

razliku od većine drugih teologa istočne Crkve koji tvrde da je euharistijska ekleziologija u očitoj suprotnosti s naukom o univerzalnom karakteru Crkve, u kojemu prepoznaju očit utjecaj Rimokatoličke crkve, euharistijska ekleziologija ne odbacuje univerzalnost Crkve, nego razlikuje izvanjsku univerzalnost od unutrašnje univerzalnosti koja uvijek i u bilo kojem slučaju ostaje ista sama po sebi, jer označava da se Crkva svugdje i uvijek očituje u svoj svojoj punini i jedinstvu.

Na koncu treba spomenuti kako je spomenuto djelo Ioannisa Zizioulasa dobar izvor za razumijevanje i njegove tzv. eshatološke ekleziologije, tj. za raspravu o eshatološkom karakteru euharistije, koji je, po našem autoru, zanemaren i zaboravljen, kako u zapadnoj, tako i u istočnoj liturgiji. Po našem autoru, između *protološke* ili *eshatološke* ekleziologije, treba izabrati ovu posljednju. Dok prva (protološka ekleziologija) zemaljsku Crkvu smatra samo »ikonom« one nebeske, preegzistentne, druga (eshatološka ekleziologija) poziva se na »buduću« Crkvu: »koja je sadržana u konačnoj Božjoj odluci da u Kristu pomiri sve stvoreno. Govori se dakle, o Kraljevstvu Božjemu, ostvarenom u punini« (I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, Edizioni Qiqajon, 2007., str. 105.). U skladu s tim ne bi trebalo biti opasno govoriti o pravoj i istinitoj identifikaciji između Crkve i Euharistije. Crkva, Euharistija, Kraljevstvo Božje, realnosti u koje su nerazdvojive i međusobno usko

vezane u ekleziologiji Ioanissa Zizioulasa.

Krajnji je zaključak kako je knjiga dobar izvor teoloških informacija za upoznavanje teološke misli suvremene istočne ekleziologije i može poslužiti kao polazna točka za plodonosan ekumenski dijalog s istočnim kršćanima.

Josip Vrančić

**Klaus Dethloff – Ludwig Nagl –
Friedrich Wolfram**

Religija, moderna, postmoderna – Filozofsko- teološka razmatranja

– Fil. Biblioteka Speculatio, Zadar,
2006., 160 str.

Pitanje Boga, a time i religije predstavljalo je u svakoj povijesnoj epohi pravi izazov za filozofe. U tom smislu filozofija je o svojih samih početaka unutar svog diskursa posjedovala i zasebno područje »filozofije religije«. Tako je tijekom čitavoga svog razdoblja grčka filozofija u većoj ili manjoj mjeri, sa svojim predstavnicima uzimala glavito religiju u svojam promišljanja. Odlika toga početnog pristupa religiji – racionalno propitivanje u biti onog božanskog – tehiona – ostala je zapravo i do danas. Filozofija je, dakle, sebi oduvijek davala za pravo (i spravom) propitivati o religiji, religioznosti, božanskom, a koji su pristuni od samih

početaka ljudskog postojanja, i to na temelju argumentiranoga i objektivnoga promišljanja.

Upravo takav jedan pristup možemo primijetiti i u knjizi zanimljivoga naslova »Religija, moderna, postmoderna«. Djelo, izvorno pisano na njemački, jest zapravo zbir članaka, eseja, promišljanja nekoliko eminentnih autora na ovom području. Na samom početku knjige, tj. u predgovoru (Jure Zovko) daju nam bitne smjernice što se prijevodom ove knjige htjelo postići: »Analizira se fenomen religije i religioznosti koji sve više gubi na značenju« (str. 7.). Uzimajući ovu tvrdnju ozbiljno, autor ne želi reći da je »problem« religije time riješen (slabljenjem njezina utjecaja u društvu) već ukazati na ispravnost riječi autora prvog priloga *Prikriveno Apsolutno* Ludwig-a Nagl da moderna nije u stanju pitanje Transcendencije riješiti, niti ga se može riješiti (usp. str. 13.). Iako slabijeg utjecaja u društvu, religije će predstavljati uvijek nadahnuće, u ovom ili onom smislu. Tako, kada Nagl upućuje na »slabost« moderne i njenog optimističnog zanosa glede izvjesne pobjede nad religijom, onda on ovim želi reći da kritičko-racionalni pristup naspram religije ima svoju važnost i vrijednost, no nikada se ne smije postaviti apsolutno. Odnosno, nikada ne smije doći u napast nadomiještanja religije i religioznog onim racionalnim i znanstvenim. Isto je i sa postmodernom u kojoj se trenutno nalazimo: Tako Nagl: »Filozofija u svom postmetafizičkom obliku nije kadra reli-

