

KRŠĆANSTVO U DOBA KAPITALIZMA KAO RELIGIJE
TEOLOŠKI IZAZOV TRENUTKA U SVJETLU POLEMIKE S
THOMASOM RUSTEROM

Željko Tanjić, Zagreb

Sažetak

Polazeći od društvene situacije u kojoj se nalazimo, članak u prvom djelu iznosi neke od teoloških kriterija za promišljanje društvenih problema, od slike Boga u židovsko-kršćanskoj tradiciji, do brige za slabe i važnosti teološkog promišljanja svih segmenata društvenog života. Na temelju toga u drugom se poglavlju ističe činjenica da je naša društvena stvarnost u svojoj srži prožeta kapitalističkim shvaćanjem svijeta i ljudskih odnosa. Služeći se analizama židovskog filozofa W. Benjamina i komentarima na njegovo djelo, najprije se govori o glavnim obilježjima kapitalizma shvaćenog kao religija. U trećem se poglavlju analizira teološko promišljanje T. Rusterera koji je izazvao dosta pozornosti svojim tezama o potrebi "razdruživanja" kršćanstva i religije u vremenu kapitalizma kao religije. Pri tome se pokušava kritički vrednovati njegovo promišljanje i na osnovi toga vidjeti zadaće teologije u današnjem društvenom okruženju.

Ključne riječi: subjekt, društvo, religija, kapitalizam, teologija, kult, iskustvo, krajnja stvarnost

Uvod

Radni naslov ovog predavanja, koji je predložio organizator Međufakultetskog simpozija, prihvatio sam kao izazov koji me u samome početku razmišljanja o ovoj temi stavio pred dvojbu koja se najbolje može iskazati pretakanjem naslova u različite upite glede društvenih problema i njihova teološkog promišljanja.

Na sva pitanja koja otvaraju različite perspektive tog odnosa moguće je dati i različite odgovore, posebice u odnosu na društvenu stvarnost u kojoj se odvija teološko promišljanje u Hrvatskoj. Moja namjera u ovome predavanju nije detaljna teološko-etička analiza društvenih problema i društvenih kretanja, jer smatram da takvih analiza ima dovoljno i da su svima poznate, posebice one koje su nastale iz promišljanja vrsnih teologa i mislilaca odnosa kršćanstva i društvene zbilje, poput Vjekoslava Bajsića, Marijana Valkovića, Špira Marasovića, Željka Mardešića te institucija kao što su Katolički bogoslovni fakulteti Sveučilišta u Zagrebu i Sveučilišta u Splitu, Centar za socijalni nauk Crkve, Franjevački institut za kulturu mira i drugi.¹ Drugi problem je njihova recepcija i važnost, bilo u Crkvi bilo u društvu!

Čini mi se važnim u ovom izlaganju pokušati pokazati naglaske sustavnoga teološkog pristupa društvenim problemima, kao izazov za daljnji teološki rad u Hrvatskoj i kao želju da teologija u Crkvi i društvu ne bude marginalizirana i izolirana, nego prihvaćena kao aktivni i djelotvorni čimbenik javnoga govora. Pokušat ću to učiniti i na primjeru jedne teološke diskusije o pitanju koje je

¹ Spomenut ću samo neke, usp. V. Bajsić, *Život i problemi crkvene zajednice*, priredio S. Kušar, Zagreb, 2000; Ž. Mardešić, *Politički dualizam i koncilsko kršćanstvo*, u: *Nova prisutnost 1* (2003.), str. 5-27.; J. Jukić, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997; Š. Marasović, *Vjernik u Hrvatskoj pred novim opredjeljenjima*, u: *Nova prisutnost 1* (2003.), str. 83-101.; Isti, *Perspektive pluralističkog djelovanja Crkve u hrvatskom društvu*, u: *Bogoslovska smotra 2-3* (2003.), str. 361-393; ISTI, *Demos ante portas, Crkva u Hrvatskoj pred demokratskim izazovima*, Split 2002.; ISTI, *Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu*, u: *Bogoslovska smotra 2-3* (2001.), str. 319-340; I. Raguž, *Poslanje Crkve u pluralizmu – 'preobražavajuće prihvaćanje'*, u: *Bogoslovska smotra 2-3* (2003), str. 269-292; A. Vučković, *Služenje kao susretište crkvenih i društvenih služba*, u: *Bogoslovska smotra 2-3* (2002), str. 405-421; S. Baloban, *Socijalna (ne)osjetljivost hrvatske Crkve*, u: *Bogoslovska smotra 3-4* (2000), str. 657-680; Isti (ur.), *Kršćanstvo, Crkva i politika*, Zagreb, 1999; Isti (ur.), *Kršćanin u javnom životu*, Zagreb, 1999; I. Grubišić (ur.), *Crkva i država*, Split, 1997; N. A. Ancić-N. Bižaca (ur.), *Kršćani i politika*, Split, 2003; B. Vuleta - V. J. Batarelo, *Oprost i pomirenje – utopija ili izazov*, Zagreb-Split, 2001; D. Šimundža, *Crkva i demokracija*, Split, 1995.

aktualno i koje određuje horizont naše društvene stvarnosti: to je pitanje shvaćanje kapitalizma kao religije.

