

Kršćani pred izazovima patnje

Meter, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Catholic Theology / Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:202:473904>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-17**



Repository / Repozitorij:

[Repository of The Catholic Faculty of Theology
University of Split](#)



UNIVERSITY OF SPLIT



SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
DIPLOMSKI TEOLOŠKO – KATEHETSKI STUDIJ

MARTINA METER

KRŠĆANI PRED IZAZOVOVIMA PATNJE

DIPLOMSKI RAD
iz Kršćanske duhovnosti
mentor: prof. dr. sc. Mladen Parlov

Split, 2020.

SADRŽAJ

UVOD	4
1. FILOZOFIJA PATNJE: TEODICEJSKI OBZOR PROBLEMA	6
1.1. Postavljanje problema Zašto patnja?	6
1.2. Gdje je Bog: krah teodiceje i pojava patodiceje	8
1.3. Nihilističko ozračje zapadne kulture i proglas Božje smrti	11
1.4. Kriza Boga pred problemom patnje	13
2. HOMO PATIENS: SUSTAV VJEROVANJA I PSIHOLOGIJA SMISLA	16
2.1. Sustav vjerovanja pred problemom patnje	16
2.1.1. <i>Ateizam i teizam pred patnjom: preispitivanje sustava vjerovanja</i>	18
2.1.2. <i>Model poistovjećivanja: religiozni arhetip kao put prema osmišljavanju patnje</i>	21
2.1.3. <i>Terapeutski učinak arhetipske psihologije naspram patnje</i>	23
2.2. Smisao patnje: iz filozofskog prema psihološkom	24
2.2.1. <i>Volja za smislom kod Viktora E. Frankla</i>	25
2.2.2. <i>Nadsmisao kao eshatološka odrednica smisla</i>	26
3. BIBLIJSKI NARATIV PATNJE: OD JOBA PREMA KRISTU	28
3.1. Odnos patnje i spasenja: promjena paradigme u Knjizi o Jobu	29
3.2. Božja šutnja u Jobovoj patnji	32
3.3. Novozavjetno razumijevanje patnje	35
3.4. Imitatio Christi: patnja u svjetlu pashalnog otajstva	37
4. KRŠĆANI PRED PITANJEM PATNJE – EVANGELIZACIJSKI I PASTORALNI IZAZOV	41
4.1. Kultura analgetika kao evangelizacijski izazov	41
4.2. Patnja – čovjekov egzistencijal i mjesto navješćaja	43

4.3.	Prihvatanje patnje kao puta vlastite svetosti: etape suočavanja s patnjom	47
4.3.1.	<i>Duhovna noć</i>	49
4.3.2.	<i>Predanje u ljubavi</i>	50
	ZAKLJUČAK	52
	BIBLIOGRAFIJA	54

UVOD

Kršćani pred izazovima patnje kako smo nazvali ovaj rad jest misaoni nastavak na prethodni rad *Depresija kao prepreka u duhovnom životu*. Budući da govor o depresiji pretpostavlja patnju, činilo se sasvim logičnim nastaviti tamo gdje smo stali prije nekoliko godina, ali ovaj put obogaćeni novim spoznajama i duhovni rastom. Zbog toga ćemo pristupiti problemu patnje interdisciplinarno kako bismo što preciznije i jasnije o patnji progovorili na filozofskom, emocionalnom i duhovnom planu. Pitanju patnje pristupamo analitički, od općenitog prema konkretnom. Vodimo se mišlju da se o nečemu treba govoriti cjelovito kako bi se smanjila mogućnost za pogrešnu interpretaciju i pretjerano pojednostavljivanje.

Patnja je kompleksan fenomen i čini se najprikladnije o njoj govoriti kao fenomenu, a ne problemu jer problem pretpostavlja konkretno rješenje. Kao fenomen, patnja je prisutna od čovjekova postanka. Mogli bismo ju nazvati čovjekovom vjernom pratiteljicom. Međutim, kako ju čovjek doživljava ne možemo dati jedan jedinstveni odgovor jer svaki čovjek je jedan i jedinstven, a tako su i pogledi na patnju kod svakoga različiti iako načelno prepoznajemo dva stava odnosa prema života, a to uključuje i samu patnju kao sastavnicu života. Govorimo o teistu i ateistu, a u našem kontekstu je riječ o teistu čiji je temelj judeo – kršćanska tradicija i predaja. Njemu je suprotstavljen ateisti koji se napaja na misaonim strujanjima metafizičkog pesimizma, nihilizma i marksizma s primjesama frejdvske psihoanalize u pozadini. Današnje društvo u svojem temelju ima upravo potonje filozofske sustave i postulate. Kulturalni marksizam i metafizički nihilizam čovjeka su doveli do relativizma stvarnosti. Obezglavljen i bez jasnoga cilja, čovjek je *nomad*, njegovo postojanje nema početka, kao jedinka je nedefiniran i ne zna kamo ide. Nasuprot tome stoji kršćanska poruka nade s jasnim utemeljenjem i ciljem. U toj vjetrometini vjerovanja i nevjerovanja, čežnje za Bogom i odbacivanja Boga, moderni čovjek je poput Adama gol pred nedaćama života. U rečenoj analogiji čovjek se nema za što uhvatiti nad *depresijom*¹

¹ Depresija ili ulegnuće geografski je pojam za dio zemljine površine koja je spuštena ispod razine okolnog terena ili ispod razine najbližeg mora.

koja se stvorila pred njim. Takvo stanje u čovjeku budi osjećaj koji zahvaća tijelo, razum i duh. Sve tri čovjekove dimenzije pate i traže odgovor, svaka na svoj način. Depresija prati patnju i patnja prati depresiju. Na ovim temeljima smo odlučili pristupiti fenomenu patnje.

Rad smo podijelili na četiri dijela s nakanom da se stvori jedan pregled stanja čovjeka na sve tri razine. Zato smo počeli općenito s filozofskim tumačenjem patnje jer prvo što patnja pogađa jest upravo čovjekov razum. Postavljanje pitanja o svrsi patnje je početak patnje. Mi smo taj trenutak spoznaje provukli kroz povijest filozofije gdje smo se najviše pozabavili novovjekovnom i suvremenom filozofskom misli. Nakon toga, u drugome poglavlju smo se pozabavili čovjekovim psihosomatskim stanjem gdje nam je nit vodilja bio Hegelov panlogizam, odnosno je li tjelesna i emocionalna patnja posljedica čovjekova umišljaja ili je ipak nešto drugo u pozadini. Kako bismo primjereno odgovorili na to pitanje pozabavili smo se nekim psihološkim pristupima poput logoterapije i psihoanalize. Treće poglavlje nas uvodi u duhovnu dimenziju čovjeka patnika. Kroz priču o Jobu smo pripravili put da progovorimo o Kristu, odnosno pokušali smo odgovoriti koliko čovjek može ispravno prosuđivati o svojoj situaciji. Naravno, kroz priču o Jobu ćemo konačno suočiti teista i ateista u jednoj osobi. Njegovo prigovaranje Bogu i privid izostanka odgovora je situacija svakoga čovjeka pred patnjom. Na toj svetopisamskoj liniji razvijamo govor o Kristu patniku koji je uzor vjerničkog podnošenja patnje. Na kraju sve napisano ćemo aktualizirati i pokušati dati doprinos suočavanju s patnjom kroz etape suočavanja s patnjom.

1. FILOZOFIJA PATNJE: TEODICEJSKI OBZOR PROBLEMA

Pitanje patnje i njezina smisla u religioznim raspravama, a tako i apologetskim, u sebe uvijek uvodi teodicejski problem. Osvrnemo li se na riječi biblijskog pisca kojima završava svaki dan stvaranja *i vidje da je dobro* onda ne možemo a da se ne dotaknemo pitanja koje trajno lebdi u prostoru: *kako dobri Bog može dopustiti patnju?* Teško je na to pitanje ponuditi primjeren i cjeloviti odgovor jer problem patnje niti je konkretan niti apstraktan. Možemo reći da nadilazi samoga sebe i u čovjeku pobuđuje mnoštvo pitanja bez odgovora.

1.1. Postavljanje problema: Zašto patnja?

Patnja je rubni, što ne znači nebitan ili manje bitan, fenomen čovjekova života. Ona je stvarnost koja čovjeka ograničava i sputava, te mu ruši viziju sebe i svijeta u kojemu živi. Za *patnju* kao pojavu teško je postaviti potpunu i cjelovitu definiciju jer je istovremeno konkretna i apstraktna: ona je sve i ništa. Pođemo li definiciju izvoditi iz grčkog pojma *pathos*² brzo uviđamo tu nemogućnost opisivanja. *Patnja* bi označavala generalni predikat ili jednu od deset kategorija bića,³ korelativan i suprotan kategoriji djelovanja. To znači da *patnja* svoje porijeklo ima u tjelesnim bićima ukoliko su oni pasivni podnositelji djelovanja drugih bića. Bitna odrednica *patnje* jest

² Za stare Grke *pathos* je višeznačan pojam. U prvom redu to su *bol*, *trpljenje* i *smrt*, ali na to dolaze i *nesreća*, *katastrofa*, *mizerija*, *stanje*, pa čak i svaki jaki osjećaj. Primjerice u Aristotelovoj poetici *pathos* je glavni element tragedije po kojoj dolazi do katarze. Može se reći da je *pathos* retorički konstrukt koji ide na *argumentum ad passiones* kako bi izmanipulirao osjećaje i pobudio povoljni rezultat u uvjeravanju. Dakle, kod Grka *patnja* je slojeviti i složeni pojam koji obuhvaća nekoliko različitih stvari. Latini taj pojam dodatno sužavaju u *passio* etimološki izvučen iz imenice *patior* (hrv. *podnositi*, *trpjeti*, od lat. *passus*: pretrpljeno, dozvoljeno, dopušteno) koji je određen značenjem *jakog osjećaja* ili *sklonosti koju je teško kontrolirati*.

³ U filozofiji, najviši rodni pojam, oblik bitka, najopćenitiji iskaz o biću kao biću. Već izvorni glagolski oblik te riječi (grč. *kathegorein*, iskazivati, izricati) pokazuje izravnu vezu između priricanja i suđenja, tj. utemeljujuću funkciju kategorije u sudu, a time i u formalno-logičkoj teoriji istine. Prvi sustavan nauk o kategorijama dao je Aristotel, koji razlikuje 10 kategorija: 1) *supstancija* – čovjek, konj; 2) *kvantiteta (količina)* – dva ili tri lakta dužine; 3) *kvaliteta (svojstvo)* – bijel, gramatički; 4) *relacija* (odnos) – veće, pola; 5) *mjesto* – na trgu; 6) *vrijeme* – jučer, prošle godine; 7) *položaj* – sjedi, leži; 8) *imanje* – naoružan, obuven; 9) *činjenje, djelovanje* – gori, siječe; 10) *trpljenje* – spaljivan, biva sječen. U nekim spisima Aristotel spominje 3 ili 8 kategorija; tijekom razvoja filozofije taj se broj mijenjao.

podnositi je. Dolazimo do kraha suvremene humanističke idolatrije o radikalnoj čovjekovoj emancipaciji od svega, bilo to ovozemno ili onostrano. Shizofrenost situacije u kojoj se moderni čovjek nalazi nije mnogo različita od situacije u kojoj su se nalazili stoici i epikurejci što jasno pokazuje nastojanje da se *patnja* eliminira iz života kao nešto strano čovjekovoj biti. To i nije neka novost jer se moderni čovjek nalazi između stoičkog nošenja s patnjom⁴ gdje se kroz suverenitet nad samim sobom patnja ostavlja iza sebe kao nešto tuđe, ili epikurejskim potpunim isključivanjem *patnje* iz života⁵ tehnikom uživanja.⁶ U konačnici čovjek je stalno određen *adamovskim mentalitetom* gdje ne vidi dalje od sebe. Pokušavajući izbjeći *patnju* tehnološkim napretkom čovjek *patnju* marginalizira, čini ju rubnim fenomenom te tako sam govor o patnji tabuizira misleći da ukoliko o njoj ne promišlja ona ga se neće ticati. U krajnosti možemo reći da je čovjek dehumanizirao *patnju* svodeći ju na objekt tehničke izvedivosti što joj oduzima metafizičku dimenziju, izrazito bitnu za njezino razumijevanje.⁷ Patnja se prikazuje kao romantizirani spektakl poetike, dok je u stvarnosti konkretna opasnost od koje čovjek želi biti spašen.

Kao rubni fenomen *patnja* nemilosrdno zadire u čovjekovo biće i određuje njegov život. Čovjek svoju situaciju prosuđuje iz stanja u kojemu se trenutno nalazi. To je važno za razumijevanje *patnje* u okvirima filozofskog promišljanja jer promišljati o *patnji* nije isto dok se ona podnosi i kad ona prođe. Dakle, kažemo li da je *patnja* obavijena besmisлом u prilici smo da pola sadržaja promašimo. Razlog tomu je taj što *patnja* u sebi ne sadrži značenje dok ona ne prođe. Tek s njezinom svršetkom ona biva određena pozitivno ili negativno. Za ilustraciju nam može poslužiti zgodna iz Emausa (usp. Lk 24,13-35) gdje na metanarativnoj razini susret s Uskrslim postaje

⁴ U stoičkoj je etici osnovno moralno načelo *prviinstinkt* koji odgovara nagonu samoodržanja, stoga svako živo biće traži ono što pomaže njegovoj naravi i bježi od onoga što mu šteti.

⁵ U etici epikureizam postavlja zadovoljstvo kao najviše dobro i osnovni cilj ljudskog života. Blaženstvo se sastoji u odsutnosti bola fizičkog i moralnog.

⁶ *Hedonizam* je moralni stav koji poistovjećuje dobro s užitkom, odnosno tvrdi da je dobro užitak i da užitak predstavlja kriterij moralnog izbora. Ne treba ga poistovjetiti ni miješati s eudajmonizmom ili utilitarizmom.

⁷ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija*, Verbum, Split, 2017., str. 77 – 79.

slika emotivne katarze po svršetku događaja na Golgoti. Patnja svoje značenje crpi iz subjekta. Evanđeoska perikopa je tako shvaćena na razini osobnog susreta s patnjom kao preduvjetom katarze. Put učenika je prebiranje po prošlosti, riječima i uspomenama. Perikopa nam pokazuje da čovjekovo promišljanje patnje ne može biti toliko dalekosežno da njezine posljedice prosuđuje *ad hoc* već mu je potreban određeni vremenski odmak. S kršćanske točke gledišta lako je u patnji pronalaziti smisao, no ono što se nameće kao imperativ jest kako problemu patnje pristupiti u svijetu obilježenom *tehnokracijom* i življenjem po principima *hedonizma* i *eudajmonizma* gdje je jedina svrha življenja i djelovanja sreća, a sve ono što zadire u to i narušava taj koncept unaprijed biva okarakterizirano kao *bezvrijedan život* i *nesvrsishodno djelovanje*.

1.2. Gdje je Bog: krah teodiceje i pojava patodiceje

S krajem filozofije njemačkoga idealizma teodicejska pitanja polako nestaju s pozornice filozofskih problema i postaju područje pitanje svjetonazora te je kao takva žrtva kritike da je idealističko filozofiranje o pomirbi ideje o Božjoj dobroti s negativnostima konkretne životne zbilje. Nestankom njemačkoga idealizma teodicejski problem će postati čisto teorijski problem vjere koja pokušava uskladiti ideju Božje dobrote i i postojanje zla u svijetu.

Pokušamo li se domisliti na koji način možemo uskladiti ta dva oprečna pojma vrlo brzo uviđamo da se nalazimo unutar trokuta koji ne daje mnogo odgovora osim pretpostavke kojom Bog dopušta ili tolerira zlo kako bi polučio neko veće dobro.⁸ Dakako, ta tvrdnja je bila dovoljna Augustinu i Tomi Akvinskom, međutim današnjem čovjeku ona je strana jer njemu nedostaje bitna komponenta teodicejskog obzora, a to je Bog. Što se događa kada Boga proglasimo mrtvim kao nekoć Nietzsche i je li to dovoljno da se jednom za svagda riješi pitanje patnje? Odgovor na pitanje nikako nije jednostavan, ali može nam pomoći suvremeni zahtjev da se religija ukloni

⁸ Usp. Aurelije Augustin, *Rukovet*, ur. Marijan Mandac, Služba Božja, Makarska, 1990., VIII, 27.

kako bi zavladała čovjekova urođena dobrota.⁹ Takvi zahtjevi nisu novost jer su prisutni još od Rousseaua koji čovjeka vidi kao *praznu ploču* na koju društvo ostavlja trag. Prema tome da bi zavladała potpuna sreća i blagostanje potrebno je ukloniti tu komponentu vanjskog utjecaja. Stoga je potrebno sve to ukloniti, radikalno se emancipirati kako bi zasjala urođena dobrota. Međutim, unatoč uklanjanju Boga problem patnje ostaje i dalje prisutan u svijetu, štoviše uklanjanjem Boga na njegovu mjestu stvoren je prazni prostor kojega treba ispuniti. Zato takav pogled na čovjeka kao tobože po sebi dobrog bića kojeg kvari nešto izvanjsko je manjkav jer patnja i dalje ostaje premda je uklonjen njezin prividni uzrok. U konačnici, slika svijeta je ista ako ne i izrazito pesimistična jer mu je oduzet smisao koji ga uzdržava, a čovjekov život je beskonačna patnja i mnoštvo poraza.¹⁰ Čovjekov svijet je najgori od svih mogućih svjetova reći će filozof pesimizma¹¹ Schopenhauer.¹²

Domišljajući se o teodicejskom pitanju ustvrdit će da je egoizam glavni i neograničeni čovjekov pokretač i način očuvanja vlastite egzistencije.

⁹ *Duga nesloboda duha... duga duhovna volja da se sve što se događa izloži po kršćanskoj shemi i da je još i u svakom slučaju ponovno otkrije i opravda kršćanskog Boga – sve to nasilno, svojevolljno, strogo, jezuitsko, proturazumsko ispostavilo se kao sredstvo kojim su europskom duhu bile uzgojene njegova snaga, njegova bezobzirna znatiželja i fina pokretljivost. Recimo da je pritom moralo isto tako biti zgnječeno, zagušeno i iskvareno nenadoknadivo mnogo snage i duha.* Vidi: Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002, br. 188., str. 115 – 116.