giju niti nadomjestiti, a niti potistnuti« (str. 23.). Pitanje Transcendencije ostaje trajnim izazovom za filozofiju religije.

Koja je osnova postavka Nagelova priloga? Nagel u osnovi, i s pravom tvrdi, da kada se govori o Bogu, Transcendenciji, Apsolutnom, onda je taj govor moguć, a to znači razumljiv i prihvatljiv tek onda, kada razumije onu životnu formu kojoj on zapravo pripada (usp. str. 44.). U tom smislu naš autor donosi postavke francuskoga filozofa Emmanuel-a Levinasa koji tvrdi da o božanskom nije moguće izravno govoriti već samo u onom smislu ukoliko taj govor vodi (augustinovski rečeno) preko tragova. Tragovi ovdje nemaju nikakve veze s pojmom *vestigiae Dei* u smislu nekog dokaza Božje opstojnosti, već kao što je rečeno, ukazuje na onu životnu formu uz koju je trenutni govor o Transcendenciji vezan. Nagel se ovdje dosta poziva i na Adorna i njegova razmatranja o zlu kao jednom od načina govora o Transcendenciji (usp. str. 31.). Što možemo reći o ovom pristupu? Zasigurno da on daje pozitivne poticaje samoj teologiji koja se ne bi smjela zatvoriti u začarani krug bavljenja samom sobom. Osnovna je zadaća teologije obrazlagati sve stvari pod vidom Boga, a samog Boga kao neizrecivog, rekao je Rahner u jednom neformalnom razgovoru. Međutim to nikako ne smije voditi tomu da teologiji oduzimamo svako pravo konceptualnog (pojmovnog, idejnog) govora o Bogu. Na kraju krajeva, same dogme Crkve i počivaju upravo na takovom govoru.

Na ovo razmatranje nadovezuje se prilog Johanna Bapitsta Metza pod naslovom »*Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđu moderne*«. Isčitavajući osnovne ideje Metzovog priloga u ovoj knjizi, možemo bez ikakvoga pretjerivanja uvidjeti svu opravdanost teze kako je Metz politički teolog par excellence. Ostajući dosljedan čitavoj svojoj teologiji, Metz i ovdje odmah na početku kaže da se teologija mora uvijek baviti onim konkretnim. U tom smislu on i započinje svoje razmatranje s pojmom nominalizma. Prema njemu bi se teologija trebala udomiti ponovno u pojmu nominalizma, ali za razliku od onog Ockhamova srednjovjekovnog koji je bio radikalan, on zastupna tzv. sekundarni nominalizam. Tako Metz u tumačenju ovog sekundarnog nominalizma piše: »Ovaj novi nominalizam ne ustrajava na osjetilnoj pojedinačnosti predmetnog već na nezaobilaznoj kontigentnosti povijesnog svijeta«. I dalje: »Kršćanski se govor o Bogu i njegovu Pomazaniku – kao što je već rečeno – u konačnici ne temelji na onoj metafizici spasenja koja je slijepa za konkretnu situaciju i lišena svakog pamćenja« (str. 56.). Iz samog je citata i više nego očito Metzova pretenzija za političkom teologijom, a koja ovako iznesena ima dosta dodirnih točaka s teologijom osobođenja, iako je zasigurno mnogo »pažljivija« od TO. Osim ovog pojma nominalizma, Metz donosi još jedan iznimno zanimljiv pojam za teologiju, a to je »anamnetički um« grč. *anamnezis* – sjećanje. Anamnetički um

