitijih emocija koje čovjek može imati. To je zasigurno žalost ili patnja zbog trpljenja drugog. Za primjer možemo uzeti svece; gotovo svaki veliki svetac postao je poznat po tome jer je sudjelovao u patnji drugih. Žalost je tada neizbježna. Ako pak prolazimo kroz razdoblje u kojem doživljavamo tugu i žalost na osobnom planu, tada je oko nas univerzalna patnja. Kao ljudi te kao kršćani pogotovo dužni smo biti solidarni u patnji; ne doliči jednom kršćaninu ponašati se poput turista koji odlaze u egzotične zemlje te ondje borave zatvoreni u skupo plaćenim hotelima, bez da gledaju i osjećaju miris mnoštva siromašnih koji su svuda oko njih. Kršćanin je, naprotiv, pozvan suosjećajno reagirati na patnju i na potrebu drugih, i to ne samo bližnjih. On si ne smije dopustiti da, vidjevši to, okrene glavu na drugu stranu i da se emocionalnim zidom ogradi od toga. Žalost kad-tad mora ući u svaki život, a oni koji su upoznati s njome često o njoj svjedoče kao o blagoslovu. Ožalošćeni čini se imaju bolju priliku

¹⁰⁴ Usp. Isto, br. 8.

¹⁰⁵ Usp. B.J. GROESCHEL, *Vodič u poteškoćama*, Split, 2018., 146-147.

za ostvarivanje napretka i svladavanje naoko nepremostivih prepreka za razliku od onih koji relativno rijetko dolaze u kontakt s boli i patnjom. Žalost je strog učitelj koji nas može naučiti zrelosti, nadi te strpljivu podnošenju. Treba napomenuti da žalost ne pruža nikakvu nadu, ali ju jača. Nada je čin vjere koji je ostvaren kao izravni intervent milosti. Prodorno – nada i žalost idu zajedno, i to tako da je žalost povrijeđena zbog patnji drugih u svijetu, a nada tu povrijeđenost čini podnošljivom. Zato oni koji imaju nadu moraju očekivati da će patiti i biti žalosniji nego drugi, a to je zato što mogu ići korak dalje. Kršćanska je patnja tako jedinstveni spoj žalosti i nade. Izvori kršćanske patnje isti su kao i kod svake druge ljudske patnje, ali ona ima jednu posebnu sastavnicu – povezana je s otajstvom Krista, Čovjeka Patnika, o čemu ćemo nešto kasnije detaljnije progovoriti. Zaključno, patnja koja ne bi imala svrhu najgora je i najrazornija. No, kada se pomoću sućuti preobrazi u žalost i kada joj se pridoda nada, iz patnje može nastati velika radost. Svakodnevno svjedočimo velikim razmjerima patnje i njenim posljedicama, od prirodnih katastrofa, ljudske zloće, epidemija, nesretnih slučajeva i tako dalje. Međutim, beskrajno pouzdanje i vjera u Boga da će iz zla na kraju izvući dobro, potpuno mijenja perspektivu. Jamstvo da će to tako uistinu biti jest život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista. Bog u svojim rukama drži ključeve radosti kakvu pak svijet ne može i nije u stanju dati.¹⁰⁶

3.2. JOB KAO EKLATANTAN PRIMJER

Knjiga o Jobu biblijski je klasik o patnji i zlu. Job je ne samo u biblijskoj literaturi, nego i u općoj kulturi pa i u svakodnevici primjer i simbol pravednoga patnika ili čovjeka koji je bez svoje krivnje izvrnut patnji. Problem patnje u liku Joba na egzistencijalno konkretan način propituje tezu o patnji i boli kao kazni za grijeh i suprotstavlja joj realnu činjenicu da i pravednike poput Joba pogađa patnja, ali ne odgovara jednoznačno na pitanje kako pomiriti problem zla koji pogađa pravednika i sliku pravednoga Boga. Čovjek koji je blagoslovljen svim dobrima ovoga svijeta – bogatstvom, brojnom djecom, ugledom i mudrošću i koji je živio neporočnim životom iznenada je lišen svega osim gologa života, podvrgnut najtežim duhovnim i tjelesnim patnjama. Zašto? Pitanje „zašto“ vodi u kriv smjer jer implicira nauk o retribuciji: Bog nagrađuje dobro, a kažnjava zlo, već u ovome svijetu. Iz te perspektive nižu se pogrešni odgovori: blagostanje i dobro koje je Job uživao nagrada su za njegovu pravednost; patnja i zla koja su ga pogodila kazna su za njegove grijeh. Kako pomiriti te kontradikcije? Pitanje nam se čini posebno važnim jer je tema retribucije zapravo tema oklade između Boga i Sotone.

¹⁰⁶ Usp. Isto, 153-159.

Sotona ne vjeruje da je Jobova vjera slobodna i neuvjetovana nego da je tek „računica“. Sotona ne može prihvatiti da su blagostanje i bogatstvo besplatni dar, kao što ne može prihvatiti ni mogućnost da se nešto čini bez interesa. Jobovi prijatelji također ne mogu shvatiti da se patnja ne događa kao kazna te uporno traže njegovo priznanje krivice kao uzroka za zla koja ga pogađaju. Ta točka uporište je za interpretaciju Luigina Brunija, suvremenoga stručnjaka za ekonomiju i aktivnog pripadnika pokreta fokolara u okviru kojeg se razvija pokret ekonomije zajedništva, koji u Knjizi o Jobu vidi snažnu kritiku nauka o retribuciji.¹⁰⁷ Bruno polazi od činjenice da je bogatstvo dar, a ne nagrada za dobra djela te da proračunost reducira, minimalizira i marginalizira ljudske vrline: „Istinski dar, u Jobovu slučaju, je vjera kao njegov odgovor na Božji poziv i njegov dar samome Bogu.“¹⁰⁸