¹⁰ U rečenoj analogiji možemo interpretirati kratku priču *Veliki inkvizitor* koja nakratko prekida tijekom radnje romana *Braća Karamazovi*. Lik Velikog inkvizitora je pritom stilska figura koja u sebi sabire sve prigovore kršćanstvu. Usp. Fjodor Mihajlović Dostojevski, *Braća Karamazovi*, Verbum, Split, 2016., str. 301 – 317. U krajnjem slučaju mogli bismo ga gledati kroz lik Poncija Pilata, kao oportunistički nastrojenu osobu koja prepoznaje istinu, ali nema problema da ju po potrebi zatomi kako bi dala prednost nekim drugim stvarima. U konačnici, ta će misao postati temeljni argument u prigovoru kršćanstvu kao religiji: da je razvodnilo poziv za oponašanjem Krista tako što je otklonjena moralna odgovornost s vjernik. Usp. Friedrich Nietzsche, *Volja za moć i Slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006., br. 191., str. 104 – 105.

¹¹ Označuje duševno raspoloženje u kome se zamjećuju i ističu samo najgori vidici stvarnosti. U filozofiji pojam označuje nauk koji u svijetu ističe nadmoć zla nad dobrom, biće je u svim svojim vidicima (svijet, život, čovjek, povijest, itd.) zlo, a postojeći svijet je najgori od svih mogućih (apsolutni pesimizam).

¹² Usp. Ivan Ševo, *Raspad teodiceje u promišljanjima A. Schopenhauera i F. Nietzschea*, Hum (2009.), br. 5., str. 243.

Naslanjajući se na Hegelov *panlogizam*¹³ Schopenhauer smatra da glava koja je u službi volje i njezine potvrde sama sebi stvara bogove zbog činjenice da se ljudsko htjenje kreće između straha i nade. To znači da čovjek ne može vladati željenim stvarima i zato on stvara božanska bića o kojima sve ovisi i kojima se na različite načine utječe. Dakle, vjera u bogove je za Schopenhauera ukorijenjena u egoizmu. Nadalje vjera je očitovana u teizmu i panteizmu kojima temelj fizičkog ustroja svijeta jest moralni ustroj svijeta, a to nas dovodi do problema patnje jer prema Schopenhaueru dobar Bog može stvoriti samo dobar svijet, dok u slučaju panteizma priroda u sebi sadrži božansku snagu i sama je Bog koji se razvija.¹⁴ Ovo Schopenhauera dovodi do zaključka prema kojemu je teizam vjerojatniji od panteizma gdje bi božansko biće bilo *de facto* napaćeni svijet. Zaključuje da je stoga optimizam pokušaj racionaliziranja da se ukloni zlo i stoga je u svojoj biti neopravdana samohvala same *voljom za životom* jer ne služi ničemu osim da se ta ista volja zrcali u svome djelu što dovodi do proturječja između Božje dobrote i bijede u svijetu. Kako bi premostio to stanje Schopenhauer smatra da je potrebno napustiti misao da Bog uistinu postoji. Tezu izvodi iz *agere sequitur esse*:¹⁵ ako sloboda činjenja nije u pojedinačnom činu, nego u bitku činitelja, onda krivica za zlo pogađa uzročnika toga bitka. Dakle, ako je Bog uzročnik onda je on glavni krivac za stanje patnje, no budući da je on dobar Bog to bi se protivilo njegovoj božanstvenosti. No budući da je svijet tek predodžba¹⁶ koju

¹³ *Panlogizam* (njemački *Panlogismus*) u filozofiji označava nauk o umnosti cjelokupne zbilje pa zato i o njezinoj apsolutnoj spoznatljivosti. Stvari i promjene u svijetu po panlogističkom su stajalištu samo momenti i stupnjevi samorazvoja onoga logičkog, umnog (*pojma*). Panlogističke teze nalazimo već kod Heraklita, zatim Platona, Plotina, B. de Spinoze i dr., no panlogistički je nauk kao izgrađen sustav razvio tek Hegel. Prema njegovoj ideji jedinstva umnog i zbiljskoga, cjelokupna je zbiljnost konstruirana kao samorazvoj duha. Vidi: *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. Pristupljeno 6. 9. 2020.

¹⁴ Usp. I. Ševo, *Raspad teodiceje u promišljanjima A. Schopenhauera i F. Nietzschea*, str. 245 – 247.

¹⁵ Tim se načelom izriče da djelovanje pretpostavlja bitak, najprije biće mora postojati, da bi zatim moglo djelovati. Izriče da narav djelovanja odgovara biti stvari, tj. svako biće u svojoj djelatnosti slijedi onaj stil, što mu ga propisuje njegova bit. Nište ne može djelovati osima ako je u zbiljnosti, ako postoji, a ne ukoliko je u mogućnosti.

¹⁶ Pojam za određivanje izvanjskog svijeta, ukoliko je proizvod uma pomoću kategorije uzročnosti. Time se označava iluzornim čitav svijet fenomena nasuprot volje kao stvari u sebi, usmjerene k slijepoj čežnji za životom.

svatko stvara ponaosob, kritika stiže na pravu adresu: glavni krivac za stanje patnje jest upravo čovjek i on sam mora snositi odgovornost jer čin volje iz kojega proizlazi svijet naš je vlastiti, a time je i svijet pun patnje djelo naše vlastite krivnje.¹⁷

Prebacujući težište s metafizičkog na fizičko i oduzimajući misteriju *patnje* nedokučivost stavljajući ga u sferu predodžbe, Schopenhauer zapravo ruši religiju u njezinu izvorištu i temelju. Tako na mjesto teodiceje dolazi *patodiceja* gdje se pogled skreće prema *negaciji volje za životom*, ali ne u smislu da je suprotna *volji za životom*, nego je također nadilaženje vlastitog ega. *Negacija volje za životom* je zapravo suosjećajno djelovanje prema kojemu se vlastita sudbina poistovjećuje sa sudbinom drugih pri čemu se stječe uvid u sveobuhvatnost patnje što u konačnici vodi prema mrtvljenju *volje za životom* i u konačnici samoga svijeta kao predodžbe da bi na kraju dokidanja ostalo potpuno ništavilo koje je spasenje.¹⁸

1.3. Nihilističko ozračje zapadne kulture i proglas Božje smrti

Pokušamo li ocrtati stanje zapadne kulture pred problemom *patnje* i pitanjem uloge Boga u *patnji* samo od sebe se nameće bavljenje nihilizmom. Nagoviješten Schopenhauerovim umovanjem o *volji i predodžbi* nihilizam je budućnost i radikalni zaokret zapadnjačke filozofske misli, a prorok mu je Friedrich Nietzsche. Nietzsche, prorok nihilizma kako ga se često naziva, ulazi u povijest filozofije kao krajnja kritika religije, filozofije, znanosti i morala. Moglo bi ga se nazvati *negacijskim heraklitovcem* koji se služi svime što posjeduje ne bi li srušio metafizičko uporište zapadnih vrednota. Ipak, pogledamo li njegov psihološki profil vrlo brzo uviđamo da je Nietzsche *patnik*, čovjek koji smatra da je ukopan u više temelja. Dakako, to je tek fragment njegove osobnosti koja je zamršena i komplicirana za razumjeti, a još više za tumačiti. Stoga se moramo zadovoljiti da je njegova filozofija

¹⁷ Usp. Usp. I. Ševo, *Raspad teodiceje u promišljanjima A. Schopenhauera i F. Nietzschea*, str. 248 – 255.

¹⁸ Schopenhauer ovdje nastupa poput Bude što je razumljivo uzme li se u obzir da u europsku književnost unosi dašak indijske filozofije u pogledu nauka o oslobođenju od vječnog toka zbivanja, odnosno oslobođenje od patnje i praznine.

obilježena dvosmislenošću, ako ne i višesmislenošću. Takav stav prema Nietzscheu ima utjecaj na razumijevanje njegove filozofske misli.

Temeljni izričaj Nietzscheove misli sadržan je u izricanju usuda čitave zapadne civilizacije: *Bog je mrtav* kojim se izriče stanje modernoga čovjeka.¹⁹ Stoga proglas Božje smrti nije puki progla posvemašnjeg ateizma, nego ukazivanje da je metafizički temelj svijeta uklonjen, a govor o Bogu je u krizi koja je očita.

Nihilizam kao temeljni izričaj Nietzscheove filozofije određen je pojmovima *volja za moć*, *Božja smrt*, *nadčovjek*, *prevrednovanje svih* i *vječno vraćanje istoga*. Premda se međusobno prožimaju i utječu jedan na drugoga po uzročno–posljedičnom principu. Međutim, budući da je filozof nesustavan, imamo pravo promatrati ih odvojene jedne od drugih. Stoga u našem bavljenju posežemo za pojmom Božje smrti jer najjasnije ocrta ozračje zapadne kulture pred teodicejskim pitanjem.²⁰ U konačnici nihilizam predstavlja tragediju modernoga čovjeka koji se nalazi na vjetrometini teorijskih racionalizama i različitih svjetonazora. Stoga se kao temelj promišljanja postavlja egzistencija besciljna i nesvršishodna egzistencija.²¹ Za Nietzschea nihilizam je otpočeo kršćansko–platonističkom idejom o čovjekovoj apsolutnoj vrijednosti koja se transcedirala u metafizičku onostranost govorom o *vječnom životu*. Međutim, budući da je čovjek kontingentno biće sustav je osuđen da se uruši na sama sebe, zato je potrebno *prevrednovati sve stvari* kako bi ih se uspješno prevladalo. Upravo je *prevrednovanje* ambijent *ugode* za nihilizam jer mu to omogućuje da samog sebe *prevrednuje* iz pasivnosti u aktivnost, a to može samo ako uspostavi smrt

¹⁹ Poigramo li se tumačenjem kako smo već naveli, možemo reći da je Nietzscheov *urbi et orbi* zapravo *Dogma je mrtva*, tj. nestalo je ono što je *zarobilo* čovjeka. Ono što je smatrano istinom dugo vremena nije više vjerodostojno jer čovjek stvara patnju. Usp. Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Dereta, Beograd, 2015., br. 125., str. 147.

²⁰ Usp. Mladen Milić, *Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnog ateizma i banalne vjere*, Diaconvesia, 21 (2013.) 2, str. 341.

²¹ Usp. Mladen Milić, *Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu*, Diaconvesia, 20 (2012.) 3, str. 320 – 321.

Boga²² jer smrt Boga znači i smrt čovjeka, prevladavanje čovjeka kako bi se stvorilo mjesto nadčovjeku ili *obezboženom* čovjeku.²³ U pozadini Nietzscheove tvrdnje – koja je posljedica *obezboženog stanja* – nazire se Adamovo stanje svijesti pitanju *ne moramo li sami postati bogovi*.²⁴ Nietzsche u *Radosnoj znanosti* artikulira i na nov način interpretira iskonsko problem čovjeka: *otvorit će vam se oči, i vi ćete biti kao bogovi* (Post 3,5). Unutar konteksta nihilizma, proglas Božje smrti nije ateistički proglas, već je nužna posljedica ukidanja metafizičkog utemeljenja stvarnosti, a to vodi i prema ukidanju čovjeka što otvara ogromnu prazninu u egzistenciji koju treba nečim ispuniti. Na to mjesto ne stupa ništa jer – prema Heideggeru – praznina nastala na mjestu Boga nije identična ni s razumijevanjem Boga ni s razumijevanjem čovjeka, već je uvjet razumijevanja bića i stvarnosti u smislu *ničega*. Zaboravom bitka ljudski subjekt postaje središte čitave stvarnosti, a ubija Boga i to je stanje u kojemu se nalazi moderni čovjek. Nietzsche nije ustvrdio smrt Božju, negu ju je dijagnosticirao pri čemu je u središte teodicejskog pitanja patnje stavio krizu Boga jer za mnoge ljude Bog jednostavno ne postoji u njihovu životu zato je potreban nadčovjek koji će na sebe preuzeti attribute Boga.²⁵

1.4. Kriza Boga pred problemom patnje

Johannes Baptist Metz će, prilikom opraštanja od svoje katedre u Munsteru 1993. godine, čitati predavanje u kojemu će ustvrditi da je kriza koja zahvaća europsko kršćanstvo zapravo kriza Boga čime objašnjava nihilistički proglas Boga i banalnost ateizma koji se stvorio tim proglasom.²⁶ Prema Metzu nastupilo je vrijeme *banalnog ateizma* koji bez problema izgovara riječ Bog, odnosno Boga se spominje, ali se na njega ne misli. Izvjestan je nerazmjer između govora i stvarnosti jer kriza Boga nije kriza

²² Proglas Božje smrti nije Nietzscheov izum, ono je prisutno već kod Hegela u *Fenomenologiji duha* gdje je Božja smrt u kontekstu razvoja duha te je različito utemeljena, premda je rezultat *nereligioznog stava* isti. Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000., str. 481 – 482.

²³ Usp. M. Milić, *Nietzscheov govor o Bogu*, str. 342.

²⁴ Usp. Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003., str. 108.

²⁵ Usp. M. Milić, *Nietzscheov govor o Bogu*, str. 345 – 349.

²⁶ Usp. Joseph Ratzinger, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006., str. 131.

pojma Boga, nego je kriza odnosa prema Bogu što za posljedicu ima i krizu stvarnosti Boga, a posljedično i krizu smisla.²⁷ Bog je neodređeni apstraktni pojam koji zapravo ničemu ne služi osim da bi se legitimiralo određenu vjersku zajednicu, a budući da je Bog *netvaran*, Nietzscheov zahtjev za ubijanjem Boga se čini opravdanim jer čemu odnos bez odnosa, odnos koji to nije jer mu nedostaje drugo *Ti*. Naravno, ovo ne znači rehabilitirati filozofske postavke nihilizma, ali nam pomaže proniknuti u mentalnu razdijeljenost u koju zapada čovjek svojim praktičnim ateizmom gdje je Bog pojam bez značenja i ontološkog utemeljenja. Stoga je činjenje usluge samome sebi ako se Boga proglašuje mrtvim jer ukoliko smrt ništi odnose onda je potrebno zauvijek dokinuti taj odnos s nečim čega u stvarnosti uopće nema jer ga nema ni u umu. Uklanjanjem Boga s njegova prijestolja čovjek preuzima gospodstvo nad svijetom, on se kao nekoć Adam promiče u autonomnu jedinku, ali ipak uviđa da unatoč tome što je postao bogom on to nikad neće biti u potpunosti upravo zbog činjenice da je krhak. U susretu sa zlom i *banalnošću patnje* on ne može pogledom obuhvatiti dalekosežnost situacije i ulazi u bezizlazni krug ponavljanja *patnje na patnju*.

Proglašavajući smrt Boga, čovjek je iz vidika izgubio smisao što ga je prije imao. U filozofskom pogledu Nietzsche je Božju smrt prikazao kao ukidanje svjedoka u ljudskoj patnji i bijedi. Bog je za čovjeka bio *previše radoznao* (usp. Post 3,9–11). U Zaratustri Nietzsche progovara o Bogu kao svjedoku²⁸ koji pasivno promatra i smeta čovjeku te mu je opterećenje. Zato ga odlučuje ukloniti jer ne može iz povijesti dobiti dokaze za djelovanje svjedoka i to ga vodi u posvemašnju sumnju. Na tragu Fichteove misli može se reći *kakav čovjek, takva i filozofija*. To nas dovodi do Hegelova panlogizma jer vrijedi *da je zbiljsko ono što je umno*: kakva filozofija takva i stvarnost, tj. praksa. A budući da je čovjek sama sebe lišio uvjetovanosti eshatološkim određenjem, polako uviđa da je za povijesni krug *patnje na patnju* zapravo sam odgovoran. Zato se on buni postavljajući pitanja onome

²⁷ Usp. Johan Baptist Metz, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., str. 94.

²⁸ Podsjeća na Epikurov zahtjev da čovjek u djelovanju kao uzor uzme nekog drugog čovjeka. Djelovanje bi trebalo biti takvo da se odvija kao da ga taj čovjek promatra u ulozi arbitra.

čega nema i čiju je smrt proglasio ne bi li za sebe zauzeo njegovo mjesto. Videći da nema odgovora čovjek stupa u besmisao situacije koja ga nadilazi, a kako bi očuvao vlastitu egzistenciju pred *patnjom*, kao nužnost se postavlja povratak s *ateističkog humanizma* na *ideju Bogočovjeka* koji je stožer ljudskoga ja i njegov smisao. Pitanje *patnje* u svojoj krajnjoj odrednici nije pitanje njezina smisla, nego je pitanje čovjekova stava prema pitanju Boga.²⁹

²⁹ Usp. Branko Bošnjak, *Teizam i ateizam u formulaciji Bog je mrtav*, *Obnovljeni život*, 39 (1984.) 3 – 4, str. 208 – 210.

2. HOMO PATIENS: SUSTAV VJEROVANJA I PSIHOLOGIJA SMISLA

Walter Kasper će ustvrditi da je čovjek današnje teologije upravo čovjek patnik tzv. *homo patiens*. Takav čovjek postojeću situaciju u *patnji* doživljava konkretno kao *nespašenost* u kojoj postaje svjestan nemoći i ograničenosti vlastitoga bića.³⁰ Osjećaj *nespašenosti u patnji* konkretizirat će se uzvikom prognanika iz Istočne Njemačke u Berlinu pred zgradom Caritasa koji aktualizira *krik boli čovječanstva koje pati: Od čega si nas to spasio, Nazarećanine?*³¹ Uistinu to pitanje trajno ostaje u zraku kao nekakav čin provokacije metafizičkog: od čega smo spašeni? Da bismo konkretno mogli odgovoriti na pitanje *spasjenja* potrebno nam je na trenutak zastati pred likom *mislećeg nevjernika*, uvjerenoga humanista koji za sebe tvrdi da je ateist. Njega do kraja muči pitanje zadnjega smisla svega postojećeg, štoviše ono ga progoni tražeći od njega da osmisli razumski uvjerljiv i do kraja dosljedan humanistički moral koji neće pasti u očaj pred graničnim životnim situacijama. U konačnici njega muči pitanje što ako druga strana kazuje zbilju usprkos metodičnom ateizmu istraživačkih znanosti.³²

2.1. Sustav vjerovanja pred problemom patnje

Nietzsche se sam od sebe stalno vraća u središte zbivanja teodicejskog obzora patnje što je i razumljivo uzmemo li u obzir sustav unutar kojega se kreće, a nama za razumijevanje situacije čovjeka pred pitanjem *patnje* može biti od velike koristi.³³ Jordan Peterson će pitanje upitnosti sustava detaljno elaborirati u jednom od svojih predavanja.³⁴ Govoreći o nihilizmu i načinu kako se izvući iz stanja posvemašnjeg besmisla, Peterson se oslanja na Jungov koncept *soul damaging move* prema kojemu osoba pred određenim problemom žrtvuje stečeno znanje kako bi samo sebe reidentificirala s nečim drugim, u ovom slučaju s onim što predstavlja smisao nasuprot besmislu

³⁰ Usp. Walter Kasper, *Bog Isusa Krista*, U pravi trenutak, Đakovo, 1994., str. 248.