je, za Metza, nezaobilazna kategorija u teološkom promišljanju upravo iz toga razloga, jer on predstavlja svojevrсно pamćenje događaja vezano uz čovjeka i to onih događaja koji se bitno tiču ljudske egzistencije kao što je npr. patnja. U tom smislu Metz dovodi u ovaj diskurs i pojam holokausta kao izvjesni locus teologicus. Štoviše i njegovo kritički postavljeno pitanje, »nije li se dogmatsko pamćenje Crkve udaljilo od čovjekova patničkog pamćenja« (str. 63.), ima upravo za cilj potaknuti na ovakav vid teološkog promišljanja.

Metz svoje razmatranje dovodi i u kontekst teodicejskoga pitanja. Sam um sa svim svojim kritičkim aparatom, prema njemu (Metzu), jednostavno nije u stanju riješiti teodicejsko pitanje, tj. opravdati (čitaj obraniti) Boga zbog zla u svijetu. Kakvo je onda rješenje, možemo se pitati? Metz odgovara: »Teologija u konačnici nije kadra riješiti teodicejsko pitanje, ona ga upućuje Bogu s nadom da će se On sam opravdati« (str. 64.).

Treći po redu, i za autora ovih redaka najinspirativniji prilog jest onaj od Klaus Dethloff-a po naslovom: »*Elementi židovske filozofije nakon holokausta*«. Nakon II. svj. rata postoje dva ključna pravca unutar židovske filozofsko-teološke misli: 1. Prvi je pravac onaj koji izbjegava holokaustu dati središnje značenje za židovstvo. Holokaust se doduše ne ignorira, ali ako je i prisutan onda je to prešutno. 2. Drugi pravac naprotiv svoj agens i cilj sasvim ima u razumijevanju

holokausta te izazova i posljedica koje on predstavlja za židovsko samorazumijevanje i židovsku egzistenciju. Upravo s ovim dvjema postavkama započinje Dethloff svoje razmatranje. Zanimljivost je daljnja ta što su upravo američki židovi oni koji smatraju da holokaust za židovstvo ima odlučujuće značenje i za njih predstavlja stanovitu prekretnicu kako u židovskoj tako i u svjetskoj povijesti općenito. Temeljno pitanje se ovdje sastoji u sljedećem: »Jesu li naši parametri koje smo postavili o Bogu, čovjeku i svijetu još uvijek prikladni nakon strahote holokausta« (str. 71.). U kontekstu ovoga drugog pravca, Dethloff donosi četiri ključna židovska autora i njihovo rješenje teodicejskog problema u odnosu na holokaust. To su Ignaz Maybaum, Richard L. Rubenstein, Eliezer Berkovits i Emil Fackenheim. Mi ćemo se osvrnuti samo na dva najznačajnija, a koji unutar ovog pravca zastupaju dva suprotna načela. Prvi je od njih Richard L. Rubenstein. Rješenje teodicejskoga pitanja u odnosu na holokaust Rubenstein vidi u konstantnom suzdržavanju od teodiceje. Štoviše, Rubenstein-a je holokaust tako pogodio, da je on zastupao koncept »Svetog ništavila« (sr. 75.). Rubenstein ozbiljno stavlja u pitanje Božju skrb i providnost u odnosu na njegov narod i čitav svijet te pri tome tvrdi da je ta sumnja prisutna već u Bibliji. Rubenstein ovdje navodi židovskog heretika Elisha ben Abuja, koji je imao toliko utemeljene sumnje u Božju providnost i pravednost da je