Neki od teoloških kriterija za promišljanje društvenih problema

Kao prvo, želim istaknuti kako teološko promišljanje koje želi biti ne samo aktualno nego prije svega kritičko, mora imati oštrinu u dijagnozi onoga što se u društvu događa. Dakle, ako teologija ne želi biti i ostati navezana samo na nekolicinu u “strogo crkvenim krugovima - u kojima su, po mojemu mišljenju, njezino mjesto i uloga, unatoč deklarativnim izjavama, isto tako upitni i nejasni, ali iz drugih razloga - potrebno je da i u sekularnom kontekstu današnjeg društva iskoristi svoj kritički potencijal i na taj način “osvoji” prostor javnog djelovanja, ne pozivajući se na “staru slavu”, nego javljajući se zato što ima nešto za reći današnjem čovjeku i društvu.

To isto tako znači da teološko promišljanje u promatranju društvenih kretanja mora biti interdisciplinarno i da teolozi moraju ne samo razumjeti nego i prihvatiti kao izazov filozofska, prirodno-znanstvena, kulturno-antropološka i sociološka promišljanja koja danas umnogome negiraju religiozno tumačenje stvarnosti, ali koja nam predstavljaju izravnog sugovornika.² To nije pitanje pomodarstva ili želje za dokazivanjem vlastite načitanosti i znanstvenosti, nego proizlazi iz temeljne svijesti da teologija, uopćeno govoreći, ima dvije temeljne odnosne točke: jedna je antropološka, tj. ona koja je usmjerena na promišljanje o čovjeku u svim njegovim dimenzijama, dakle i društvenoj, a druga je kristološko-trinitarna koja svoje središte ima u Isusu Kristu, kao pravoj slici Božjoj, tj. stvarnom simbolu neuvjetovane Božje ljubavi, koji predstavlja ključ spoznaje i paradigmatu razumijevanja samoga čovjeka.³ Stoga možemo reći, imajući na umu nauk

² Usp. H. Hoving - J. H. Tück, *Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik*, u: Salzburger Theologische Zeitschrift 7 (2003), str. 26-32.

³ Usp. H. Kessler, *Was ist Theologie, Was heißt Theologie treiben, Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie*, u: J. Heinz, H. - W. Jüngling - R.

o teološkim mjestima Melchiora Cana, kako imamo dvije vrste izvora teološke spoznaje: općeljdska spoznajna mjesta (različita iskustva, razum, znanstvene spoznaje, povijest, znakovi vremena itd.) i specifično kršćanska spoznajna mjesta. Pri tome treba imati na umu kako su teolozi pozvani obje ove vrste izvora dovesti u kritičko sučeljavanje i dijalog, i za život Crkve kao zajednice uvijek iznova naglašavati kako ova dva izvora nije moguće potpuno odvojiti i prikloniti se samo jednom od njih.⁴

Kušar je upravo za promišljanje društvene stvarnosti postavio tezu koju i mi prihvaćamo, naglasivši da “...teologija ne raspravlja samo o teološkim problemima (shvaćenima u usko-stručnom smislu riječ); ona treba teološki raspravljati i o drugim problemima koji se tiču čovjeka i njegova odnosa spram stvarnost”.⁵

Mišljenja sam da mi teolozi u Hrvatskoj upravo tu činjenicu katkad imamo premalo na umu kada je u pitanju društvena stvarnost i njezini problemi. Ona nam doduše katkad služi kao izvor kritike, ali ne da bismo od nje učili i doveli je u korelaciju s onim što je specifično kršćansko naslijeđe i može predstavljati izazov za društvo te iz te perspektive o njoj promišljali. U našim analizama i člancima često se zaustavljamo na predstavljanju već postojećih modela, koje je teško dovesti u suodnos s društvenom i crkvenom stvarnošću u kojoj mi živimo, a slobodna sam reći da mnogima od nas iz raznih razloga nedostaje hrabrosti za odlučniju kritiku i društva i događanja u samoj crkvenoj zajednici. Nismo dakle dovoljno svjesni da “nijedno područje zbilje nije načelno zatvoreno za *teologijsko* razmišljanje i propitkivanje”⁶ te da poštujući kompetenciju i autonomiju teologija trebamo o

Sebott, *Den Armen eine frohe Botschaft, Festschrift für Bischof Franz Kamphaus*, Frankfurt, 1997., str. 383-406.

⁴ Usp. Isto.; W. Kern - F. Niemann, *Nauka o teološkoj spoznaji*, Zagreb, 1988., str. 44-48; B. Körner, *Melchior Canos De locis theologicis, Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehren*, Graz, 1994.

⁵ S. Kušar, *Proročko kritička-dimenzija teološke misli*, u: Bogoslovska smotra 3-4 (2000), str. 732.

⁶ Isto.

svemu promišljati dovodeći stvarnost u vezu s Objavom i s druge strane da “teologija ne ide iza crkvenog učiteljstva kao njegova služnička pratilica koja nosi skute njegove duge haljine”.⁷

Kada je o kriterijima takvog prosuđivanja riječ, dopustite mi da nabrojim i ukratko pojasnim neke od njih polazeći od prethodnog promišljanja.

