

TEOLOŠKI FRAGMENTI I. KAO MALA KATOLIČKA DOGMATIKA

Ivica Raguž, *Teološki fragmenti I.*, Teološki niz Panni, Knjiga 7, Dakovo, 2016., 566 str.

Prije više od trideset godina Henri de Lubac objavio je djelo jako zanimljivog naslova, *Théologies d'occasion*. U uvodnom dijelu opisuje kako se radi o tekstovima koji imaju *teološku nakanu*, a njihov nastanak potaknut je raznim prigodama, okolnostima. Pri tome *okolnost* ne znači nešto usputno. Znači nadasve da se radi o tekstovima koji imaju svoj smještaj u nešto konkretno i izviru iz nečeg konkretnog, a da se pri tome teme ne daju reducirati na okolnosti. Ovdje ne predstavljam de Lubacovo djelo, niti mi je nakana govoriti o de Lubacu. Djelo koje predstavljam, *Teološki fragmenti I.*, sabrani su i već objavljeni tekstovi poznatog hrvatskog teologa Ivica Raguža, profesora dogmatske teologije i dekana Katoličkoga Bogoslovnog fakulteta u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Riječ je o doista velikoj knjizi, 566 stranica, u kojoj je Raguž ukoričio 35 radova. Svi tekstovi, pa i oni popularnog karaktera, imaju izrazito *teološku nakanu*. A okolnost iz koje nastaju njegove *teologije* (de Lubacov plural zaista odgovara našem autoru), jest *teološka egzistencija* profesora teologije i dušobrižnika. Pokušat ću pojasniti o čemu je riječ.

Rijetko je pronaći da tako širok, gotovo nepregledan „raspon” teoloških misli nije svaštarenje. Poput velikih teologa Tome, Guardinija, Rahnera, von Balthasara, Ratzingera, Raguž se bavi svime – ne „svim i svačim” – što je Božje i ljudsko. Ili, da se izrazim njegovim riječima iz kratkog uvoda nazvanog *Teologija u četiri oka*: „Teolog također fragmentarno, uvijek dakako na temelju Božje objave u Isusu Kristu, promišlja, prosuđuje i kritički se osvrće na sva područja čovjekova života”.

Radi se, dakle, o mislima, promišljanjima koja se rađaju iz odnosa s Bogom i koja su događaj odnosa s Bogom. Ovdje su misli doista akt ljubavi. Teologija je forma življenja.

Na svome teološkom hodu Raguž nije sam. Mogli bismo, na tragu Ratzingera, reći: „Raguž promišlja zajedno s velikim učiteljima vjere”. On ne želi biti inovator bez ukorijenjenosti na vjeru Crkve. Ne želi niti praviti reciklaže. Misli su mu originalne, a opet duboko ukorijenjene u vjeru Crkve. Dakle, naš je autor na svome teološkom hodu stekao mnoge prijatelje. Najintimniji su svakako (redosljed je

poznat samo njemu): Augustin (ali i drugi oci), Toma, Guardini, Rahner i von Balthasar. Tu su i Anselmo, Bernard, Ratzinger... Raguž uspjeva „iskopati” i zakopano blago navedenih autora, te ponuditi (nove) perspektive koje pomažu cjelovitijem razumijevanju misli pojedinih autora. Na taj način uspjeva velike teološke teme sačuvati od raznih redukcija i – što je danas čest slučaj – krivih interpretacija uzrokovanih nepoznavanjem, dapače, nečitanjem izvornih tekstova.

U vremenu u kojem su se ne samo važne kršćanske prakse „preselile” iz Crkve u nereligiozni kontekst (primjerice post i meditacija), nego se i važnim teološkim temama više bave druge znanosti (primjerice solidarnost, istočni grijeh...), Raguž se pojavljuje kao teolog koji se bavi teološkim temama ne ostajući pri tome zatvoren u teologiju. On to čini bilo da trga od teološkog zaborava velike teološke teme, bilo da teološki promišlja o temama koje nisu primarno teološke. Iz ovoga velikog opusa razvidno je da su Trojstvo, kristologija, kršćanstvo, bavljenje teologijom i teološka egzistencija, ljubav... ključne teme Ragužova bavljenja teologijom. Ipak, jedna tema, ako se tako može reći, Ragužova je tema nad temama. To je Presveto Trojstvo! Trinitarna teologija za njega je ishodište sve teologije, ali i razumijevanja cjelokupne kršćanske egzistencije.

Uz velike prijatelje teologe Raguž se druži i s mnogim drugim (kršćanskim) misliocima. Strah da ću neke izostaviti, neka ne bude zapreka da se makar neki spomenu: Kierkegaard, Marion, Arendt, Weil... No Raguž ima prijatelje i izvan religioznog konteksta. Spomenut ću samo jednoga: Nietzsche. Raguž nema problema dijalogizirati ni s Nietzscheom. Da je teologija (ali i pastoral) više uvažavala Nietzscheove kritike kršćanstva (nadasve morala), zacijelo bi bila u stanju izbjeći mnoge zamke u koje je upa(da)la. Raguž u Nietzscheovim intuicijama, kojima njemački filozof raskrinkava patvoreno kršćanstvo, pronalazi poticaje za ozbiljno promišljanje o otajstvima vjere.

Time se Raguž pokazuje kao veliki mislilac, iznimni znalac – poznavatelj filozofije, svekolikih svjetskih gibanja, unutar čega vrlo dobro detektira uzroke kriza vjere i teologije. I, konačno, Raguž se svojom pisanom riječi ističe kao teolog koji želi aktivno sudjelovati u djelu/poslanju obnove svijeta. Ovdje je biti teolog doista poslanje i konkretna vjerna egzistencija, a *Fragmenti* nisu tek jedna autorska knjiga, nego knjiga u kojoj se zrcali teološki profil autora.

Prije nego ukratko predstavim svaki pojedini prilog, bit ću s miom ovoj Raguževoj knjizi dati jedan „novi naslov”. *Mala katolička dogmatika*. Doista, svojom strukturom i sadržajem *Teološki fragmenti I* zaslužuju taj naslov, iako je sasvim jasno da se u jedno-

me ovakvome djelu ne mogu obraditi sve dogmatske teme. K tome, sam naslov *Teološki fragmenti I.*, daje naslutiti i nadati se da će se (uskoro) pojaviti i *Teološki fragmenti II.* i da ćemo u njima na jednoj mjestu imati radove koji obrađuju druge važne dogmatske teme.

II. Osvrt na pojedine priloge

Teološki fragmenti I. strukturirani su u četiri velike dogmatske cjeline, kojima prethodi uvod od jedva nešto više od jedne stranice, ali koji svakako valja pročitati i ponovno iščitavati, *Teologija u četiri oka*. Velike dogmatske cjeline jesu:

- Teološka antropologija
- Kristologija – Kršćanstvo
- Sakramenti – Ekleziologija – Mariologija
- Eshatologija – Angelologija.

Ovdje ću dati osvrt na svaki pojedini članak. Svjestan sam da ću zbog broja od 35 tekstova time nadići uobičajene okvire prikaza jedne knjige u nekom časopis. Predstavljajući svakog pojedinog ogleđa svoju razložnost pronalazi u činjenici da knjiga nije zamišljena kao štivo koje se čita kao jedna cjelina, nego čitatelj uzima temu/tekst koja ga zanima. Jednako tako, ni ovaj drugi dio mojeg prikaza – osvrt na pojedine priloge – ne treba čitati kao cjelinu, nego zainteresirani mogu ovdje pronaći teološki osvrt i svojevrsni sažetak pojedinog Raguzevog teksta.

1. TEOLOŠKA ANTROPOLOGIJA

Teološka antropologija započinje prikazom von Balthasarove trinitarne teologije slobode, pod naslovom „Sloboda kao rez i milost” (13-27). Autor promišlja o važnosti teologije slobode. Naime, kršćanska vjera traži govor o slobodi: ona se događa u susretu slobodnog Boga i slobodnog čovjeka. Bog se ne nameće, nego u svome darivanju poštuje ljudsku slobodu, ne pripuštajući je pri tome njoj samoj, nego bivajući trajno s njom. Božja sloboda, iako beskonačna, u Isusu Kristu iskazuje svoju krajnju mogućnost – učiniti se konačnom. Budući da je kršćanski Bog Trojedini Bog, u kojemu postoji rez između Oca, Sina i Duha Svetoga, istinski odnos s Njime znači, istodobno, rez i zajedništvo ljubavi. Iz te ključne teze ovoga članka Raguz ukazuje na tragičnost slobode shvaćene samo kao rez, neovisnost.

Ogled o daru prigodni je tekst o vrlo važnoj dimenziji ljudskog života, daru i darivanju (28-37). Autor, nadahnut francuskim autorima – sociologom i antropologom Marcellom Maussom, sociologom

Marcellom Hénaffom te filozofima Jacquesom Derridom, Jean-Lucom Marionom, Paulom Ricoeurom i Simone Weil – promišlja o daru, darivanju, darivatelju, onome kome se daruje i njihovom međusobnom odnosu koji se može definirati iz samoga darivanja. Uz te misli navedenih autora Raguz donosi i svoje korisne savjete vezane uz darivanje i uzdarje. Što se tiče darivanja, autor sugerira: budi obziran u darivanju, budi tankoćutan, budi ekscesivan i maštovit, zaboravljaj sebe. A s obzirom na uzdarje, preporučuje velikodušnost, spremnost na biti dužan spram drugoga, ne uzvraćati brzo na primljeni dar, jer to ništi sam dar.