rekao: »Leth din we-leth dajan« (Nema nikakvog suda i nema nikakvog suca« (str. 75.-76.). Za Rubensteina nema nikakvog transcendentnog Boga i nema nikakvog od Boga zamišljenog smisla postojanja. Smisao kroje ljudi sami. Inspirirajući se ostalim misliocima ateističkog usmerenja, Rubenstein je razvio svojevrsnu teologiju Boga nakon smrti Boga, a koju je nazvao »dialectical mysticism«. Nasuprot Rubensteinu, prema Fackenheim-u, reći da život nakon holokausta nema smisla značilo bi jednostavno dati za pravo Hitleru. U tom smislu kaže Dethloff: »Židovima je nakon Auschwitzta teško ustrajnim držati vjru u Boga. No, ako bi se oni pak odrekli svoje vjere, to bi značilo da patnje onih koji su ubijeni u logorima prikazuju bezazlenima i omalovažavaju ih. Fackenheim, stoga, pledira na jedno nacionalno i religijiski utemeljeno jako židovstvo, i to zbog svih budućih mogućih genocida (str. 84.). Upravo u ovoj korelaciji treba gledati i osnutak države Izraela i svega ono što se u svezi s tim događalo i još uvijek događa. Za Fackenheim-a stoga stoji izbor: Ili židovski Bog ili Hitler; ili smisao ili besmisao. Zasigurno da je ovako postavljanje alternative nategnuto i pretjerano. Međutim, ne možemo se oteti dojmu optimizma koji je prožet u Fackenheimovu stavu vezano uz židovski narod. Nasuprot Rubensteinovoj rezignaciji koja svoj završetak ima u otvorenom ateizmu, Fackenheim se ovdje pokazuje uistinu kao dublji mislilac

koji pored svega upućuje na izvornu krepost nade.

Četvrto razmatranje jest ono od Dorothee Sölle, *Misitka i otpor*. Ovaj se prilog, za razliku od ostalih uistinu i pokazuje kao svojevrsni esej bez pretenzija za dubljom znanstvenom analizom, kako u kvalitativnom tako i u onom kvantitativnom smislu. Bit ovog razmatranja sastoji se u početnom upućivanju na kršćanske mistike i njihovu oslobođenost od svake vrste navezanosti. Kao temeljno oslobođenje ona promatra slobodu od ega, posjeda i moći. Upravo to Sölle predlaže i suvremenom čovjeku, a posebno kada se radi o kupovanju i potrošnji. Štoviše, ona ovdje poziva na otvoreni bojkot (usp str. 93.-103.).

Daljnji prilog koji nam se pruža tiče se *Konca moderne*, autorice Herte Nagl-Docekal. Njezino razmatranje usmjereno je na tvrdnju da je misaoni proces moderne okončan te da taj proces treba uzeti pozitivno. Pojam moderne ona ovdje promatra u kontekstu filozofije povijesti te s tim u vezi (ne)vjerovanja pojedinih filozofa u ideju napretka. Za filozofe, tako Nag-Docekal, poput Poppera, Nietzschea i J.F. Loytarda, povijest nema neki unaprijed zadani smisao niti se on može prepoznati. Nasuprot njima stoji Kant, a koji vjeruje u ideju napretka u povijesti i to u vidu ostvarenja pravednosti. No tu je jedna zanimljivost: »Za Kanta postoji put za ostvarenje pravednosti, ali ne vidu praktičnog uma već pragmatičnog« (str. 110.). Ostvarenje pravednosti i smislenosti u ljudskoj

povijesti je prema Kantu, dakle, moguće, ali ne zbog toga što bi čovjek po sebi bio dobro biće, već zbog toga što prvotno traži osobnu korist. Tu korist pronalazi upravo u poštivanju potreba onog drugog, te se na taj način istovremeno ostvaruje i određeni tijek povijesti. U tom smislu i nadovezujući se na Kanta, naša autorica zaključuje da je filozofija povijesti ne samo moguća već je i nužna (str. 121.).