³¹ Usp. *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, ur. Marijan Valković, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., str. 358.

³² Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017., str. 39.

³³ Usp. Jordan Peterson, *12 pravila za život. Protuotrov kaosu*, Verbum, 2018., str. 14 – 15.

³⁴ Usp. *Isto*, str. 14 – 16; Vidi: Jordan Peterson, *The Collapse of Belief Systems, Nihilism and The Way Out*, na: <https://www.youtube.com/watch?v=k8UTMI3BK80>

kaosa koji joj potencijalno prijeti.³⁵ Ovo će postati ključno za razumijevanje moguće upitnosti teističkog sustava pred *patnjom*.³⁶

Nietzsche uviđa da se čovjek nalazi unutar određenih struktura, sustava ili okvira vjerovanja koji mu služe kao *zaštita smisla*.³⁷ Kada mu se dogodi nepovoljna situacija čovjek je sklon preispitivanju tih sustava, struktura i okvira u kojima se kreće. Pritisnut *patnjom* i u nemogućnosti odgovora na složenost situacije ti sustavi se često počinju urušavati što je potencijalno opasna situacija za čovjeka jer vodi prema potpunom gubitku smisla zbog nemogućnosti pronicanja u kompleksnost kozmosa. Kako bi to izbjegao čovjek počinje preskakati iz sustava u sustav kako bi se zaštitio pred problemom koji ga mori. Međutim, kada shvati da su svi sustavi u sebi manjkavi i upitni događa se prekretnica koja ga gura u besmisao i sve se

³⁵ Jordan Bernt Peterson je kanadski klinički psiholog koji predaje na Sveučilištu u Torontu. Svjetski glas je stekao prije nekoliko godina svojom kritikom društveno – političkih zbivanja, a na poseban način kritiziranjem tzv. *social justice warriorsa*. Kao prvo značajno djelo uzima se *Maps of meaning: The Architecture of Belief* kojim je stvorio temelje za mnoga svoja predavanja. Zanimljivost knjige je njezino korištenje različitih ideja i termina s područja psihologije, mitologije, religije, književnosti, filozofije i neuroznanost kako bi analizirao sustav vjerovanja i smisla. Upravo će *Maps of meaning* definirati okvir unutar kojega će Peterson djelovati i analizirati velike religijske narative. Naime, kako bi razumio funkcioniranje čovjekova mozga, općenito uma, Peterson zahvaća u ono što je zajeničko svim ljudima: religija i traganje za smislom. Peterson će, u nekoliko navrata kroz različite *podcasteve* i intervjuje objasniti da je njegov glavni cilj razumijeti zašto pojedinci i grupe imaju potrebu sudjelovati u kulturalnom i društvenom konfliktu. Promatrajući konflikt kao pojavu, Peterson pribjegava Jungovskim arhetipovima kako bi objasnio identifikaciju pojedinca s grupom i grupe s nekim sustavom vrijednosti i vjerovanja. U tome duhu se nalazi i njegova prominentnija knjiga *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos (12 Pravila za život: protuotrov kaosu)*. Unatoč uvrježenom mišljenju, Peterson samoga sebe ne definira kao vjernika u smislu da je kršćanin, a iz odgovora što ih daje na pitanje vjeruje li u Boga dalo bi se zaključiti da je na liniji agnosticizma, premda ni to ne bi bila točna odrednica Petersona glede njegova odnosa prema Božjoj opstojnosti. Međutim, ono što nije sporno jest to da baštini kršćanski egzistencijalizam kakvoga pronalazimo u Kierkegaardovoj filozofiji (posebno se zanima za koncept *skoka vjere*). Drugi utjecaj kršćanskog svjetonazora jest Paul Tillich, njemačko – američki luteranski teolog. Zadnji i najvažniji utjecaj na Petersona je imao Carl G. Jung sa svojom filozofijom religije. Međutim, isto tako je očito simpatiziranje principa dualizma i gnosticizma. To nam stvara određeni problem koji ako se ne vodi računa o njemu vodi do svođenja kršćanske poruke na gnosticizam. Ipak, u Petersonovu slučaju taj dualizam je sličan onome koji pronalazimo u taoizmu. Unatoč tome, njegova djela i njegova misao mogu nam pomoći da pokušamo što bolje razumjeti fenomen *patnje* sa stajališta kliničke psihologije, ali isto tako nam pomaže razumijeti psihološko stanje pojedinca ili grupe.

³⁶ Usp. J. Peterson, *12 pravila za život. Protuotrov kaosu*, str. 55.

³⁷ Usp. *Isto*, str. 15 – 16.

urušava što za krajnju posljedicu ima kaotično stanje. Dakako, čovjek se može pokušati vratiti na prvotni sustav vjerovanja, ali pošto je sve nastalo iz spoznaje njegove upitnosti i manjkavosti to nije više moguće te tako čovjek ostaje trajno zarobljen u kaosu nihilizma.³⁸ Kako će se čovjek izvući iz toga stanja? Pitanje nas vraća na Jungov koncept *soul damaging move* koji nam je važan kako bismo razumjeli metafizičku prazninu u središtu problema besmisla. Dakle, Jung tvrdi da čovjek teži ponovnoj uspostavi reda i smisla, a to će postići tako da na upražnjeno mjesto Boga postavi nešto drugo, neko novo božanstvo, tj. drugo metafizičko utemeljenje svoga postojanja prema kojemu će se ravnati.

2.1.1. Ateizam i teizam pred patnjom: preispitivanje sustava vjerovanja

Svatko tko je ikada pokušao promisliti o vlastitom svjetonazorskom uporištu, bio on teizam ili ateizam, ubrzo je uvidio svoju nemogućnost tumačenja vlastitog uvjerenja. Na istom tragu progovara Joseph Ratzinger, u svojem *Uvodu u kršćanstvo: Ako je onaj koji pokušava naviještati vjeru dovoljno kritičan prema samome sebi, ubrzo će primjetiti da tu nije riječ o samo formi. Čovjek koji ozbiljno shvaća težinu teološkog pothvata u odnosu na ljude našeg vremena iskusit će i spoznati ne samo teškoću tumačenja nego i nezaštićenost svog vlastitog vjerovanja, tjeskobnu moć nevjerovanja usred vlastite želje da vjeruje.*³⁹ Razlomimo li ove riječi vidimo da je čovjek, bio vjernik ili nevjernik, trajno ugrožen neizvjesnošću trenutaka patnje i iskušenja koji dovode u pitanje sustav vjerovanja koji mu se do tada pokazivao kao po sebi razumljiv. Dakle, čovjek je trajno ugrožen pitanjem opstanka cjeline pred iskušenjem.⁴⁰ U tom smislu vjernik i nevjernik su u istom problemu: krhkost onoga što smatra razumljivom cjelinom. Ovdje dolazimo do Kierkegaardova pitanja o cjelini unutar dviju alternativa koje se međusobno isključuju. Čovjek je pred pitanjem *sve ili ništa* što se ostvaruje kao tragedija izbora pred *patnjom* jer ako je alternativa *ništa* onda nestaje svako uporište nad ponorom

³⁸ Usp. *Isto*, str. 16

³⁹ Vidi: J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 35.

⁴⁰ Usp. *Isto*, str. 36 – 37.

ništavila što u prvi plan stavlja čovjekovu tjeskobnu egzistenciju.⁴¹ Ovim smo se ponovno vratili pitanju nihilizma što pokazuje koliko je odlučujući pojam za razumijevanje modernog i postmodernog čovjeka lišena metafizičkog utemeljenja svoga bića i djelovanja. Međutim, to je i stvarno stanje vjernika ukoliko ne čini pred takvim trenucima *abrahamovski iskorak* koji je od vitalnog značaja za odnos s patnjom i očuvanje sustava vjerovanja u kojemu se kreće.

Pokušamo li usporediti ova dva sustava vrlo lako ćemo upasti u zamku da ih promatramo odvojenima ne imajući u vidu da je zapravo riječ o pristupanju sumnji s različitih strana. Međutim, tamo gdje se razilaze jest upravo u smislu koji biva propitkivan u graničnim životnim situacijama. Primijenimo li to na naš slučaj promišljanja o *određenju patnje* onda možemo ustvrditi da je vjernik na puno boljoj poziciji od nevjernika u odnosu na patnju. Da bismo lakše razumjeli potreban nam je povratak na toliko spominjani nihilizam. Naime, prethodno smo ustvrdili da u susretu s patnjom čovjek preispituje sustav vjerovanja unutar kojeg se kreće do te mjere da mu pronalazi manjkavosti i dovodi ga do rušenja, a kako bi to izbjegao počinje preskakati iz sustava u sustav pri čemu svaki biva podvrgnut kritičkom preispitivanju što u konačnici urušava smisao kao takav. Budući da je sve doveo u pitanje, nevjernik nema više nekoga kome bi postavljao pitanja o smislu i razlogu postojanja patnje jer je uklonio metafizičko uporište stvarnosti i svoga postojanja. To ga dovodi do ponora ništavila, a kako ne bi u nj upao potrebno mu je nanovo uspostaviti red. Peterson zaključuje – oslanjajući se na Junga – pojedincu ostaje reidentifikacija sa skupinom.⁴² Međutim, takav pristup postaje manjkav u tome što previše reda ruši ontološki status slobode, a tako i čovjeka. Međutim, to ne znači apriorno da je poželjno suprotno stanje i tu Peterson postavlja tezu da je čovjek zapravo dobro uštimani stroj koji egzistira na razmeđu reda i kaosa što je na tragu Heraklitova promišljanja o zakonima i tradicijama s kojim ne treba olakotno

⁴¹ Usp. *Isto*, str. 37.

⁴² Za primjer uzima identifikaciju s političkom skupinom ili skupinama. U tu svrhu progovara o pojavi regresivnog nacionalizma u Europi gdje se od države čini božanstvo kako bi se dalo smisao postojanju i tako izašlo iz kaosa. Vidi: <https://youtu.be/T4fjSrVCDvA>

eksperimentirati jer drže čovjeka u ravnoteži, a opet mu daju dovoljnu slobodu djelovanja. Međutim, i to se javlja, kao problem pred patnjom jest što kada čovjeka izbacimo iz toga središta ili *sigurne zone*. Što se dogodi kada besmisao zla prodre u okvir čovjekova življenja? U čovjekov život prodire spoznaja i pitanje prolaznosti i smrti, nesavršenosti jednom riječju. U takvom stanju u prvi plan izlazi čovjekova tendencija k regresiji, povratku u okrilje sigurnosti. No, propitivanjem on je to doveo radikalno u pitanje i sada te sigurnosti više nema pa se događa da ga situacija obuzima i guši jer nema više kamo otići pred *banalnošću patnje*. Čovjek je takoreći malo dijete koje nema više roditeljsku zaštitu. U takvoj situaciji se nalazi i vjernik koji je po pitanju struktura vjerovanja u velikoj mjeri ostao na ranije usvojenim postavkama što se jasno pokazuje u pokušaju katehizacije odraslih koji su u vjerskom životu ostali na razini prvopričesničke vjere. Međutim, vjernik koji je svoj vjernički sustav dobro promislio i pročistio od raznih natruha koji mu nisu svojstvene dolazi do spoznaje da ga *patnja* obogaćuje. Takav stav je poznat kao *paradoks kršćanstva*, odnosno stav koji čovjeka dovodi pred patnju i suočava ga s njom tako što mu usađuje u volju težnju za tim.⁴³

⁴³ Pitanjem paradoksa kršćanstva pozabavit ćemo se nešto kasnije u radu gdje ćemo prikazati kršćanski stav prema problematici patnje.

2.1.2. Model poistovjećivanja: religiozni arhetip kao put prema osmišljavanju patnje

U nekim suvremenim promišljanjima odnosa teologije i psihologije često se poseže za *modelom poistovjećivanja* gdje se teologija na nekritičan način *prepušta* psihologiji koja religiju promatra kao nešto što je u prirodi predodređeno i upisano. Na tom polju približavanja dviju znanosti posebno se istaknuo Carl Gustav Jung⁴⁴ čije je područje zanimanja bilo usmjereno na mitologiju, alkemiju, okultizam i religiju općenito.⁴⁵ Zbog toga je njegov doprinos odnosu između psihologije i teologije ogroman. U svjetlu *teorije simbola* Jung analizira različita očitovanja kulture i to ga dovodi do spoznaje da u svakom čovjeku postoji jezgra kao duhovna snaga koja drži na okupu sve čovjekove dimenzije (tijelo, razum, emocije i duhovnost). Ta duhovna snaga je pohranjena u *kolektivnom nesvjesnom*⁴⁶ kao *arhetipovi*⁴⁷ koje treba probuditi jer su – prema Jungu – *Božja slika i prilika u nama*.⁴⁸

⁴⁴ Carl Gustav Jung rođen je 1875. u Kesswilu u Švicarskoj kao sin protestantskog pastora što će i sam nebrojeno puta istaknuti kao važnu crticu u životu ako se želi razumjeti njegova psihologija. U povijest je ušao kao Freudeov učenik, a Freud ga je smatra svojim nasljednikom. Međutim, zbog teoretskih razilaženja prijateljstvo će se uskoro ohladiti, a potpuno će prestati onoga trenutka kad Jung odbacuje Freudovu teoriju o libidu.

⁴⁵ Da bismo shvatili Jungovu psihologiju religije, potrebno je poznavati osnovne pojmove njegove psihologije ličnosti. U usporedbi s Freudovom znanstveno – mehanističkom teorijom Jungova predstavlja pokušaj da se ljudsko ponašanje protumači s filozofskih i religiozno – mističnih pozicija.

⁴⁶ *Kolektivno nesvjesno* je dio psihe koji se može u negativnom smislu razlikovati od osobnog nesvjesnog po tome što svoje postojanje ne duguje osobnom iskustvu, pa prema tome nije nikakvo osobno ostvarenje jer dok se osobno nesvjesno sastoji od sadržaja koji su nekad bili svjesni, ali su nestali iz svijesti bilo zbog toga što su zaboravljeni ili potisnuti, sadržaj kolektivnog nesvjesnog nikad nije pripadao isključivo nasljeđu. Sadržaj kolektivnog nesvjesnog tvore *arhetipovi*.

⁴⁷ Pojam *arhetip* je neodvojiv od pojma *kolektivnog nesvjesnog*, a označava postojanje određenih forma u psihi koje postoje svugdje i uvijek. U mitologiji se označavaju kao *motivi*, dok su u psihologiji različito opisani, ali se mogu svrstati pod nazivnik *elementarnih ili primordijalnih misli*. U principu riječ je o preegzistirajućoj formi koja u sebi sadrži više razina i područja spoznaje. Među njima svakako su najvažniji *religiozni arhetipovi*.

⁴⁸ Za detaljnije o ovoj temi vidi: Carl Gustav Jung, *O religiji i kršćanstvu*, U pravi trenutak, Đakovo, 1990. Za potrebe našega rada pratimo izlaganje: Anđelko Domazet, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, Filozofska istraživanja, 27 (2007.) 2, str. 261 – 278.

Na Jungov rad nastavlja se Eugen Drewermann koji će dati Jungovom pristupu dodatni zamah i nešto sustavniju elaboraciju psihoanalitičkog pristupa. Drewermann je stava da se teološki govor treba osloboditi od *egzistencijalne beznačajnosti* kako bi se pokazala terapijska dimenzija kršćanske vjere. Zato je potrebno u prvi plan istaknuti *antropološko utemeljenje*, a korak prema tome je konkretiziranje teološkog govora i jezika u posredovanju religioznog i vjerskog iskustva. Drewermann u središte stavlja *čovjekovu nutrinu* u kojoj je zrcali Božja snaga. Ta stavka mu dopušta da kritizira kršćanstvo kao religiju koja je odveć hladna pretjeranim moraliziranjem koje u čovjeku budi osjećaje krivnje, patnje, depresije, itd. Nadalje zamjera Crkvi da je zanemarila dubinu čovjekova bića, a izlaz iz toga vidi u jungovskom pristupu *otključavanja arhetipova*. *Otključavanje arhetipova* je čovjekovo promicanje u vlastitoj nutrini, a događa se praćenjem biblijskih slika. Međutim, kao što je i Jung imao problem gnosticiranja, tako i Drewermannov pristup ima manu očitovanu u nemogućnosti sinteze povijesno–kritičke metode i dubinske psihologije zbog prevlasti psihologije koja teologiju stavlja u drugi plan.⁴⁹

Ipak, ovi pokušaji povezivanja psihologije i teologije nisu ostali neprepoznati u crkvenim redovima o čemu nam najjasnije svjedoči dokument Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi* (1993.) koji izričito navodi: *Psihologija i psihoanaliza otvaraju put višedimenzionalnom shvaćanju Pisma i pomažu odgonetanju ljudskog jezika Objave. Simboličan jezik omogućuje izricanje područja vjerskog iskustva koja nisu dostupna čisto pojmovnom razmišljanju, ali imaju itekakvu vrijednost za pitanje istine.*⁵⁰ Isto tako se jasno navodi da treba paziti kako se ne bi apsolutiziralo jedan od oblika psihoanalitičke egzegeze jer bi to pretvorilo kršćanstvo u oblik psihoterapije. Budući da imamo legitimaciju od Crkvenog učiteljstva možemo se upustiti u analizu pojedinih biblijskih priča kako bismo utisnuli put prema pozitivnom osmišljenju patnje.

⁴⁹ Usp. *Isto*, str. 267 – 268.

⁵⁰ Usp. Papinska biblijska komisija, *Tumačenje biblije u Crkvi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., str. 70.