„Za leđa si bacio sve moje grijehе” naslov je kratkog priloga o praštanju (38-44). Pred kršćaninom trajno stoji zahtjev za praštanjem. Uzor praštanja drugima sam je Isus Krist. No kršćanin je pozvan također tražiti oprost. Na tragu Hannah Arendt autor dobro primjećuje da je to često teže nego praštati drugima, jer se onaj koji traži oprost treba poniziti, pokazati grešnim i slabim. Što se tiče odnosa s onima koji su nas povrijedili, ali ne traže oprost, autor se poziva na sv. Augustina koji tvrdi da se oprost treba događati kao spremnost i raspoloživost, odnosno, ako si spreman oprostiti – već si oprostio. Opraštati znači i moliti za druge. Dapače, molitva za druge može nas pomalo pripremati za opraštanje.

„Dogmatsko-teološki pogled na nauk o istočnom grijehu” obrađuje vrlo zahtjevnu temu istočnog grijehа (45-58). Na početku se, na tragu misli njemačkog filozofа Roberta Spaemanna, predstavljaju tri razlogа krize nauka o istočnom grijehu. To su naturalizam, spiritualizam-individualizam i postulat kontrole nad svime. Naturalizam reducira čovjeka na prirodne procese, spiritualizam zapostavlja čovjeka u njegovoj naravnoj i tjelesnoj dimenziji, a postulat kontrole nad svime polazi od pretpostavke da moderni čovjek može svime ovladati. U sva tri modela zlo se promatra isključivo pod izvanjskim vidom, nešto što je čovjeku nametnuto, dolazi izvana. Zapostavlja se pri tome važnost čovjekove slobode s obzirom na zlo. Također, zlo se promatra nadasve iz perspektive žrtve. U svemu tome javlja se zaborav teološkoga govora o istočnom grijehu. Taj govor je iznimno kompleksan. Naš autor želi interpretirati istočni grijeh s povijesno-egzistencijalne perspektive. Povijesna perspektiva polazi od shvaćanja da biblijski izvještaj na temelju kojeg se razvija nauk o istočnom grijehu pokazuje da je povijest grijehа jednom započela, dakle, čovjek nije stvoren u stanju grijehа. S druge strane, taj se povijesni događaj ne može točno smjestiti u neki prostor i vrijeme. Ono što je za teologiju važno, jest da je istočni grijeh povijesni događaj s teološke točke gledišta. Egzistencijalna perspektiva želi

reći da je govor o istočnom grijehu važan za razumijevanje čovjekove egzistencije. Vrijedno je što autor promišlja o istočnome grijehu i njegovoj aktualnosti danas. Posebno važnom mi se čini misao da istočni grijeh oslobađa od lažnog morala, a time i od moralizma. Zlo u čovjeku nije samo plod njegovih djela, odluka. Ono prethodi čovjeku, makar se pri tome ne smije dovesti u pitanje važnost čovjekove slobodne volje i odluke za zlo. Krajnost je misliti da je čovjek zbog istočnog grijeha potpuno iskvaren, bez mogućnosti slobode usmjerene na dobro. Jer ondje gdje je čovjek potpuno grješan, više i ne može biti svjestan svoje grešnosti. Drugim riječima, nauk o istočnom grijehu ne smije dovesti u pitanje čovjekovu slobodnu volju.

Slijede tri priloga o teologiji životnih dobi. „Uvod u teologiju životnih dobi” (59-75) promišlja o kršćanstvu koje vodi računa o odnosu vjere i životnih razdoblja. Vjera je povijesna stvarnost. To ne znači samo da je čin vjere uvijek čin konkretnog čovjeka u konkretnom vremenu, nego i svaka dob pojedinca ima svoju posebnost. Posebnost pri tome ne smije biti shvaćena kao isključivost. Zapravo, važno je da čovjek proživi svaku životnu dob u skladu s prirodom te dobi. Odraslim, zrelim vjernicima lakše se postaje ako je netko u djetinjoj dobi uistinu mogao biti dijete, ako nije morao prerano odrasti. Tu autor spominje vrtiće, koji su neosporno potrebni i dobri, ali koji znaju gušiti djecu želeći od njih preuranjeno stvoriti autonomne ljude. Na isti način, ako netko u zreloj, odrasloj dobi živi kao adolescent, odijeva se tako, onda nije očekivati da će moći preuzeti sve zahtjeve odrasle dobi. Mladenački duh posebno je važan u kontekstu poletnosti, elana koji određuju samu narav kršćanske vjere. Starost nije tek vremensko ispunjenje života. Ona je to i u smislu duha, smislu zrelosti. To je dob ispunjenja, mudrosti. Na kraju, autor vrlo umješno pokazuje kako se u pojedinim životnim dobima očituje duh drugih životnih dobi, ne poništavajući pri tom posebnost pojedine dobi. I mlad čovjek može biti mudar, kao što je i staru čovjeku potreban djetinji duh koji pomlađuje vjeru. Osobno mi se ovaj prilog jako svidio jer na vrlo konkretan način izriče važnu teološku postavku o povijesnosti vjere.

„Kršćanska vjera i djetinji duh” (76-92) sljedeći je naslov vrijedan prvenstveno zbog mnoštva dobrih misli, i teoloških intuicija. Autor je obradio vrlo važnu dimenziju kršćanske vjere, na način da ju je ne samo prikazao teološki relevantnom nego je uspio pokazati kako se radi o jednoj od onih kršćanstvu imanentnih dimenzija bez kojih i nije moguće cjelovito promišljati o kršćanstvu. Posebno bih istaknuo prvo poglavlje, u kojem autor preko osam točaka kojima tumači djetinji duh (djetinju dob) – dijete kao biće ovisnosti i obda-

renosti, kao biće zahvalnosti, kao biće divljenja, kao biće igre, kao biće radosti, kao biće sadašnjosti, kao biće povjerenja u dobrotu, kao biće ljubavi – otkriva trajna svojstva kršćanske vjere, kršćanske egzistencije. Svaka od tih osam točaka upućuje na ispravno shvaćanje i pročišćavanje odnosa kršćanina s Bogom i ljudima, uvijek uključujući formaciju vlastitog srca, tj. obraćenje. Ne radi se, dakle, o onoj formaciji koja bi – kako autor lijepo zamjećuje – prerasla u isključivu brigu za sebe, u „nepotrebna reflektiranja, ‘sebeogledovanja’ koja su izričaj suptilna egoizma”. Izdvojio bih ovdje treću točku, u kojoj govori o djetetu kao biću divljenja. Drugi dio ovoga teksta posebno je zanimljiv za kristologiju. Iako ovaj rad ne spada u one koji žele sustavno proučavati Isusovo djetinjstvo, njegova je vrijednost u tome što kategorijom djetinjstva/djetinje vjere, polazeći od konkretne egzistencije Isusa Krista, uspijeva teološki tumačiti odnos čovjeka prema Bogu. Jednako tako, iz ove kategorije otvara, nudi novu perspektivu razumijevanja odnosa božanstva i čovječstva Druge božanske osobe.

Sljedeći je tekst naslovljen „Krist dvanaestogodišnjak u Hramu i teologija zadivljenosti” (93-103). Ovim prilogom autor izvlači pomalo zaboravljenu temu teologije otajstava Isusova života. To je vrlo važna, slojevita i neiscrpna dimenzija kristologije. Iako postoje kristologije koje ovu temu u cijelosti zapostavljaju, njoj su ipak posvećene čitave studije. Naš autor se ne bavi tom temom kao takvom. Pristupa joj iz jednog precizno određenog okvira: otajstvo objavljeno u događaju dvanaestogodišnjeg Isusa u Hramu. Svi događaji iz Isusova života su otajstvo; svaki pojedini događaj objavljuje Božje lice na poseban način. To su događaji spasenja, i samo kao takvi su egzemplarni. Događaj dvanaestogodišnjeg Isusa u Hramu zorno pokazuje da nas Isus prvenstveno uči odnosu s Bogom, i onda, iz tog odnosa, s drugima. Danas, pak, kako tvrdi naš autor, nerijetko prevladava poimanje Isusa Krista kao onoga koji nas uči isključivo odnosu s bližnjima.

