

ma kojoj su filozofi samo interpretirali svijetu, a svijet je potrebno mijenjati. Dolazi do zaključka da mijenjanje, preobrazba svijeta ne mora biti u suprotnosti sa samom filozofijom. Upravo u filozofiji želja za preobrazbom svijeta može doći do izražaja, može se izraziti ona nedostatnost zbog koje patimo. Imenujući tu nedostatnost, ta se ista nedostatnost može preobraziti. (str. 108.) Zato i danas imamo potrebu za filozofijom, jer ona imenuje i izriče nedostatnost u društvu. No, dok se prije ubijalo filozofe otrovom, danas ih se također može ubijati, doduše ne otrovom nego tako da se spriječi njihova prisutnost u društvu, da »budu prisutni sa svojim nedostatkom«. (str. 90.)

Onaj tko je upoznat s Lyotardovom mišlju moći će, na temelju ovih ranih njegovih predavanja, bolje slijediti razvoj njegove filozofije. Mogli bismo reći da je francuski filozof već ovdje zacrtao svoju »postmodernu misao«: filozofirati znači željeti, njegovati i čuvati odsuće/prisuće, nedostatnost kojom se ništi svaki pokušaj apsolutizacije zbilje prisutne u »velikim pričama«. Osim toga, već ovdje uviđamo tipično postmoderno odvajanje želje od istine: istina se shvaća kao nešto što ugrožava »nedostatnu želju« pa time i istina prestaje biti tema filozofije. Unatoč tomu problematičnom odvajanju želje od istine, Lyotardova misao i danas zavrjeđuje pozornost, jer su naše želje i dalje izložene najrazličitijim manipulacijama. Našim se željama nude idoli »prisuća«, ispunjenosti koji nas zarobljavaju. Lyotardov pledoaje jest pledoaje za nezarobljenost naših želja, za njihovu trajnu otvorenost, čak

bismo mogli reći za njihov trajni nemir: ništa ne smije spriječiti, zaustaviti igru odsuća/prisuća želje. A filozofija u tomu upravo treba pripomoći.

Šteta što se u predavanjima francuski mislilac nije dublje osvrnuo na religiju, na kršćanstvo. Mogao je u vjeri naći dobra saveznika, možda danas filozofiji i više nego ikad potrebnoga saveznika. Jer, u »podnevu idola« - kapitala, interesa, profitabilnosti znanosti, krize humanističkih znanosti - i filozofija i teologija jednako su izložene mogućnosti potpunoga iščeznuća. A o čemu drugom govori vjera, teologija, ako ne o onom »Nedostatnom«, o Bogu. Upravo je Bog onaj koji našu želju oslobađa od svih njezinih ovozemaljskih objekata koji je mogu zarobiti. Vjera nas drži budnima spram »Nedostatnoga« koji nas spašava, ona je odsuće/prisuće Boga koji ništi svaki pokušaj apsolutizacije ovozemaljskoga. Nasposljertku, vjera, a time i teologija kao »intellectus fidei«, podsjeća današnjega čovjeka na ono što mu »nedostaje«, a što jedino »dostaje« da ispunni njegovo nemirno srce.

Ivica Raguz

Walter Kardinal Kasper

Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens

– Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2012., 252 str.

Kardinal Walter Kasper svoju najnoviju knjigu o milosrđu otvara poglavljem pod naslovom »Milosrđe – aktualna, ali

zaboravljena tema«. Kardinal Kasper u pravu je. Ako pogledamo modernu teologiju, tada se ne možemo oteti dojmu da je pojam milosrđa zapostavljena i zaboravljena tema. Ona je na neki način potisnuta u područje duhovnosti i propovjedničke literature. Premalo se teološki promišlja Boga Isusa Krista, kršćansku vjeru i djelovanje Crkve u svjetlu milosrđa. Kardinal Kasper prekida taj teološki zaborav te nam daje u ruke teologiju milosrđa koja bi prema njemu trebala biti središnja tema teologije 21. stoljeća.

Drugo poglavlje sagledava milosrđe s filozofskoga i religijsko-povijesnoga gledišta: povijesni razvoj pojma u antici, srednjovjekovlju, novovjekovlju te u filozofiji 20. i 21. stoljeća. Završava sa zlatnim pravilom koje služi kao odnosna točka u razumijevanju milosrđa među religijama. Treće i četvrto poglavlje posvećeno je biblijskom poimanju milosrđa. U Staromu zavjetu dolazi do izražaja da je »milosrđe Božja vlastita pravednost«. (str. 50.) Bog je Bog koji vidi bijedu svojega naroda i sluša njihov vapaj. On je Bog koji pozna patnju. (str. 54.) Kasper posebno naglašava da pojam milosrđa u SZ-u objavljuje Boga u njegovoj transcendenciji, transcendenciji koja je iznad svega ljudskoga i svega ljudski uračunljivoga. U svojemu milosrđu »Bog se objavljuje kao potpuno drugi te istodobno na paradoksalan način kao nama potpuno bliski Bog«. (str. 59.) Milosrđe nije u suprotnosti s pravednošću, ono je zapravo »kreativna, stvaralačka pravednost«, koja stoji u »službi pravednosti«. (str. 61.) Božje milosrđe želi život. (str. 62.) Sav život

Isusa Krista Kasper također motri pod vidom milosrđa, njegova je egzistencija pro-egzistencija. (str. 77.-87.)