Prije svega mislim da teologija, kao što je istaknuo Kušar, treba biti «proročko-kritička». On kaže:

“Proročka riječ usmjerena je na bremenitost sadašnjeg trenutka u kojemu valja donijeti odluke ili potvrditi vjernost prije danim obećanjima i odlukama. Ona ima u vidu konkretne povijesne situacije i događaje u čijem spletu se odvija život vjernika i njegove zajednice. Zato proroci ne iznose neke općenite istine nego govore o budućnosti i prošlosti imajući u vidu interes sadašnjeg trenutka u kojem treba biti posvjedočena vjernost Božjim obećanjima i prisutnome Bogu. Njihov govor ne ide za jeftinim izazivanjem i tješanjem niti za lakomislenim revolucioniranjem ili konzerviranjem postojećega.”⁸

Takvo proročko djelovanje svakako razlikuje faktično od normativnog koje predstavlja Božja Riječ i Credo Crkve koje se oblikovalo unutar liturgije i potvrđivalo u praksi.⁹

Jedan od temeljnih kriterija tog proročkog djelovanja teologije polazi od pitanja o Bogu. Teologija u svjetlu kršćanskog govora o trojedinome Bogu u odnosu na društvenu stvarnost mora uvijek iznova isticati i pokazivati kako na temelju Svetoga Pisma razlikujemo Boga od lažnih božanstava koje židovski proroci označavaju kao apsolutiziranje zemaljskih veličina kao što su vitalnost i plodnost, posjedovanje, ali i ekonomska i vojna moć koja

⁷ Isto.

⁸ Isto, str. 727. Usp. V. Bajsić, *Život i problemi crkvene zajednice*, nav. dj., str. 255-256.

⁹ Usp. H. Hoping - J. H. Tüek, *Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik*, nav. dj., str. 27.

zapravo uništava čovjeka.¹⁰ "Ljudi, kršćani također i njihovi (religiozni-) sistemi imaju sklonost stvorenja zamijeniti sa stvoriteljem, zamijeniti čašćenje Boga s nekim otuđujućim kultom oko stvorenih veličina i Božju istinu 'sputavaju nepravедnošću' (Rim 1,18;23.25)."¹¹

Svjedoci da religija ne odumire, kako su to mnogi predviđali, ali da ona i u našem civilizacijskom krugu dobiva konture koji su daleko od židovsko-kršćanske tradicije i u mnogim naznakama znače pobjedu gnostičke tradicije koja religiozno ne vidi u odnosu s konkretnom povijesnom situacijom. Stoga se još snažnije pothranjuje i krivo shvaćanje "religije kao privatne stvari".¹²

U tom kontekstu postaje jasno ono što je M. Scheler formulirao tvrdnjom da je svaki čovjek po svojoj naravi religiozan i da svaki konačni duh vjeruje ili u Boga ili u lažna božanstva te da svaki čovjek posjeduje neko dobro spram kojega oblikuje određeni vjerski čin. Apsolutno je mjesto u ljudskome životu uvijek nečim zaposjednuto, bilo onim koji zaslužuje naše beskrajno povjerenje i čašćenje bilo "zamjenom apsolutnoga".¹³

Kršćanski se Bog objavljuje u povijesti i svjedočanstvo o njegovu djelovanju u osobi Isusa Krista danas je, kako kaže Metz, "konstitutivno ugrožen govor".¹⁴ Unatoč kulturnoj anamnezi, no bez ikakve forme kulturalne anamneze, taj govor dolazi u opasnost da ga se shvati i promatra kao mit. Iz te temeljne ugroženosti govora o Bogu u našem današnjem društvu potrebno je izvući određene posljedice, i to polazeći od činjenice da govor o Bogu u današnjem društvu mora biti govor o Bogu bez ikakva trijumfalizma i

¹⁰ Usp. Usp. H. Kessler, *Was ist Theologie, Was heißt Theologie treiben, Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie*, nav. dj., str. 387.

¹¹ *Isto*, str. 387-388.

¹² Usp. I. U. Dalferth, *Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie*, u: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 149 (2001) str. 284-297.

¹³ Usp. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, 1954., str. 261-263.

¹⁴ J. B. Metz, *Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie*, u: T. Faulhaber - B. Stillefried (prir.), *Wenn Gott verloren geht*, QD 174, str. 109.

lažnog milenarizma,¹⁵ da mora pokazati kako vizija Boga u židovsko-kršćanskoj tradiciji ukazuje na to da se sreća ne može ostvariti putem zaborava i putem povijesti koja je pisana samo od strane pobjednika. Kršćansko sjećanje je prvenstveno “*memoria passionis*”, memorija patnje koja se sjeća i patnje bližnjega i drugoga, ali i patnje vlastitog neprijatelja. “U takvom sjećanju patnje drugoga urezuje se biblijski govor o Bogu, govor o Bogu Abrahama, Izaka i Jakova, koji je i Isusov Bog.”¹⁶ Na taj način promišljajući, jasno je da kršćanska teologija mora vidjeti patnju bližnjega kao preduvjet svakoga govora o univerzalizmu i prihvatiti tu patnju kao apriori koji se suprotstavlja svakom kulturalnom relativizmu, zalažući se na toj osnovi za kulturu priznavanja i različitosti.¹⁷ Upravo je ta briga za slaboga i za žrtvu ono što je R. Girarda ponukalo da naglasi kako je Europa rođena u Jeruzalemu, na Golgoti, jer se tamo ta briga i rodila.¹⁸