Pitanje Jobove krivnje za zlo koje ga pogađa možemo sagledati i iz perspektive žrtvenoga mehanizma, koji zauzima važno mjesto u teoriji mimetičkoga mehanizma francuskoga antropologa R. Girarda.¹⁰⁹ Podrijetlo kulture i način na koji se svako društvo suočava sa nasiljem prema Girardu počiva na žrtvenom mehanizmu koji se aktivira u kulminaciji krize izazvane mimetičkim nasiljem. Mimetički mehanizam nasilja započinje mimetiškom željom, nastavlja se rivalstvom ili suparništvom, doseže vrhunac u mimetičkoj krizi i završava žrtvenim jarcem.¹¹⁰ Kada kriza dostigne završnu točku u nasilju „svi protiv svih“ dolazi do preokreta „svi protiv jednog“, a taj „jedan“ postaje žrtva na koju se prenosi krivnja. Prijenos krivnje na žrtvu u ime čega se opravdava nasilje nad njom zajednici donosi olakšanje i privremeni mir, a žrtva je kao grešna ujedno i sveta jer je dovela zajednicu do pomirenja. Model žrtvenog mehanizma sačuvan je u mitovima koji čuvaju uspomenu na počinjeno nasilje, ali ga i opravdavaju. Biblija je jedinstvena jer ne pristupa iz perspektive progonitelja nego iz perspektive žrtve: „Kajin i Abel, Izak, Josip, Job te sam Isus Krist raskidaju s mitološkim progoniteljskim principom smještajući u središte naracije samu žrtvu, odnosno, za razliku od mita, narativni diskurs oblikuju iz perspektive žrtve“.¹¹¹ Kršćanstvo ide korak dalje u destrukciji žrtvenog mehanizma i lanca mimetičkog nasilja jer Isus Krist postaje savršeni model za pozitivno oponašanje koje ukida suparništvo, a onda i nasilje. i mehanizam i prekida

¹⁰⁷ Usp. Z. TURZA, *Razgovori o Jobu. Filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup starozavjetnoj Knjizi o Jobu*, Zagreb, 2021., 96-107.

¹⁰⁸ Isto, 97.

¹⁰⁹ Usp. R. KALANJ, *Fundamentalna antropologija i teorija kulture Renéa Girarda*, u: *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociološka istraživanja okoline* 20(2011)1, 85-99., ovdje 89-90.

¹¹⁰ Usp. R. GIRARAD, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, Zagreb, 2004., 61.

¹¹¹ Z. TURZA, *Razgovori o Jobu. Filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup starozavjetnoj Knjizi o Jobu*, 117.

lanac mimetičkog nasilja: „oponašanje Isusa, odnosno žudnja za objektom Isusova oponašanja, jest težnja za Ocima nebeskim.“¹¹²

Girard smatra da Jobova sudbina podsjeća na sudbinu žrtvenog jarca i ima elemente progonstvenog diskursa, ali ih ujedno i dekonstruira.¹¹³ Zajednica prema Jobu na početku iskazuje iznimno poštovanje sve do obožavanja „apsolutnoga pravednika“, a završava u mimetičkom nasilju, jer Jobovi prijatelji kao predstavnici zajednice uzajamno oponašaju jedni druge u želji za njegovim isključivanjem iz zajednice i pribijanjem na stup krivnje. Zajednica se na početku divi Jobu, smatrajući da ga Bog nagrađuje zbog njegove pravednosti, ali nakon što Job izgubi svo bogatstvo i doživljava osobnu i obiteljsku tragediju zajednica ulazi u kaotično stanje, a obožavatelji postaju progonitelji. Žrtveni mehanizam je pokrenut i preostalo je još samo da Job odigra ulogu žrtve. Job međutim ne pristaje na tu ulogu i samim tim dekonstruira mehanizam u koji je uvučen, jer da žrtveni mehanizam funkcionirao njegovi se osnovni elementa ne smiju se dovesti u pitanje. Neobično je već to što on kao žrtva progovara, a još neobičnije što ne priznaje svoju krivicu. Iako postoje trenutci slabosti i sumnje u vlastitu nevinost (Job 9, 21-22), Job ne odustaje od svoje obrane i preispituje zakon retribucije. Ako on doista vrijedi i on je kriv, Job traži objašnjenje u čemu je njegova krivica i ne pristaje na ulogu žrtvenog jarca. Time onemogućava dovršetak mimetičkog ciklusa, da bi na kraju sâm Bog stao na njegovu stranu i raskrinkao dobre namjere Jobovih prijatelja obrativši se Elifazu: „Ti i tvoja dva prijatelja raspalili ste gnjev moj jer niste o meni onako pravo govorili kao moj sluga Job“ (Job 42,7). Time je bjelodano da je Knjiga o Jobu knjiga žrtve, a ne knjiga progonitelja.¹¹⁴

Girardovo tumačenje Joba donosi neke relevantne teološke uvide, ali u nekim točkama pojednostavljuje pa čak i promašuje kršćansko shvaćanje žrtve.¹¹⁵ Za našu je temu važno da je Girard uočio radikalnu različitost biblijskoga i kršćanskoga odgovora na nasilje kao zlo koje pogađa pojedinca i zajednicu u odnosu na mitski diskurs. Biblijski Bog staje na stranu žrtve i ne podržava, nego raskrinkava žrtveni mehanizam. Drugim riječima, Bog je uvijek na strani onoga kojeg pogađa zlo, premda onomu kojega zlo pogađa ne daje jasan odgovor „zašto“. Današnjem čitatelju čini se pomalo trivijalnim da bi se pravedan i milosrdan Bog kladio na Joba, čovjeka u kojega vjeruje i koji u njega vjeruje i još k tomu da se kladi sa Sotonom, ali taj neobičan prolog otkriva da središnje pitanje knjige nije zašto patnja pravednika ili nevinih nego kako moći vjerovati u dobrog Boga i u dobro i u zlo. Središnji je čvor knjige dakle „čvor

¹¹² Isto, 120.

¹¹³ Isto, 121-131.

¹¹⁴ Isto, 134.

¹¹⁵ Isto, 132-145.

vjere“.¹¹⁶ Iskustvo vjere u najčišćem obliku, kada smo lišeni svega i svih „računica“ otkriva se u radikalnosti patnje koja ostaje samo alternativa *Bog ili ništa*. Knjiga o Jobu ne odgovara na pitanje *zašto* zlo i patnja, nego *kako* proći kroz patnju i zlo.

