

cij«, dužnost. Svećenik je zaista, samim sakramentom sv. reda, stavljen pod posebno »breme«, »jaram« dužnosti i trebanja. Postoji taj skriveni pritisak »trebanja« (»du sollst«) koji se provlači kroz svaku svećeničku djelatnost. Kao što smo pokazali, to je trebanje smisljeno, ono čovjeka nosi na višu razinu, potiče ga da živi za nešto, za Boga onkraj vlastitih interesa i potreba, živjeti za drugoga, u konačnici sakramentalno uprisutnjivati Krista u Crkvi i u svijetu. Ali to breme ostaje »lako«, a jaram »sladak« ako se ono živi u duhu ljubavi. Konkretno se pod tim misli na odnos prema Kristu kao osobi koja nas ljubi, ili rečeno mističnim rječnikom, na odnos Krista kao zaručnika i svećenika kao duše zaručnice. Isto tako, u katoličkoj se tradiciji odnos prema Kristu, ako se tako može reći, posredovao nježnošću i toplinom marijanske pobožnosti. Nije teško ne primijetiti da su u posljednjih nekoliko desetljeća oba vida gotovo iščeznula u svećeničkoj formaciji: i mistika zaručništva i marijanska pobožnost. Prva se proglasila prekontemplativnom i protivnom svećeničkoj praksi, a druga ženskastom i reaktivnom, konzervativnom. I što je preostalo svećeniku? Preostala je katastrofa »trebanja«, puke dužnosti, koja se nerijetko krije pod krinkom »svjedočanstva«, u smislu: »trebaš svjedočiti«. A ima li što opasnije po svećenički život osim ideologije svjedočanstva (svima su puna usta svjedočanstva), svjedočanstva koje se lišilo milosti. Od takva pritiskajućeg »trebanja« moderni svećenici nastoje nerijetko pobjeći na razne načine: netko postaje živi kostur funkcionalizma,

puki funkcionar, gdje se vlastito ja poništio »trebanjem« sustava; netko pak bježi u razne vrste poroka (alkoholizam, problematična prijateljstva), u skladu s onom Nietzscheovom: »Činim zlo kako bih se odmorio od dobra« (trebanja); a netko se pak prepusti banalizaciji i »pastorizaciji« (»operativnosti« o kojoj govori Agamben!): svećenik svojom ljubaznošću i svojim »kulerskim ponašanjem« želi »kompenzirati nestanak svega transcendentnoga« (E. Salmann), a time i svoje službe, ili pak »pastorizacijom« ništi druge vidove svećeništva, od kontemplativnoga do liturgijskoga. Stoga bi bilo korisno kad bi današnji svećenici uzeli u obzir Agambenove teze o katastrofalnim mogućnostima ontologije operativnosti, trebanja, zapovijedi. Nadamo se da će među svećenicima ponovno zaživjeti kristološka mistika ili pak ispravno shvaćena marijanska pobožnost.

Ivica Raguž

.....

Hans Joas

*Glaube als Option.
Zukunftsmöglichkeiten
des Christentums*

– Herder, Freiburg - Basel - Wien,
2012., 257 str.

Hans Joas, profesor sociologije u Freiburgu i Chicagu, danas jedan od vodećih sociologa religije, nedavno je objavio vrlo zanimljivu sociološku studiju o budućnosti kršćanstva koja je već pokrenula rasprave u Njemačkoj i u SAD-u. Stoga je korisno i našoj znanstvenoj javnosti prikazati navedenu studiju.