Time se istodobno pokazuje kako je kršćanski govor, a time i teološki govor, javni, društveni govor koji ne dopušta da vjera u kršćanskog Boga bude samo privatna stvar pojedinca koja služi zadovoljenju potreba građanski oblikovanog subjekta, onako kako je ona shvaćena u građanskim društvima Zapada, nego je potrebno da kršćanstvo i teologija pokažu važnost i primat prakse koja se temelji na sjećanju i na naviještanju i koja na temelju suprotstavljanja mržnji i apatiji svjedoči kako su svi pred Bogom pozvani biti aktivni subjekti kojima je religiozna dimenzija konstitutivna i koji iz solidarno-antagonističkih i oslobađajuće-zastrašujućih iskustava teže “univerzalnoj

¹⁵ Usp. J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt, Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh, 1997., str. 26.

¹⁶ J. B. Metz, *Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie, nav. dj.*, str. 110.

¹⁷ Usp. E. Arens, *Nuovi sviluppi della teologia politica*, u: R. Gibellini (ur.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003., str. 79.; I. Šarčević, *Pluralizam i univerzalnost patnje, Pretpostavke međureligijskog dijaloga*, u: *Bogoslovska smotra*, 2-3 (2003.), str. 433-453.

¹⁸ Usp. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, 2003.

solidarnosti”¹⁹. “Božje ime je tu prije svega da utopija oslobođenja svih za ljudski dostojne subjekte nije čista projekcija, što bi bila i ostala kada bi bila samo utopija, a ne Bog”.²⁰

Na taj se način može slobodno reći da je misao o Bogu neizbježno politička, svakako ne u ideološkom smislu jer bi na taj način mogla biti zamijenjena mnogim partikularnim interesima moći, nego kao izričaj opcije za “moći postati subjektom svih ljudi i morati biti subjektom svih ljudi”.²¹ Stoga teologija, shvaćena u svojoj političkoj dimenziji, mora uzeti udjela u promišljanju o socijalnim konfliktima koji se odnose na pitanja osobnog i zajedničkog života, podjele dobara, pitanja ekonomske pravednosti, demokracije, prava i uloge žena u Crkvi i društvu, ekologije, imajući uvijek pred očima one koji su u tim procesima marginalizirani i zapostavljeni.²² Pitanje vjerodostojnosti Evanđelja i teološkog diskursa u današnjem društvu nužno je vezano uz ponovni govor o ljudskim pravima, koja su isto tako vezana uz raspodjelu dobara, o čemu se danas gotovo i ne govori jer se smatra da je to pitanje pomalo marksističke naravi, kao i uz promišljanje o tome kako ponovni govor o univerzalnom čovječanstvu koje se neće temeljiti samo na pitanju odnosa moći izvući iz ralja opasnosti govora o jednom novome totalitarnome društvu koje ukida svaku različitost.

U ovom će kontekstu teologija morati postaviti i razjasniti kriterij oko toga tko se u kršćanskom kontekstu smatra «slabim» i tko je “žrtva” jer smo danas došli do sveopće «viktimizacije» tj. svi se proglašavaju žrtvom i dobivanje toga statusa zapravo iskorištavaju kao izričaj volje za moći.²³

¹⁹ Usp. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1977., str. 57-63.

²⁰ Usp. *Isto*, str. 65.

²¹ Usp. *Isto*.

²² Usp. E. Arens, *Nuovi sviluppi della teologia politica, nav. dj.*, str. 88.; G. Gutiérrez, *Situazione e compiti della teologia della liberazione*, u: R. Gibellini (ur.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, str. 93-111.

²³ Usp. P. Bruckner, *Napast nedužnosti*, Zagreb, 1997., str. 101-127.

U govoru o odnosu čovjeka i društva teološka misao pozvana je prihvatiti izazov promišljanja odnosa pojedinac-zajednica jer se u sociološkom pogledu na društvenom području to čini temeljnim pitanjem, povezano s pitanjem odnosa slobode i sigurnosti. Trenutno se nalazimo u društvenoj situaciji u kojoj tražimo individualna rješenja na zajedničke probleme, i to upravo u ozračju koje možemo nazvati “društvom nesigurnosti”. Gubeći svaki osjećaj za važnost etičke zajednice koja obvezuje, sve smo više članovi samo estetske zajednice koja nema nikakvih jasnih pravila i obveza osim kontrole putem “zabave”. Otkrivamo pojedince koji su željni zajednice, ali one koja ih ne obvezuje i koja ima tendenciju zatvaranja u interesnu skupinu bez otvorenosti prema drugačijima i bez želje za poboljšanjem stanja u kojem se nalazimo.²⁴