3.3. BEZUVJETNA POSLUŠNOST I KRŠĆANSKO SHVAĆANJE SMRTI

Pravo dobro stvorenja sadržano je u poslušnosti Stvoritelju. To znači da ono razumom, voljom i osjećajima prihvaća i živi onakav odnos sa svojim Stvoriteljem kakav je zadan činjenicom da je ono stvorenje. Kada je to tako, stvorenje je sretno i dobro. U ovom kontekstu treba razumjeti da ova vrsta dobra počinje na razini daleko iznad naše, jer je sam Bog kao Sin od vječnosti poslušan Ocu. Tako je čovjek stvoren da slijedi ovaj primjer; sjetimo se, u raj u zemaljskom tako je na početku i bilo. Gdje god se dakle stvorenje u poslušnosti potpuno i radosno odriče vlastite volje, ondje je Raj. Danas, u svijetu kakvog znamo, teško se vratiti na taj put; premda za njim čeznemo. Sposobnost samopredanja kao da se izgubila. Patnja, bol i trpljenje nisu tu samo zbog naše nesavršenosti koju odabiremo. Ne! To je pojednostavljeno. Mi smo u prvom redu buntovnici koji trebaju položiti oružje. Tako je prvi odgovor na pitanje *zašto* je naše ozdravljenje toliko bolno taj da nam odricanje od volje koju smo prisvojili, samo po sebi, zadaje veliku bol.¹¹⁷ Kristov je primjer čini se zaboravljen. On je pokazavši potpunu i bezuvjetnu poslušnost Ocu nama postao jamac zahvaljujući kome i mi imamo mogućnost otići k Ocu: „Siđoh se neba ne da vršim volju svoju, nego volju onoga koji me posla“ (Iv 6,38). Upravo ova Isusova rečenica o njemu samome može se shvatiti kao način njegove egzistencije. Negacija u rečenici ne smije se krivo shvatiti, jer je smisao Kristova utjelovljenja i čovještva najprije vidljiv u ne-činjenju, ne-izvršavanju vlastite volje nego, dapače, činjenje Očeve volje. Sin ne može učiniti ništa sam od sebe, ne može činiti svoju volju, premda ju kao i mi posjeduje. Njegova je bit kao Očeva Sina u tome što život, Duh, riječ, volju, čin, nauk i slavu prima od drugoga; od Oca.¹¹⁸ Kristova poslušnost do smrti u sebi sadrži suvereni i autonomni Sinov čin volje, a to je ujedno i čin ljubavi koja je veća od svakog zla za koje je sposobna slobodna volja što ju stvorenje posjeduje.¹¹⁹

U današnje se vrijeme smrt pokušava banalizirati i promatra ju se kao prirodni slijed događaja, kao ono što se jednostavno mora dogoditi. S druge pak strane promatra ju se kao

¹¹⁶ M. VUGDELIJA, Job i problem patnje, u: *Bogoslovska smotra* 64(1994)1-4, 219-248., ovdje 229.

¹¹⁷ Usp. C. S. LEWIS, *Problem boli*, 101-102.

¹¹⁸ Usp. H. U. von BALTHASAR, *Teologija povijesti; kerigma i sadašnjost*, Zagreb, 2005., 27-28.

¹¹⁹ Usp. K. WOJTYLA, *Bit i smisao kršćanstva*, Split, 2019., 60-61.

užasni prekid i propadanje u ništavilo koje svaki životni korak dovodi u pitanje. Moderni i suvremeni čovjek svijest o vlastitoj prolaznosti i smrti mora potisnuti jer se to ne uklapa u današnjicu. Smrt je tako postala *tabu* tema s kojom se ne treba opterećivati. No ona je i dalje tu i unatoč svekolikom napretku na raznim poljima, ostaje čovjekov najveći neprijatelj. Koliko god smrt bila očita i neizbježna, moderni čovjek ju ne može prihvatiti i ne može se s njom pomiriti. Zapravo, to odbijanje prihvaćanja smrti je ono što ga čini modernim čovjekom.¹²⁰ Međutim pitanje smrti najvažnije je pitanje za čovjeka, premda ga u pojedinim razdobljima života sasvim drukčije doživljava. Tu se krije i paradoks ljudske egzistencije gdje pomisao na smrt ne mora nužno značiti nijekanje radosti i izvor straha. Štoviše, smrt često obnovi čovjekovu želju za životom i potakne ga da traži ono najvažnije u njegovom životu.¹²¹ Najbitnije je smrt ispravno shvatiti i prihvatiti. Katolička je tradicija u svom službenom nauku više puta ustvrdila kako je smrt posljedica grijeha i kao takva je pridržana čovjeku i zahvaća svakog čovjeka. Zanimljivo promišljanje o tome što smrt znači ili što bi trebala značiti za kršćane donosi Joseph Ratzinger. Jedno je sigurno, kaže on, postoji samotnička noć u kojoj nema glasa; postoje vrata kroz koja možemo proći samo kao samci: vrata smrti. Zanimljivo je da Stari zavjet ima tek jednu riječ za pakao i smrt, a to je *šeol*. Smrt i pakao smatrali su se istovjetnim. Smrt je apsolutna samoća, a ona samoća u koju više ne prodire ljubav jest pakao. Time dolazimo do članka vjere o Kristovu silasku nad pakao; ta rečenica u ovom kontekstu znači da je sam Krist prošao kroz vrata naše najsamotnije samoće, da je svojom mukom ušao u bezdan napuštenosti. Tako je nadvladan pakao ili, bolje rečeno, smrt koja je prije bila pakao, a sada to za nas vjernike više nije. To dvoje, smrt i pakao, sada nisu jedno te isto jer usred smrti dolazi novi život. Pakao ostaje svjesno zatvaranje u sebe, ili kako piše u knjizi Otkrivenja „druga smrt“ (usp. Otk 20, 14).¹²² Na taj način se i smrt može doživjeti kao prosvjetljenje i posljednji poziv na vjeru, posljednje „Idi iz zemlje svoje“ (usp. Post 12,1) i posljednje *Dodji* koje nam Otac izgovara. Upravo Ocu se predajemo s pouzdanjem da će nam dati postojanost i utjehu na toj zadnjoj dionici našeg životnog puta.¹²³ Umiranje tako više nije, barem za nas kršćane, put koji vodi u hladnu i sablasnu samoću. Prihvatimo li tu misao u trenutku kada smo izloženi zlu i patnji, pa na kraju i smrti, proniknuli smo u najbitnije.

¹²⁰ Usp. B. VULIĆ, *Vjera kao eshatološko nestrpljenje; ogleđ o Sergiu Quinziju*, Osijek, 2020., 117-118.

¹²¹ Usp. L. NEMET, *Kršćanska eshatologija*, Zagreb, 2002., 64-65.

¹²² Usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2017., 301-302.

¹²³ Usp. LF, br. 42.