2.1.3. *Terapeutski učinak arhetipske psihologije naspram patnje*

Ideja koja se provlači u pozadini *terapeuskog učinka* jest igra između svijesti, reda i kaosa, pri čemu svijest stoji kao svojevrsan čin balansa između reda – onoga što nam je poznato, što možemo kontrolirati, što nam je društvo dalo – i kaosa, onoga što nam je nepoznato, neistraženo, onoga što nam predstoji. Dakle, previše reda dovodi do loma i uštogljene psihe, te u konačnici i društva gdje je sve čvrsto i ustaljeno. Primjer za to pronalazimo u autoritativnim društvima 20. stoljeća: fašizam, nacionalsocijalizam i komunizam. S druge strane previše nereda, previše kaosa također vodi psihičkom lomu, a najjasnije je očitovano kod ljudi koji su zapali u tjeskobno ili depresivno stanje. Ono što je potrebno jest zdrava savjest koja će čovjeka održavati na razmeđu reda i kaosa. Jung smatra, a na tome je tragu i Peterson, da je takva svijest tema većine svjetskih religija i mitologija što objašnjava i brojne herojske mitove u raznim kulturama širom svijeta.⁵¹

Promotrimo li te herojske priče i mitove vidimo da dijele narativnu strukturu u kojoj glavni lik svojevolutno ili prisilno napušta dom, područje u kojem vlada red, da bi kročio u područje nereda. Pritom je važna i junakova motivacije koja ima važnu ulogu u tome hoće li se suočiti s postavljenim zadatkom i hoće li donijeti s toga zadatka nešto od iznimne vrijednosti. To je ritam prisutan u svim velikim svjetskim naracijama. Tek kad pobjegne od ograničenosti *sigurnoga mjesta*, kada napusti konformizam življenja te uđe u nepoznato područje čovjek može nadići sama sebe i obogatiti svoj duh. Zato ovakav pristup književnim tekstovima, a u to spada i biblijski tekst možemo smatrati pozivom na internalizaciju priče i identifikaciju s glavnim junakom koji čini Kierkegaardov *skok vjere* u nepoznato. Čovjek je pozvan odmaknuti se iz postojećega kako bi donekle spoznao smisao onoga što ga okružuje i u cjelini zahvaća. Na tom mjestu dolazimo do *paradoksa kršćanstva*.

Ovakav pristup ima jednu ozbiljnu manjkavost na koju ukazuje i dokument *Tumačenje Biblije u Crkvi*. Ipak, na početku treba jasno istaknuti da ni Peterson ni Jung ne nastupaju niti tvrde da su kršćanski teolozi, nego

⁵¹ Usp. J. Peterson, *12 Pravila za život. Protuotrov kaosu*, str. 6.

dubinski psiholozi koji velike religijske tekstove čitaju kroz prizmu arhetipske psihologije čime objelodanjuju velike istine koje na taj način bivaju promovirane što je samo po sebi vrlo dobro. Međutim problem Petersona i Junga sadržan je u tome što su skloni gnosticiranju u pristupu tekstovima što ih navodi da u njima traže tajnovite ili prikrivene mudrosti i značenja. Ipak, konkretna opasnost je stavljanje zagrada na povijesne reference u biblijskim tekstovima što ih relativizira i oduzima im uporište u stvarnosti čime postaju fikcija, alegorija i metafora. Za kršćansku teologiju je od iznimne važnosti da su se ti događaji uistinu dogodili, da je Isus inkarnacija Logosa, a ne tek jedna od mnogih arhetipskih priča prepuna mudrosti i obrazaca smislenosti koja ima potencijalne terapijske učinke i daje neke odgovore na pitanja *patnje* i *duševnih boli*. Na kraju možemo zaključiti da nam ovakav pristup, ukoliko vodimo računa o konkretnim problemima u pristupu, pomaže pri osmišljavanju nečije patnje kroz identifikaciju s pojedinim biblijskim likovima, također nam pomaže i stvoriti sustav katoličko – teološkog razumijevanja smisla života i *patnje*.

2.2. Smisao patnje: iz filozofskog prema psihološkom

Svatko tko je ikada pokušao promišljati o nečemu uvidio je koliko je težak takav pokušaj. U govoru o *patnji*, ali i svemu što se tiče čovjeka, teško je problemu pristupiti jednodimenzionalno jer čovjek po sebi nije jednodimenzionalno biće i u velikoj mjeri je određen svojim umovanjem o svijetu koji ga okružuje, o pojavama koje ga zahvaćaju. U okviru govora o *patnji* teško je patnju promatrati samo sa stajališta psihologije, već je potrebno prvo raščistiti filozofske odgovore na temeljno pitanje: *zašto?*

U okviru psihologije *patnja* se najčešće promatra kao nasilje nad temeljnim zakonom prema kojemu svaki organizam teži vlastitom savršenstvu i punini života. Dakle, patnja je zapreka na putu ostvarenja toga savršenstva i to na nekoliko razina: *tjelesnoj, psihičkoj, moralnoj i vjerskoj*. Tako shvaćena *patnja* se manifestira kao neravnoteža funkcioniranja na spomenutim razinama, a u općenitim crtama razvija se tako što ju izaziva bol koja budi negativne misli. One pak izazivaju negativne emocije koje su u

korelaciji s osjećajem boli što *patnju* pretvara u *začarani krug* psihosomatske pojave. Međutim, ono što je još važnije jest što se događa kada se osoba susretne s *velikom patnjom*. U prvom redu osoba spoznaje i doživljava *krhkost vlastitoga bića*, a to u njoj stvara sliku o svijetu kao *mjestu besmislenog i zagonetnoga*. Na kraju se javlja iskrivljena slika o sebi. Kao odgovor na to javljaju se tri mehanizma: *pokušati promijeniti situaciju*, *nastojati prihvatiti situaciju* ili *nastojati izbjeći situaciju*. Ovo nam pokazuje da je za uspješno prevladavanje *patnje* od iznimne važnosti naš stav prema *patnji*.⁵² Zato se kao cilj psihologije i psihoterapije ističe kontakt s vlastitim osjećajima, mislima, sposobnostima i vrijednostima, a dodatni poticaj je i pronalazak načina suočavanja sa svijetom i *patnjom*. Međutim, u današnjem svijetu *instant rješenja* takvo proaktivno nastojanje biva potkopano shvaćanjem psihološke pomoći kao one koja nudi gotova rješenja na području *neuroze smisla*. Upravo je *neuroza smisla* filozofsko–psihološki problem današnjega čovjeka, a riječ je o nemogućnosti podnošenja *životnih patnji i nevolja* upravo zbog nedostatka njihova smisla. Od toga problema polazi Viktor E. Frankl.

2.2.1. Volja za smislom kod Viktora E. Frankla

Viktor E. Frankl na područje psihoterapije unosi duhovnu sferu čovjeka kojeg on promatra kao višedimenzionalno biće suočeno s problemom *patnje* i pitanjem smisla života. Temeljna je postavka da čovjek jednako teži užitku i smislu, a težnja za smislom jedinstvena je i specifična za svakoga čovjeka. Na tom tragu Frankl smatra da je taj smisao potrebno ispuniti kako bi čovjek smirio svoju volju za smislom. Dakle, smisao nije dan samom ljudskom egzistencijom, nego ga je potrebno otkriti.⁵³ Terapija je tu a pomogne osobi otkriti spoznaju da njegov život ima smisla unatoč tegobama koje ga zahvaćaju jer čovjekova volja za smislom često može skrenuti u frustraciju zbog prividnog nedostatka smisla što stvara *egzistencijalnu frustraciju* ili tzv. *egzistencijski vakuum*. *Egzistencijski vakuum* ili *užas*

⁵² Tanja Radionov, *Smisao života i patnje promatran kroz katoličko – teološku i psihološko – logoterapijsku perspektivu*, *Obnovljeni život*, 72 (2017.) 4, str. 522 – 523.

⁵³ Usp. Viktor Emil Frankl, *Život uvijek ima smisla. Uvod u logoterapiju*, Svjetla točka, Zagreb, 2001., str. 100 – 102.

praznine je stvarni problem čovjeka, orijentirana na užitek i izbjegavanju boli i patnje, a doživljava ga kao osjećaj dosade i ravnodušnosti prema pitanju smisla.⁵⁴

U središtu Franklova razmišljanja jest da se smisao ne može dati, nego se mora pronaći, a u tom pronalaženju važna je instanca čovjekova savjest koju on promatra kao *organ smisla* i *sposobnost* ulaženja u trag jednokratnom i jedinstvenom smislu svake situacije. Dakle, Frankl je mišljenja da ne postoji izrazito besmislena životna situacija što je jako važno posvjestiti osobi prilikom terapije. Dakako, napominje i važnost računanja na individualnost osobe.⁵⁵ Kao bit čovjekove egzistencije ističe se konkretni problemi pojedine životne situacije što u analogiji život shvaća kao igru koja ima karakter zadatka, a egzistenciju kao odgovor na zadatak. Ono što je važno jest da ti odgovori budu u skladu s osobnim svjetonazorom zbog toga što se čovjek zalaže da ispuni svoj životni smisao. Ipak, u tom procesu ostvarivanja potrebno je stalno voditi računa o tome da se smisao ne nalazi u samome sebi, nego u svijetu. Takva spoznaja vodi čovjeka prema tome da preuzima odgovornost za učinjeno – jer pojedinačni čin ima i kolektivne učinke – čime upoznaje samoga sebe.⁵⁶

2.2.2. Nadsmisao kao eshatološka odrednica smisla

Jedna od bitnih odrednica ljudske egzistencije se izražava u čovjekovoj sposobnosti uzdizanja iznad uvjeta svojega života i nadmašivanju istih. Čovjek transcendirira svoj život. Na tom polju čovjekova odnosa prema *patnji*, logoterapija nudi tri načina pronalaska smisla: *ostvarivanje nekog djela*, *doživljavanje neke vrijednosti* i *trpljenje*. U skladu sa svime napisanim možemo ustvrditi da upravo trpljenje konvergira prethodne načine tako što se *patnja* prvo treba dogoditi, ona se treba ostvariti i izvršiti kako bi pokazala svoju vrijednost.⁵⁷ To znači da se *patnja* treba voljno prihvatiti što ju dovodi do kršćanskog poimanja gdje *trpljenje prestaje biti trpljenje onda kad dobije*

⁵⁴ Usp. T. Radionov, *Smisao života i patnje*, str. 523 – 524.

⁵⁵ Usp. V. E. Frankl, *Bog kojeg nismo svjesni. Psihoterapija i religija*, str. 86 – 88.

⁵⁶ Usp. *Isto*, str. 108 – 110.

⁵⁷ Usp. T. Radionov, *Smisao života i patnje*, str. 525.

smisao (usp. KKC 1500–1501). Ako je cilj psihoterapije duševno zdravlje, a religije spas duše, onda vidimo da je duhovna dimenzija sveobuhvatnija i viša od psihičke dimenzije. Ona je u bitnome određena Kierkegaardovim *skokom vjere* jer se u duhovnu dimenziju ulazi upravo putem vjere što čovjekovu smislu daje transcendentalnu dimenziju i u čovjeku budi volju za traženjem posljednjega smisla života kao cjeline ili tzv. *nadsmisla života*. Njega vjernik otkriva u Bogu, a uzmemo li kao paradigmu vjernikova pouzdanja u Boga sliku Blažene Djevice Marije onda s pravom možemo reći da težnja za *nadsmislom* čovjeka vodi prema voljnim pristajanjem uz Božji plan. Vjernikov *fiat* se tako najjasnije očituje u trpljenju i patnji gdje se pokazuje kao preobražavajuća snaga vjere koja patnju uzdiže u red otajstvenosti i nepoznatljivoga. Patnja postaje poziv za nadilaženjem sama sebe, za *metanoiom*. Štoviše, podnošenje patnje jest smisao: ona je žrtva iz ljubavi jer samo ljubav daje smisao boli.⁵⁸

⁵⁸ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 291.

3. BIBLIJSKI NARATIV PATNJE: OD JOBA PREMA KRISTU

Želimo li pobliže upoznati i razumjeti biblijsko promišljanje, a tako i biblijski pogled na *patnju* onda je nužno u prvi plan istaknuti da Biblija o *patnji* progovara unutar govora o spasenju. Dakle, primarno je *patnja* soteriološka kategorija. Bolest i *patnja* su promatrani globalno i u skladu s općim poimanjem odnosa čovjeka prema svijetu i nadnaravnoj stvarnosti.

Biblijski pisac u svom semitskom mentalitetu o *patnji* ne razmišlja apstraktno postavljajući pitanje o smislu *patnje*, nego konkretno tražeći njezin uzrok. Pritom njegovo razmišljanje ostaje na razini povrijeđena prava: *patnja* je kazna za neki grijeh.⁵⁹ *Patnja* je religiozna perspektiva ostvarenja *saveza*. Sukladno tome *patnja* se tumači s točke ostvarenoga *saveza*. Na tome počiva i shvaćanje *patnje* kao znaka nevjernosti *Savezu* ili prokletstvu od strane *saveza*, dakle smrću.⁶⁰ *Patnja* je odsustvo odnosa⁶¹ i kao takva suprotstavljena je životu kao zajedništvu.⁶² Ako je u središtu *patnje* nevjernost *savezu* i grijeh sa svojim posljedicama⁶³, onda to u sebi povlači pitanje *patnje* pravednika što

⁵⁹ U središtu starozavjetne objave stoji očitovanje tajne zla u čovjekovoj odijeljenosti od Boga (usp. Post 2,9.17), a to će se očitovati i kroz teološke kategorije *izabranja* i *saveza*. Krenemo li od početka odnosa čovjeka i Boga kako nam ga prikazuje Post 2–3 vidimo da su već tu prisutni *izabranje* i *savez*. Stvarajući čovjeka Bog prodire u njegovu povijest izabirući ga da bude njegov *namjesnik* na zemlji čime uspostavlja odnos s čovjekom tvoreći *savez*. Upravo će to postati paradigma svih ostalih uspostava *saveza*: Bog izabire (usp. Post 4,15; 9,1–17; 15, 1ss; 17,1ss; Izl 19,1–24, 11; Iz 53,1ss; Jr 31,31; Ez 36,27; Zah 8,1). Možemo reći da je *savez* potvrda *izabranja* i onome tko mu ostaje vjeran donosi blagoslov i blagostanje (usp. Izl 15,26). S druge strane nevjernost zakonu dovodi do ropstva, nepravde, *patnje*, bolesti i konačno smrti što se očitovalo Adamovim prijestupom (usp. Post 3,1 sl. Rim 5,12–21). To znači da fenomenologija *patnje* vodi fenomenologiji smrti. Ako je vjernost *savezu* shvaćena u duhu Izl 15,26 onda znači da je *vjernost savezu* istovjetna životu, a *nevjernost* smrću.

⁶⁰ Sve to ometa ispravan odnos čovjeka i Boga negativan je element u životu. Iz ovoga okvira jedino izlazi starost. Usp. Ante Mateljan, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split, 2002., str. 25.

⁶¹ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, str. 89.

⁶² Usp. *Isto*, str. 88.

⁶³ U cjelini biblijske poruke *Petoknjižja patnja* je zlo koje pogađa čovjeka i pretpostavlja grijeh, te srdžbu Božju kao kaznu za taj grijeh što vodi prema okajavanju grijeha trpljenjem. *Patnja* nije privilegirana pojava u odnosu na spasenje jer mu je ontološki suprotna. Vođeni prvim poglavljima *Knjige Postanka patnja, bolest i smrt* su pod zajedničkim nazivnikom *zlo*, a porijeklo *zla* je čovjekova nevjera Bogu sa svim svojim posljedicama izraženim negativnom kvalifikacijom bolesti kao nečega nečistog jer se protivi komunikaciji s Bogom.

je prema *teologiji nagrađivanja* protuslovno jer se ne može istovremeno biti pravedan i patiti.⁶⁴ Međutim, shvaćanje patnje će se zbog uviđanja nedostataka postavki *teologije nagrađivanja* polako mijenjati shvaćanjem da u korišćenu patnje ne mora nužno biti grijeh.

3.1. Odnos patnje i spasenja: promjena paradigme u Knjizi o Jobu

Negativna kvalifikacija *patnje* nije ostala bez teoloških posljedica jer njezino tumačenje kroz teologiju nagrađivanja govori samo o djelomičnoj biti i smislu *patnje*. Dakako, ona još ostaje u obzorju govora o povrijeđenom pravu, ali s *proročkom* i *mudrosnom* literaturom starozavjetne objave dolazi do istraživanja nedokučive veze *patnje* i pravednika.⁶⁵ Poteškoća paradigme *uzroka i posljedice* najtemeljitije biva preispitana onoga trenutka kada se uoči problem *patnje pravednika*, odnosno da *patnja* manje zahvaća one koji su percipirani zlina. Štoviše oni su sretni. Zato se biblijski pisac između redova pita *zašto pravednik trpi*, a to će se posebno izraziti u *mudrosnoj literaturi* gdje dolazi do govora o spasenjskoj ljubavi i patnji koja ima veću svrhu.⁶⁶ U pokušaju tumačenja *patnje teologija nagrađivanja* i *kolektivitet* će biti zamijenjeni *pedagogijom* i *zastupničkom patnjom* kao izrazom solidarnosti pojedinca s grešnom cjelinom dok će naglasak sa ovozemaljske nagrade biti prebačen na eshatološku nagradu.⁶⁷ Tada se u literaturi pojavljuje *Sluga Jahvin*,⁶⁸ uzvišeni lik Deuteroizaije (42,1–9; 49,1–6; 50,14–11; 52,13–53, 12). Upravo će *Sluga Jahvin* u sebi objediniti pomak u tumačenju *patnje*. Posebno

⁶⁴ Usp. A. Mateljan, *Otajstvo supatnje*, str. 27.

⁶⁵ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, str. 90.

⁶⁶ Usp. Stipe Jurič, *Što je Bog rekao o patnji*, Hrvatska dominikanska provincija i nakladni zavod Globus, Zagreb, 1997., str. 245.

⁶⁷ Međutim, to ne znači da *teologija nagrađivanja* gubi svoje značenje, nego samo se naglašava nedokučivost pitanja *zašto pravednik trpi*.