S tim je usko vezano i pitanje o kršćanskoj nadi koje proizlazi iz ovakve vizije Boga i kršćanskog promišljanja čovjeka i njegovih odnosa, što je isto tako važno za teološko promišljanje o društvenoj stvarnosti. U vremenu koje govori o “kraju povijesti”²⁵ koja se u našem civilizacijskom krugu rodila iz mesijanske želje za novim i boljim svijetom, ali se zapravo otkrila kao povijest katastrofa, govor o Božjem eshatološkom djelovanju u osobi Isusa Krista pokazuje kako govor o pravdi i potpunom pomirenju s teološke strane mora nužno uključivati govor o tome kako u povijesti nije moguće zacijeliti sve rane i kako to pogotovo nije moguće glede onih koji su nam prethodili, a koji su trpjeli i patili. “Ako nema nade za prošlost, nema ni nade za budućnost, budući da je ono što dolazi osuđeno na prolaznost, ono što se rađa jednoga će dana umrijeti, i ono što još nije jednoga dana neće biti. Nada uskrsnuća nije usmjerena spram budućnosti u povijesti, nego spram budućnosti za povijest, gdje će se razriješiti tragične

²⁴ Usp. Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Milano, 1996; ISTI, *Società dell'incertezza*, Bologna, 1999; ISTI, *La solitudine del cittadino globale*, Milano, 2000; ISTI, *Voglià di comunità*, Bari, 2001.

²⁵ F. Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Zagreb, 1994.

dimenzije povijesti i prirode.”²⁶ Stoga je jasno da govor kršćanske nade nije jednak govoru o napretku, i to stoga što je otvoren svima onima koji su patili u prošlosti, živi u sadašnjosti i ima hrabrosti za budućnost koja ne ostavlja stvari onakvima kakve jesu te stoga govori i današnjem vremenu koje se gubi u apatiji i malodušnosti.

Jedino takvom vizijom može se pokušati pokazati zašto kršćansko shvaćanje Boga može biti izazov božanstvima kao što su novac, tržište, profit, zabava, koja funkcioniraju na principu zaborava kao temeljne kategorije, na principu odbacivanja bilo kakve tradicije i autoriteta osim onih vlastitih idola stvorenih putem medija. Stoga mi se važnim čini pokazati primjer koji može biti jedan od paradigmatičkih okvira za promišljanje društvene stvarnosti iz teološke perspektive, a to je onaj koji govori o kapitalizmu kao religiji.

Kapitalizam kao religija: promišljanje W. Benjamina

U razmišljanju o kapitalizmu kao religiji većina današnjih teologa svoja promišljanja temelji na tezama židovskog filozofa W. Benjamina (1892.-1940.), koji se u svojem radu, što je važno istaknuti za razumijevanje problematike, oslanjao na djela K. Marxa i G. Simmela.²⁷ W. Benjamin nije samo smatrao - što nam se svima čini poznatim - da kapitalizma u sebi sadrži mnoštvo religijskih elemenata, nego je u svom kratkom spisu “Kapitalizam kao religija” došao do zaključka kako je kapitalizam u svojoj biti religijski. Njegova temeljna teza glasi: “U kapitalizmu se nazire religija, tj. kapitalizam u bitnome služi zadovoljenju istih briga, problema, nemira na koje prije odgovore davahu takozvane religije.”²⁸ Nakon ove početne teze W. Benjamin ukratko razlaže zašto kapitalizam smatra

²⁶ J. Moltmann, *Il passo del Duemila, Progresso e abisso*, u: R. Gibellini (ur.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo, nav. dj.*, str. 41

²⁷ Usp. W. Palaver, *Kapitalismus als Religion*, u: *Quartal* 3 (2000), str. 18-25.

²⁸ Usp. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* VI, str. 100-103, u: R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt, 1991; Ovdje str. 100.

religijom i koja su obilježja i posebnosti tako shvaćenog kapitalizma.

Kao prvo navodi da je kapitalizam “čista kulturna religija” koja ne posjeduje nikakve dogmatike niti teologije.²⁹ Kult te religije predstavlja “novcem posredovana razmjena robe”³⁰. Upravo u toj činjenici otkriva se ne temeljna “kršćanska narav” kapitalizma, nego njegovo pogansko izvorište. Tako W. Palaver, teolog iz Innsbrucka, razlažući ovu temu, povlači paralelu između Benjamina i njemačkog ekonomista A. Rüstowa, koji je u jednom svom djelu istaknuo da je od dogme slobodna kulturna religija u svojoj naravi poganska i može se teološki shvatiti kao oblik panteizma. Naime, bez poteškoća se može povući paralela između Spinozine panteističke formulacije *Deus sive natura* i učenja jednog od otaca liberalnoga kapitalizma Adama Smitha o “nevidljivoj ruci” koja omogućuje da iz egoističkog djelovanja nastane zajedničko dobro.³¹ Palaver stoga zaključuje kako se čini gotovo nemogućim tržišni princip staviti u određene nama poznate političke okvire; kada i katolički socijalni nauk inzistira na tome da princip konkurencije i natječaja treba podrediti solidarnom principu čini to polazeći od jedne sasvim drugačije slike svijeta, one koja govori o razlikovanju između stvoritelja i stvorenoga te svijeta koji je hijerarhijski uređen.³² Takvo razmišljanje nije moguće primijeniti na kapitalizam koji je u svojoj naravi panteistički i ne trpi nikakve druge dogme pokraj sebe. Još mi se jedan Palaverov teološki zaključak čini važnim za razumijevanje Benjaminove tvrdnje o “kulturnoj čistoći” kapitalizma. Polazeći od pretpostavke da kapitalizam nema dogmatskih uporišnih točaka, postavlja se pitanje da li današnja filozofska i teološka strujanja koja dovode u pitanje svaku dogmu zapravo nesvjesno i nesebično potiču onu najtvrdju verziju kapitalizma, koja se ne želi i ne može ograničiti ničim drugim osim zakonom

²⁹ Usp. Isto.