3.4. KRISTOV ODGOVOR NA ZLO I PATNJU

Svjedoci i suvremenici Kristove muke, smrti i uskrsnuća ucijepili su Crkvi svojevrsno evanđelje trpljenja. To trpljenje zajedno sa Isusovim riječima postalo je obilnim vreloom za sve one koji su u prvom naraštaju njegovih učenika postali sudionikom Kristovih patnja. Evanđelje trpljenja ne znači tek da je patnja prisutna u evanđelju, nego to evanđelje dalje znači proslavu i objavu spasonosne snage i spasonosnog značenja trpljenja u Kristovom poslanju te, kao takvom, u poslanju i pozivu cijele Crkve. Krist od svojih učenika i suvremenika nije krio potrebu trpljenja i vrlo je jasno govorio: „Ako tko hoće ići za mnom,... neka svaki dan uzme križ svoj“ (usp. Lk 9, 23). Put koji vodi u Kraljevstvo nebesko tijesan je i uzak, nasuprot širokom i prostranom koji vodi u propast (usp. Mt 7, 13-14). Krist je u više navrata govorio kako će njegovi učenici i poznavatelji podnijeti mnoga progonstva. Kako znamo, to se ostvarilo u početnom zanosu u prvim stoljećima u Rimskom Carstvu, ali se i nastavilo kroz stoljeća sve do danas.¹²⁴ Krist svojim križem i uskrsnućem ne dokida vremenite patnje ljudskog života, ali svako trpljenje osvjetljuje novim svjetlom, svjetlom spasenja i radosne vijesti. To je činio tako što se u svom djelovanju neprestano približavao ljudskoj patnji, liječio, hranio, tješio i suosjećao sa svim oblicima tjelesne i duševne patnje. Trpljenje je gotovo svaki put izazov za čovjeka. Na pitanje o patnji Krist odgovara osobnom patnjom i trpljenjem iz ljubavi.

Ljudske slabosti mogu biti prožete Božjom spasonosnom snagom koja se očituje u križu, i kroz trpljenje čovjek se tomu otvara. Kroz patnju je čovjek pozvan u otajstvo otkupljenja i vječnog spasenja; tako odgovor na pitanje „zašto“ čovjeku Bog upućuje s križa. Taj je odgovor poziv na susret s Kristom i na nasljedovanje Krista, jer noseći svoj križ čovjek se duhovno sjedinjuje s Kristom i tako u svom trpljenju pronalazi smisao, mir pa čak i radost, čime je pobijeđen osjećaj beskorisnosti i besmisla patnje i trpljenja.¹²⁵ Isus od nas traži da podnesemo napore i nevolje, a na svakom koraku on nas jača i tješio, jer će nam vratiti iznad svakog očekivanja i svake mjere. Doći će čas u kojem će prestati svako zlo i svaka patnja, ali od nas se traži strpljivost. U ovome je bitno imati perspektivu da je sve vremenito, u Božjim očima, kratko. Zato nas Isus poziva da se trudimo i da ustrajemo, a On će biti naša nagrada. Smrt će biti pobijeđena, a spasenje potpuno; tjeskobe i patnje neće više postojati, na njihovo mjesto dolaze radost i zajedništvo. Za vječni život potrebno je podnijeti mnoge, bezbrojne muke. Bitno je znati što nas čeka, a to je Krist jasno pokazao; zato je sve ako pratimo primjer Krista lakše

¹²⁴ Usp. SD, br. 6.

¹²⁵ Usp. T. RADIONOV, Smisao života i patnje promatran kroz katoličko-teološku i psihološko-logoterapijsku perspektivu, 520.

podnositi.¹²⁶ Isto tako, vjerujući u Krista dobivamo sigurnost i mir; strahu od smrti i što slijedi nakon smrti s Kristom nema mjesta. Također, i ono što je bitno za naglasiti, a danas je potpuno stavljeno sa strane, postoji mogućnost vječne propasti. Bez Isusa u našim životima idemo tamo u jednom smjeru. Ali ako stojim u zaklonu Kristova križa, zaštićen sam i spašen jer sa sigurnošću znam da je on Otkupitelj i Spasitelj. On je umro za naše grijeha i svojim životom platio za njih.¹²⁷ Iz tog razloga kršćanski je odgovor na patnju i njen smisao Krist, trpeći i raspeti. Bog nas u patnji ne ostavlja same, nego trpi za nas i s nama, on je naš Bog supatnik, *Deus compatibilis*. Prati nas na putu boli i tako svoju patnju možemo živjeti zajedno s Njim.

U smisao misterija i otajstva patnje čovjek može proniknuti tek onoliko koliko shvaća i prihvaća dubinu i opseg božanske ljubavi. Ujedinjenjem svoje patnje s Kristovom čovjek ima aktivnu ulogu u preobrazbi svijeta i stvorenja. Mi kroz patnju sudjelujemo u otkupljenju i postajemo sudionici otkupiteljske Kristove patnje. Drugim riječima, postajemo suotkupitelji i poniremo u duhovne dubine kršćanskog smisla patnje. Naša patnja postaje spasonosna tek kroz spasonosni znak Kristova križa, gdje kako rekosmo dobiva otkupiteljsku vrijednost i smisao. U tom kontekstu sveti Pavao kaže: „Radujem se sada dok trpim za vas i u svom tijelu dopunjam što nedostaje mukama Kristovim za tijelo njegovo, za Crkvu“ (usp. Kol 1, 24). Pristupajući patnji na taj način i slijedeći primjer Krista, ona može biti put spasenja za nas, ali ne samo to; takva patnja može biti milost i za druge te njima pokazati put spasenja.¹²⁸ Uvjet za sve ovo je ispravno shvaćanje čovjeka i samog Krista, odnosno što njegova žrtva u potpunosti znači. Drugi vatikanski sabor to sažima u konstituciji *Gaudim et spes*: „Otajstvo čovjeka postaje doista jasno jedino u otajstvu Utjelovljene Riječi. Adam, prvi čovjek, bio je naime slika onoga koji je imao doći, Krista Gospodina. Krist, novi Adam, objavljujući otajstvo Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva i čovjeka njemu samome te mu objavljuje uzvišenost njegova poziva.“¹²⁹ Ključno je to da Krist u potpunosti otkriva čovjeka njemu samom. To znači da je Krist sam pravi čovjek; ljudskim rukama je radio, ljudskim umom mislio i ljudskom voljom djelovao. To čovječstvo svjedoči o neviđenom čovjekovom uzvišenju. Čovjek mora imati nevjerojatnu vrijednost u Božjim očima ako zbog njegovog otkupljenja Sin Božji sam postaje čovjekom. Svatko od nas može, s punim pravom vjere ponoviti za svetim Pavlom: „Sin Božji me ljubio i predao samoga

¹²⁶ Usp. T. KEMPENAC, *Nasljeduj Krista*, Zagreb, 1998., 169-170.

¹²⁷ Usp. W. BUSCH, *Isus, naša sudbina*, Bielefeld, 1995., 11-13.