⁶⁸ *Sluga Jahvin* može biti pojedinac u narodu, ali i stranac te nepoznavatelj Jahve. Također to može biti i cijeli narod. Ono što je jasno jest da je uvijek riječ o *izabranju, pozivu* da se proslavi. On je podređen Bogu, ali je s njim i bitno povezan jer ga je Bog oblikovao i pozvao od majčine utrobe (Iz 49,1), te mu je povjerio posebno poslanje i sada ga već podupire (42,1). On kao pojedinac ima aktivnu ulogu i u Izraelu i kod drugih naroda. *Sluga Jahvin* je tajanstveno poslanje, izrazito važno i teško jer traži napor i nečuvenu *patnju*, ali vodi u proslavu. Usp. Nikola Hohnjec, *Kasna i mudrosna Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007., str. 29.

se ističe *Četvrta pjesma o Sluzi Jahvinu*⁶⁹ koja je u formi *tužaljke* naroda nad njime. *Jahvin Sluga* je nositelj neizrecivih patnji, lišen je svega ljudskoga. Nevin trpi ne bi li čovječanstvu donio mir i ozdravljenje, a ljudima omogućio stvarni povratak Bogu (53,4–6). Ipak, njegove patnje nisu besmislene jer su dio Božjeg plana i znanja da po svojoj patnji bude izvor opravdanja.⁷⁰ U *Knjizi o Jobu* kroz sliku *trpećeg pravednika*⁷¹ najiluzornije je prikazana manjkavost klasičnog koncepta *uzročno – posljedične* veze patnje pravednika i grijeha.

U literarnim izražajima starozavjetnog kanona *Knjiga o Jobu*⁷² stoji kao poetsko remek djelo. Pisana biranim riječima i bremenita značenja jedno je od najljepših i najpotresnijih djela biblijske i svjetske literature, a po svojoj važnosti može se svrstati uz rame Danteovoj *Božanstvenoj komediji*. Da bi se *Knjiga o Jobu* i njezina tematika razumjela potrebno nam je shvatiti misaonu pozadinu djela, a tako i psihološko stanje njezina subjekta. Životno ozračje Jobova vremena je određeno generacijskom povezanošću i nesustavnošću vjerskog nauka glede eshatoloških tema.⁷³ Job se tuži i pita: *Ako postoji patnja onda mora postojati i njezin smisao*. Nemogućnost odgovora na to vodi Joba u slijepu ulicu i pred zid besmisla koji obavija njegovu situaciju što

⁶⁹ Patnja se ispunja pozitivnim sadržajem i tako postaje vlastiti put onoga koji pripada Bogu. U tom smislu *patnja* je služenje, a shvaćena kao *katarza* ona oslobađa život iz ljubavi proegzistiranja čime *patnja* dobiva smisao (usp. Iz 53,9–12). Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 291.

⁷⁰ Usp. N. Hohnjec, *Kasna i mudrosna Biblija*, str. 31–32.

⁷¹ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 292.

⁷² Naša namjera nije pružiti povijesno–kritičku egzegezu, ali ne možemo se ne dotaknuti je u pojedinim dijelovima jer je ključna za razumijevanje i shvaćanje poruke teksta. U obradi ćemo se najviše zadržavati na psihološkom profilu Joba pri čemu u obzir uzimamo sve do sada napisano. Na kraju lik Joba aktualiziramo na temelju iznesenih spoznaja.

⁷³ Jedna od tih tema je bila *zagrobna nagrada* koja *de facto* ne postoji. Zato su ljudi Jobova vremena ovisili o usmenoj predaji koja je i onako bila podosta nejasna. Glede shvaćanja nauka o *zagrobnoj nagradi* Jobovi suvremenici su naslonjeni na klasično shvaćanje patnje u okvirima već spomenuta koncepta *uzroka i posljedice*. Dodatnu težinu je stvaralo i kolektivna odrednica je li netko *pravednik* ili ne. Naime, da bi netko u punom smislu riječi bio proglašen *pravednikom* on je trebao biti i od drugih prihvaćen kao pravednik što je stvaralo zbrku jer se jedna objektivna kategorija podređivala subjektivnoj kategoriji gdje je naglašena autonomija moralnog subjekta. To Joba u svim vremenima čini aktualnim likom, a na poseban način se aktualizira kada u vremenu vlada *nametnuta krivnja*. Usp. N. Hohnjec, *Kasna i mudrosna Biblija*, str. 60 – 65.

u njemu stvara bunt, ali ne prema Bogu, nego prema ustaljenim obrascima *forum externum* vjere. Jobova kazna je preteška jer nepravedno trpi, njegova patnja je neutemeljena jer ako je patnja posljedica grijeha zašto zahvaća Joba koji to nije (usp. 1,1). Job ne pronalazi konkretan i direktan odgovor osim da je *patnja misterij koji čovjeka treba učiniti boljim*.⁷⁴ *Knjiga o Jobu* je dugi dijalog po kojemu se od *poznatog Boga* dolazi do objave *nepredvidljivog i tajanstvenog Boga*.⁷⁵ U procesu spoznavanja Božje tajanstvenosti i nedokučivosti Job se ponaša kao filozof koji traga za smislom života kao trpljenja postavljajući uvijek aktualno pitanje *zašto se zle stvari događaju dobrim ljudima*.⁷⁶ Na to Job ne dobiva odgovor, premda mu Bog daje za pravo takvo ponašanje, ali ono temeljno pitanje gdje Boga poziva na odgovornost ostaje neodgovoreno jer je Božje postupanje za čovjeka i dalje nedokučiva tajna (usp. 11,7ss).⁷⁷ Prekretnica za Joba će se dogoditi tek na kraju u veličanstvenoj teofaniji oluje gdje Bog uzima riječ i podvrgava Joba nekoj vrsti ispitivanja kako bi ga usmjerio otajstvu svoje osobe.⁷⁸ Ipak,

⁷⁴ Usp. *Isto*, str. 62

⁷⁵ Usp. Papinska biblijska komisija, *Nadahnuće i istina Svetoga Pisma. Riječ koja dolazi od Boga i govori o Bogu da spasi svijet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016., str. 147.

⁷⁶ Budući da saznajemo iz uvoda da je Jobova patnja zapravo kušanje njegovih vrlina, čitatelj zaključuje da Bog dopušta zlo kako bi polučio neko veće dobro (Toma Akvinski, *Summa theologiae*, I. dio, 48. pitanje, članak 2. i 3.). Dok je čitatelju to jasno od samoga početka, Job to ne zna što je jasno samo po sebi kada su u obzir uzme status pripovjedača koji je sveznajući i javlja se u proslovu i epilogu čime tvori zaokruženu cjelinu. Ono što je važno za čitatelja jest središnji dio koncipiran kao rasprava gdje se problematizira židovska religija Jobova vremena. U vrijeme kada se odvija radnja *Knjige o Jobu* dolazi do preispitivanja teologije nagrađivanja. Dakle, riječ je o 5. stoljeću prije Krista. Job je očito slika židovstva koje se suočava s krizom koja je nastupila mudrosnom refleksijom o biti vjere te je tako zaprijetila rušenjem temelja židovske vjere gdje je glavna značajka bila opsluživanje Zakona. Međutim, budući da je svakodnevni život bio daleko od idealnoga dolazi do preispitivanja. Problem je bio što su najviše patnjom pogođeni siromašni slojevi, a da apsurd bude veći oni su bili najvjerniji i najreligiozniji. Takvo stanje je dalo poticaj za stvaranjem nove ideje pravednosti. Usp. S. Jurič, *Što je Bog rekao o patnji*, str. 226.; Usp. Adrijana Lovrinčević, *Knjiga o Jobu. Patnja nedužnog*, Kateheza, 32 (2010.) 2, str. 144.

⁷⁷ Uzmemo li *Knjigu o Jobu* kao paradigmu ili pak arhetip čovjekova stava pred patnjom i odnosa s Bogom, lako uviđamo da je u središtu problema zapravo narušen odnos s Bogom: onaj koji je bio *prijatelj* s patnjom se prometnuo u *neprijatelja*. Međutim, narušavanje odnosa nije samo na relaciji Job – Bog, nego i na relaciji Job – bližnji. Job je u svojoj patnji sam, nema nikoga s kim bi patnju podijelio i to je ono što Joba tjera na *zavadu* s Bogom. Zato Job bez ustručavanja Boga vidi ravnopravnim sebi i u tome nalazi hrabrost da ga propituje o *pravednosti*. Usp. N. Hohnjec, *Kasna i mudrosna Biblija*, str. 62.

⁷⁸ Vrhunac toga ispitivanje biva Jobova spoznaja vlastitoga neznanja i ograničenosti. Štoviše, Bog mu ukazuje da Jobovi kriteriji nisu primjereni za tu debatu jer ih onaj kome su upućeni u

otkriva mu jednu bitnu stvar očitovanu još Mojsiju, a ona jest ta da je Bog prisutan i proegzistentan za ljude (usp. Izl 3,14).

3.2. Božja šutnja u Jobovoj patnji

Primijenimo li dio iz povijesti filozofije na *Knjigu o Jobu* možemo zaključiti da je Job upravo u situaciji gdje ga jedan korak dijeli od toga da postane starozavjetni nihilist. Usred patnje Job je u ozbiljnoj opasnosti da zbog još teže patnje izgubi svoju vjeru i samu nadu. Job je mogao pustiti da njegova ideja umre umjesto njega, njegova temeljna uvjerenja nestanu, a na mjesto njih dođe gnjev prema Bogu. Međutim, patnja ne mora nužno odvesti tim putem toksičnog nihilizma čega je bio svjestan i sam Nietzsche kada piše da čovjek nije predodređen nastaviti putem patnje i zla preoblikujući se iz pasivnog u aktivni subjekt događaja.⁷⁹ S druge pak strane nije isključeno ni Jobovo samozadovoljstvo jer ima sustav vjerovanja na koji se oslanja i on mu ne dopušta da klizne u nered. Međutim, pristupimo li Jobu s takvom pretpostavkom možemo se zapitati je li Job postao nesmotren i zaokupljen samim sobom pred stvarnošću koja ga je okružila i je li previdio da se stvari oko njega mijenjaju na lošije i idu prema raspadu.

Temeljno pitanje postaje: Tko je kriv za stanje koje Joba pogađa?⁸⁰ Uzmemo li obzir da Jobova pitanja ostaju neodgovorena onda nije nelogična tvrdnja da se Job susreće s preispitivanjem svojih uvjerenja, konstrukcija i same vjere. Pritom Job prelazi enorman intelektualni i duhovni put određen problemom zla. Unutar Hegelove dijalektike Job problemu zla suprotstavlja govor o predobrom i svemogućem Bogu. Zato polazi od iskustvene stvarnosti patnje pitajući se kako takav Bog može dopustiti patnju pravednika oslanjajući se na tradicionalni nauk o ovozemaljskoj retribuciji razvijen u Pnz 28 i Lev 26 gdje je nagrada dodatak pravednosti. Određen naukom

svim kategorijama nadvisuje. Usp. Papinska biblijska komisija, *Nadahnuće i istina Svetoga Pisma*, str. 148 – 149.

⁷⁹ Usp. J. Peterson, *12 pravila za život. Protuotrov kaosu*, str. 168–179.

⁸⁰ Na temelju onoga što čitamo u početku knjige daje se zaključiti da je riječ o kušnji. Međutim, pristupimo li tekstu s psihološke strane služeći se *dubinskom psihologijom* možemo zaključiti da Job postupa upravo onako kako to čini Aleksandar Solženjicin u *Arhipelag Gulag* gdje dubinski i temeljito preispituje svoj život tražeći razlog svoje patnje. Usp. *Isto*, str. 172 – 173.

ovozemaljske retribucije Job se suočava s apsurdom i pokušava ga riješiti na liniji te logike jer ako patnja pretpostavlja grijeh, onda on nema zašto patiti budući da nije sagriješio. Upravo taj konkretni i osobni moment u poimanju patnje Joba čitavo vrijeme zaokuplja što ga u konačnici vodi prema vezivanju antropologije s teologijom u raspravi kako bi olakšao svoj problem.⁸¹

Rasprava se odvija na četiri razine: vjerska, razumska, općevažeća i iskustvena. Pritom valja voditi računa da vjerska i iskustvena dimenzija čine jedinstvo jer je druga uvjetovana postavkama prve. Dakle, Bog je pravedan i njegova pravednost funkcionira po vjernosti Zakonu. Iskustvo Jobu govori da on pati što u promatračima sa strane budi mišljenje da je Job nevjeran Zakonu jer da je vjeran on bi bio nagrađen, no budući da mu je nagrada uskraćena Job mora biti zao i zato je kažnjen. Ono što nitko od aktera ne zna i ne pomišlja na to jest da je možda u pozadini Jobove patnje drugi razlog. Job možda to naslućuje na temelju njegova stava u proslovu gdje je on strpljiv i smiren, no na temelju onoga kako je prikazan u ostatku djela to postaje upitno što njegovim sugovornicima daje potvrdu u njihovim stajalištima jer *zašto bi se pravednik ima potrebu pravdati ako je nevin*.⁸² Hipotetski grijesi prezentirani Jobu od strane sugovornika Joba odvede u emocionalni vrtlog. S jedne strane on čvrsto vjeruje u Božju pravednosti i svoju nevinost, dok s druge strane ozbiljno sumnja u svoje postavke upravo zbog nemogućnosti dalekosežnog pogleda kojim će otkriti smisao vlastite patnje premda je već na početku to ustanovio (1,20; 2,10). Ipak, trenutak koji nam otkriva Jobovo pravo stanje na području emocija odvija se kada progovara proklinjući samoga sebe i dan kada se rodio (Job 3). Job je u tjeskobi nevjere usred vlastite želje da vjeruje. Duboko podijeljen u sebi Job traži Boga, ali ga ne nalazi, ne može s njim komunicirati. Patnja mu je srušila sliku Boga u koju je vjerovao, a s onom koja mu se nudi Job se ne slaže. Tražeći odgovor na pitanje *uzroka patnje* i nadajući se da će proniknuti u otajstvo Božje, Job od Boga traži da *samoga*

⁸¹ Usp. S. Jurič, *Što je Bog rekao o patnji*, str. 245.

⁸² Usp. *Isto*, str. 123.

sebe položi na stol i da mu pokaže kriterij pravednosti. U izostanku Božjeg odgovora Jobu, ostaje trunca sumnje *ne kazuje li druga strana istinu*.⁸³

Do preokreta dolazi kada Job kaže: *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 19,25s) na što se nadovezuje *Jobova obrana* (Job 31), što pokazuje da Job Boga poznaje *po čuvenju* i sukladno modelu teologije retribucije, no nakon Božjeg govora Job upoznaje Boga na primjereniji način i to ga dovodi da ispovijeda: *Ja znadem, moć je tvoja bezgranična: što god naumiš, to izvesti možeš. Tko je taj koji riječima bezumnim zamračuje božanski pomisao? Govorah stoga, ali ne razumjeh, o čudesima meni neshvatljivim* (42,2–3). Job zadobiva novu perspektivu na svoje stanje jer se uzdignuo iz svoje situacije onog trenutka kada se s njom suočio.⁸⁴ Job se *čisti* i shvaća da ne može poznavati Božje planove, ali isto tako uviđa Božju prisutnost po onome što On čini u svijetu (42,5). Job se kaje (r. 6a) što je otišao predaleko i uviđa pravi smisao u pitanju: *Tko je Bog za mene*.⁸⁵ Upravo to preobražava Joba koji uviđa da priznavanje pravednoga Boga može ići skupa sa neshvaćenošću njegove pravednosti, a to za posljedicu ima utvrđivanje i usavršavanje Jobove vjere⁸⁶ da može spoznati kako je namjera naša, a učinak Božji.⁸⁷ Uviđajući opseg Božjeg djelovanja i nedokučivost istoga, Job je preporođen jer uviđa da patnja zadobiva smisao onda kada se prihvati vjerom, a ne umovanjem o njezinoj razložnosti.⁸⁸

Joseph Ratzinger će, tumačeći članak vjerovanja *sašao nad pakao*, progovoriti kroz analogiju Božje smrti o potrebi preispitivanja vlastitih uvjerenja. Misao se proteže na tri dimenzije. Polazeći od stvarnosti *Velike subote*, Ratzinger se prvo usmjeruje na starozavjetni: *Glasnije vičite, zauzet je, ili ima posla, ili je na putu; možda spava pa ga treba probuditi* (1 Kr 18,27) koji se aktualizira u patnji čovjeka. Toj zgodi kao antitip stoji

⁸³ Usp. *Isto*, str. 40 – 41.

⁸⁴ Usp. *Isto*, str. 157 – 159.

⁸⁵ Usp. Papinska biblijska komisija, *Nadahnuća i istina Svetoga Pisma*, str. 149.

⁸⁶ Usp. N. Hohnjec, *Kasna i mudrosna Biblija*, str. 64.

⁸⁷ Usp. Elisabeth Lukas, *Što nas u životu pokreće*, Oko tri ujutro, Zagreb, 2013., str. 28.

⁸⁸ Usp. *Isto*, str. 129–130.

novozavjetni put u Emaus gdje učenici nose u sebi prazninu zbog toga što je Božji poslanik mrtav, a s njima i njihova nada pri čemu ne primjećuju da je upravo ta Nada u njihovoj blizini i s njom pričaju.⁸⁹ Ono što je zajedničko Iliji, dvojici učenika i Jobu jest Božja veličina naspram njihovih ljudskih predodžbi u koje su ga pokušali na silu ugurati da bi one pritom bile urušene jednim pogledom besmisla patnje. Slika o Bogu je trebala umrijeti da bi se Bog pokazao u svoj svojoj veličini. Iako Bog ne odgovara ni na jedno Jobovo pitanje on je prisutan u šutnji koja se ne može razumjeti dok ne progovori. Bog će u konačnici Jobu progovoriti, ali pritom će i sam Job spoznati da je Bog trajno skriven i samo ako je doživljen u šutnji patnje može se nadati njegovoj riječi.⁹⁰

3.3. Novozavjetno razumijevanje patnje

Novi zavjet, budući da je u kontinuitetu misli, ne formulira nove teze bitno različite od starozavjetnog shvaćanja, već glavnom preuzima ustaljene koncepcije. Dakle, patnja je znak i posljedica grijeha, ali i Božja kušnja, dok se sablazan patnje pravednika rješava nadom u uskrsnuće mrtvih. Ipak, *novi factum* se nalazi u mučeništvu i uskrsnuću Isusa Krista. U njemu krik nevolje vjere na kušnji pronalazi svoj odgovor.⁹¹ Iz novozavjetne perspektive vrijednost patnje polazi od očitovanja pashalnog otajstva Isusa Krista (usp. Iv 1,29) koji je svojom mukom i smrću na križu patnji dao novi smisao (usp. KKC 1505).⁹² Također je znakovito za primijetiti evanđeosku napomenu *opraštau ti se grijesi ili idi i ne griješi više* koja nam svjedoči o povezanosti patnje i grijeha, štoviše zla u ontološkom smislu (usp. Mt 12,22; Lk 11,14). Međutim, patnja ima i drugu ulogu što je najjasnije posvjedočeno u Iv 9,2: *Nije sagriješio ni on niti njegovi roditelji, nego je to da se na njemu očituju djela Božja*. Dakle, novozavjetno shvaćanje patnje nije nužno označeno predznakom *povrede zakona* što će se kasnije pokazati kao *meritum* shvaćanja Isusove patnje i smrti. Ono što je sasvim jasno glede ovozemaljskih odrednica patnje jest da se ona sadrži dvije razine tumačenja. U prvom redu

⁸⁹ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 296.