„O malenosti i jednostavnosti čiste ljubavi” (104-119) naslov je teksta koji zadržava oblik predavanja održanog prigodom inauguracije akademske godine Bogoslovnog sjemeništa *Redemptoris Mater* u Puli, 14. listopada 2015. Podnaslov teksta „nekoliko misli uz 300. obljetnicu smrti Françoisa Fénelona” kazuje da autor promišlja o nedovoljno prisutnoj/poznatoj i često krivo predstavljenoj misli velikoga francuskog učitelja mistike iz 17. stoljeća. Autor najprije opisuje vrijeme u kojem je Fénelon živio. To je vrijeme proturječja (Nietzsche), vrijeme „perike i klanjanja” (Salmann): istodobno uzvišenosti i priznanja krhkosti, ograničenosti. Fénelonova je misao, ističe Raguz, najpoznatija po pojmu „amour pur” (čista ljubav). Lju-

biti Boga zbog njega samoga, bez ikakvog interesa, napuštajući ljubav prema samima sebi, najuzvišenija je forma ljubavi. Ona nije ravnodušnost ili neaktivnost. Nije ni prestajanje ljubiti sebe, nego je njegova ljubav prema sebi u potpunosti zahvaćena Božjom ljubavi. Nadalje autor iz Fénelonove misli izvlači čitav niz misli, savjeta koji mogu rasvijetliti kršćansku egzistenciju, pomoći u traženju nepatvorenog kršćanstva. To su: vjera slobodna od moralizma, važnost jednostavnosti koja je puno veća od iskrenosti. Primjerice, u iskrenosti se čovjek može neprestano vrtjeti oko sebe, baviti samim sobom. Iz toga mogu proizići pretjerane afektiranosti i emocionalnosti, kao i dramatiziranje vlastitog stanja, službe, što je jako prisutno u Crkvi. Rješenje tih pitanja pomaže cjelokupnoj metanoji, promjeni iz dubine. Naravno, nije lako biti rasvijetljen. Zato je potrebna maleznost, poniznost... Naš se autor dalje osvrće na još neke važne teme iz teologije duhovnosti, obdarujući nas vrsnim duhovnim savjetima, od kojih izdvajam: više vrijedi podnositi muke i nevolje koje nismo sami izabrali ili prouzročili, nego svojom voljom izabrani asketizam; dobro osjećanje samoga sebe nije ono što vjernika čini boljim, niti je nužno znak blizine Bogu. Na kraju, autor govori o potrebi nasilja nad samim sobom. Ne radi se o mazohizmu, nego o „*violentia amoris*” koja podrazumijeva borbu protiv sebe, protiv negativnih naguća našega tijela i duha.

Ogled „o solidarnosti kao bratstvu i milosrđu” (120-131) najprije problematizira važan pojam „solidarnost”, ali pojam koji je na teološkoj sceni (i u katehezi! E. P.) u novije vrijeme istisnuo druge važne pojmove, „bratstvo” i „milosrđe”. Naš autor želi pokazati kako se kršćanstvo ne iscrpljuje u društvenom angažmanu. Ono je više od solidarnosti s drugima. No kršćanstvo nije ni bilo kakvo bratstvo. Ideja bratstva prisutna je i izvan i prije kršćanstva. Dapače, ideja bratstva prisutna je i u ateističkim sustavima i sustavima protivnim kršćanskoj vjeri. Kršćansko bratstvo pretpostavlja zajednicu, Crkvu. Ono nadilazi rase, kulture, nacije... U Isusu Kristu vidimo da bratstvo pretpostavlja predanost, žrtvu, spremnost na dati život za drugoga/brata. Sljedeći pojam jest milosrđe. Autor svoja promišljanja temelji na sv. Tomi: ukazuje na odnos milosrđa i ljubavi kao presudan za ispravno razumijevanje kršćanskog bratstva i solidarnosti. Milosrđe je najvažnija krepost ukoliko se osoba u njemu razdaje drugome, sudjeluje u bijedi drugih. Ali, ljubav je veća, jer se njome sjedinjujemo s Bogom. Kada se ostvari ljubav prema Bogu i zajedništvo s braćom, onda milosrđe postaje snažno, lišeno samodopadnosti, hvalisanja vlastitim djelima, te postaje snaga koja solidarnost čini kršćanskom u punom smislu riječi.

„Aelred iz Rievaulxa o duhovnom prijateljstvu” (132-141) tekst je koji promišlja o duhovnom prijateljstvu, zapravo o istinskom prijateljstvu. Autor otkriva što jest, a što nije istinsko prijateljstvo. Istinsko prijateljstvo pretpostavlja slobodan odnos, lišen interesa, želje za dobitkom, pogrešnih čuvstava. Ono se očituje ne samo u sposobnosti biti zajedno u nevolji nego i u radosti uspjeha, „uređuje uspjeh”. Ta ideja osobno nam se čini jako važnom, jer samo onaj tko me uistinu voli, može se radovati mojim uspjesima kao svojim. Dalje se navode Aelredovi savjeti vezani uz izbora prijatelja. Po njemu je potrebno ostvariti četiri stupnja u procesu nastajanja prijateljstva: izbor, iskušavanje, primanje i savršena harmonija. Aelred smatra da postoje osobe koje nam nipošto ne bi trebale biti prijatelji: razdražljive, nestalne, sumnjičave i brbljave osobe. Ipak, budući da je teško pronaći osobu koja ne bi imala nijednu od tih slabosti, tvrdi Aelred, možemo ih izabrati za prijatelje, ali je važno da se te slabosti liječe. Oni koji nam nikako ne bi trebali biti prijatelji su osobe koje vrijeđaju, koje su oholice i koje otkrivaju tajne, te koje napadaju i kleveću. Pravi prijatelj treba se prokušati s obzirom na sljedeće osobine: privrženost, pravu nakanu, diskreciju i strpljivost. Ako se dogodi da se razruše odnosi između prijatelja, onda bi trebalo podnijeti uvrede, napade, ali ne i ako prijatelj ugrožava živote drugih. I na kraju, naš autor završava Aelredovim riječima „evo i mene i tebe. Nadam se da je treći među nama Krist”, ističući time da je istinsko prijateljstvo jedino moguće u kristološkom posredništvu.

„*Astra inclinant, non necessitant*’. Kršćanski pogled na astrologiju” (142-157) želi sustavno promišljati kršćanski pogled na astrologiju. Autor najprije ukazuje na činjenicu sveopće, nadasve medijske ekspanzije astrologije i pojava vezanih uz nju. Stoga ni kršćani ne smiju biti ravnodušni prema tom fenomenu. Naš autor daje kratak pregled poimanja astrologije u antičko doba, odnosno njezinih značenja – znanstveno, etičko i religijsko. Upravo taj treći vid, religijski, za kršćane je predstavljao (i predstavljao) ozbiljan izazov ukoliko se kao pokušaj točnog određivanja sudbine pojedinca kosio s temeljnim vidovima kršćanske vjere. Tu Raguž iznosi misli dvojice velikana, Augustina i Tome Akvinskoga. Augustin, koji se i sam u mladosti bavio astrologijom i vjerovao astrolozima, u Državi Božjoj kategorički ističe da je neprihvatljivo za kršćane vjerovati da zvijezde bez Božje volje mogu određivati ljudski život. Augustin odbacuje astrologiju kao suprotnu kršćanskoj antropologiji prema kojoj je čovjek slobodno biće i ima slobodnu volju. Vjerovati u sudbinu, zapravo znači ne računati s Božjom pomoći. Kasnija je teologija svoje misli o astrologiji uglavnom temeljila na sv. Augustinu ili ponavljala njegove misli. To čini i Toma Akvinski. On polazi od činjenice da je

čovjek tjelesno biće i da stoga postoji neki utjecaj nebeskih tijela na njega. Ona neizravno utječu na čovjeka, posebno kada je u pitanju naša spoznajna moć. Kod volje je drukčije: ona je slobodna i može odbijati i najsilovitije težnje kojima smo izloženi. U tom smislu Toma se naslanja na tradiciju koja kaže da mudrac vlada i zvijezdama ukoliko vlada samim sobom. Toma prihvaća da se pomoću zvijezda nešto može i predviđati, kao npr. pomrčina sSnca, poplave, ali promatranjem zvijezda ne može se predviđati budućnost nenužnih događaja. I Toma, kao i Augustin, drži da neki na temelju demonskih sila i utjecaja predviđaju buduća događanja. Završne misli mogu se svesti na kratak redak iz naslova: „zvijezde utječu, ali ne prisiljavaju”. Konačno, kršćanska vjera odbacuje sve vrste gatanja, traženja savjeta u astrologiji, zazivanja duhova, jer je u proturječju sa čašću i štovanjem koje smo dužni samo Bogu (usp. KKC 2116). K tome, kršćanska je vjera čuvarica slobode: Isus Krist nas je oslobodio od svega, pa tako i od astrologije!