¹²⁸ Usp. T. RADIONOV, Smisao života i patnje promatran kroz katoličko-teološku i psihološko-logoterapijsku perspektivu, 520-521.

¹²⁹ GS, br. 22.

sebe za mene“ (usp. Gal 2,20). Upravo te riječi se odnose na Kristovu žrtvu koja je svoj vrhunac doživjela na križu.¹³⁰

3.4.1. KRISTOV KRIŽ KAO PRIMJER

Kristovim su se križem napokon nadišle stare hramske žrtve; dogodilo se nešto novo. Bog nije htio da ga se slavi žrtvama bikova i jaraca, čija krv čovjeka nije u stanju očistiti niti dati zadovoljštinu umjesto njega. U Kristovu se križu dogodilo ono što se pokušavalo postići žrtvovanjem životinja: dana je zadovoljština za grijeh svijeta. *Janje Božje* uzelo je na sebe grijeh svijeta i odnijelo ga. Odnos Boga i čovjeka narušen čovjekovim grijehom obnovljen je i ostvarilo se pomirenje.¹³¹ U življenju evanđelja i trpljenja za njega, Crkva je pod nadzorom apostolske poruke sve više učila razumijevati otajstvo križa, premda se ono u krajnjoj liniji ne može razložiti u terminima našeg razuma. Tama, nelogičnost i opseg grijeha te Božja svetost, koja je u svojoj punoj svjetlosti zasljepljujuća za naše oči, susreću se i isprepliću u križu i to bez prevelikog otpora izmiče našoj logici. Unatoč silnim naporima to je nešto što će uvijek nadilaziti našu logiku. Otajstvo zadovoljštine ne smije se žrtvovati ni podložiti nikakvom racionalizmu, a ono što je Gospodin odgovorio nadovezujući se na molbu Zebedejevih sinova za položaje s desne strane njegova prijestolja postaje i ostaje ključna stavka kršćanske vjere općenito: „Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj daje kao otkupninu za mnoge“ (usp. Mk 10,45).¹³² Nažalost, suvremeno kršćanstvo je sklono nijekati stvarnost križa, pokrivajući ga zlatom i dragim kamenjem ili ga skrivajući ondje gdje ga se teško može naći.¹³³ Možda je to zato što se teško suočiti sa stvarnošću križa. Iz toga slijedi da bismo teško mogli zamisliti da bilo čije razapinjanje na križ prvo za sobom ne povuče osjećaje boli i jeze, tragične napuštenosti. Ako ne vidimo Božje poraze kao jednu konstantu sa vrhuncem na križu, onda taj križ ne možemo vidjeti u pravom svjetlu, a to je Božja kenoza; na križu je umro sam Bog. U svjetlu Svetog pisma to je otvorilo prostor novoj ljubavi, ali ljubavi prožetoj patnjom i ništavilom koja, da bi postala snažna, kroz te stvarnosti mora proći. Ta je ljubav, dakle, prije nego postane snažna, udružena s očajem i tako mučeništvo i patnja. Na koncu, i Krist je na križu zavapio. Bilo koja nada iz te perspektive ne može umanjiti očaj tog trenutka i očaj Kristovog krika koji dolazi iz poraženosti. Taj Kristov vapaj doživio je uslišanje, ali tek nakon bezdana i

¹³⁰ Usp. K. WOJTYLA, *Bit i smisao kršćanstva*, 66-68.

¹³¹ Usp. J. RATZINGER, *Isus iz Nazareta; od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Split, 2011., 220.

¹³² Isto, 229.

¹³³ Usp. B. J. GROESCHEL, *Vodič u poteškoćama*, 154.

užasa smrti. Upravo je vapaj, kao dokaz očaja, ljudima uvjet za vjeru.¹³⁴ Zato je važnije od svega ispravno shvatiti Kristovu žrtvu i njegov križ. Nasljedovanje križa koje je kod nekih kršćana toliko omiljeno, a lako se može zloupotrijebiti i dovesti do loše „mistike“ trpljenja, koja ide za tim da je trpljenje po sebi dobro i Bogu ugodno. Tek kad pokušam učiniti sve što je u mojoj moći i mogućnosti da lišim patnje sebe ili drugoga, tek onda diskretno i tiho mogu pogledati na Isusov križ. Onaj tko olako koristi riječi o nasljedovanju križa u svim prilikama mora se zapitati je li uopće ispravno shvatio Kristov križ.¹³⁵

Najbitnije je dakle Kristov križ ispravno i u punom opsegu shvatiti. Važna, za nas ljude presudna dimenzija križa je njegovo univerzalno značenje. Krist je onaj koji je u svom predanju Ocu, i zbog Očeve spasenjske volje dao svoj život kao otkupninu za mnoge, a ne protiv njih (usp. Mt 20,28). Kristov križ je jedinstveni događaj i punina njegove proegzistencije. U svom otkupiteljskom djelu Krist na sebe preuzima svu težinu ljudskog grijeha, pa čak i onih koji ne žele imati udjela na sinovstvu Sina i njegovu bratstvu. Na taj je način Kristova žrtva ujedno i žrtva pomirateljica suprotstavljenosti braće te onih koji to nisu i koji to ne žele biti – još. Logika križa pojasnila nam je u punini ono što je u povijesti spasenja oduvijek bila logika Božjeg spasenjskog djelovanja: izabranje jednoga nije izabranje protiv drugoga, nego dapače izabranje za drugoga. Po Isusovoj žrtvi na križu brat i ne-brat u svojoj suprotstavljenosti postaju braća, sjedinjena i naučena živjeti jedan uz drugoga te jedan u službi drugoga. Granice tog kršćanskog bratstva putem Kristova križa otvorene su svima koji su po tom križu sjedinjeni.¹³⁶ Ako vjerujemo da Novi zavjet prije svega sadrži navještaj spasenja u Isusu Kristu, onda je otkupiteljska cijena toga spasenja patnja, i to Kristovo otajstvo križa. Sabor vrlo precizno naučava: „Nevini jaganjac, prolivši slobodno svoju krv, zaslužio nam je život. I u njemu nas je Bog pomirio sa sobom i jedne s drugima te nas otrgnuo iz ropstva đavla i grijeha“.¹³⁷

¹³⁴ Usp. B. VULIĆ, *Vjera kao eshatološko nestrpljenje; ogled o Sergiu Quinziju*, 164-165.

¹³⁵ Usp. J. BRANTSCHEN, *Zašto dobri Bog dopušta patnju?*, 44.

¹³⁶ Usp. B. VULIĆ, *Kršćansko bratstvo kao spašenost i ujedinjenost*, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 23 (2015.) 1, 71-88., ovdje 82-83.