⁹⁰ Usp. *Isto*, str. 297.

⁹¹ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, str. 97.

⁹² Usp. A. Mateljan, *Otajstvo supatnje*, str. 31.

se naslanja na starozavjetno tumačenje gdje je posljedica grijeha, dok je u drugom slučaju patnja povlaštena prigoda za spoznaju Boga i ostvarenje spasenja.⁹³ Dakle, jako je prisutna ideja *eshatološke nadoknade* koja tumači patnju pravednika, a bitno je vezana uz buduće ispravke ovozemne nepravde (usp. Mt 5,4. 6. 10–12), odnosno ideju da je Kristovim uskrsnućem pobijedena patnja i smrt (usp. Otk 21,1–4).

U Kristu patnja poprima otkupiteljski smisao po njegovoj potpunoj i savršenoj predanosti i poslušnosti Ocu iz ljubavi (usp. Mt 26,39. 53; Mk 14,36; Lk 22,42; Iv 18,11) čime će se posebno pozabaviti Pavao dajući joj jasne odrednice polazeći od iskustva vlastitih *apostolskih patnji* (usp. Fil 1,29s; Gal 4,13; 2 Kor 1,5ss; 2;12,10; Kol 1,24; Tim 2,1–13).⁹⁴ Ipak, to ne znači da su za Pavla samo *apostolske patnje* ekskluzivna forma spasenja. Upravo suprotno, *apostolske patnje* uz somatske patnje, su jedna od formi patnja kršćanina. Ono što je jasno jest da svaka patnja uz čin vjere poprima spasenjski značaj čime izravno participira na Kristovim patnjama. U novozavjetnoj literaturi se na temelju prethodnih uvida kristaliziraju tri glavne odrednice patnje. U prvom redu riječ je o *otkupiteljskoj* patnji kasnije izraženoj idejom *zadovoljštine*. Druga odrednica je određena pojmom *žrtve* i naslanja se na poslanicu Hebrejima, a snažno je prisutna u euharistijskoj tradiciji gdje se patnja shvaća kao *ugodna Bogu* koja biva *nagrađena* životom. Zadnja, treća odrednica, određena je idejom *supatnje*. Prema njoj je Kristova patnja sredstvo zajedništva između ljudi i Krista. Bog u svojoj patnji participira na ljudskoj patnji, on supati i solidarizira se s čovjekom kako bi čovjeka privukao k sebi (usp. Iv 3,14s; 12,32). S druge strane čovjek u svojoj patnji biva okrenut Kristu patniku i tako participira na njegovoj patnji što otvara sasvim novu dimenziju odnosa Boga i čovjeka.⁹⁵ Problem patnje je u novozavjetnom razmišljanju bitno određen razumijevanjem Kristova događaja kao djela usmjerena oslobođenju i spasenju čovjeka, ostvarena po

⁹³ Usp. *Isto*, str. 32.

⁹⁴ Usp. Joachim Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 29–30.

⁹⁵ Usp. A. Mateljan, *Otajstvo supatnje*, str. 35.

njegovoj patnji, smrti i uskrsnuću od mrtvih. Kristov čin tako preobražava patnju i smrt u život i uskrsnuće.

Za Novi zavjet veza patnje i grijeha je stvarna, ali ne mora uvijek biti razmjerno jednaka. Zato je naglasak na dimenziji vjere i spoznaji Boga kako kroz *obraćenje*, tako i kroz zajedništvo s Kristovim patnjama. Iz toga proizlazi da patnja postoji jer postoji grijeh, bio on individualni ili kolektivni. No također, patnja može biti i sredstvo kojim Bog kuša čovjeka, ali i sredstvo proslave Boga. U oba slučaja bitnu ulogu u podnošenju patnje ima čin vjere (usp. Lk 17,5s; Rim 8,11;1 Kor 15,2;2 Kor 13, 4).

3.4. Imitatio Christi: patnja u svjetlu pashalnog otajstva

Jesi li ti Onaj koji ima doći ili drugoga da čekamo? (Lk 7,19) pitanje je Ivana Krstitelja Isusu koji mu odgovara neka zaključiti po onome što vidi: *Slijepi progledaju, hromi hode, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se navješćuje evanđelje* (Lk 7, 21). Krstiteljev upit otkriva nam da u način Isusova poslanja kao Krista spada odnos prema onima koji podnose patnju.⁹⁶ Stoga se kao trajno pitanje nameće svrha patnje u navješćaju Isusa Krista, bio on objekt ili subjekt navješćaja. U oba slučaja jasno je da patnja čini vitalni dio kerigme Crkve jer izvor vjerovanja u Isusa kao Krista se sastoji u križu gdje je Isus *de facto* Krist (usp. Iv 19,19ss).⁹⁷ Pilatov podrugljivi natpis na paradoksalan način tvori jedinstvo ispovijedanja Isusa kao Krista. Raspeti uistinu jest Krist, a Krist je utoliko što se suvereno predaje ljudima poistovjećujući svoju egzistenciju s čovjekovom egzistencijom (usp. Fil 2,6–8). Dakle, polazeći od križa otkriva se dubina otajstva Isusa Krista koji je *uvijek ono što kaže*. Ivan je to prikazao poistovjećivanjem osobe, riječi i djela polazeći od križa koji tvori središte Isusova navješćaja i života.⁹⁸ Kako bismo pobliže razumjeli sliku *proslave križa* potrebno nam je pogled usmjeriti na Isusove navješćaje muke, smrti i uskrsnuća, posebno treći gdje se najjasnije izražava spomenuta proegzistencija: *Tako i Sin Čovječji nije došao*

⁹⁶ Usp. Domagoj Runje, *Skrb za bolesnike – Kristovo poslanje*, Služba Božja, 53 (2013.) 3 – 4, str. 249–250.

⁹⁷ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 203.

⁹⁸ Usp. *Isto*, str. 204.

da bude služen, nego da služi i život svoj dade kao otkupninu za mnoge (Mk 10,45). Dekonstrukcijom rečenice vrlo lako dolazimo do lika *Sluge Jahvina* i *zastupničkog trpljenja* (usp. Mt 8,17; Iz 53, 4s) odnosno solidarizaciji u patnji. To nas vraća na Ivanovo shvaćanje križa kao mjesta proslave. Prema toj logici vrhunac Isusova služenja se ne ostvaruje u olakšavanju patnje drugima, već u potpunom predanju ljudskoj egzistenciji koja je bitno obilježena patnjom. Takvo služenje u konačnici za posljedicu ima smrt na križu.⁹⁹ Međutim, tamo gdje bi trebala započeti *ludost križa*, otvara se *mudrost križa* (usp. 1 Kor 1,21 – 2, 9) koja za čovjeka čini *mjesto odluke* gdje se konkretno i neizbježno suočava s činjenicom da ne raspolaže vlastitim životom. Perikopa *majka Isusova – majka učenika* (Iv 19,25–27) čovjeka stavlja pred to mjesto odluke i nudi mu dva izbora. Odgovori li prkosom moći samodostatnosti kao nekoć Adam, čovjek se nalazi na putu očajne srdžbe i besmisla života što je na njega nadvila patnja u koju će eventualno upasti. S druge strane, ukoliko odgovori drukčije i sa sviješću da njegov život nije u potpunosti njegov, čovjek se otvara pouzdanju u tuđu moć koja ništi strah. Takav stav se očituje u patnji i nošen je *ljubavlju* utemeljenoj u spoznaji da je *ljubljen* (usp. Iv3,14–16) što mu omogućuje da u strpljenju čeka njezino potpuno ostvarenje (usp. 2 Kor 13,4). U Kristovom hodu prema križu očitovana je takva ljubav koja na patnju i smrt odgovara s pouzdanjem u Božju snagu i predanju u Božje ruke.¹⁰⁰ Prisjetimo li se Isusova čuda u Kani Galilejskoj (Iv 2,1–11) vidimo da je meritum Isusova djelovanja trenutak njegove proslave kad će *sve privući k sebi* (12,32). Napomenuvši da *još nije došao čas* (2,4), Isus pokazuje da se njegovo mesijanstvo ne ostvaruje po senzacionalnim čudesima nego u predanom služenju kao istinskom činu ljubavi prema Bogu i ljudima.¹⁰¹ To znači da je u središtu Isusove *supatnje* ostvarivanje kraljevstva Božjeg i osjećanje prisutnosti Boga¹⁰² što je naizgled suprotstavljeno traumatičnom iskustvu vapaja napuštenosti na križu (usp. Ps 22,1). U času pomračenja svijeta zbog gašenja *svjetla svijeta* čovjek ostaje

⁹⁹ Usp. D. Runje, *Skrb za bolesne – Kristovo poslanje*, str. 257.

¹⁰⁰ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, str. 100.

¹⁰¹ Usp. D. Runje, *Skrb za bolesne – Kristovo poslanje*, str. 263.

¹⁰² Usp. *Isto*, str. 259.

pred križem s pitanjem: Gdje uopće može pronaći Boga? Isusov vapaj još jednom aktualizira Jobov problem nedostatka svake spekulacije o Bogu i tako u središte zbivanja postavlja novi pogled na situaciju. Taj pogled nije filozofsko–teološko nastojanje da se kroz argumentaciju pronikne u rješenje pitanje, nego je poziv na *izdržavanje* i *supatnju* s Onim i kod Onoga koji je za sve nas i sa svima nama propatio.¹⁰³

U Kristovu križu čovjeku je ponuđeno nešto novo, a to je obnova odnosa narušena *krivnjom jednoga* (usp. Rim 5,12–21). Stavljajući sebe kao pomirilište, Bog u svojem Sinu trpljenje uzima na sebe pri čemu preobražava patnju unoseći u nju beskrajnu čistoću ljubavi.¹⁰⁴ Svojim uskrsnućem i križem, Krist ne uklanja vremenite patnje života, nego ima daje novu dimenziju osvjetljenu spasenjem evanđelja. Ono što je specifikum Isusova djelovanja jest njegova trajna usmjerenost na čas njegove proslave. U tom svjetlu sva njegova djela poprimaju drugi značaj jer su vrednovana na temelju konačnog čina pashalnog otajstva. Uskrsnuće je to novo svjetlo koje Pavao najjasnije artikulira riječima: *Smatram, uistinu: sve patnje sadašnjega vremena nisu ništa prema budućoj slavi koja se ima očitovati u nama* (Rim 8,18). Za Pavla, na temelju susreta s Uskrsnim, ljudske slabosti su prožete Božjom spasonosnom snagom koja se u njima očituje tako što čovjeka otvara trpljenju i kreposti strpljivosti u podnošenju patnje.¹⁰⁵ Zato Pavao poziva *nasljedovatelji moji budite* (1 Kor 4,16; 11,1) kako bi posvijestio nasljedovanje Onoga koji se svojim djelovanjem neprestano približavao svijetu ljudske patnje i odbačenosti, suosjećajući tjelesno i duhovno odgovarajući na patnju ljubavlju (usp. Heb 12,2).¹⁰⁶ Stoga je opravdano trpjeti budući da je Kristovim uskrsnućem od mrtvih svaka ljudska patnja zapravo otkupljena kao takva.¹⁰⁷ Dakle, patnja kao takva u sebi sadrži i egzistencijalnu

¹⁰³ Usp. Joseph Ratzinger, *Osloboditi slobodu. Kršćani pred izazovima suvremenoga društva i politike*, Verbum, Split, 2019., str. 18.

¹⁰⁴ Usp. J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011., str. 220 – 222.

¹⁰⁵ Usp. Ivan Pavao II., *Salvifici doloris. Spasonosno trpljenje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., br. 24.

¹⁰⁶ Usp. *Isto*, br. 14 – 16.

¹⁰⁷ Usp. *Isto*, br. 18 – 19.

dimenziju čovjekova stanja po otkupljenju tako što po svojoj patnji sudjelujemo u Kristovoj patnji, čime postajemo dionici Kristove otkupiteljske patnje. Ljudska patnja postaje spasonosna, ona kroz Kristov križ zadobiva otkupiteljsku vrijednost i dobiva smisao (usp. Kol 1,24) na način da u nevoljama života priopćuje Kristovo otajstvo spasenja čime je patnja postala put čišćenja i spasenja za nas i milost za druge.¹⁰⁸

Prodirući u patnju čovjek nadilazi samoga sebe tako što ulazi u dodir s misterijem patnje, a njezina neshvatljivost i otajstvenost ga vode prema Bogu.¹⁰⁹ Čovjek patnju razumski ne može spoznati niti dohvatiti. Jedino što mu preostaje jest odgovoriti na nju ljubavlju tako što će se suočiti s njom i podnijeti poput Krista. Tek tada čovjek može opstati u patnji i pronaći smisao u patnji.¹¹⁰ Isusovim uskrsnućem vrata smrti, vrata patnje su otvorena kako bismo vidjeli providonosnost Božjeg plana: oni koji s Kristom supate, Kristom će biti proslavljeni. U konačnici riječ je o evanđeoskom pozivu za spremnošću podnošenja patnje u službi širenja evanđelja (usp. Mk 8,34).¹¹¹ Promatrana u svjetlu uskrsnuća, patnja postaje djelotvorna nada u pobjedu života usred patnje.

¹⁰⁸ Usp. J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 229.

¹⁰⁹ Usp. Anselm Grün, *Knjiga odgovora Anselma Grūna. Odgovori na temeljna životna pitanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., str. 123 – 124.

¹¹⁰ Usp. Đulijano Ljubičić, *Suicid i duhovnost*, Sveučilište u rijeci – Medicinski fakultet, Rijeka, 2010., str. 126.

¹¹¹ Usp. Marin Srakić, *Bol(est) u kršćanskoj perspektivi*, *Diacovensia*, 5 (1997.) 1, str. 15.

4. KRŠĆANI PRED PITANJEM PATNJE – EVANGELIZACIJSKI I PASTORALNI IZAZOV

Patnja je u semantičkom smislu višeznačan fenomen i neizbježna pratiteljica ljudske biografije. Ona je multidimenzionalan problem i trajno izazovna tema kako filozofije tako i religije (usp. KKC 1500–1501).¹¹² Premda je isključena iz metafizičkog diskursa, patnja se ne može zanijekati i predstaviti kao čisto prirodnoznanstveni ili medicinski fenomen jer prodire u dubinu ljudskog bića i njegove konačnosti. Propitujući samoga sebe patnja je čovjeku početak otklona od svoje osobnosti. U konačnici patnja je poticaj na buđenje i poziv na suočavanje sa granicama svojega čovjštva.¹¹³

4.1. Kultura analgetika kao evangelizacijski izazov

Čovjekovo životno iskustvo, rasprostranjeno po nebrojenim listovima lirskih izražaja i filozofskih domišljanja, svjedoči da je njegov život protkan patnjom. U poetičkom smislu patnja je neizbježni dio svake ljudske biografije. Patnja je izazovni i tajanstveni fenomen koji čovjeka zaokuplja u cjelini. U svakom slučaju riječ je o fenomenu koji je subjektivan i tjelesan, ali isto tako i duhovan. Dakle, multidimenzionalan je fenomen što se očituje i u svakodnevnoj komunikaciji gdje pojmom patnje može biti obilježen neki patološki proces ili osjećaj. Ipak, kada govorimo o patnji uvijek se pretpostavlja potonja odrednica pojma, iako je jasna distinkcija između somatskog i psihološkog pomalo i nejasna. Kako god bilo, patnja je usmjerena na duhovno područje, a bol na somatsko. Naravno, ovdje nije riječ o nekom vidu suprotstavljenosti duha i materije gdje bi jedno bilo uzvišenije od drugog. Nipošto, riječ je o tome da – premda nisu istoznačnice – patnja i bol se trebaju shvatiti kao jedinstvo forme i materije. Dakle, svaka bol se ne odražava samo na tijelo, nego i na duh, tj. čitava čovjeka jer uvijek je jedan te

¹¹² *Bolest i patnja vazda su se brojili među najteža pitanja koja stavljaju na kušnju ljudski život. U bolesti čovjek doživljuje svoju nemoć, svoju ograničenost i privremenost. U svakoj bolesti možemo nazreti smrt. Bolest može čovjeka dovesti do tjeskobe, do zatvaranja u sebe, kadšto čak do očaja i pobune protiv Boga. Ali može dovesti i do veće zrelosti, pomoći mu da u svom životu razluči ono što nije bitno te se okrene k onome što jest bitno. Bolest čovjeka vrlo često izazove da Boga traži i da mu se vrati.* Vidi: Katekizam Katoličke Crkve, br. 1500 – 1501.

¹¹³ Usp. Ivan Koprek, *Bol – izazov i poticaj. Filozofijsko – teološki esej o boli*, Obnovljeni život, 69 (2014.) 1, str. 71.

isti čovjek koji podnosi bol i koji zbog toga pati.¹¹⁴ Međutim, u povijesti filozofije – kako smo već to opsežno analizirali u prvome poglavlju – došlo je do određene *metafizičke marginalizacije* patnje. Isključena iz metafizičke sfere, patnja je postala sekularizirani i antropologizirani problem iz domene prirodnoznanstvenog područja što je dovelo do potrebe za njezinim mehaničkim uklanjanjem tako da se ukloni somatski podražaj.¹¹⁵ Dakle, izvjesna je somatizacija problema gdje je patnja zapravo objekt i predmet medicinske obrade te uzrok nefunkcionalnosti organizma i kao takva je razlog traženja medicinske pomoći u vidu različitih analgetika. U tom smislu možemo s pravom reći da je u postmodernom društvu današnjice zdravlje apsolutizirano kao najveća vrijednost što je samo po sebi jasno uzme li se u obzir čovjekovo povijesno traženje načina kako bi bol i patnju u životu nekako ublažio. Ovo nas dovodi do pitanje: Nije li patnja antropološka implikacija čovjekove egzistencije, nešto što je samo čovjekovo i što se samo čovjeka dotiče unutar društva i kao pojedinca?¹¹⁶

Patnja je na mnogo načina situacija obilježena samoopažanjem vlastite krhkosti, nestalnosti i prolaznosti. Ukratko patnja je znak života, ali i smetanja životu. U krajnjem smislu bol je *objektivna nevrijednost*¹¹⁷ i kao takva često je percipirana nepotrebnom i neplodnim fenomenom koje treba pod svaku cijenu odstraniti onim što joj čini suprotnost, a to je uгода.¹¹⁸ Način na koji će postići ugodu nije striktno definiran, ali promatrajući društvo jasno se mogu uočiti različiti oblici i modeli postizanja ugone unutar paradigme *društva zabave* koje je bitno određeno proturječjem *izbjegavanja patnje i traženja patnje* kao svojevrsnog egoizma samoidentifikacije i samopažanja.¹¹⁹ U krajnjoj formi *društvo zabave* poprima oblik *društva analgetika* na četiri razine izbjegavanja patnje. Na prvoj razini patnja se

¹¹⁴ Usp. Isto, str. 73.