Prvi dio knjige posvećen je razumijevanju teme koja i danas zaokuplja mnogobrojne sociologe, filozofe i teologe, a to je kako razumjeti sekularizaciju. U uvodu i u prvomu poglavlju Joas naznačuje da se trebamo oprostiti od dva-ju pogrešnih pristupa sekularizaciji. (str. 15s) Prvi je pristup prisutan kod vjernika, a on tvrdi da sa sverastucom sekularizacijom dolazi do moralne dekadencije. Njemački sociolog protivi se takvoj tezi jer prema njemu sva empirijska istraživanja pokazuju da moderni čovjek ostaje moralan i bez religije. Drugim riječima, moralne orijentacije zadržale su svoju snagu i stabilnost neovisno o svojoj religijskoj pozadini. (str. 63.) Drugi pristup jest u nevjernika i kritičara religije koji tvrde da je religija nešto prevladano, nešto što će prije ili kasnije nestati. (str. 29.-34.) Ta je također teza neprihvatljiva za našega autora jer toliko proglašavana smrt religije nije se dogodila. Naime, otpornost i postojanost religije iznenadila je zapravo i najžešće kritičare religije. Radi se o sljedećim datostima: religija je preživjela sekularizaciju u sekulariziranim zemljama (Poljska, Irska, Hrvatska); religija i dalje igra veliku ulogu u SAD-u; primjerice, 19. stoljeće nije bilo samo stoljeće krize religije, ako se ima na umu širenje kršćanstva u Africi, Aziji, Južnoj Americi; nadalje, sekularizacija nije nikad bila jednoličan nego slojevit proces. Ona poznaje žestoku kritiku religije, pad religioznosti, ali isto tako i ponovnu renesansu i rast religije.

Zato je potrebno, onkraj jednoga i drugoga pristupa, rasti se bilo od roman-

tičarskoga sna o jakoj Crkvi u prošlosti, o pučkoj pobožnosti, o posjećenosti misa, što ne odgovara stvarnosti, bilo od isključivo negativnoga vrjednovanja sekularizacije za religiju. Primjerice, industrijalizacija u Engleskoj 19. stoljeća uzrokovala je nastanak novih, vrlo vitalnih religijskih zajednica, što je slučaj također i danas. (str. 41.) U tom smislu Joas drži da je ispravnije govoriti o »valovima sekularizacije« koji podrazumijevaju kritiku religije, pad religioznosti, a potom opet renesansu religioznosti i povlačenje kritike religije, i tako neizmjenice. (str. 66.-85.) Primjerice, danas je Europa manje sekularna negoli u vrijeme jednoga Lessinga ili Schleiermachersa. (str. 223.) Na temelju navedene analize, njemački sociolog zaključuje da se glavni prijemor više ne treba voditi između vjernika i nevjernika, nego između univerzalista vjernika i nevjernika s jedne strane, te anti-univerzalista vjernika i nevjernika s druge strane. (str. 64.) Dakle, Joas je zabrinut da bi kriza kršćanstva mogla oslabjeti stup moralne i pravne univerzalnosti, a ne toliko moralnost kao takvu. (str. 65.)

Naš se pisac potom osvrće na pitanje o protestantizmu kao glavnom pokretaču moderniteta, odnosno o afinitetu protestantizma i moderniteta. Navodi sljedeće teze o svezi protestantizma i moderniteta: »Jelinekova teza«, nastala u Americi, tvrdi da je izvorište ljudskih prava sjevernoamerički protestantizam. »Weberova teza« i »Hintzeova teza« premješta izvorište u kalvinizam (Njemačka, Nizozemska, Prusija). »Troeltschova teza« ukazuje na usku

povezanost protestantizma s religijskim individualizmom. »Mertonova teza« vidi pak izvorište moderniteta u engleskom i škotskom puritanizmu te »Deweyova teza« u američkom puritanizmu. (str. 90ss) Zanimljivo je primijetiti, tvrdi Joas, kako različite nacije pripisuju nastanak moderniteta uglavnom svojoj vlastitoj kulturi ili naciji, čime je ta rasprava nerijetko ideološki opterećena. Distancirajući se od takva ideološkog viđenja nastanka moderniteta, Joas misli da je, kronološki gledano, »Jelinekova teza« najtočnija. »Weberova teza« danas je pak neodrživa, što je i sam Weber priznao: nauk o predestinaciji uopće nije tako dramatički doživljen kao što je to mislio Weber, a i kapitalizam nije tako rano nastao kako to smješta njemački sociolog. (str. 95.) »Hintzeova teza« danas je modificirana luteranskim pijetizmom, itd. Ne ulazeći u detalje, korisno je pročitati ove stranice jer se nerijetko u javnim raspravama uglavnom spominje samo »Weberova teza«, a da se ostale uopće ne uzimaju u obzir.