¹³⁷ GS, br. 22.

3.5. ESHATOLOŠKA PERSPEKTIVA I NADA KAO ODGOVOR NA PATNJU

Kaže sveti Pavao: „Smatram, uistinu, da sve patnje sadašnjega vremena nisu ništa prema budućoj slavi koja se ima očitovati u nama.“ (usp. Rim 8,18). Ako je tomu tako, svako razmišljanje o patnji koje se ne bi dotaknulo neba izostavilo bi glavnu poentu. Sveto pismo i predaja gotovo uvijek stavljaju nebesku radost na jednu stranu vage, a ovozemaljske ljudske patnje na drugu. Uistinu, nijedno rješenje problema patnje koje ne bi postupalo tako ne može se nazvati kršćanskim. Sigurno je da nas nagrada na drugom svijetu čeka. Ili ne čeka. Ako ne čeka, onda je kršćanstvo laž jer je nauk o nagradi jedan od glavnih dijelova kršćanske poruke.¹³⁸ Zemaljski život, patnja i smrt na kraju nisu posljednja pitanja naše egzistencije – iza njih slijedi nada da će nam Bog darovati vječni život. Postoji, dakle, budućnost. Ta je budućnost sastavni dio katoličkog nauka koji upozorava na činjenicu da ono što se nama čini kao *posljednje stvari* one to zapravo nisu. One su posljednje tek u našem poimanju vremena i prostora. Patnja nema posljednju riječ. Posljednje stvari čovjekova života na zemlji, pa tako i patnja, gledano iz perspektive vječnosti, zapravo su tek ulazna vrata u vječno kraljevstvo Božje. Ta perspektiva vječnosti omogućuje čovjeku da životne patnje i muke gleda kroz prizmu radosti, nade, zadovoljstva i sreće.¹³⁹

Kada kažemo da je Bog u Isusu ispunio sva svoja obećanja, biblijski gledano želimo reći da je Bog ranije dana obećanja u Isusu potvrdio i zajamčio da će se obećanja jednom ostvariti za sve. Ali, to ne znači da su ta obećanja ovdje i sada u potpunosti ostvarena. Svijet je nakon smrti i uskrsnuća Isusa Krista ostao mjestom trajne borbe između dobra i zla, a patnja i zlo posljedica su toga.¹⁴⁰ Najvažnije pitanje je hoće li nas Bog moći spasiti i što nam sprema kao odgovor na patnju ovog života? Mi vjernici vjerujemo da će nas spasiti i da naša patnja ima smisla. Međutim vjera predstavlja određeni rizik, jer se nadamo Božjoj pobjedi nad zlom i našem spasenju, ali smo u uvjerenju da će ona doći nakon teškog rata s otajstvom bezakonja. Štoviše, prihvaćamo rizik i neizvjesnost tog rata, kojemu ne znamo ishod. Zato ne treba čuditi da je pitanja puno više nego odgovora, čime se patnja povećava. Iz tog razloga, s obzirom da kraljevstvo još nije stiglo, prava religija postaje nada. Nada je ono što nam ostaje i ona je jedini naš odgovor na obećanja koja je Bog dao. Usprkos svim Božjim, kako se naizgled čini porazima, i neizvjesnošću rata sa zlom, zbog Kristova križa i Božje ljubavi koja je na njemu objavljena i postala moćna, trebamo se nadati spasenju i nestrpljivo ga zazivati, pa čak i onda

¹³⁸ Usp. C. S. LEWIS, *Problem boli*, 160-161.

¹³⁹ Usp. L. NEMET, *Kršćanska eshatologija*, 10-11.

¹⁴⁰ Usp. Isto, 17.

kada je sve beznadno (kako se prilikom svake patnje bez izuzetka može opisati).¹⁴¹ Narativ se, što se tiče nadanja, promijenio. Današnji kršćanin misleći na drugi Kristov dolazak misli u prvom redu na strah i neizvjesnost. Za prve kršćane paruzija je bila objektom nade i iščekivanja; željeli su da Krist što prije dođe. Nada je aktivna i dinamična, odnosno takva bi trebala biti, jer se moramo kretati u smjeru onoga čemu se nadamo.¹⁴²

Kristovo Utjelovljenje i Uskrsnuće daje sigurnost ljudskom čekanju, a čekanje eshatona već nas uvodi u preobrazbu tjelesnog, napaćenog tijela u duhovno. Tjelesna materijalnost bit će zamijenjena duhovnom materijalnošću, ali bez helenističkog shvaćanja koje odbacuje tijelo. I tijelo koje je subjekt zla i patnje bit će preobraženo jer se radi o novom nebu i novoj zemlji – to je naša, kršćanska nada.¹⁴³ Čovjek je *homo sperans* – nadajući čovjek. On je duhovno i ograničeno biće otvoreno transcenciji, i u njemu je nada koja je povezana i hranjena vjerom i ljubavlju. Toj nadi je bitna otvorenost i čekanje, odnosno, drugim riječima, čovjek je u svojoj biti sposoban u patnji s kojom je suočen pronaći pozitivni predznak i perspektivu. Istinska nada orijentirana je prema spasenju koje pak ne postoji u ovom, prirodnom, svijetu; mi ovdje i sada ne možemo realizirati svoje nadanje. Zato je naša nada otvorena prema Bogu i čeka ga, ali ne kao što bi čekali Godota, nego kao prijatelja iz čije smo ljubavi izašli i u koju se vraćamo.¹⁴⁴ Tu se ne radi samo o otkupljenju čovjeka, nego i cijelog svijeta, i ne samo o novom čovjeku nego i o novom nebu i novoj zemlji. Kristovom sveprožimajućom moću nije prožet i zahvaćen samo čovjek, nego i cijeli stvoreni svijet koji je kontekst povijesti spasenja. Danas smo međutim svjedoci raznih prigovora upućenih kršćanstvu koje se optužuje da podcjenjuje čovjeka, degradira tijelo, obezvrjeđuje svijet. Nejasno je kako se ovaj prigovor uopće pojavio i održao do danas, kada ponovo dobiva elan. Čovjeka se ne cijeni nigdje kao u kršćanstvu, kao što se ni svijet i sve stvorenje ne shvaća toliko ozbiljno kao u kršćanstvu. Nigdje se čovjek, na putu uvelike obilježenom patnjom, zlom i grijehom, tako odlučno ne primiče Bogu i ulazi s njim u zajedništvo kao što se to događa po Kristu.¹⁴⁵ To nije nešto mitski ili legendarno, to je stvarno; to je zajamčeno i potvrđeno Kristovom sudbinom koji je prošao kroz nezamislivu patnju i smrt te time nama omogućio da na kraju svog ovozemaljskog puta dođemo tamo gdje želimo i gdje smo oduvijek trebali – u nebo.