Prilog „Deus Caritas est’ i gnoza” (158-169) pokušava otkriti motiv enciklike i njezin smještaj u teološku misao Josepha Ratzingera. Kao trajnu dimenziju Ratzingerove teologije Raguz vidi suprotstavljanje gnozi. Ona se nalazi u modernom društvu i u Crkvi. Ona se suprotstavlja čovjekovoj stvorenosti, a time i tjelesnosti. Spasenje traži u znanju koje čovjek sam domišlja i u onome što može sam učiniti. Benedikt XVI. u enciklici ističe važnost „erosa”. Čovjek je kao biće usmjeren na drugoga, na odnos. Eros je potreban čišćenja, agapea, kako bi postao ljubav predanja. Sljedeća važna misao jest odnos između ljubavi i istine. Sintezom istine i ljubavi (eros-agape) kršćanstvo zacjeljuje razum i ljubav. Što se tiče Crkve i teologije, Benedikt XVI. upozorava na opasnost svodenja vjere na praktičnu djelatnost: ona se ne živi više kao odnos s Bogom, nego isključivo kao političko-društveni angažman. U pogledu razumijevanja same Crkve, opasnost je shvaćati je isključivo kao ljudsku tvorevinu, pri čemu se crkveni službenici ne pitaju najprije što Bog želi od njih, nego su okupirani svojim djelovanjem. Naš autor završava ovaj prilog kristološki: u Isusu Kristu ostvareno je jedinstvo erosa i agapea, a sva naša vjera, kao i Ratzingerov teološki opus, ne počiva na vlastitim domišljajima, nego na činjenici da smo povjerovali Božjoj ljubavi.

2. KRISTOLOGIJA – KRŠĆANSTVO

„Intellectus fidei’ Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na ‘Cur Deus homo’” (173-190) prvi je prilog druge velike cjeline monumentalnoga Raguzevog djela. Ovaj iznimni teološki doprinos

zaslužuje i da mu se ovdje malo više posvetim. U njemu u prvome dijelu Raguž razrađuje posebnost „intellectus fidei” sv. Anzelma, a u drugome su dijelu analizirane osnovne misli famoznog Anzelmova *Cur Deus homo*. Ukazujući na nedostatnost opisa Anzelmovog „intellectus fidei” pojmom „monastičkog uma”, Raguž, na tragu de Lubaca, naziva Anzelmovu metodu „dijalektičko-racionalnom”. Kako bi pojasnio o čemu se radi, najprije se osvrće na Anzelmovo tumačenje svoga „intellectus fidei”. Uloga „intellectus fidei” mistična je i apologetska, i izražava stremljenje, angažiranost, trud oko što snažnijeg ulaska u ono što vjeruje. Dijalektičko-racionalan „intellectus fidei” ima za nakanu „accedere”, pristupiti Bogu, doći do spoznajne jasnoće Boga. „Accedere” nije isto što i „quaerere”, odnosno kod Anzelma je „quaerere” shvaćen na način „accedere”. Stoga je kod Anzelma, onkraj racionalizma, „intellectus” trajno pogođen svojom nedostatnošću spram otajstva vjere. Izrazito je zanimljiv Ragužev pristup Anzelmovu djelu *Cur Deus homo*. Raguž, naime, polazi od ulomka o anđelima, koji, čini se, većina autora jednostavno zaobilazi. Anzelmo, na tragu monaške teologije, razmatra o anđelima, posebno kada razmatra o otkupljenju. Čovjek nije stvoren tek da u nebeskom gradu popuni mjesto palih anđela; stvoren je radi sebe sama, a cjelokupno otkupljenje s Božje strane smjera omogućiti čovjeku da bude građanin višnjega grada poput anđela. Da bi se to ostvarilo, u obzir ne dolazi da Bog čovjeku jednostavno oprosti. Zlo treba biti iznutra slomljeno te preobraženo. U tom kontekstu Anzelmo razvija teoriju zadovoljštine koja je u skladu s Božjim i s čovjekovim dostojanstvom. Ona podrazumijeva susret dviju sloboda, Božje i čovjekove. Odnosno, spasenje se ne može dogoditi bez čovjekove slobode. Ali budući da čovjek treba slobodno dati ono što nije dužan dati, a time dati više nego što je prije bilo, zadovoljštinu ne može ostvariti onaj koji je dužan umrijeti zbog grijeha. Kako je Krist bez grijeha, on nije bio dužan umrijeti, ali je to učinio slobodno dajući ono što nije bio dužan dati. Stoga je razvidno da ljudska sloboda zahtijeva zadovoljštinu Bogočovjeka. Autor, makar u cijelosti pozitivno vrednuje Anzelmovu misao, na tragu von Balthasara ukazuje i na određene nedostatke Anzelmovog teorije zadovoljštine, a to je u prvome redu nedostatak govora o Kristovoj nutarnjoj mucij, boli, napuštenosti..., te misao spasenja kao događaja ljubavi – spasenje kao uvođenje u život Trojedinoga Boga. Raguž ih smatra posljedicom metode „accedere”, odnosno nedostatkom „quaerere” koji je nužan za udioništvo u životu Trojedinoga Boga.

U prilogu „Ljubav u kojoj počivaju duše. Uzašašće i Duhovi u pravoslavnoj ikonografiji” (191-199), naš autor, nadahnut grčkim

teologom i ikonografom Stamatiosom Skilirisom i rumunjskim teologom Dumitruom Staniloaem, razmatra teološko značenje ikona uzašašća i Duhova. Najprije daje kratko obrazloženje važnosti ikona u kršćanstvu. Isus Krist – Slika Boga nevidljivoga, daje se i prikazuje po *slikama* kao svjedočanstvu Crkve: njenom nauku, liturgiji i dijakoniji. Na tome se temelji svaka kršćanska ikonografija. Ikone u prvome redu predstavljaju povijest, a time i tjelesnost. No budući da one uprizoruju Krista i svece u njihovoj vječnoj egzistenciji, sve su ikone u svojoj teološkoj poruci slika eshatona. Tu važnu ulogu igra svjetlo na ikonama, koje pada na svaki detalj, a svaka osoba na ikoni sjaji punim sjajem. Ono što ikona prikazuje, uvijek je obasjano božanskom svjetlošću; ikone uvijek prikazuju eshatološki vid, pa je stoga, zaključuje naš autor, svaka ikona ikona uzašašća. Stoga ne čudi što je u pravoslavnoj ikonografiji Krist patnik uvijek i proslavljeni Krist. Ikone uzašašća povezuju dvije stvarnosti: Krist koji uzlazi i apostoli koji gledaju njegovo uzašašće. Gledajući ikone uzašašća, pozvani smo i sami „uzaći”, uzdignuti se s Kristom prema eshatološkoj stvarnosti. Zanimljive su ikone Duhova. Na njima se ne vidi Krist. On je sada drukčije, pneumatski prisutan. Gledajući ikone Duhova, otvaramo se djelovanju Duha Svetoga, susrećemo eshatološki mir, koji autor sa Staniloaem naziva mirom „ljubavi koja odmara”.

„Arijanska soteriologija patničkoga Boga” (200-212) tekst je koji razmatra neke aspekte arijanizma. Nastao je u kontekstu završne proslave 1700. obljetnice sirmijsko-panonskih mučenika iz 4. stoljeća. To vrijeme nažalost nije bilo samo plodno tlo za rast kršćanstva nego i vrijeme u kojem se unutar same Crkve pojavljuju najžešći i najgorljiviji heretici. Autor navodi kako novije studije o Ariju pokazuju da je osnovna nakana njegova teološkog djela soteriologija. To rasvjetljuje predstavljajući najprije teološki kontekst unutar kojeg Arije razvija svoje misli. Teološke rasprave koje se vode u prvim stoljećima, uglavnom su poradi soteriološkog značenja kršćanske vjere. Arijanizam, koji je puno širi od samoga Arija, razumijevamo i iz tekstova pristaša tog nauka u svim njegovim nijansama, ali i iz antiarijanskih teologa. Naš autor ovdje se osvrće na djelo *Opus Imperfectum in Matthaem*, u kojem se katolici optužuju da ne vjeruju u Božju smrt za nas, jer zastupaju utjelovljenje Logosa u cijelu ljudsku narav. Odnosno, po piscu toga djela, teorija Logosova utjelovljenja u cijelu ljudsku narav, vodi do zaključka da je samo ljudska narav trpjela, a ne božanska. Rečenica iz toga djela „On je čovjekovo spašenje pretpostavio svome netrpjenju”, morala je fascinirati mnoge kršćane i učiniti im se pravovjernom. Crkva u nauku Nicejskog kon-

cila o istobitnosti Sina s Ocem, odbacujući kako biblicizam (vjeru bez filozofije) tako i rastakanje vjere u filozofiju, ispovijeda istodobno monoteizam i božanstvo Druge božanske osobe, kao i Božju patnju u Isusu Kristu te čovjekovu otkupljenost božanskim.