³⁰ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, QD 181, Freiburg, 2000., str. 129.

³¹ W. Palaver, *Kapitalismus als Religion, nav. dj.*, str. 18.

³² Usp. Isto.

tržišta i profitom. Dakle, i postmoderna dekonstrukcija zbilje, premda kritična prema kapitalističkom načinu djelovanja i otvorena određenim alternativnim načinima promišljanja, svojim odbijanjem transcendencije i dogme zapravo potiče funkcioniranje kapitalizma u njegovim najekstremnijim obilježjima.³³

Druga važna značajka kapitalizma kao religije, vezana uz prvu, nalazi se u “stalnosti kulta” ili, bolje rečeno, “neprekinutosti kulta”, što znači da se kult potrošnje slavi svaki dan, i to bez prekida.³⁴ Na taj se način stvara okvir za zaborav onoga što je uistinu bitno za život i stvara otuđenje koje nastaje stalnom zabavom kao oblik kontrole modernog društva, a koje zapravo pod tepih stavlja pitanje o pravim čovjekovim odrednicama i vrijednostima njegova života. I toga smo problema svjesni u svojoj svakodnevnici, pogotovo kada je u pitanju odnos koji mi kao kršćani imamo prema nedjelji. Stoga je potrebno pri svim djelovanjima u pravcu promicanja nedjelje kao neradnog dana imati na umu da poteškoće u prihvaćanju stava koji zastupa Crkva nisu samo na tehničkoj ili organizacijskoj razini, nego da su razlozi puno dublji. Drugačije shvaćanje vremena, koje zapravo nema nikakve vrijednosti u takvoj koncepciji, ne dopušta predah, ne dopušta zastoj nego želi omogućiti stvaranje uvijek novih potreba te njihovo konzumiranje.³⁵

Treće obilježje kapitalizma kao religije, po Benjaminu, jest u “kultu zaduživanja”. Kapitalizam je po njemu prvi religijski kult koji ne govori o opraštanju dugova, o otpuštanju, nego o zaduživanju.³⁶ I danas smo posvuda svjedoci činjenice ne samo državnog nego i osobnog zaduživanja te nam se ovo razmišljanje ne čini toliko stranim. Ipak, treba znati, mišljenja je Palaver, da ovdje zaduživanje ne treba identificirati s biblijskim i kršćanskim pojmom grijeha ili zaduživanja te treba biti svjestan da

³³ Usp. *Isto*.

³⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, nav. dj., VI, str. 100.

³⁵ Usp. Ž. Tanjić, *Zašto je u krizi dan Gospodnji*, u: Glas Koncila 46; 47 (2002.), str. 11; P. Bruckner, *Napast nedužnosti*, nav. dj., str. 41-74.

³⁶ Usp. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, nav. dj., str. 100.

Benjamin ovakvim svojim shvaćanjem razlikuje moderni kapitalizam od arhaičnih i tradicionalnih društava. Jer u kapitalizmu se ne govori o “moralnom dugom”, nego o poganskom shvaćanju “naravnog duga”, po kojem je život po sebi opterećen dugom te je stoga potrebno žrtvovati ljude kako bi se izmirili prijašnji dugovi.³⁷ Pri tome treba imati na umu da židovsko-kršćanska tradicija, premda se čini da i sama podliježe takvom načinu razmišljanja i djelovanja, zapravo razotkriva mehanizam “žrtvenog jarca” arhaičnih religija i na taj način ruši ograde poganskog shvaćanja grijeha ili duga. Kako ističe R. Girard, Krist prekida logiku žrtvenih sustava i otkriva negativno mimetičko ponašanje u srcu samoga društva.³⁸ Budući da upravo logika koju nalazimo u Svetom pismu, o kojoj govori R. Girard, razara pogansku logiku na kojoj se zasniva i kapitalizam, onda je jasan njegov razvoj u “hiperkapitalizam”, koji Benjamin označava kao «parazita» na kršćanskome tkivu.³⁹

U razjašnjenju te povezanosti između poganstva i modernog kapitalizma može nam pomoći i promišljanje o ulozi novca. S jedne strane, novac predstavlja humaniziranje zajedničkog života jer stupa na scenu umjesto krvnih žrtava prisutnih u arhaičnim religijama i mitovima. S druge se pak strane otkrivaju njegove negativne oznake. Palaver ih vidi najprije u sposobnosti novca da se odvoji od svega prirodnoga i tako ostvari bezgranično, ničim uvjetovano širenje. Drugi problem leži u činjenici da novac omogućuje sve veću distancu međusobne ljudske konkurencije. Konkurencija postaje anonimna, distancirana, vezana uz određena područja ljudskoga života, ali novac postaje odgovoran i za ono što nazivamo hladnoćom u međuljudskim odnosima.⁴⁰ Pritom treba imati na umu da novac kao medij posredovanja s jedne strane sigurno omogućuje ravnopravnost onih koji su u procesu razmjene, dok s druge strane dovodi do

³⁷ Usp. W. Palaver, *Kapitalismus als Religion*, nav. dj. 20-21.