¹⁴¹ Usp. B. VULIĆ, *Vjera kao eshatološko nestrpljenje; ogled o Sergiu Quinziju*, 178-181.

¹⁴² Usp. C. POZO, *Eshatologija*, Sarajevo, 1997., 118-119.

¹⁴³ Usp. M. JURČEVIĆ, Nada i eshaton; čekanje lica Gospodnjeg ili čekanje Godota? u: *Riječki teološki časopis*, 9 (1997.) 1., 103-124., ovdje 116.

¹⁴⁴ Usp. Isto, 122-123.

¹⁴⁵ Usp. R. GUARDINI, *Posljednje stvari*, Zagreb, 2002., 90-91.

ZAKLJUČAK

U ovom diplomskom radu obradili smo složenu temu postojanja Boga uz supostojanje zla i patnje te iznijeli filozofije i svjetonazore koji su nastali, u manjoj ili u većoj mjeri, kao odgovor na baš tu problematiku – otkuda i zašto zlo i patnja, je li moguće da u svjetlu tih okrutnih stvarnosti postoji kršćanski Bog. Ako postoji, je li taj Bog otišao iz ovog svijeta? Može li se kao apsolutno uzimati to da bi takav Bog bio svemoguć i svedobar? Što čovjek može u odnosu na realitet zla i patnje? Kakav odgovor na to pitanje može ponuditi kršćanstvo? U prvoj smo cjelini krenuli od pojmova zla i patnje te utvrdili da su stvarnosti zla i grijeha isprepletene ušle u svijet, na što upućuje biblijski izvještaj o prvom grijehu, ali da također zlo ide iznad svih tumačenja i nije uvijek posljedica slobodne odluke pojedinca. Primjere zla kroz povijest kao što su epidemije, prirodne katastrofe, glad i siromaštvo nije moguće objasniti grešnom voljom. Mogli bismo zaključiti da iako Bog ne želi zlo, on ga dopušta *per accidens* zbog ravnoteže svega stvorenoga. U drugoj smo cjelini iznijeli filozofske pravce i svjetonazore koji su egzemplarni za propitivanje odnosa između Boga i zla u kronološkom rasponu od deizma i ateizma do postmodernizma i transhumanizma. Uočili smo promjenu paradigme koja je nastupila s postmodernizmom. Umjesto borbenog ateizma u modernizmu, u postmodernizmu je nastupio „komotniji“ vjerski indiferentizam koji je u transhumanizmu doveo do potpunog isključivanja Boga, ali i „zastarjeloga“ čovjeka iz horizonta svijesti i svijeta. Za poboljšanje, ali i za „otkupljenje“ čovjeka u transhumanizmu su dovoljne biotehnološke inovacije i manipulacije, a svaki oblik zla dokinut je ukidanjem patnje i zadanih bioloških granica. Produženje životnog vijeka unedogled jedini je horizont „blaženstva“, a kršćanska eshatologija iz tog je motrišta samo „bajka“ iz prošlih vremena.

Kršćanski odgovor pitanju zla i patnje prilazi iz drukčijih premisa. Kršćanin zna da je patnju nemoguće do kraja riješiti i da je patnju nemoguće do kraja neutralizirati, ali da ona u vjeri i vjernosti Bogu može dobiti smisao. Kako je izložio papa Ivan Pavao II. u svom apostolskom pismu *Salvifici doloris* patnja je istovremeno nadnaravna, ali u potpunosti ljudska; nadnaravna je zato što je ukorijenjena u Božjem otajstvu i otkupljenja svijeta, a ljudska jer *pomoću* patnje čovjek nalazi samog sebe, svoje dostojanstvo i smisao svog života. Nadalje, u kršćanskom poimanju patnje nezaobilazna je starozavjetna tema Joba kao univerzalnoga primjera pravednoga patnika. Analizom knjige o Jobu zaključili smo da ona donosi temeljitu dekonstrukciju zakona retribucije te da središnje pitanje nije zašto patnja nego kako pogođen patnjom vjerovati u Boga. Ona također pokazuje lice pravednoga Boga koji staje na stranu

pravednika i raskrinkava žrtveni mehanizam. Kristov odgovor na zlo i patnju integrira Jobovo iskustvo žrtve, ali unosi značajnu promjenu jer bogočovjek kao otkupitelj svojim križem poraz pretvara u pobjedu te dokida mehanizam mimetičkoga nasilja postavljajući sebe kao model pozitivnoga „oponašanja“. Kristov primjer podnošenja patnji trajna je uputa vjernicima, kao njegovim nasljedovateljima, da patnju nije moguće izbjeći i da na ovome svijetu nije realno očekivati pravedan ishod („sunce sije i grešnicima i pravednicima“), ali da se smijemo nadati da će se istinski sretan rasplet dogoditi u eshatološkoj stvarnosti kada će zlo konačno biti pobijedeno.

BIBLIOGRAFIJA

ARENDR, H., *Totalitarizam*, Zagreb, 1996.

BALTHASAR, H. U. von, *Teologija povijesti; kerigma i sadašnjost*, Zagreb, 2005.

BAPTIST METZ, J., (ur.), *Krajolik krikova; o dramatici teodicejskog pitanja*, Rijeka, 2011.

BAUDRILLARD, J., *Simulacija i zbilja*, Zagreb, 2001.

BRANTSCHEN, J., *Zašto dobri Bog dopušta patnju?*, Varaždinske Toplice, 2018.

BUSCH, W., *Isus, naša sudbina*, Bielefeld, 1995.

COMTE-SPONVILLE, A., *Duh ateizma; Uvod u duhovnost bez Boga*, Zagreb, 2016.

DOGAN, N., Nereligiozno kršćanstvo u 'slaboj misli' Giannija Vattima, u: *Crkva u svijetu*, 40 (2005) 4, 506-535.

ESEŠ, B., Je li ateizam bitan za marksizam? u: *Crkva u svijetu*, 21 (1986.) 3, 328-336.

FISCHER, N., *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Zagreb, 2001.

FOUCAULT, J., *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Zagreb, 2002.

FRANJO, *Lumen fidei; Svjetlo vjere*, Zagreb, 2014. (=LF)

GELLNER, E., *Postmodernizam, razum i religija*, Zagreb, 2000.