„Markel iz Ankire, ‘Datirani sabor’ i neki vidovi današnje trinitarne teologije” (213-241) poveći je tekst, u kojem nam Raguž predstavlja neke vidove teologije Markela, biskupa iz Ankire, čije je naučavanje poslije Niceje, prema našem autoru, izazvalo složeniju krizu nego ono Arijevo prije Niceje. Najprije se njegova teologija tumači unutar prijepora između „teologije Logosa”, i „teologije Sina”. Za Markela, pojam Sin može se koristiti isključivo za utjelovljenog Logosa, ali ne i za vječnog Logosa. Po njemu, time bi se ugrozilo božanstvo Logosa. Optužen zbog toga za sabelijanizam, Marcel se jasno distancira od njega i razvija teologiju Logosa. Govoreći današnjim teološkim rječnikom, Markel relativizira jedinstvo između ekonomskoga i imanentnoga Trojstva, ukoliko se pojam Sin pridržava ekonomiji spasenja. K tome, pita se Raguž, kako je moguće ustrajati u nijekanju pojma Sina za Logosa, a istovremeno Boga nazivati Ocem? Time naš autor dolazi do „Datiranoga sabora” iz 359., koji, kao i svi sabori u Sirmiju, pripadaju teologiji Sina. Druga velika cjelina ovoga rada prikazuje neke moderne trinitarne teologije u kontekstu odnosa/rasprava između „teologije Logosa” i „teologije Sina”. Slično, iako ne istovjetno Markelovoj teologiji Logosa, pronalazimo u Rahnerovoj trojstvenoj teologiji. Raguž je mišljenja da upravo Rahnerovo shvaćanje pojma Sin – vezano isključivo uz ekonomiju – dovodi u pitanje dosljednost samoga Rahnera svojem trinitarnom aksiomu. Slično zastupaju i teolozi Hoping i Werbick. Kao zastupnike teologije Sina, pak, naš autor navodi von Balthasara, u središtu čije trojstvene teologije jest ekonomsko Trojstvo, odnosno kristologija utemeljena na ideji poslanja. Teologiju Sina, u nešto drukčijem obliku, ostavljajući po strani sinovstvo Logosa, razvija i Greschake, te teolog Striet, kod kojega je nedostatak taj što pojam Sin ne tematizira u promišljanjima o imanentnom Trojstvu. Na kraju se Raguž odvažuje ponuditi „novi-stari” aksiom koji bi, tvrdi, trebao glasiti: ekonomsko Trojstvo utjelovljenoga Sina-Logosa jest *sada* i *uvijek* imanentno Trojstvo utjelovljenoga Sina-Logosa.

Članak „Kršćanski-katolički svjetonazor prema Romanu Guardiniju” (242-258) analizira pojam kršćanskoga i katoličkoga svjetonazora u misli Romana Guardinija. Raguž najprije, parafrazirajući Nietzschea, predstavlja Guardinija kao teologa čiji je stil u pravom smislu riječi „otmjeni stil”. U prvom dijelu naš autor donosi svojevrsno Guardinijevo definiranje svjetonazora. Svjetonazor motri

cjelovito koje je realizirano kao jedincato, u povijesti. Svjetonazor ne zapostavlja ni jedno ni drugo. Da bi bio moguć, potrebno je istodobno imati i odmak od svijeta i ljubav prema svijetu. Da je i kako je to ostvareno u Isusu Kristu i u kršćanstvu, autor tumači u drugome dijelu. Na kraju, polazeći od Guardinijevog „nauka” o suprotnostima, Raguz tumači katolički svjetonazor kod Guardinija. Katoličko je za njemačkog teologa ono što je sveobuhvatno, što obuhvaća sve suprotnosti i stavlja ih u plodan suodnos, dajući svakoj suprotnosti ograničenje, ali i mjeru, ritam, te time obogaćenje. U tom smislu katoličko, shvaćeno kao plodno, neisključivo, napeto događanje suprotnosti, ostaje trajni imperativ i Crkvi i pojedincu u Crkvi. Katolički svjetonazor je pogled koji iz vjere postaje mogućim spram svijeta.

Naš se autor obimnom prilogu „Bilješke o kršćanstvu u Dnevnicima Sørenea Kierkegaarda” (259-293) pokušava ponajprije, kako sam ističe, uživjeti u misao danskog filozofa. Ovdje se radi o točno omeđenoj misli: onoj iz Dnevnika koje je Kierkegaard vodio od 1834. do 1855. U prvom dijelu riječ je o tzv. egzistencijalnom kršćanstvu, koje je upereno protiv modernoga duha koji je zahvatio kršćanstvo. Taj duh je slojevit i nije ga lako iscrpno orisati. U njemu nema ozbiljne kvalitativne razlike između Boga i čovjeka; kršćanska vjera nije događaj odluke, radikalne promjene života. Takvi kršćani su zapravo protivnici kršćanstva, a takvo kršćanstvo je razvodnjeno kršćanstvo. To se očituje također i na izvanjskoj razini, primjerice ako pogledamo velik broj modernih crkava. Egzistencijalno kršćanstvo predstavlja dvostruku, »radikalnu kuru« za modernoga čovjeka i modernoga kršćanina. To su poslušnost i jednostavnost. U drugome dijelu Raguz razlaže Kierkegaardovu kritiku protestantizma, odnosno samoga Luthera. On je, prema Kierkegaardu, svojom reformom kršćanstva ugrozio samo kršćanstvo, postavivši kao najviši duhovni princip običnu nutrinu. Treći dio, naslovljen „Živa misao – žena – teologija”, opisuje kako je na danskog mislioca utjecala jedna žena, Regina Olsen. Ona je, smatra Raguz, odigrala presudnu ulogu ne samo za ostvarenje žive misli nego i za njegovo cjelokupno razumijevanje kršćanstva. Ili: njegovo poimanje ženskoga uvjetovalo je njegovo shvaćanje kršćanstva, s kojim se, pak, Raguz ne može složiti. Za našega autora, snažna teološka misao, katolička misao, podrazumijeva prekid sa ženom, otklon od žene, a istodobno i povratak ženi, marijanskomu, crkvenomu kao mjestu primanja samoga Boga. Na samome kraju naš autor donosi vrlo snažnu misao danskog mislioca – „tako i ja živim izvan svijeta, izgubljen u iskopinama kršćanskih pojmova, to je kršćanstvo u kojemu živim” –, prisposobljujući njome sudbinu onih koji se odlučuju za kršćansku vjeru i za biti teolog.

„‘Jednakost duša’. O kršćanskoj revoluciji i europskoj povijesti” (294-300) zadnji je prilog drugoga velikog dijela *Teoloških fragmenta I*. Riječ je o jednom uvodniku u časopis *Diacovensia*. U njemu Raguž iznosi zanimljive misli engleskog profesora političke filozofije na Sveučilištu u Oxfordu Larryja Siedentopa, sadržane u njegovoj knjizi *Inventing the Individual*. U njoj autor pokazuje kako je kršćanska vjera donijela revoluciju s obzirom na pitanje dostojanstva čovjeka kao takvoga: u Isusu Kristu svi su jednaki; dok su u antičkom svijetu heroji svi odreda aristokrati, u kršćanstvu heroji, mučenici postaju jednostavni ljudi. U srednjovjekovlju, Crkva jasno razgraničuje od tadašnjeg feudalnog sustava, te se time distancira od nejednakosti na kojem taj sustav počiva. I kasnija zbivanja oko rušenja monarhija u europskoj povijesti omogućena su kršćanskim duhom slobode. Posebnost knjige koju naš autor predstavlja jest u tome što se tema jednakosti razvija u kontekstu govora o razumijevanju europske povijesti.

3. SAKRAMENTI – EKLEZIOLOGIJA – MARIOLOGIJA

„Trinitarno-euharistijsko promišljanje o kršćanskoj inicijaciji” (303-332) izvrstan je prilog u kojem autor na jednome mjestu uspijeva sažeti nekoliko teorijsko-praktičnih problema kršćanstva. Najprije u uvodu pokazuje poteškoće u sakramentalnoj praksi (ali i teoriji) s kojima se susreće današnje kršćanstvo. Racionalizam, svođenje religije na isključivo subjektivno iskustvo, te gubljenje slavljeničkog vida liturgije, ostavili su traga posebice na sakramente kršćanske inicijacije. Svjestan da ni u puno većem radu ne bi mogao obraditi sve vezano uz kršćansku inicijaciju, naš se autor odlučio ponuditi trinitarno-euharistijski uvid u teologiju kršćanske inicijacije. U prvoj je Crkvi kršćanska inicijacija započinjala katekumenatom, a završavala krštenjem, potvrdom i euharistijom, pri čemu jedinstvo nije bilo nauštrb različitosti. Raguž je mišljenja da to nije u prvome redu pitanje praktične naravi, nego da je temeljni razlog cjelovitosti kršćanske inicijacije vjera u Trojedinoga Boga. Evandeoski opisi Isusova krštenja zorno pokazuju trojstvenu dimenziju tog sakramenta, iz čega je po Ragužu razvidno da kršćanska inicijacija uprisutnjuje u vjernicima događaj Trojstva očitovan u Kristovu krštenju. Raguž potom analizira praksu kršćanske inicijacije u srednjem vijeku. Odvajanje sakramenata inicijacije na Zapadu, mišljenja je naš autor, najuže je vezano uz zaborav Trojstva. Unitarističko shvaćanje Boga negativno se odražava na način da se kršćanska inicijacija ne shvaća kao uvođenje u život Trojedinoga Boga. Zaborav Trojstva prisutan je i danas,

nakon Drugoga vatikanskog koncila, iako je taj Koncil na tragu obnove trinitarne teologije istaknuo važnost redosljeda sakramenata. Na kraju se naš autor na neki način vraća na početak, tumačeći važnost trinitarno-euharistijskog shvaćanja kršćanske inicijacije, a koje ima reperkusije na cjelokupni život Crkve.