Predzadnji naslov u ovoj knjizi glasi: *Kršćanska poruka i razrješenje metafizike* autora Gianni Vattima. Vattimo u svom razmatranju o razrješenju metafizike iznosi zanimljiva razmišljanja. Počinje s dvama putevima spoznaje: grčkim kao preslikavanjem objektivnog stanja i kršćanskog kao doživljavanje u spoznaji te stavljanje pri tome subjekta u središte (usp. str. 125.). Zanimljivost Vattimova stava je ta što on tvrdi da upravo kršćanstvo čini bitan preduvjet razrješenja metafizike i to svojim naglašavanjem subjekta. Međutim, i dalje je prema njemu prisutna trajna borba između ovog grč. tj. platonskog ostatka s jedne strane i kantovski kršćanstvom inspirirane novine s druge strane. Ironija je ta, tako Vattimo, što veliki borci protiv metafizike Nietzsche i Heidegger ipak ostaju zatočenici grčkog objektivizma te sukladno tome oklijevaju dosljedno i do kraja razviti sve implikacije kršćanske antimetafizičke revolucije. Osim u izvornom kršćanstvu, ovo ukidanje metafizike događa se i po filozofiji drugog - Levinas, teoriji diskursa - Habermas i

Davidsonovu pojmu *charity-a*, ljubavi (usp. str. 133.).

Zadnje razmatranje koje susrećemo u ovom djelu jest ono od Jure Zovka pod naslovom *Hermeneutika dvojbenosti i pitanje o Bogu*. Zovko je ovaj članak objavio na njemačkom jeziku te ga ovdje donosi u prijevodu. Zovku je ovdje cilj dati do znanja da hermeneutika dvojbenosti – »Verdachtshermeneutik«, ili hermeneutika sumnje, igra iznimno bitnu ulogu u spoznavanju Boga, a tiče se onoga unutarnjeg puta. Na samom se početku Zovko ovdje poziva na Schlegela koji kaže da je osnovna pogriješka filozofije u njenom nastojanju da se filozofijska istina kao takva »formulira u matematičkoj izvjesnosti pomoću logičkih dokaza, te tako i drugima prikaže i posreduje« (str. 140.). Sljedeći autor kojemu Zovko posvećuje znatan dio prostora jest Martin Heidegger. Polazište njegove hermeneutičke refleksije jest »faktično životno iskustvo«. Tako dokle čovjek kao tubitak egzistira, dotle bitak biva razumljen odnosno otkriven. Kada se međutim radi o pitanju Boga, onda Heidegger izražava svoju dvojbu o svakom govoru o Bogu (usp. 147.). To se međutim, prema Zovku ne može uzeti kao Heideggerov agnostički stav, jer on u daljenjem razmatranju jednostavno uzima drugi put »doživljaja Boga« s onu stranu mišljenja. U tom smislu se pre-

ma H. šutnja uzima kao bitan element iskustva Boga. Sve u svemu možemo s pravom govoriti o Heideggerovu suzdržanom govoru o Bogu.

Treći filozof na kojeg se Zovko osvrće jest L. Wittgenstein, a koji također zagovara po pitanju Božje opstojnosti izvjesni unutarnji put, za razliku od racionalnog: »Ako STVARNO trebam biti spašen – onda trebam izvjesnost, a ne mudrost, snove, spekulaciju - , a ta izvjesnost je vjera. A vjera je vjera u ono što žeda moje srce, moja duša, a ne moj spekulativni razum« (str. 156.). Bez nekih daljnjih analiza, Zovko završava ovim autrom svoje razmatranje.

Za knjigu *Religija, moderna postmoderna*, možemo reći da je pravi »rudnik« kada se radi o temi filozofije religije. U tom smislu djelo je vrijedno, jer na jednom mjestu donosi nekoliko autora koji se bave dotičnom temom i to s različitih pozicija. Iako smo i previše toga otkrili, u interesu znanstvenog erosa možemo samo preporučiti i pozvati čitatelje na čitanje ali i ne samo to, nego i na studiozno razmatranje ovoga djela. Ono pomaže i daje odgovor ne samo na znanstvena pitanja u Božjoj opstojnosti već i na temeljna egzistencijalna pitanja, posebice ona vezana uz ljudsku religioznost.

Stjepan Radić