U daljnjim promišljanjima njemački sociolog upozorava da modernitetu pripada bitno i katolička baština. Naime, pogrešno je katoličku obnovu nakon Tridentskoga sabora nazivati protureformacijom. Uostalom, sam je pojam skovao protestantski povjesničar prava (J. S. Putter) 1776. godine. Naime, radi se o misaonom strujanju koje se nije razumijevalo samo kao protureformacija. To je samo jedan njezin vid te je zato puno bolje govoriti o »katoličkoj reformaciji«. Primjerice, individualizacija se

ne događa samo u protestantizmu već i u »katoličkoj reformaciji«: naglasak na pobožnomu životu Franje Saleškoga nalikuje puritanizmu, otvorenost svijetu isusovaca protestantskoj otvorenosti, pozitivno vrjednovanje braka isto se tako može prepoznati i u »katoličkoj reformaciji«. (str. 101s) Jednom riječju, naš pisac pledira za pozitivno vrjednovanje i istraživanje »katoličke reformacije« u procesu nastanka moderniteta, s čime se možemo samo složiti. Ipak, ako modernizaciju shvatimo kao nadilaženje staroga i stvaranje novoga, tada se modernizacija može shvaćati kao kulturalna protestantska meta-pripovijest. (str. 104.) Premda se u knjizi ne spominje, bilo bi korisno napomenuti da je to jedan od glavnih razloga zašto se Katolička crkva oduvijek kritičnije odnosila prema modernitetu, za razliku od protestantizma, koji uglavnom ima pozitivan stav prema modernitetu, a nerijetko se u cijelosti identificira s njim.

S obzirom na nastanak moderniteta, Joas predlaže da se modernitet shvaća kao događanje različitih procesa koji su relativno neovisni, ali koji su istodobno jedan prema drugomu u kauzalnom odnosu. Ono što je pak zajedničko svim tim procesima jest pojam kontingencije. (str. 109.-113., 119.) Teza o kontingenciji tumači činjenicu fragmentarizacije, dezintegracije i korozije karaktera u modernitetu. (R. Sennett) To se posebice očituje u povećanju opcija za djelovanje. (str. 136ss) Joas ne vrjednuje novonastalu situaciju negativno, kao što to čini Sennett, nego kao prigodu na stvaranje novih vrjednota:

primjerice, činjenica da danas postoji mogućnost susreta s milijunima žena ne mora ugroziti vjernost vlastitoj ženi, ili činjenica poznavanja drugih religija ne znači odmah da je time ugrožena moja vlastita religija. Dapače, u oba slučaja može doći do produbljivanja odnosa i veće privrženosti vlastitoj religiji. (str. 139s) Također i ideja fleksibilnosti, koju Sennett također tumači negativno, može imati pozitivno značenje, tj. pripadnost određenom poduzeću ili organizaciji počiva sada više na slobodnoj odluci. (str. 143s) To isto vrijedi i za vjeru: »Vjera, koja proizlazi iz nepovoljne situacije sadašnjosti, može zbog toga biti jača, jer se izložila određenoj postojanoj alternativni.« (str. 147s; također cijeli ulomak: str. 149.-163.)

Ostavit ćemo sada po strani Joasova promišljanja o religiji i nasilju (str. 164.-184.) te se pozabaviti njegovom vizijom »budućnosti kršćanstva«. Ponovno susrećemo njegovu tezu da se kršćanstvo, upravo zbog svoje upitnosti od strane modernoga društva (nestanak »narodne Crkve«, svjetonazorski i religijski pluralizam, globalizacija kršćanstva), može osloboditi od nepotrebnoga kulturalnoga balasta koji je samo opterećivao samu vjeru te na taj način otkriti neke dosad zapostavljene elemente same vjere: ekumenska otvorenost, nova artikulacija eksplicitnoga na temelju novih iskustava vjere (»implicitna vjera«), međureligijski dijalog. (str. 198.-200.) U pretposljednem poglavlju naš pisac donosi također i nekoliko »intelektualnih izazova za kršćanstvo danas«. Radi se o izazovima za kršćanstvo, ali isto tako i o izazovima