Ogled „o teologiji štovanja relikvije Predragocjene Krvi Kristove” (333-346), teološki promišlja o navedenoj pobožnosti uopće, a kao konkretni primjer uzima neka poznata svetišta, napose hrvatsko svetište Ludbreg. Kao temelj za teološko promišljanje, naš autor uzima katolički nauk o transupstancijaciji. To čini ukazujući na problematične vidove Marionovog shvaćanja, odnosno kritike transupstancije. U euharistiji je prisutan cijeli Krist, njegova supstancija, ali ne Isus Krist u svojoj vidljivosti i proslavljenj tjelesnosti. U drugome dijelu naš autor donosi neke teorije o Krvi Kristovoj. Iako s različitim naglascima, dvije velike teološke škole, dominikanska i franjevačka, suzdržane su spram štovanja Krvi Kristove. Samo Crkveno učiteljstvo nije dalo odgovora je li krv Kristova prolivena u mucu i ostala na zemlji, krv hipostatski s Kristom sjedinjena ili ne. U svakom slučaju, u skladu s Učiteljstvom je reći da je krv Kristova u trodnevlju muke ostala na zemlji, ali i da je Krist uskrsnuo s preobraženom krvlju, tj. s onom koja je ostala i bila u njegovu mrtvom tijelu. Kada govori o Ludbregu, ali i drugim sličnim svetištima, Učiteljstvo nigdje izričito ne tvrdi da je prisutna krv Kristova (nego tekućina), ali ne niječe mogućnost prisutnosti krvi Kristove. Nakon toga slijedi temeljna Ragužova teza: o relikvijama se može analoški razmišljati na način teologije ikone (naš je autor pri tome oprezan; naglašava da se radi o analogiji, jer je relikvija krvi Kristove teološki relevantnija stvarnost od ikone ukoliko jest čudo prisutnosti određenog dijela Kristova tijela). To znači: štovanje Krvi Kristove stavlja vjernika u relaciju s Isusom Kristom; Krv Kristova podsjeća vjernike na cijenu našeg otkupljenja. Konačno, štovanje Krvi Kristove upućuje na euharistiju i pomaže boljem razumijevanju i življenju tog sakramenta.

„Crkveni pokreti kao Crkva u pokretu: promišljanja o ekleziološkom identitetu crkvenih pokreta” (347-370) tematizira važnost crkvenih pokreta. Raguž to čini ukazujući na povezanost sve veće prisutnosti crkvenih pokreta s Drugim vatikanskim koncilom, napose s teologijom karizmi. U prvome dijelu autor analizira pojedine ulomke koncilskih dokumenata *Lumen gentium* i *Apostolicam actuositatem*, te promišljanje Karla Rahnera s obzirom na temu. Crkveni pokreti su karizma te stoga oni pripadaju samoj naravi Crkve. Naš autor iznosi temeljna svojstva crkvenih pokreta – govori o karizmi utemeljitelja, definira ih kao stvarnosti koje uglavnom poznaju zajedništvo klerika i laika, oni su mjesto zajedništva te time odgovor

na sve prisutniji individualizam kojemu su podložni i svećenici. Oni su poticaj samoj Crkvi da više otkrije važnost liturgije i osobne molitve. Autor potom navodi koje mogu biti opasnosti crkvenih pokreta. Ističe: bijeg u zajednicu, elitizam, laiciziranje redovništva. Konačno, crveni pokreti predstavljaju zauzetost Crkve za svijet, ali i pomažu samoj Crkvi u otkrivanju vlastitog identiteta. Oni *nisu* Crkva, ali omogućuju Crkvi *biti* Crkvom.

I sljedeći tekst tiče se Crkve, točnije važnosti Crkve s obzirom na savjest. Naslov teksta jest „Crkva kao mjesto ‘proširene savjesti’. Dogmatsko-teološko promišljanje o odnosu Crkve i savjesti” (371-384). Autor najprije ukazuje na neke poteškoće vezane uz današnji govor o Crkvi i o savjesti. Dok se Crkva shvaća u suprotnosti s osobnom vjerom, uloga savjesti je iščeznula u gotovo svim diskursima današnjeg društva. Da je savjest ne samo jako kompleksna tema, nego i jako ugrožena stvarnost, Raguž pokazuje na primjeru totalitarnih sustava, ali i na primjeru demokratskih društava. Što se tiče prvoga, tu se naš autor referira na famozno djelo Hannah Arendt, *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, u kojem Arendt opisuje kako je nacist Eichmann djelovao po savjesti, odnosno, da nije činio ono što mu je zapovjedbno, imao bi „nečistu savjest”. S obzirom na demokratska društva, savjest je ugrožena time što „svi misle isto”, pa nema ni razloga pozivati se na savjest. Time je naš autor uvodno ukazao na vrlo važnu činjenicu: iako savjest po sebi nije proizvod društva, ona se događa u konkretnoj povijesti i ovisi o njoj, o društvenim situacijama. Promišljanje o odnosu Crkve i savjesti zapravo razmatra o važnosti zajednice za savjest. Na tragu Ratzingerovu, Raguž ističe kako se savjest „razvija u trajnu dijalogu *izvana i iznutra*”, odnosno izriče nutarnju dimenziju čovjeka i njegov odnos s drugim osobama, sa zajednicom. Naš autor zatim ta dva vid savjesti tumači trinitarno-teološki i povijesno-spasenjski. Oba pomažu razumijevanju ekleziološkog promišljanja o savjesti. Konačno, zadnji dio razmatra Crkvu kao mjesto „proširene savjesti” ukoliko ona preko svojih djelatnosti – martirije, liturgije i diakonije – pridonosi nadilaženju subjektivnih uvjetovanosti te time pomaže *proširenom* načinu mišljenja.

„Pravoslavlje, katolicizam i protestantizam. Osvrt na ‘Bit kršćanstva’ Adolfa von Harnacka” (385-406) naslov je sljedećeg Raguževog ogleđa. U uvodnom dijelu naš autor piše kako čovjek, pa time i teolozi ne samo pričaju, nego i prepričavaju. Problem je što se često priča i prepričava o velikim misliocima bez da ih se poznaje, bez da se čitaju njihova djela. Kao najizričitiji primjer navodi se Augustin. Nepoznavanje njegovih djela i krive interpretacije dovele su gotovo do iščeznuća Augustina u teologiji i duhovnosti. Time Raguž dolazi

do velikog njemačkog povjesničara i teologa Adolfa von Harnacka, kojega zaborav u modernoj teologiji naš autor pripisuje nepoznavanju i krivim interpretacijama. Raguž se bavi onim dijelom drugoga dijela von Harnackove knjige „Bit kršćanstva” koji govori o pravoslavlju (kojega von Harnack naziva „grčki katolicizam”), katoličanstvu i protestantizmu. Svaku od tri konfesije von Harnack analizira, vrednuje ono pozitivno i kritizira negativno. Raguž slijedi njegovu metodologiju, dajući na kraju svakog von Harnackovog prikaza pojedine konfesije i vlastiti osvrt. Iako smatra da von Harnack ima lucidnih prosudbi koje ni danas nisu izgubile na važnosti, zanimljivo je kako naš autor pozitivno von Harnackovo vrednovanje pravoslavlja i katoličanstva uzima „sa zadržskom”. Odnosno, Raguž smatra da von Harnackovo isticanje pozitivnih dimenzija pravoslavlja (monaštvo) i katolicizma (Augustin), nije ništa drugo doli mišljenje da je pozitivno ono protestantsko u pravoslavlju i katoličanstvu. No i kao takva, von Harnackova promišljanja mogu pomoći u razumijevanju određenih gibanja unutar Katoličke Crkve i same biti kršćanstva.

Zacijelo najkraći tekst Ragužovih *Teoloških fragmenata I.* jest „o muškarcima u feminiziranoj Crkvi” (407-409). U njemu Raguž ukazuje na mali broj muškaraca u crkvi, na liturgijskim slavljenjima, na pobožnostima, ali i sakramentu ispovijedi. Razloge egzila muškaraca iz Crkve, koji se intenzivno dogodio počevši od 18. stoljeća, Raguž vidi u sve većem jačanju tehnike i industrije. No ono što je svakako zanimljivo u ovom vrlo kratkom tekstu jesu Raguževa promišljanja o tome kako se ta situacija može promijeniti. On smatra da muškarac teško ostvaruje cjelinu, da živi u svijesti dijelova, u rascjepkanosti, tako da se teško posvećuje samo jednom. S obzirom na vjeru, muškarac je ne promatra kao cjelovit izričaj svojega bića, nego kao *jedan*, makar bitan dio života. Stoga je, smatra Raguž, potrebno govoriti i o nesigurnoj vjeri, vjeri koja uključuje usprkos, ali je potrebno prihvatiti i mušku distanciranost prema sakramentima. Iako se čitatelju ovoga teksta Raguževi argumenti čine jasnima i opravdanim, prava je šteta što ovaj tekst nije dorečeniji.