³⁸ Usp. R. Girard, *Vedo satana cadere come la folgore*, Milano, 2001.

³⁹ Usp. W. Palaver, *Kapitalismus als Religion*, nav. dj., str. 21.

⁴⁰ Usp. *Isto*, str. 21-22

ravnodušnosti spram onih koji su u procesu konkurencije ispali iz tržišne utakmice. R. Girard stoga nije tako strog spram tržišnog mehanizma kapitalizma te naglašava kako upravo takav mehanizam, premda nije ni izdaleka pravedan, nije tako krvav kao mehanizam žrtvovanja u arhaičnim religijama. On je mišljenja da tržište zapravo sprječava ponovno buđenje takvog mehanizma žrtvovanja.

Osim toga, Benjamin naglašava još jednu bitnu značajku kapitalizma, koja je postala i “duševnom bolešću” današnjice, a to je “briga” oko materijalnih dobara.⁴¹ Jasno je naime da kapitalizam jedan od svojih glavnih pokretača nalazi u stalnom problematiziranju oskudice i ograničenosti dobara, koji su zapravo umjetno stvoreni ne samo kada su u pitanju dobra nego i kada je u pitanju novac, što pak dovodi do stalne borbe i brige oko osvajanja tih “ograničenih” dobara kako bi se izbjegla “oskudica” što zapravo proizvodi zaduženost i stalno nadmetanje. Kapitalizam ne pruža izlaza iz te zaduženosti, nego jednostavno stvara čovjeka koji sve polaže u svoj ponos, u svoje vlastite sposobnosti, čovjeka koji nije pozvan na obraćenje kao što je to slučaj sa židovsko-kršćanskom tradicijom, nego se pretvara u “ponosnog” čovjeka, nadčovjeka u Nietzscheovom smislu, koji sam sebe čini božanstvom i zatvara se svakoj mogućnosti govora i iskustva otkupljenja i spasenja.⁴²

Govor o kršćanstvu u doba kapitalizma kao religije: Thomas Ruster i teza o “pobrkanom” Bogu

U posljednje se vrijeme teološka promišljanja intenzivno bave upravo ovom problematikom,⁴³ ali najviše rasprava u

⁴¹ Usp. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, nav. dj., str. 102.

⁴² Usp. W. Palaver, *Kapitalismus als Religion*, nav. dj., str. 23-25.

⁴³ Pored već spomenute literature usp. N. Bolz, *Kapitalistische Religion - die Antike in Walter Benjamins Moderne*, u: W. Müller - Funk (ur.), *Die berechnende Vernunft, Über das Ökonomische in allen Lebenslagen*, Wien, 1993., str. 253-269; D. S. Long, *Divine Economy: Theology and the Market*, London, 2000; J. Niewiadomski, *Die betrogenen Götter. Religion und Wirtschaft im Zeitaler des Neuheidentums*, u: *Christliche Pädagogische*

teološkim krugovima izazvalo je djelo Thomasa Rusterera, fundamentalnog teologa iz Dortmunda, "Pobrčkani Bog. Teologija nakon razdruženja kršćanstva i religije".⁴⁴ Rusterova temeljna teza, koja se u mnogim krugovima smatra fundamentalističkom, polazi od toga da se pored različitih definicija religija može definirati kao nešto što nas dovodi u odnos s krajnjom stvarnošću koja uvjetuje i prožima naš život i sve njegove djelatnosti. "Krajnja stvarnost" je pojam kojim se označava božansko koje u različitim religijama nosi različita imena ili je čak i bezimeno.⁴⁵ Osim toga, religija omogućuje pozitivan odnos s onim moćima koje u sadašnjosti oblikuju stvarnost.⁴⁶

Ako se pogleda povijest kršćanstva, onda je jasno da je kršćanstvo sebe vidjelo i doživljavalo kao religiju koja je bila u stanju ne samo pojedincu nego i društvu posredovati odnos sa zadnjim temeljem cjelokupne stvarnosti; danas to više nije, jer je na mjesto kršćanstva zasjeo kapitalizma koji nam jedini posreduje odnos s krajnjom stvarnošću, s onim što uvjetuje i oblikuje naš život. I Ruster, naime, analizirajući ne samo Benjaminove spise, dolazi do zaključka da je kapitalizam moderna religija.⁴⁷

Upravo u toj činjenici leži razlog zbog kojega smatra da je došlo do «razdruživanja» religije i kršćanstva, što je istodobno uzrokovalo istinsku krizu kršćanstva. Jer, kao što smo već napomenuli, ako je kapitalizam postao "religijom" koja nam posreduje odnos s krajnjom

Blatter 113 (2000.), str. 66-69; F. Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart, 1985.

⁴⁴ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj. U nas je prikaz knjige i promišljanje o njoj napisao I. Raguž, *Kršćanstvo danas: religija 'udomaćenoga Boga ili/ i vjera u 'stranoga Boga'*, u: Glas Koncila 22 (2003.), str. 11.

⁴⁵ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 7-14.

⁴⁶ Usp. S. Goertz, *Die Moral des fremden Gottes. Theologisch-etische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der 'Entflechtung von Christentum und Religion'*, u: Stimmen der Zeit 11 (2003), str. 752.