koje kršćanstvo može i treba pružiti svijetu: prvo, »ethos ljubavi«. Protiv utilitarističkoga (menadžerski vid: posao preko tjedna) i ekspresivnoga individualizma (terapeutski vid: zadovoljenje svojih potreba koncem tjedna), koji nije lišen egocentrizma, kršćanstvo može i treba ponuditi »ethos ljubavi«. Taj »ethos ljubavi« Joas shvaća kao univerzalnost čovjekova ophođenja prema drugima, onkraj navedenih egocentričnih formi navedenih individualizama; drugo, »osobnost«: obrana čovjekove osobnosti, sakralnosti čovjekove osobe naspram svih naturalističkih i pozitivističkih redukcionizama; treće, »duhovnost«: shvaćena kao pripadnost Crkvi kao zajednici koja ima u sebi dimenziju nadosobnoga, onoga što izmiče mojoj dragovoljnosti i odluci, što je slučaj u ostalim necrkvenim organizacijama; četvrto, »transcendencija«: shvaćena kao univerzalnost. Joas zaključuje da je kršćanstvo dobro opremljeno svim navedenim elementima te da svoju poruku može iznova i uvjerljivo artikulirati pred navedenim izazovima. (str. 218.)

Naposljetku u zadnjem poglavlju Joas postavlja tri pitanja. (str. 219.-225.) Prvo pitanje: je li Europa ikad bila kršćanski homogena? Povijest pokazuje da nije (poganstvo, prisutnost islama, agnosticizam, ateizam) pa se zato ne treba bojati za budućnost kršćanstva u Europi, jer je kršćanstvo ostalo vitalno u Europi u možda još težim uvjetima. Drugo pitanje: je li Europa danas sekularnija nego prije? Također je odgovor negativan, jer Europa poznaje puno agresivnije i veće sekularizme nego što je danas slučaj. Treće pitanje: pripada

li budućnost Europe obnovljenom kršćanstvu, ili se može reći da kršćanstvo iseljava iz Europe? Budućnost Europe pripada i kršćanstvu, ali i ostalim religijama, koje će uvijek naći mjesto u sekulariziranoj Europi zbog »kontingentnosti« samoga procesa sekularizacije. Kršćanstvo ne »iseljava« nego štoviše »useljava« u Europu, zahvaljujući mnogim kršćanima koji dolaze u Europu s drugih kontinenata i zemalja te tako donose i kršćansku vjeru.

Knjiga sociologa Hansa Joasa predstavlja vrijedan doprinos sociologiji religije, ali i teologiji pruža sveobuhvatnije tumačenje sekularizacije. Sekularizacija s mnogim drugim izazovima moderniteta ne predstavlja prijetnju kršćanstvu, nego izazov da se ono vrati izvorima, odnosno da se usredotoči na bitno, na što upozorava i Joas govoreći o »intelektualnim izazovima za kršćanstvo«. U knjizi susrećemo razne vrlo zanimljive i uviđajuće teze, ali ovdje ćemo se osvrnuti samo na jednu Joasovu tezu. Naime, njemački sociolog tvrdi da odvajanje moralnosti od religije ne znači istodobno i dekadentnost moralnosti. Na neki način Joas razmišlja kantovski, u smislu da je moralnost neovisna o bilo čemu izvanjskom pa tako i o religiji. Slažemo se s Joasom da odvojenost moralnosti od religije u modernom društvu ne znači automatski i moralnu dekadenciju. No, potrebno je imati na umu dvije činjenice koje Joas propušta promišljati. Prvo, još ne postoji i nije nikad postojalo nijedno društvo, pa ni ono najsekularnije, bez ozračja religije. Religija je još uvijek prisutna u svim postojećim društvima, koliko god nje-

zin utjecaj bio malen. U tom smislu mi ne znamo kako bi izgledala moralnost u društvu u kojemu ne bi bilo uopće religije (možemo to samo naslutiti, imajući u vidu posebice komunistički režim, iako i taj režim nije uspio ubiti religiju). S teološkoga gledišta može se reći da bi tada sama moralnost bila upitna, zapravo čovjek bi kao moralno biće prestao postojati. Jer, čemu još moralnost u jednom besmislenom, nesvrhovitom svijetu? Zapravo, slijedeći Nietzschea, mogli bismo reći da moralnost, kakva je koncipirana u zapadnoj kulturi, duguje svoje temeljne postavke kršćanstvu, a time i religiji. Potpuni nestanak religijske pozadine značio bi i kraj te iste moralnosti. Upravo je to htio postići Nietzsche, svjestan da s nestankom kršćanstva treba »prevrjednovati vrjednote« i stvoriti drukčiju moralnost, moralnost novoga čovjeka, »nadčovjeka«. Nietzsche je zapravo genijalno uvidio kako moralnost, kako je shvaćena u zapadnoj kulturi, opstoji zahvaljujući religiji. Mi bismo nadodali, kakvoj takvoj prisutnosti religije. Religija je na Zapadu poput fine, nerijetko nevidljive žbuke, ali koja kao takva održava cjelokupno zdanje društva, moralnosti. Nije bez razloga Augustin, pozivajući se na sv. Pavla (1 Kor 4, 13), nazvao kršćane »otpadom«, đubreтом svijeta. Kao što je đubre neupadljivo, sramotno, ali daje plodnost zemlji, tako su i kršćani neupadljivi, nevidljivi i odbačeni, ali upravo takvi omogućuju plodnost društva. Tako bismo na pitanje: može li ateist biti moralan? odgovorili potvrdno, dodajući pritom: ali, moralnost bi bila moguća u potpuno ateističkom društvu. U tom smislu sada