¹¹⁵ Ovo je posebno jasno prikazano u teoriji specifičnih receptora ili tzv. *teoriji alarmantnog zvona* što je zapravo analogija na Descartesovo objašnjenje funkcioniranja boli pomoću principa crkvenoga zvona.

¹¹⁶ Usp. I. Koprek, *Bol – izazov i poticaj. Filozofijsko – teološki esej o boli*, str. 73 – 75.

¹¹⁷ Usp. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, 1986., str. 156

¹¹⁸ Usp. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1970., str. 11

¹¹⁹ Usp. I. Koprek, *Bol – izazov i poticaj. Filozofijsko – teološki esej o boli*, str. 74.

izbjegava socijalno kroz popularni *lifestyle* model koji implementira postulate utilitarizma i hedonizma što je najjasnije očitovano u spomenutom *društvu zabave*. Druga razina je medikamentozno i tehnološko rješenje problema patnje tako što će se anulirati osjet boli pomoću medicinske znanosti. Na trećoj razini dolazimo do antropološkog redukcionizma čovjeka na sami razum gdje se isključuje mogućnost patnje. Patnja je tek umišljaj prema tome izbjegavanju. Naposljetku stoji religijsko izbjegavanje patnje tako što oslobođenja od patnje biva shvaćeno u hermeneutici istočnjačkih religija. Svakako riječ je o sociološkom fenomenu čovjekova određenja. Dakle, čovjek *kulture analgetika* u bitnome je određen četverima stavovima prema patnji. U prvome redu patnja je kulturalno nerelevantan pojam, besmislena je i suvišna. Drugo, ona je bitno određena strahom koji opterećuje više od same patnje bilo da joj prethodi ili bilo da je njezina posljedica. Na to se nadovezuje stav pozornosti koji čovjeka potpuno zaokuplja i ne dopušta mu odmak što u dalekosežnom obzoru patnju lišava smisla čime postaje nepodnošljiva što je razlog njezine odbojnosti i stava ravnodušnosti čovjeka pred problemom patnje. Mogli bismo reći da je stav *društva zabave i kulture analgetike* narodna *daleko od očiju – daleko od srca*¹²⁰.

4.2. Patnja – čovjekov egzistencijal i mjesto navješćaja

Konkretno pitanje koje muči suvremenoga čovjeka, napose vjernika, jest kako pomiriti patnju i vjeru u Božju pravednost. Naravno, to nije pitanje ograničeno na probleme zadnjih stoljeća, nego je svevremensko. U kakvoj su vezi vjera i patnja, štoviše: traži li vjera patnju? Da bismo odgovorili na pitanje potrebno nam je razumjeti što je to uopće vjera i koje je njeno određenje. U kontekstu prigovora ateističkog promišljanja vjera se razumijeva unutar Marxove tvrdnje o religiji kao *opijumu naroda*¹²¹ te se sukladno tome shvaća kao revolt protiv stvarnosti. Tako shvaćena vjera je u sukobu sa stvarnošću, *fuga mundi* u ruhu *opijuma* otuđenosti od stvarnosti.¹²² Čovjek je

¹²⁰ Usp. *Isto*, str. 74.

¹²¹ Za marksiste religija je iluzija nastala na osnovi socio – ekonomskog stanja subjekta.

¹²² Uzmemo li Feuerbachov utjecaj u obzir, jasno nam je da u pozadini Marxove proklamacije stoji upravo ideja *otuđenja* preuzeta od Hegela i izokrenuta od idealizma prema materijalizmu. Feuerbach smatra da je čovjek ključ rješenja religije jer je on njezin tvorac, a tvorac je zato što sve pozitivne osobine koje posjeduje projicira u božansku osobu od koje

sloboda onda kada ne ovisi o drugome biću. Zato je potrebno osloboditi se od svake ovisnosti, a to uključuje čekanje i računanje na Boga. Tek tada se postiže otkupljenje u pravome smislu: razbijanje ovisnosti.¹²³ Dakle, potrebno je raskinuti takav odnos kako bi čovjekov smisao postojanja u potpunosti zasjao. Međutim, takvo naivno tumačenje odnosa čovjek i Boga kroz povijest se više puta pokazalo krivim jer takva sloboda stoji u potpunoj suprotnosti prema pojmu *otkupljenje*.

Nihil novi sub sole, što je bilo opet će biti i što se činilo opet će se činiti (usp. Prop 1,10), u tome je sadržana čitava zabluda čovječanstva o samome sebi što ju zorno prikazuje Post 3. Čovjek–Adam htio je biti poput Boga misleći da je Bog neovisno i autonomno biće, dostatno samome sebi. Ne shvaćajući da je Bog zajedništvo ljubavi, čovjek se potpuno udaljio od njega u samoću egzistencije.¹²⁴ U tome je sadržana čitava tragedija patnje: napuštenost. Ovo će na poseban način tematizirati Aleksandar Solženjicin u *Odjelu za rak*. Čovjeka u njegovu životu nosi zajednica-kolektiv, do te mjere da je čovjekov život identificiran s tom pripadnošću. Patnja se događa u onome trenutku kada taj isti čovjek više nema svrhe u zajednici.¹²⁵ Tada ga ona napušta upravo u trenutku kad mu je najviše potrebna: tamo gdje čovjek prestaje *biti* – u smrti. Tako usamljenost otkriva ono što vrijedi za čitav čovjekov život jer gdje umiranje nema smisla tu je život krhak, gdje patnja ne nalazi odgovor, tu je čovjek napušten i bez odgovora na pitanje tko može

stvara stvarnost sposobnu da zadovolji sve njegove potrebe i praznine. Pri tome Bog predstavlja ideju onoga što čovjek želi biti, a to čini na način da sebe osiromašuje kad zamišlja Boga prema vlastitim željama pripisujući mu neke svoje nutarnje osobine. Rješenje zavrzame za Feuerbacha, a to će i Engels artikulirati, stoji u čistoj ljudskoj ljubavi bez Boga i vjere. Ta je ljubav koja je u svojoj najvišoj formi erotična.

¹²³ Sartre će taj stav sumirati u rečenici da je čovjek ono što sam od sebe napravi. Meritum oba filozofa jest radikalna emancipacija od Boga koji sputava ljudsku slobodu i samoostvarenje. Usp. J. Ratzinger, *Osloboditi slobodu*, str. 27.

¹²⁴ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 267.

¹²⁵ *Jer, što mi zapravo cijelog života ponavljamo čovjeku: Ti si član kolektiva, ti si član kolektiva! To je točno. Ali samo dok je živ. A kad mu kucne smrtni čas, otpuštamo ga iz kolektiva. Jest da je član, ali neka sam umre. Tumor neće pritisnuti cijeli kolektiv nego samo njega. Slušajte vi, vi, baš vi! — on okrutno uperi prst u Rusanova. — Hajde, recite, čega se vi sad najviše bojite na svijetu? Smrti!! I o čemu se najviše bojite govoriti? O smrti! Kako se to zove? Licemjernost! Vidi: Aleksandar Solženjicin, *Odjel za rak*, Otokar Keršovani, Rijeka, 1968., str. 82.*

dokinuti njegovu patnju. U konačnici odgovor na to pitanje zapravo ništa ne mijenja. Ono što čovjeku treba jest zajedništvo koje nadilazi puki kolektiv. Upravo je to zajedništvo koje ga nosi u smrti i čini njegov život smislenim, a ono je usko vezano uz čovjekovu čežnju za ljubavlju i za spoznajom da je prihvaćen, da je željen i da je bezuvjetno nužan. U konačnici čovjek čezne za povjerenjem.¹²⁶ Frankl je to definirao pojmom *paradoksnе nakane* prema kojoj čovjek mora priželjkivati upravo ono čega se jako pribojava.¹²⁷ Riječ je o *vraćanju prapovjerenja* ili onoga što je nekoć postojalo, ali se izgubilo. To pak znači da je potrebno vratiti povjerenje u Boga jer *osoba ne shvaća samu sebe drukčije nego s gledišta transcendencije*. Dakle, cilja se na svijest o vlastitoj prolaznosti kao preduvjetu autentične ljudske egzistencije što svemu unutar obzora prolaznosti ljudskog života daje dragocjenost i smisao. Čovjek ne dolazi samom sebi po onome što čini, nego po onome što prima. On je pasivan u odnosu na dar ljubavi. Na tome temelju patnja postaje mjesto autentičnog antropocentrizma i navještaja Boga. Suočenje s patnjom istinsko je ljudsko mjesto odluke.

Iskustvo patnje o kojemu pokušavamo govoriti najtješnje je vezano uz iskustvo zla i umiranja, a postaje još teže kada poprimi oblik neshvatljivosti i besmislenosti. Isusov oproštajni govor (Iv 16) ide za tim da učenicima predoči značenje Isusove smrti, u širem smislu patnje jer su vezani jedno uz drugo. Koristeći izraz *plakati i jaukati* Isus uobičajenim riječima opisuje stanje koje će zahvatiti učenike. Uzrok njihove žalosti će biti njegova nasilna smrt na križu. Tuga učenika bit će pomiješana sa žalošću zbog osjećaja da je zlo stvarnije od dobra.¹²⁸ Isus nagovještava da će se njihova žalost eventualno prometnuti u radost, štoviše ta će radost biti potpuna i čista u susretu s Uskrslim Gospodinom. Na taj način Isus daje optiku kroz koju će učenici promatrati svoje tegobe i patnje koje ih imaju zadesiti još iste večeri. Liturgija ponedjeljka sedmog vazmenog tjedna donosi nam Isusovo hrabrenje učenika, ulomak iz istoga poglavlja. U kontinuitetu misli možemo ga promatrati prema

¹²⁶ Usp. J. Ratzinger, *Osloboditi slobodu*, str. 31.

¹²⁷ Usp. E. Lukas, *Što nas u životu pokreće*, str. 62.

¹²⁸ Usp. Domagoj Runje, *Radosti vaše nitko vam oteti neće*, na: <https://franjevci-st.com/radosti-vase-nitko-vam-oteti-nece/7966>

svetkovini Duhova, ali i unutar konteksta minulih dana. Isus pokazuje potpunu otvorenost prema učenicima kada učenicima obznanjuje da će njihova vjera biti dovedena u pitanje najvećom kušnjom već iste večeri, u Maslinskom vrtu i procesom protiv njega koji će voditi prema smrti na križu. Učenici će se razbježati, neće ih biti, nijekati će svoje poznanstvo s Isusom. Ostati će samo ljubljeni učenik kao podsjetnik onoga što ostali učenici nisu ostvarili, ali i uzor onoga što svaki pojedini vjernik može ostvariti u svojim tegobama.¹²⁹

Čitajući sam tekst mi ne možemo čuti način kojim Isus navješćuje da će ga učenici ostaviti, ali zahvaljujući kontekstu možemo pretpostaviti da ih umiruje što nam potvrđuju njegove riječi: *To vam rekoh da u meni mir imate* (Iv 16,33). Premda zvuče kao prijekor, Isusove riječi upućene učenicima zapravo su poticaj na hrabrost i ustrajanje unatoč naizglednom besmislu svega što im se događa. Kroz tu pretpostavku možemo promatrati ljubljenog učenika kao onoga koji je te riječi shvatio u njihovom pravom smislu. Promatrajući ga u odnosu prema ostalim učenicima, on je shvatio da Isusova smrt nije kraj zajedništva jer nije definitivni kraj. Naravno, to će shvatiti i ostali učenici u susretu s uskrslim Isusom. Za vjernika to ima snažnu poruku i motivirajuću dimenziju. Čovjek u svojoj patnji, susretu s patnjom mora proći kroz preispitivanje vlastite motivacije.¹³⁰ Mora si u konačnici postaviti pitanje: *Zašto ja slijedim Isusa, na čemu počiva moje zajedništvo s njim?* To je isti put koji su prošli sami učenici u susretu s Raspetim: svatko od učenika je imao svoju sliku o Isusu i neki svoj razlog koji ga je s njim povezivao i zbog kojega je u njega vjerova (usp. Lk 24,21), a to ne isključuje ni svjetovni interes (usp. Mt 19,27; Mk 10,35). Međutim, u Kristovoj patnji to sve propada.

U patnji vjernika, čovjeka kao individue, to sve biva dovedeno u pitanje i korjenito preispitano tako da dovodi u pitanje samo zajedništvo s Isusom. Na to pitanje dobivamo odgovor u riječima: *No ja nisam sam, jer*

¹²⁹ Usp. Domagoj Runje, *Hrabri budite ja sam pobijedio svijet*, na: <https://franjevci-st.com/hrabri-budite-ja-sam-pobijedio-svijet/7988>

¹³⁰ Usp. *Isto*.

Otac je sa mnom (Iv 16,32) što je nagovještaj novog i autentičnog odnosa čovjeka s Bogom očišćenog od svake natruhe svijeta i utemeljenom u Isusovu zajedništvu s Ocem (usp. Heb 10,9). To će se najjasnije prikazati u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi gdje će Isus učenicima progovoriti o svojoj proslavi kod Oca i u onima koje mu je dao Otac, a to označava i one *anonimne* koji u svim aspektima svojih života svjedoče svoju vjeru u Isusa Krista. Na poseban način to uključuje one koji pate (usp. 1 Pt 4,13–16). Iako patnja ne prestaje biti bolna i mučna, ona kod onih koji je podnose rađa plodom radosti te tako postaje mjesto radosti i proslave Boga jer u njoj još jače doživljavaju Božju blizinu.¹³¹ Prema tome, Isus se pokazuje kao smisao našega postojanja, a vjera u njega je izvor istinske životne radosti. Zbog toga je u svim životnim situacijama kršćanin sposoban za radost unatoč patnji i logici svijeta koji ga trajno pokušavaju sunovratiti u očaj. To pak znači da onima koji vjeruju prag patnje prestaje biti bauk jer ga gaze zajedno s Kristom, otkrivajući smisao i ljepotu čak i onda kada po kriterijima svijet ne postižu zemaljski uspjeh.

4.3. Prihvatanje patnje kao puta vlastite svetosti: etape suočavanja s patnjom

Spremnost na prihvatanje patnje kao puta vlastite svetosti jako dobro će oslikati Pavao: *'Dosta ti je moja milost jer snaga se u slabosti usavršuje'*. *Najradije ću se dakle još više hvaliti svojim slabostima da se nastani u meni snaga Kristova. Zato uživam u slabostima, uvredama, poteškoćama, progonstvima, tjeskobama poradi Krista. Jer kad sam slab, onda sam jak* (2 Kor 12,9-10). Pavao je uzor takva stava. Za njega vjernike ne štiti njihova ljubav prema Bogu, nego Kristova ljubav prema čovjeku koja ga zaštićuje od svih nedaća svijeta i života (usp. Rim 8,35. 38). Međutim, vodimo li računa o Pavlovu životu u cjelini vrlo brzo nam postaje jasno da je riječ o Pavlovu mističnom iskustvu koje on ucjepljuje u duhovnost svojega života, a očituje se u participiranju na djelu otkupljenja. To znači da u patnjama i tegobama treba zauzeti stav, ali ne takav da se patnja niječe ili da se panično traga za

¹³¹ Usp. Domagoj Runje, *Povezani molitvom*, na: <https://franjevci-st.com/povezani-molitvom/7984>

lijekom protiv nje. Također, to ne znači niti pasivno pretvaranje u žrtvu. Naprotiv, Pavao je jasan: jedini pozitivni stav prema patnji jest taj da ju se promatra kao put osobnog posvećenja i sjedinjenja s Isusovim patnjama. Posebnost je u tome što se vrhunac ljudskog i vjerničkog identiteta ostvaruje upravo putem patnje, odnosno duhovnošću patnje ili kako je Mihaly Szentmartoni naziva *mistika patnje* koja ima nekoliko prepoznatljivih etapa: *Svijest da nas Bog bezuvjetno voli, indiferentnost, prihvaćanje patnje, poistovjećivanje s Isusom patnikom, duhovna noć i predanje u ljubavi.*¹³²

Svijest da nas Bog bezuvjetno voli označava intuitivnu percepciju teološke istine da Bog voli čovjeka unatoč svemu što je unutarnja pretpostavka iskustva spasenja (usp. Iv 3,16). U ovoj etapi se ide prema tome da objavljena istina postane iskustvena, takoreći opipljiva u duhovnom životu pojedinca kako bi ga se otvorilo *milosti*.¹³³ Uviđajući i spoznajući tu istinu kod čovjeka se mijenja gledanje na stvarnost. Život se pred očima osobe otkriva kao čudesno Božje pripovijedanje.¹³⁴ Zato onaj koji je zahvaćen plodovima¹³⁵ tog iskustva ne može drugo nego ustvrditi poput Pavla: *Živim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist* (Gal 2,20). Pritom patnja je tek jedna mogućnost duhovnog života. Tako shvaćeno iskustvo vodi zapravo ignacijevskoj *indiferentnosti* gdje se podrazumijeva da je osoba spremna na prihvaćanje svega što dolazi iz Božje ruke (usp. Job 2,10).¹³⁶ Specifičnost etape nije puka pasivnost u odnosu na patnju, već njezino strpljivo podnošenje unatoč pobuni vlastite naravi. Prema tome osoba se predaje Božjoj volji (usp. Ps 134,10; Heb 10,9).

¹³² Ovdje ćemo prikazati koncept mistike patnje kako ju donosi Mihaly Szentmarton. Pritom se nećemo služiti primjerom Chiare Lubich, već ćemo generički navesti pojedinosti svake etape kako bismo izbjegli razumijevanje etapa samo pod jednim vidom. Koncept posuđujemo i dajemo mu svoj doprinos u kontekstu rada. Pritom se služimo radom Mihaly Szentmartoni, *Duhovnost mladih danas*, Kateheza, 30 (2008.) 4, str. 314 – 318.