Peto poglavlje promišlja sustavno-teološki milosrđe. Kasper polazi prvo od milosrđa kao Božje vlastitosti. Ono za njega nije samo jedno od Božjih vlastitosti (mudrost, svemoć, dobrot, pravednost itd.) nego »organizirajuće središte Božjih vlastitosti«. (str. 94.) Kardinal time želi reći da je potrebno u teologiji promišljati sve ostale Božje vlastitosti u svjetlu milosrđa, jer se upravo u tomu očituje specifičnost kršćanske slike Boga. Ona je zrcalo Trojstva (str. 96.-102.) te iskon i cilj Božjih putova: »Milosrđe Božje iskonska je pretpostavka i temelj stvorenja i cjelokupne povijesti spasenja.« (str. 103.) Kasper također razmatra o milosrđu i njegovu odnosu spram vrlo važne teološke teme, a to je univerzalna Božja spasenjska volja. Božje milosrđe jest ono koje je protivno bilo spasenjskom optimizmu, bilo spasenjskom pesimizmu. Prvi je nedopušten, jer ne možemo imati faktično znanje o stvarnom otkupljenju pojedinaca, ali i drugi je neprihvatljiv jer isključuje nadu koja je utemeljena na objavi milosrdnoga Boga u Isusu Kristu. Zato ne može postojati neka vrsta ravnovjesja između spasenjskoga milosrđa i odbacujuće pravednosti. Čovjekovo »ne« ne može imati jednaku vrijednost i snagu kao Božje »da« u Isusu Kristu. Stoga naš pisac zaključuje: »Prius Božjega milosrđa kao prve riječi mora imati također i posljednju riječ. Isus Krist, kao sudac živih i mrtvih, jest onaj koji je na križu umro za sve. Zato se smijemo nadati da je on milostiv sudac.« (str.

113.) Kardinal Kasper potom promišlja pobožnost Srcu Isusovu kao posebno mjesto štovanja Božjega milosrđa te također Boga koji se svomemu milosrđu objavljuje kao Bog supatnje. Božja vlastitost svemoći dobiva na križu drukčije značenje: »Bog se na križu nije odrekao svemoći, nego je svemoćno djelovao. Možemo reći s Kierkegaardom: Božjoj svemoći vlastita je svemoć ljubavi koja biva pogođena patnjom, a da opet nje ne bude opovrgnuta. Bog, koji bi bio samo milosrdan, a ne i svemoćan, ne bi više bio Bog; ali i Bog koji bio samo svemoćan, a ne i milosrdan, bio bi despot vrijedan prijezira.« (str. 123.) Poglavlje završava mišlju da je Božje milosrđe utemeljena nada za nedužno patničke osobe.

Šesto poglavlje bavi se nekim važnim kršćanskim temama s gledišta milosrđa: ljubav, oprost, zauzetost za siromašne, teologija i praksa zastupništva. Posebno je zanimljivo poglavlje o tjelesnim i duhovnim djelima milosrđa koja su poprilično, kao tema, zaboravljena u teologiji i dušobrižništvu, posebice ona duhovna. (str. 142.-145.) Navodimo ih ovdje samo kao podsjetnik. Duhovna djela milosrđa: 1. dvoumna savjetovati; 2. neuka poučiti; 3. grješnika pokarati; 4. žalosna i nevoljna utješiti; 5. uvrjedu oprostiti; 6. nepravdu strpljivo podnositi; 7. za žive i mrtve Boga moliti. Tjelesna djela milosrđa: 1. gladna nahraniti; 2. žedna napojiti; 3. siromaha odjenuti; 4. putnika primiti; 5. bolesna i utamničnika pohoditi; 6. roba otkupiti; 7. mrtva pokopati.