Nakon najkraćeg slijedi najdulji tekst ove monumentalne knjige. Ovdje su duljina i teološka relevantnost zaista proporcionalni. „Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner o Blaženoj Djevici Mariji” (410-449) članak je u kojem Raguž najprije ukazuje na krizu mariologije, koja ide gotovo dotle da se mariologija čini beznačajnom za današnju teologiju i duhovnost. Ako se još prije stotinjak godina Mariju prikazivalo tako uzdignutu u nebesa da je govor o njoj ostavljao hladnima (Mala Terezija), danas se ide u drugu krajnost – Mariju se predstavlja tek kao našu sestru u vjeri. Naš autor ovim člankom želi otrgnuti Mariju i mariologiju iz – kako on kaže – teo-

loškog egzila. To čini služeći se mariološkim promišljanjima Hansa Ursa von Balthasara i Karla Rahnera. U prvome dijelu predstavljena je von Balthasarova dramatična mariologija. Iako njegova mariologija započinje razmatranjima o ženi, naš autor svojom analizom pokazuje da von Balthasar svoje tumačenje žene izvodi iz mariologije. Za von Balthasara stvorenje je primalačko u odnosu na Boga; dakle, svako bi se stvorenje trebalo ženski – primalački – odnositi prema Bogu. To čak vidimo i u Drugoj božanskoj osobi. Naš autor unutar govora o Blaženoj Djevici Mariji progovara i o odnosu muškarac-žena. Za von Balthasara Marija je dramatična osoba, ukoliko pripada Starom i Novom zavjetu, ukoliko je smještena u grešan i istodobno rajsko-eshatološki svijet te, napokon, ukoliko je djevica i majka. Von Balthasar Mariju promišlja u kontekstu ekleziologije, spajajući i izvodeći mariologiju-ekleziologiju iz trinitarne teologije i kristologije. U Mariji su već na savršen način ostvareni bit i poslanje Crkve. Zanimljivo je promišljanje o Mariji kao uzor i istinskom ostvarenju katolištva. Slijedi mariologija Karla Rahnera. On izvodi mariologiju iz činjenice Božje samoobjave u Isusu iz Nazareta. Božji ulazak u povijest događa se preko jedne konkretne osobe, stoga je za Rahnera mariologija najuže povezana uz utjelovljenje. Druga važna tema jest činjenica supovezanosti svih ljudi i suradnja između Boga i čovjeka. Stoga se mariologija može ispravno razumjeti jedino unutar događaja spasenja i Božje objave u Isusu Kristu, odnosno iz cjelovitog razumijevanja kršćanske vjere. Potom se tematizira Rahnerovo promišljanje o dogmi bezgrešnog začeća, koja po Rahneru stvara poteškoće današnjem vjerniku ako se u tome očituje nepremostiva distanca između Marije i nas. Ipak, Marijino bezgrešno začeće treba misliti u kontekstu otupljenja. Marija nije manje pomilovana nego mi grešnici. Dapače, besmisleno je teološki misliti mogućnost Božjeg utjelovljenja u osobi koja nije potpuno otkupljena. To igra ključnu ulogu za ekleziologiju: u Mariji se milost realno dogodila, ona je realno posredovala Božjega Sina. To je i poslanje Crkve – ona ne tek da ukazuje na milost, nego jer je sveta Crkva, ona realno posreduje milost i spasenje. Potom se razmatra Rahnerova misao o ostalim trima dogmama: Marijinog bogomaterinstva, djevičanstva i uznese-nja. One su uzajamno povezane i sve počivaju na Marijinoj objektivnoj ulozi u povijesti spasenja. Ovdje Raguž ukratko podsjeća – ne baveći se time detaljnije – kako je upravo Karl Rahner, nakon što je započela priprava za proglašenje dogme o Marijinu uznesenju na Nebo, bio zamoljen da sustavno teološki prikaže tu dogmu. Važna tema Rahnerovih promišljanja su ona o Mariji kao uzoru apostolata, ukoliko u Mariji vidimo savršen spoj akcije i kontemplacije. Sve u svemu, naš je autor ovim ozbiljnim tekstom uspio ne samo izvr-

sno predstaviti mariološku misao dvojice vodećih teologa XX. stoljeća nego je uspio pokazati kako mariologija ne smije biti sporedna tema katoličke dogmatike i teologije. Kao što zaborav mariologije ima mnoge negativne posljedice – nijekanje povijesnosti vjere, relativizacija Kristova božanstva, odnos s Kristom kao s idejom, a ne kao s osobom i sl. – tako i vraćanje mariologije iz teološkog egzila može snažno pridonijeti cjelokupnom promišljanju i življenju vjere.

„Teologija misija u kontekstu krize misionarskog poslanja” (450-459) promišlja o važnosti misija. Najprije se ukazuje na razloge krize misionarskog poslanja, koje naš autor vidi u metafizičkom relativizmu (relativiziranje istine koje dovodi do nijekanja potrebe misionarske djelatnosti ukoliko ona počiva na temeljnoj pretpostavci da postoji apsolutna istina), pluralističkoj teologiji religija i religijskom pluralizmu (odbacivanje potrebe misija i navještaja u ime zajedničke suradnje i dijaloga), te spiritualizaciji kršćanske vjere (shvaćanje vjere kao stvari pojedinca; hoće li to drugi prihvatiti – sasvim je svejedno). Sva tri razloga krize misionarskog poslanja, dakle, utječu na redukcionističko ili čak beskorisno poimanje misija. Odgovori koje Raguz potom nudi s obzirom na misionarsku krizu, jesu teološki: misionarska se svijest danas može ponovno obnoviti samo ako se oživi vjera u misionarskoga Boga, dakle u Trojstvenoga Boga koji nije statičan, nego dinamičan u svojoj unutartrajnoj biti, a to je i u odnosu prema svijetu: Bog Otac šalje svoga Sina i Duha Svetoga u svijet. To također znači ponovno otkrivanje kršćanstva kao povijesno-spasenjske religije.

Slijedi još jedan tekst o teologiji misija. „(Ne)potrebitost kršćanskih misija spram židovstva i islama?” (460-470) razmatra o odnosu kršćanstva i kršćanskog navještaja prema židovstvu i islamu, polazeći od istinske prekretnice u odnosu Katoličke Crkve prema drugim religijama, koja se dogodila nadasve s Drugim vatikanskim koncilom. Tako naš autor, s obzirom na odnos prema židovstvu, navodi ključne misli iz *Nostra Aetate* te riječi Ivana Pavla II. prigodom posjeta rimskoj sinagogi, 13. travnja 1986. godine, koje je zgodno i ovdje istaći: „Židovska religija nije za nas nešto ‘izvanjsko’, već pripada na određen način ‘unutarnjem’ naše religije. Tako prema njoj imamo odnos kao ni prema kojoj drugoj religiji. Vi ste naša privilegirana braća, odnosno, moglo bi se reći, naša starija braća”. Premda Koncil i službeni crkveni dokumenti ne govore nigdje izričito o potrebitosti misija spram Židovima, Crkva ne treba misijski djelovati prema Židovima, nego se treba otvoriti židovskome duhu kao svojoj vlastitoj povijesti, kao vlastitoj povijesti spasenja. Naravno, treba svjedočiti Isusa Krista u židovskoj prisutnosti. Posebno mi se čini značajno Raguzovo promišljanje o tome kako je opstojnost

židovskog naroda znak upućen kršćanima. Zapravo, odnos prema Židovima pokazuje koliko i kako je kršćanstvo dosljedno samome sebi. Drukčiji je odnos prema islamu. Raguč započinje sa suvremenim očitovanjima netrpeljivosti prema muslimanima, čije korijene i još snažnije očitovanje vidi daleko prije. Koncil donosi veliki zaokret, koji se očituje ponajviše u tome da Crkva nedvosmisleno smatra da Božji spasenjski plan obuhvaća i muslimane. Ipak, islam ne pripada posebnoj povijesti spasenja koja je započela s izraelskim narodom, a dovršena u Isusu Kristu. Stoga ne može biti isti odnos sa židovstvom i islamom. Muslimani nisu izabrani narod, nisu kršćanima „starija braća”, pa misijski zahtjev ostaje.

„Malena vrata’ u široka prostranstva Trojedinoga Boga. O privatnim objavama i ukazanjima Blažene Djevice Marije” (471-485) zadnji je članak trećega dijela *Fragmenata*. U njemu Raguč najprije progovara o važnosti privatnih objava u životu Crkve. Nadahnut najviše mislima Karla Rahnera, naš autor najprije obrazlaže kompatibilnost privatnih objava s temeljnim svojstvom kršćanske vjere, a to je da je riječ o nadnaravnoj povijesnoj stvarnosti. Ukazuje na razliku između mističnih i proročkih privatnih objava. Dok se prve odnose na pojedinca kojemu koriste u osobnom duhovnom rastu, proročke se odnose na život Crkve. Proročka dimenzija privatnih objava, ističe Raguč, važna je jer očituje proročku dimenziju kršćanstva i Crkve. S obzirom na odnos javne objave i privatnih objava, i polazeći od očitosti da privatne objave ne mogu donositi sadržajno ništa novoga spram javnih objava, Raguč, pozivajući se na Rahnera, u privatnim objavama vidi donositelje „imperativa” za Crkvu. „Imperativ” ovdje znači konkretni prijedlog za konkretne situacije. U drugome dijelu naš autor pokazuje važnost antropoloških pretpostavki kod privatnih objava. One nisu fantazija, mašta vidjelaca, koja isključuje Božje djelovanje, nego Bog svojom prisutnošću zahvaća čitava čovjeka. Potom se ističe Crkva kao važan kriterij s obzirom na sadržaj objava. One ne mogu biti u suprotnosti s naukom i poslanjem Crkve. Na kraju Raguč progovara o ukazanjima Blažene Djevice Marije, tumači zašto su najčešća Marijina ukazanja, te kako Marija, ukazujući se najčešće djeci, daje poruku važnosti očuvanja djetinjeg duha.