¹³³ Usp. *Isto*, str. 315.

¹³⁴ Isto susrećemo i kod Joba.

¹³⁵ Plod iskustva je da osoba sve shvaća kao dar, pa čak i patnju.

¹³⁶ Usp. M. Szentmartoni, *Duhovnost mladih danas*, str. 316.

Stav *raspoloživosti* čovjeka otvara da svoju patnju prihvati kao vrijednost. Pritom je naglasak ne na *podnošenju* nego na *nošenju*.¹³⁷ Dakle, logika je ista kao u Mt 16,24: *Hoće li tko za mnom, neka se odrekne samoga sebe, neka uzme svoj križ i neka ide za mnom*. Središte etape je sadržano u prihvaćanju patnje kao što ju je Krist prihvatio. Pritom su kao stalan poticaj Isusove riječi: *Čašu koju mi dade Otac zar da ne pijem?* (Iv 18,11), koje odgovaraju Isusovim riječima upućenim Ocu u Lk 22,42: *Oče! Ako hoćeš, otkloni ovaj kalež od mene! Ali neka ne bude moja, nego tvoja volja!* Važna je distinkcija u kvalitativnom pomaku odnosa prema patnji. Dok se ona do sada podnosila, sada se kao realan zahtjev nameće *aktivno uključenje* u vlastitu patnju kako bi se ona nosila. To znači dopustiti patnji da obuhvati, ali ne i da obuzme čime patnja postaje prilika za duhovni rast prema svetosti življenja. Takav stav omogućuje četvrtu etapu *identifikacije s Isusom patnikom*¹³⁸ gdje patnja postaje povlašteno mjesto susreta s Isusom. Patnja nema više realnu snagu nad osobom jer postaje prilika da se participira na Isusovim patnjama (usp. Kol 1,24). Osoba ljubi patnju toliko da je želi svjesno i trijezno proći te iskustveno doživjeti pri čemu sve ono što patnja donosi postaje žrtveni prinos.¹³⁹

4.3.1. Duhovna noć

Unatoč svemu izvjesna je tzv. *tamna noć duše* ili *duhovna noć* kao posljedica trajnosti patnje i njezine tajanstvenosti. Na neki način *etapa duhovne noći* je duhovni paradoks želje za vjerovanjem i povjerenjem da će pomoć doći usred mjesta besmisla i očitosti da pomoći nema. U takvoj situaciji čovjek, dapače vjernik proživljava trenutke krize i duhovne suhoće, ali ne u smislu da dovodi u pitanje teološki sadržaj nade, već dovodi u pitanje samo spasenja kao takvo. Budući da je u podređenom položaju naspram spasenja, čovjek se pita gdje nalazi spasenje.¹⁴⁰ U kontekstu etapa možemo reći da je upravo ovo prijelomna točka koja u sebi konvergira sva naša dosadašnja razmišljanja. U njoj čovjek postaje još uvjereniji vjernik ili

¹³⁷ Usp. *Isto*, str. 316.

¹³⁸ Usp. *Isto*, str. 316.

¹³⁹ Usp. J. Ratzinger, *Zajedništvo u Crkvi*, 2006., str. 122 - 123

¹⁴⁰ Usp. M. Szentmartoni, *Duhovnosti mladih danas*, str. 317

potpuni ateist ovisno čemu se prikloni. Pritom ne možemo se omaknuti od Isusovih kušnji obilježenih đavolskim napastovanjima da konzumira vlastitu moć i odbaci od sebe patnju te tko *siđe s križa* (usp. Mt 27,40). Stvarnost patnje osobu može okrenuti prema *logici moći* i spasenju po djelima čija je svrha u njima samima. Dakle, negativan ishod rađa *prkos* i *očajničku srdžbu* jer si ne može priskrbiti moć izbavljenja i otkupljenja.¹⁴¹ U pozadini dramatičnosti situacije stoji najdepresivnije iskustvo ljudskog postojanja: krivnja. To je i temeljni teološki sadržaj iza intuitivnosti *etape duhovne noći*: patnja je posljedica iskonskoga grijeha zbog kojega čovjek nije ono što bi trebao biti i zbog toga je njegov odnos s Bogom narušen te je potrebna ponovna uspostava. To je stalni predmet preispitivanja čovjekova prigovaranja Bogu.¹⁴² Nužno je čekati spasenja kao dar ljubavi od Boga. Tražeći spasenja i izbavljenje iz svoje patnje čovjek je u trajnoj opasnosti da ospori Boga i otarasi ga se stavljajući sebe na prvo mjesto, zatvarajući se pred darom ljubavi. S druge strane, kao pozitivni ishod traganja za spasenjem, pokazuje se dar poniznosti pred Bogom. U poniznosti čovjek računa na Božju dobrotu i njegovu ljubav, spoznaje da patnja nema zadnju riječ i dug iskonske krivnje nestaje egzistencijalnom i duhovnom preobrazbom gdje čin poniznosti postaje pristanak vlastitoga bića uz Božju volju, možemo reći da u tom smislu jednako nasljeđujemo Blaženu Djevicu Mariju i njezina Sina u pristajanju da *bude po riječi Njegovoj*.¹⁴³ Čin pristanka duhovnog *da* čovjek se otvara ljubavi i nadilazi svoje stanje.¹⁴⁴

4.3.2. Predanje u ljubavi

Predanje u ljubavi je posljednja etapa tzv. *mističnog duhovnog uspona*. Osoba se poistovjećuje s Isusom otkupiteljem. U pozadini je etapa identifikacije s Isusom, samo u ovom slučaju naglasak se stavlja na identifikaciju s Isusom otkupiteljem. Usporedbe radi, dok je četvrta etapa određena mikrorazinom i bavi se identifikacijom s Isusom patnikom kao

¹⁴¹ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, str. 100.

¹⁴² Usp. J. Ratzinger, *Osloboditi slobodu*, str. 33.

¹⁴³ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 228.

¹⁴⁴ Usp. J. Ratzinger, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Verbum, Split, 2004., str. 14; 24.

specifičnom osobom, ova etapa se nalazi na crti onoga što Pavao tematizira u Kol 1,24, odnosno doprinosa Kristovim patnjama. Dakle, identifikacija s Isusovim patnjama ide prema tome da se zastupnički pati poradi otkupljenja svijeta. Takav stav i uvjerenje patnju otvaraju smislu, trpljenje poprima cilj koji se treba ispuniti, a sam pristup patnji se tumači liturgijskim jezikom. Identifikacija s Kristom patnikom i umrlim Kristom osobu dovodi do realnog doživljaja smrti kao čina ljubavi koja se razdaje za druge.¹⁴⁵ *Ljubav je jaka kao smrt* (Pj 8,6) čini suštinu Božje ljubavi. Predanje postaje aktivni duhovni događaj koji patnji oduzima njezinu stravičnost i jezu tako što čovjeka oslobađa upravo tamo gdje je nemoćan i neslobodan. U to središte otuđenja se nastanjuje Božja ljubav i otvara mu čist pogled na Boga koji nema više ništa strano u sebi, nije više dalek i nedohvatljiv jer je postao *jedan od nas* kako bi i u patnji nastanio ljubav. Bog se spustio dolje da bi nas poveo gore, to traži vjeru.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Usp. J. Ratzinger, *Zajedništvo u Crkvi*, str.100 – 101.

¹⁴⁶ Usp. J. Ratzinger, *Osloboditi slobodu*, str. 34–35.

ZAKLJUČAK

Patnja kada bi bila jednostavna i jednoznačna, lako podnošljiva i brzo prolazna, čovjeka ne bi puno morila, niti bi se s njome pretjerano bavio. O njoj ne bi promišljao i ne bi vapio Bogu. Međutim, patnja čovjeka ne ostavlja na miru, ona je onaj trajni trn u tijelu koji podsjeća da se ne uzoholi. Patnja čovjeka smeta i on je se hoće riješiti na sve moguće načine. U svojoj povijesti čovjek se trajno hrvao sa stvarima i pojavama koje ga stavljaju na njegovo mjesto podsjećajući ga da je prolazan i krhak, u konačnici da njegov život nije uistinu njegov jer njime ne raspolaže. Naravno, on ga sebi može oduzeti, ali si ga ne može dati. Život je dar, a što je onda patnja?

Čovjekova povijest je prožeta postavljanjem pitanja o patnji. U svojoj otajstvenoj nedokučivosti, patnja se uvijek predstavlja kao izazov. Ona je sveprisutna, jednaka je svim vremenima i ljudima. Na neki način je jedina nepromijenjena pojava u povijesti čovječanstva. Nemilosrdna je i zahvaća bez iznimke, a ostavlja samo pitanje *zašto baš meni*. U svemu tome čovjek je uvijek imao mogućnost izbora. Svojom slobodno voljom se uvijek može opredijeliti hoće li patnju negirati ili će joj priznati postojanje. To ne znači *a priori* da je čovjek ukoliko odabere drugu u punom smislu to ne znači da ju prihvaća kao sastavni dio života. Dapače, on ju i dalje može negirati tako što će čitav život podrediti bijegu od patnje. Premda je patnju udaljio od sebe pomoću užitka ona nije nestala. Da bi je uklonio čovjek je pokušao ukloniti onoga za koga je mislio da je izvor čovjekove patnje. Nakon što je i Boga uklonio čovjek je ostao sam sa svojom patnjom, oči u oči, bez odgovora i bez nekoga kome će postaviti pitanje. Odnos čovjeka i patnje je, kako smo pokazali, slojevit odnos koji uvijek računa na intervenciju onostranosti, nekog božanstva. U zapadnoj kulturi, još uvijek kršćanskoj, svi prigovori su upućeni kršćanskom Bogu koji je dobar i milosrdan. Kao biće podložno patnji čovjek s pravom pita svoga tvorca zašto trpi, ima li sve to smisla. Čovjek je između sumnje u ono što vjeruje. Takvom stanju je dosta doprinijelo i naučavanje ponekih duhovnika da se patnja tumači samo kroz prizmu zadovoljštine za grijeh. U tom slučaju opravdano je postavljati pitanje o patnji nevinih što stižu iz ateističkih krugova. Odgovor da nije svako zlo za zlo možda nekoć

jest bio dostatan, ali u tehnokratskom svijetu za njega nema više mjesta. Štoviše, u takvom svijetu konzumerizma nema više mjesta ni za strpljivost, ključnu vrlinu u podnošenju patnje. Međutim, za teologe, ali i općenito vjernike laike, problem ne predstavlja ateizam izvan zidina Crkve, nego njegov odraz u patnji vjernika. To nipošto nije relativiziranje patnje kao da bi ona ovisila o tome je li netko vjernik ili nevjernik, nego je riječ više o evangelizacijskom izazovu.

Tako se patnja u pastoralnom radu predstavlja kao trajni izazov i samokritika sustava vjerovanja. Mogli bismo reći da je patnja indikator o sadržaju vjere kod pojedinca. Drugim riječima, kako pojedinac doživljava patnju i svoj odnos s Bogom usred patnje. Stoga smo kroz rad pokušali proanalizirati čovjeka na tri razine. Njegov um, osjeća je i vjeru jer često se događa da um prihvaća sadržaj vjere, dok osjećaji ne surađuju sa prihvaćenim sadržajem. U tom slučaju s pravom se može postaviti pitanje o formaciji u vjeri. Ako je ona od početka bila postavljena na krivim temeljima i pridavala je važnost drugotnim stvarima u korpusu vjerskog sadržaja, onda je opravdano smatrati da takav vjernički stav pred svakom nedaćom stoji u velikoj opasnosti. Stoga situaciju patnje možemo promatrati kao mogućnost reevangelizacije kroz prihvaćanje patnje kao puta vlastite svetosti i participacije na Kristovoj patnji.

Patnja nije jednostavna pojava, niti je jednoznačan pojam. Ona nije određena simptomima i za nju ne postoji medikamentozna terapija. Ona jednostavno postoji i vjerna je čovjekova pratiteljica od rođenja do njegove smrti. U našem promišljanju, koje smo misaono naslonili na prethodni rad *Depresija kao prepreka u duhovnom životu*, pokušali smo produbiti temu patnje dajući joj jedan poseban rad kako bismo obradili prisutnost patnje u svijetu, ali i vjernikovu životu jer vjernik je konkretna osoba koja nosi jaram svoje prošlosti i spoznaje o životu i svijetu. Nemogućnost čovjekova pogleda u budućnost, u smisao onoga što mu se trenutno događa, dalo nam je povoda da govor o patnji usmjerimo prema Raspetome, onome koji je ponio svu težinu ljudske patnje kako bi joj oduzeo strahovitost i otvorio je životu.

BIBLIOGRAFIJA

1. Izvori:

AUGUSTIN, Aurelije, *Rukovet*, ur. Mandac, Marijan, Služba Božja, Makarska, 1990.

BIBLIJA, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2018.

KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Glas Koncila - Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 2016.

IVAN PAVAO II., *Salvifici doloris. Spasonosno trpljenje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., br. 24.

PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Nadahnuće i istina Svetoga Pisma. Riječ koja dolazi od Boga i govori o Bogu da spasi svijet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016.

PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje biblije u Crkvi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995.

STO GODINA KATOLIČKOG SOCIJALNOG NAUKA, ur. Marijan Valković, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991.

2. Literatura

2.1. Knjige

BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1970.

DOSTOJEVSKI, Mihajlović, Fjodor, *Braća Karamazovi*, Verbum, Split, 2016.

FRANKL, Emil, Viktor, *Bog kojeg nismo svjesni. Psihoterapija i religija*, Oko tri ujutro, Zagreb, 2017.

FRANKL, Emil, Viktor, *Život uvijek ima smisla. Uvod u logoterapiju*, Svjetla točka, Zagreb, 2001.

GNILKA, Joachim, *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.

GRÜN, Anselm, *Knjiga odgovora Anselma Grüna. Odgovori na temeljna životna pitanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

- JUNG, Gustav Carl, *O religiji i kršćanstvu*, U pravi trenutak, Đakovo, 1990.
- HEGEL, Friedrich Wilhelm Georg, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000.
- HOHNJEC, Nikola, *Kasna i mudrosna Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.
- JURIČ, Stipe, *Što je Bog rekao o patnji*, Hrvatska dominikanska provincija i nakladni zavod Globus, Zagreb, 1997.
- KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, U pravi trenutak, Đakovo, 1994.
- LUKAS, Elisabeth, *Što nas u životu pokreće*, Oko tri ujutro, Zagreb, 2013.
- LJUBIČIĆ, Đulijano (prir.), *Suicid i duhovnost*, Sveučilište u rijeci – Medicinski fakultet, Rijeka, 2010.
- MATELJAN, Ante, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split, 2002.
- METZ, Baptist, Johan, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
- NAGEL, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford, 1986.
- NIČE, Fridrih, *Vesela nauka*, Dereta, Beograd, 2015., br. 125.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002,
- NIETZSCHE, Friedrich, *Volja za moć i Slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006.
- PETERSON, Jordan, *12 pravila za život. Protuotrov kaosu*, Verbum, 2018.
- RATZINGER, Joseph, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Verbum, Split, 2004.
- RATZINGER, Joseph, *Eshatologija*, Verbum, Split, 2017.
- RATZINGER, Joseph, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011.
- RATZINGER, Joseph, *Osloboditi slobodu. Kršćani pred izazovima suvremenoga društva i politike*, Verbum, Split, 2019.
- RATZINGER, Joseph, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006.
- SOLŽENJICIN, Aleksandar, *Odjel za rak*, Otokar Keršovani, Rijeka, 1968.

2.2. Članci

- BOŠNJAK, Branko, *Teizam i ateizam u formulaciji Bog je mrtav*, *Obnovljeni život* 39 (1984.) 3 – 4, str. 206 – 215.

- DOMAZET, Anđelko, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, Filozofska istraživanja, 27 (2007.) 2, str. 261 – 278.
- KOPREK, Ivan, *Bol – izazov i poticaj. Filozofijsko – teološki esej o boli*, Obnovljeni život, 69 (2014.) 1, str. 71 – 80.
- LOVRINČEVIĆ, Adrijana, *Knjiga o Jobu. Patnja nedužnog*, Kateheza, 32 (2010.) 2, str. 139-156.
- MILIĆ, Mladen, *Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu*, Diacovensia, 20 (2012.) 3, str. 319 – 338.
- MILIĆ, Mladen, *Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnog ateizma i banalne vjere*, Diacovensia, 21 (2013.) 2, str. 341 – 351.
- RADIONOV, Tanja, *Smisao života i patnje promatran kroz katoličko – teološku i psihološko – logoterapijsku perspektivu*, Obnovljeni život, 72 (2017.) 4, str. 517 – 528.
- RUNJE, Domagoj, *Skrb za bolesnike – Kristovo poslanje*, Služba Božja, 53 (2013.) 3 – 4, str. 249 – 264.
- SRAKIĆ, Marin, *Bol(est) u kršćanskoj perspektivi*, Diacovensia, 5 (1997.) 1, str. 7 – 16.
- SZENTMARTONI, Mihály, *Duhovnost mladih danas*, Kateheza, 30 (2008.) 4, str. 310 – 318.
- ŠEVO, Ivan, *Raspad teodiceje u promišljanjima A. Schopenhauera i F. Nietzschea*, Hum (2009.) 5, str. 240 – 262.

3. Mrežni izvori

HRVATSKA ENCIKLOPEDIJA, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020.

PETERSON, Jordan, *2017 Maps of Meaning 11: The Flood and the Tower*, na: <https://youtu.be/T4fjSrVCDvA>; pristupljeno 7. rujna 2020.

PETERSON, Jordan: *The Collapse of Belief Systems, Nihilism and the way out*, na: <https://www.youtube.com/watch?v=k8UTMI3BK80>; pristupljeno 7. rujna 2020.

RUNJE, Domagoj, *Hrabri budite ja sam pobijedio svijet*, na:
<https://franjevci-st.com/hrabri-budite-ja-sam-pobijedio-svijet/7988>; pristupljeno 6.
rujna 2020.

RUNJE, Domagoj, *Povezani molitvom*, na:
<https://franjevci-st.com/povezani-molitvom/7984>; pristupljeno 6. rujna 2020.

RUNJE, Domagoj, *Radosti vaše nitko vam oteti neće*, na:
<https://franjevci-st.com/radosti-vase-nitko-vam-oteti-neze/7966>; pristupljeno 6. rujna
2020.