Posebno je važno sedmo poglavlje koje kritički razmatra nad životom Crkve

koji bi u cijelosti trebao biti mjereno milosrđem. Kasper navodi znakovitu rečenicu Ivana Zlatoustoga: »Želimo se muški boriti za istinu, ali ne i bez ljubavi.« (str. 160.) Nažalost, čini se da se ponekad u Crkvi ne bori ni muški, a ni s ljubavlju. Bori se za istinu nemuški, bez strasti, mlako i mlitavo, jer se ne brani istina stvari, nego sama forma koja se uopće ne razumije, koju se brani kao izričaj traganja za izgubljenom političko-društvenom moći. A i tamo, gdje se muški brani istina bez ljubavi, samo se potvrđuje da oni koji to čine, a nerijetko mnogi dušobrižnici, kako oni sami nisu osjetili na svomemu tijelu »žalac istine« pa zato mogu tako bez ljubavi, i milosrđa, zahtijevati tu istu istinu od istine. Onaj tko je propatio istinu, Boga (Dionizije Areopagit), taj ne može ne ophoditi se s drugima s ljubavlju i milosrdno. Vratimo se Kasperu. Onaj tko vjeruje u milosrdnoga Boga, to treba pokazati i svojom konkretnom praksom milosrđa prema svojim bližnjima. To se posebno odnosi i na veću prisutnost logike milosrđa unutar crkvenih zakona, odnosno crkvenoga zakona. Kasper nije za ukidanje ili interpretiranje objektivnosti crkvenih zakona prema pukoj subjektivnoj samovolji, gdje više ne bi objektivno pravo bilo normativno nego situacija. Logika milosrđa u crkvenom pravu označava pak veći senzibilitet za kompleksnost čovjekova života, a time i za razboritu primjenu zakona glede određenoga pojedinačnog slučaja i situacije: »Sudac ne mora biti samo poznavatelj prava, nego i iskusan u ljudskim stvarima. Nije slučajno da se njegova disciplina ne zove jurisscijencija, nego

jurisprudencija.« (str. 176.) Zato je potrebno postaviti pitanje crkvenoj praksi: je li dovoljno da netko bude crkveni sudac ili pravnik samim time što je završio studij crkvenoga prava? Nije li možda prvotnije i važnije da crkveni pravnik bude duhovna i razborita osoba, a tek potom dobar pravnik? Jer, i sami smo svjesni koliko odluke crkvenih sudaca poprilično ovise o subjektivnim promišljanjima samih crkvenih pravnika.

Osmo poglavlje ukazuje na važnost kršćanske misli milosrđa za razumijevanje današnjega društva, socijalne države te politike. Knjiga zaključuje devetim poglavljem, prikazom Blažene Djevice Marije kao najizvršnijega primjera milosrđa. Nadamo se da će ova knjiga kardinala Waltera Kaspera biti poticaj da milosrđe zaista postane središnjom temom teologije, duhovnosti i cjelokupnoga djelovanja Crkve.

Ivica Raguz

Karl-Heinz Menke

Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus

– Pustet, Regensburg, 2012., 360 str.

Zahvaljujući na poseban način ekumenskom duhu 2. vatikanskog sabora, u posljednjih nekoliko desetljeća ekumenski dijalog među kršćanskim Crkvama zaista je doživio velike napretke. Postignuti su konsenzusi, potpisane su zajedničke izjave s obzirom na mnogobrojne teološke teme koje su bile predmetom negdašnjih podjela, žestokih optužbi i kritika. To se posebno odnosi na eku-

menski dijalog između Katoličke crkve i protestantskih Crkava. Dovoljno je samo spomenuti zajednički dokument o opravdanju. Takav određeni ekumenski optimizam dao je poticaj mnogima da zaključe kako zapravo više ne postoje razlike između Katoličke crkve i protestantskih Crkava, ili su te razlike toliko neznatne da je zajedništvo između navedenih Crkava samo pitanje još crkveno-političkih ili hijerarhijskih odluka. Dakle, tako tvrde mnogi, za usporavanje i kočenje ekumenskoga dijaloga danas nisu više odlučujuće teološke razlike, nego samo još okoštalost i zatvorenost crkvenih struktura, pri čemu se obično misli na hijerarhiju Katoličke crkve, jer se strukture protestantskih crkvenih zajednica smatraju daleko otvorenijima.

Zasluga njemačkoga dogmatičara Karla-Heinza Menkea jest ponajprije u kritici takva poimanja ekumenskoga dijaloga. Teza njegove studije, koja slijedi misao Gisberta Greshakea, vrlo je jednostavna, danas prevažna za razumijevanje, ali i za buduću napredak ekumenskoga dijaloga između Katoličke crkve i protestantskih crkvenih zajednica: da bi ekumenski dijalog napredovao, nije dovoljno baviti se samo »pojedinačnim razlikama«, nego je puno važnije imati na umu »temeljnu razliku«. Ta se »temeljna razlika« provlači kroz sve pojedinačne razlike, čak i onda kad se postigne i suglasje s obzirom na njih. Ekumenski dijalog može dobiti svoje istinske temelje jedino ako se jedna i druga strana ozbiljno uhvati u koštac s tom »temeljnou razlikom«. Kako je to sjajno pokazao čikaški teolog David