4. ESHATOLOGIJA – ANGELOLOGIJA

Prvi ogled zadnje velike cjeline nosi naslov „O kršćanskoj nadi protiv beznađa” (489-503). U njemu Raguč pokušava predstaviti temeljne vidove kršćanske nade. Najprije ukratko progovara o današnjem vremenu definirajući ga dobom beznađa. Ono, smatra

Raguž, beznađe i depresiju nastoji prevladati pukim užiticima, doživljajima, aktivizmima. Ono je, s druge strane, društvo umišljenih osoba, lažnih optimista. Kršćanska nada stvarnost je onkraj beznađa i umišljenosti. Kršćanska nada je teološka krepost; ona je dar. Po njoj je vjernik čovjek hodočasnik; raduje se budućnosti jer hodočasti, ide prema Bogu. Baš zato, iz te usmjerenosti prema budućemu, on može biti velikodušan, zauzet u ovome svijetu, u sadašnjosti. Nada oslobađa uspavanosti, ali i pretjeranog aktivizma. Ona oslobađa napasti da se već ovdje na zemlji može/treba postići savršeno društvo. Na kraju naš autor progovara o kršćanskoj nadi unutar današnje prosvjete. Posebnu ulogu u tome smislu ima, tvrdi Raguž, vjeronauk u školi. On uči mlade velikodušnosti (spremnost posvetiti svoj život onkraj trenutnoga), poniznosti (protiv bilo kakvog apsolutizma), ali i Kristovu križu (biti spremni računati na otpor i neprihvaćanje).

O nadi govori i drugi ogleđ zadnjeg dijela *Fragmenata*. Naslov tog ogleđa, „Nekoliko misli uz novu encikliku Benedikta XVI. ‘Spe salvi’. Suvremeni čovjek i velika nada” (504-510), već daje naslutiti da se radi o svojevrsnoj recenziji Papine enciklike. Najprije se ukazuje na međusobni odnos, odnosno prožetost bogoslovnih kreposti. Nada kršćanske vjere nije informacija, nego „performacija” – ona oblikuje i mijenja kršćanski život. Stoga je nada ona krepost bez koje nije moguće razvijati cjelovitu kršćansku antropologiju.

„O teologiji smrti” (511-523) izvrsno je teološko promišljanje o smrti. Najprije se tumači poimanje smrti u Starom zavjetu. Stari zavjet ne dopušta ni idealizaciju (grčka filozofija) ni estetizaciju (današnja kultura) smrti. Za Stari zavjet smrt je mučna stvarnost, koja nije ni trebala postojati. Svi ljudski pokušaji razumijevanja i tumačenja smrti, nedostatni su. Stoga svijest o tragičnosti smrti starozavjetnog vjernika stavlja pred Boga od kojega očekuje odgovor. Novi zavjet također smrt shvaća kao nešto što nije trebalo postojati, kao kaznu zbog grijeha. Kao što u Starom zavjetu smrt vjernika tjera u odnos s Bogom od kojega očekuje odgovor, tako i u Novom zavjetu smrt postaje privilegirano mjesto odnosa s Bogom. U Isusu Kristu ona je mjesto života: vjerovati u Isusa Krista znači „tumačiti” svoj život smrću. Kršćanski život trajna je smrt – umiranje samome sebi. I baš to je stvarno kušanje života! Jer onaj tko ne umire sebi, zapravo je bez života u sebi. U trećem dijelu naš autor progovara o krštenju i euharistiji kao življenju smrti. Cjelokupni obred krštenja, ako se slavi sa svim znakovima, najzornije tumači smrt, odnosno umiranje i rađanje u novi život. Euharistija kao sakrament ljubavi – a „ljubav je jaka kao smrt” – pruža vjernicima dar Kristove smrti po kojoj i u kojoj se susreće/prima život.

Slijedi prilog „Kraj svijeta – Antikrist – milenarizam” (524-540). U njemu naš autor u tri dijela progovara o kraju svijeta. Na početku je riječ o kraju svijeta iz perspektive teologije stvaranja. Svijet je stvorenje. Ima svoj početak, ali i kraj. Ovdje se kraj promatra kronološki i teleološki. Oba aspekta su važna i nijedan se ne smije zanemariti. Svijet jer je stvorenje. Kao takav, istodobno ovisi o Bogu i radikalno je slobodan. Kraj svijeta nije „smak” svijeta: svijet neće biti „smaknut”, nego dovršen Božjom ljubavlju, ističe Raguž. Drugi dio razmatra kraj svijeta s obzirom na jednu osobu o kojoj zbori Knjiga Otkrivenja, a koja će se pojaviti na kraju. Riječ je o Antikristu. On nije sam Sotona, nego je čovjek koji je pod njegovim utjecajem. Nije ni puki lažni prorok kakvi se pojavljuju tijekom čitave povijesti Crkve. On je osoba političkog poretka; njegovom poretku mnogi će se pokloniti, podrediti. Predstavljat će se kao „Jaganjac”, kao onaj koji čovjeku želi dobro. Bit će neka vrsta dobročinitelja, humanista. On stvara privid istine, pa će jedini koji će mu se suprotstaviti biti kršćani koji su prihvatili „ljubav prema istini”. Stoga će oni biti i najprogonjeniji. Na koncu, svaki koji niječe Isusa Krista, antikrist je! Nauk o antikristu nema za cilj zastrašivanje, nego potiče na budni oprez spram zla. U trećem dijelu naš autor progovara o milenarizmu, koji je prisutan tijekom čitave povijesti Crkve. Ta ideja službeno je odbačena, za što je veliku ulogu odigrao Augustin, ali se ona u raznim varijantama uvijek iznova pojavljuje. Ona ima snažne reperkusije na poimanje povijesti i Božjeg djelovanja u svijetu.

Slijedi prilog iz angelologije, „O anđelima, Bogu i ljudima. Jedna angelološka skica” (541-552). U njemu naš autor nudi svoju skicu za teološko promišljanje o anđelima. Najprije upozorava na novovjekovno relativiziranje anđela ukoliko se naglašava da anđeli trebaju postati zemaljski, a gotovo nikad da ljudi ostvaruju anđeosku egzistenciju. O čemu je riječ, Raguž progovara u sedam kratkih točaka: anđeli u Svetom pismu; anđeli kao izraz duhovne dimenzije Boga; anđeli bestjelesna, ali ne i nematerijalna bića; anđeli kao posrednici Objave; različitost/posebnost anđela s obzirom na kršćansku tradiciju koja govori o devet anđeoskih zborova; anđeoska hijerarhija i shvaćanje Crkve i društva, te o anđelima danas. Kršćani su pozvani biti poput anđela. Imati anđeosku egzistenciju. A to znači svjesna i sabrana prisutnost, usmjerenost volje i razuma k Bogu, himnička proslava Boga. Time se naglašava važnost liturgije i ostvaruje prevladavanje antropocentrizma.

Zadnji prilog također je iz angelologije: „O anđelima, našim sugrađanima. Teologija i liturgija kao anđeosko očitovanje Boga” (553-622). Makar je tekst izvorno prije objavljen, on na svoj način

upotpunjuje misli iz prethodnog članka. U njemu Raguž najprije ukazuje na svoje viđenje krize današnje teologije. Tako je po njemu teologija danas manje *kazivanje Boga*, nego *govor o Bogu*. Teolozi više nalikuju novinarima: kane kršćansku vjeru učiniti što jednostavnijom i time odstraniti sve zahtjevno i neshvatljivo. Teologija nije ni govor Bogu, molitva ili pripovijedanje vlastitog iskustva. Nakon toga uvodnog dijela naš autor u sedam točaka, gotovo identičnih naslova, ali i sadržaja kao i prethodni članak, tumači kako je nestanak angelologije jedan od razloga zašto je teologija prestala biti *kazivanje Boga*, te iz govora o anđelima pokušava iznjedruti teologiju kao *kazivanje Boga*.

Na kraju samo još riječ zahvale uredniku časopisa *Crkva u svijetu*, prof. dr. sc. Mladenu Parlovu, koji je prihvatio objaviti cjelokupni tekst koji, kako rekoh, premašuje okvire jednog prikaza knjige.

Edvard Punda