možemo preformulirati Joasove teze: ako moralnost, koja se odvojila od religije, još nije dekadentna, to može zahvatiti religiji, religiji koja je danas prisutna u modernom društvu možda samo još poput nevidljive žbuke ili neuglednoga đubreta. Drugo, Joas olako tvrdi da odvojenost moralnosti od religije ne uzrokuje moralnu dekadenciju. Dovoljno je samo sjetiti se totalitarizama koji su pokušali stvoriti društvo bez religije (nacionalsocijalizam, komunizam). Ili, ako samo bacimo i letimičan pogled na današnje društvo, uvjerit ćemo se u suprotno. Društvo je dekadentno na mnogim razinama, od krize braka i obitelji, preko kapitalističkoga izrabljivanja sve do modernih ideologija, fundamentalizama i izrabljivanja čovjeka. Dakako, ta se kritika moralne dekadencije odnosi i na samo kršćanstvo, Crkvu, tu je Joas u pravu, jer i ona može, kako pokazuju pedofilski i mnogi drugi skandali, također živjeti protiv i ispod onih kriterija koje naviješta drugima.

Ivica Raguž

Pierangelo SEQUERI

*Ritrattazioni del simbolico.
Logica dell'essere-
performativo e teologia*

– Cittadella Editrice – Pontificio
Ateneo Sant'Anselmo, Assisi-
Roma, 2012., 132 str.

Poznati milanski teolog Pierangelo Sequeri održao je četiri predavanja na Papinskom učilištu sv. Anzelma u Rimu. Radi se o predavanjima koja se održavaju na

istom Učilištu u spomen velikom talijanskom liturgičaru Ciprianu Vagagginiju te se zato i zovu »Lectiones Vagagginiana«. No, Sequeri nije poznat samo kao veliki talijanski teolog, nego kao teolog teškoga i vrlo zahtjevnoga stila pisanja koji stvara nemale poteškoće i Talijanima, a kamoli onima kojima talijanski nije materinji jezik. Šteta što talijanski teolog nije uspio razviti jednostavniji stil, jer njegove knjige počesto guše ne samo užitak u čitanju, nego i samo čitanje. Vjerojatno je urednik, Cyprian Krause, bio ponukan i tom činjenicom da napiše neobično dug uvodnik u Sequerijeva predavanja. (str. 5.-33.) Stoga onima koji nisu upućeni u Sequerijev teološki rad svakako je za preporučiti da prvo pročitaju Krauseov uvodnik. Kako smo djelo ipak uspjeli pročitati, donosimo ovdje najvažnije teze.

Kako već i sam naslov naslućuje, Sequeri namjerava »ritrattare«, »opozvati«, dobro pretesti pitanje uobičajenoga simboličkog pristupa sakramentima. Naime, Sequeri tvrdi da je moderna sakramentalna teologija pristupala sakramentima isključivo simbolički. Koliko god taj pristup bio pozitivan, on u sebi krije određene opasnosti. Talijanski teolog je mišljenja da simbolički pristup promišlja sakramente u kontekstu teologije ikone. U središtu pak teologije ikone jest pitanje »reprezentacije«, »predstavljanja« Boga u svijetu, a ne pitanje »prisutnosti«. Na taj se način sakramenti, koliko se god to nastojalo izbjeći, intelektualiziraju. Ideja simboličkoga »predstavljanja« je ono što na neki način sakramente drži podalje od