GIRARAD, R., *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, Zagreb, 2004.

GROESCHEL, B. J., *Vodič u poteškoćama*, Split, 2018.

GUARDINI, R., *Posljednje stvari*, Zagreb, 2002.

IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje; Salvifici doloris*, Zagreb, 2003. (=SD)

JURČEVIĆ, M., Nada i eshaton; čekanje lica Gospodnjeg ili čekanje Godota? u: *Riječki teološki časopis*, 9 (1997.) 1., 103-124.

KALANJ, R., Fundamentalna antropologija i teorija kulture Renéa Girarda, u: *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 20 (2011) 1, 85-99.

KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Zagreb, 1994. (=KKC)

- KEMPENAC, T., *Nasljeduj Krista*, Zagreb, 1998.
- KRIBL, J., Kako egzistencijalizam gleda na čovjeka u društvu, u: *Crkva u svijetu*, 7 (1972.) 2, 141-158.
- KUSIĆ, A., Dva aspekta suvremenog egzistencijalizma, u: *Crkva u svijetu*, 11 (1976.) 2, 123-131.
- KUSIĆ, A., Kršćanski egzistencijalizam, u: *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 2, 237-262.
- LATIFI, B., O šteti i koristi marksizma za povijest, u: *Filozofska istraživanja*, 33 (2013.) 4, 739-751.
- LEWIS, C. S., *Problem boli*, Split, 2015.
- LONČAR, M., Metodološka promišljanja postmodernističkih koncepcija, u: *Zbornik radova filozofskog fakulteta u Splitu*, 1 (2008.) 1, 161-170.
- LOWITH, K., *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb-Sarajevo, 1990.
- LYOTARD, J.-F., *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb, 1990.
- LYOTARD, J.-F., *Postmoderno stanje, izvještaj o znanju*, Zagreb, 2005.
- MIČUNOVIĆ, M., BOSANČIĆ, B., Humanistika iz perspektive transhumanizma i posthumanizma, u: *Anafora*, 7 (2020.) 2, 379-404.
- MILIĆ, M., Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, u: *Diacovensia : teološki prikazi*, 20 (2012.) 3, 319-338.
- MILIĆ, M., Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnog ateizma i banalne vjere, u: *Diacovensia : teološki prikazi*, 21 (2013.) 2, 341-351.
- MLIKOTA, D., Indiferentizam u suvremenom društvu, u: *Spectrum: ogledi i prinosi studenata teologije*, 1 (2009.) 4, 78-79.
- MOUNIER, E., *Pisma o boli*, Zagreb, 2006.
- NEMET, L., *Kršćanska eshatologija*, Zagreb, 2002.
- NIETZSCHE, F., *Volja za moć*, Zagreb, 2006.
- NORAC-KLJAJO, B., Marksizam i religija. Kritika marksističkog poimanja religije, *Crkva u svijetu*, 46 (2011.) 4, 466-488.

PAVAO VI., *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, Zagreb, 1993. (=GS)

PIO XII., *Humani generis* (=HG)

PLANINIĆ, J., Problem zla u svijetu, u: *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 66 (2011.) 3., 343-359.

POZO, C., *Eshatologija*, Sarajevo, 1997.

PRANJIĆ, M., Religiozni indiferentizam izazov za katehezu, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 2 (1994.) 1, 189-205.

RADIONOV, T., Smisao života i patnje promatran kroz katoličko-teološku i psihološko-logoterapijsku perspektivu, u: *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 72 (2017.) 4, 517-528.

RAHNER, K., *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007.

RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teološki rječnik*, Đakovo, 1992.

RATZINGER, J., *Isus iz Nazareta; od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Split, 2011.

RATZINGER, J., *Kršćanstvo i kriza kultura*, Split, 2008.

RATZINGER, J., *O relativizmu i vrjednotama*, Split, 2009.

RATZINGER, J., *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2017.

SEVERINO, E., *Bit nihilizma*, Zagreb, 2007.

SIM, S., *The Routledge Companion to Postmodernism*, London, 2001.

SINGBO, O.-S., *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*, Zagreb, 2021.

SKLEDAR, N., Filozofija religije Immanuela Kanta, u: *Politička misao : časopis za politologiju*, 4 (1996.) 33, 123-130.

STARIĆ, A., *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009.

ŠANC, F., Borbeni ateizam – njegove metode i sredstva, u: *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 18 (1937.) 5, 201-217.

TADIĆ, I. Augustinovo poimanje zla, u: *Filozofska istraživanja*, 24 (2004.) 1, 271-287.

TURZA, Z., *Razgovori o Jobu. Filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup starozavjetnoj Knjizi o Jobu*, Zagreb, 2021.

VATTIMO, G., *Kraj moderne*, Zagreb, 2000.

VELJAK, L., Agnosticizam i vjerski indiferentizam, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 21 (2013.) 2, 237-249.

VUČKOVIĆ, A. (ur.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Zadar, 2008.

VUGDELIJA, M., Job i problem patnje, u: *Bogoslovska smotra*, 64 (1994) 1-4, 219-248.

VUGDELIJA, M., *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, Zagreb, 1993.

VULIĆ, B., Kršćansko bratstvo kao spašenost i ujedinjenost, u: *Diacovensia: teološki prikazi*, 23 (2015.) 1, 71-88.

VULIĆ, B., *Vjera kao eshatološko nestrpljenje; ogled o Sergiu Quinziju*, Osijek, 2020.

WISSER, R., *Filozofski putokazi*, Zagreb, 1992.

WOJTYLA, K., *Bit i smisao kršćanstva*, Split, 2019.

ZABOROWSKI, H. Onkraj „ljudskoga, suviše ljudskoga“, Ponor zla i neophodnost molitve za izbjavljenje od njega, u *Communio*, 46 (2020.) 137, 64-70.

Elektronički izvori

Agnosticizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=809> (12.9.2021.)

Deism. *Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Deism> (25.7.2021.)

Deizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=14254>, (22.7.2021.)

Filozofija egzistencije. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=19630> (7.8.2021.)

Marksizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=39048> (24.8.2021.)

Nihilizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=43746>, (6.8.2021.)

Nontheism Atheism Logical. *The Secular Web*. <https://infidels.org/library/modern/nontheism-atheism-logical/> (19.7.2021.)

ORLOVAC, A. Vjernik i patnja. *Nedjelja. Portal katoličkog tjednika*. <https://www.nedjelja.ba/hr/duhovnost/meditacija/vjernik-i-patnja/3770> (10.9.2021.)

Postmodernizam. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=49698> (12.8.2021.)