⁴⁷ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 124-166.

stvarnošću, tj. s onime što određuje naš život, onda je kršćanstvo izgubilo svoju religijsku funkciju za život pojedinaca i društva. No, Ruster tu ne vidi samo razloga za zabrinutost nego i razlog nade.

“Za Rustera ta je kriza istinska prilika da kršćanstvo ponovno otkrije one izvorne elemente biblijskoga poimanja Boga koji su ostali skriveni i potisnuti u vremenu uspješnoga posredovanja između kršćanskoga Boga i iskustva krajnje stvarnosti. Radi se prije svega o 'stranome Bogu' kojega je moderna teologija zapostavila. Stoga Rusterova knjiga želi biti apologija stranoga Boga protiv svih pokušaja identifikacije kršćanskoga Boga s današnjim iskustvom krajnje stvarnosti.”⁴⁸

Naime, religijski govor uvijek želi posredovati sliku “udomaćenog” Boga, onoga s kojim se čovjek može u svakom trenutku osjećati bliskim i povjerljivim.

Govoreći upravo o tome, Ruster naglašava kako povijest teologije ukazuje na dva temeljna pravca u pristupu kršćanskom shvaćanju Boga i njegova djelovanja u povijesti. Tako u poglavlju o “udomaćenom” i “stranom” Bogu govori o pristupu Bogu putem “izravne” i “zaobilazne” spoznaje. Što to točno znači?

Govoreći o izravnom pristupu u spoznaji Boga, Ruster se oslanja na cjelokupnu teološku tradiciju koja, polazeći od ljudske naravi, govori o spoznaji Boga, onu dakle koja, oslanjajući se na filozofsku tradiciju, zaobilazi biblijsku tradiciju. Taj put vodi k shvaćanju Boga kao 'pouzdanog Boga', naime Boga kojim čovjek na neki način može raspolagati i oblikovati ga po vlastitim nahodjenjima. Radi se o Bogu po mjeri čovjeka. Kao poznate teologe koji su oblikovali takvo promišljanje Ruster navodi Justina Mučenika, Anzelma Canterburyjskoga, Tomu Akvinskoga i zastupnika političke teologije C. Schmitta. Drugi, zaobilazni put o kršćanskom Bogu govori kao o «stranom», «drugačijem» Bogu koji ne stoji čovjeku na “raspolaganju” i

⁴⁸ I. Raguž, *Kršćanstvo danas: religija 'udomaćenoga Boga ili/i vjera u 'stranoga Boga', nav. dj.*, str. 11.

kojega on ne može “udomačiti”. U povijesti teologije među zastupnicima takvog načina razmišljanja Ruster navodi pisca Prve Petrove poslanice, Marciona, M. Luthera, Ivana od Križa i B. Pascala.⁴⁹

Iz svega toga izvodi zaključak da kršćanstvo, ako želi ostati vjerno Bogu o kojem svjedoči Sveto pismo, a koji se ne može identificirati s krajnjom stvarnošću, mora što prije raskinuti tj. ući u “razdruživanje” s kapitalizmom kao s religijom današnjice, a teologija ima zadaću promišljati na koji način to razdruživanje ostvariti.⁵⁰

Tu zadaću treba započeti polazeći od činjenice da je kršćanstvo na temelju biblijske tradicije oduvijek smatralo važnim uspostaviti razliku između Boga i lažnih bogova, idola, što je danas “pobrkano”. Snaga te razlikovne moći nalazi se u vjeri da život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista sprječavaju zapadanje u služenje lažnim božanstvima.⁵¹ A upravo kritika lažnih božanstava znači po Rusteru i kritiku religije, premda je i kršćanstvo sebe doživljavalo kao religiju i to i danas želi biti, doživljavajući sebe kao posrednika spram iskustva krajnje stvarnosti. To pak znači biti ovosvjetska religija i ovosvjetska moć. Kritika lažnih božanstava znači posebice danas kritiku kapitalizma kao religije. Pri tome je važno imati na umu da Ruster naglašava kako kritiku treba shvatiti «kao razlikovanje, ne jednostavno kao odbacivanje ili osuđivanje; na vlastitom tijelu i biblijski poučeni kršćanski teolozi mogu znati gdje leže prava i granice religijskog»⁵². Posebnost ovoga autora leži upravo u činjenici da oštro kritizira teološku nedostatnost tzv. “pluralističke teologije religija”, ne negirajući njihovu valjanost na području pragmatične

⁴⁹ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 28-124.

⁵⁰ Usp. *Isto*, str. 192-194.

⁵¹ Usp. Isti, *Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik*, u: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 7 (2003), str. 41-50.

⁵² Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 193.

vrijednosti međusobnog suživota.⁵³ Ta se kritika temelji na tri temeljne točke: po Rusterovu mišljenju takva teološka razmišljanja ne govore o pluralizmu nego o univerzalističkom inkluzivizmu; osim toga, to nije govor o religijama koje postoje kao povijesne i kulturalne posebnosti, nego se govori o konstruktivnom iz unaprijed prihvaćenog pojmovlja kao što se ne radi o kršćanskoj teologiji koja bi kao temelj trebala imati Objavu koja preko pisma omogućuje razlikovanje između Boga i božanstava.⁵⁴

U tom kontekstu Ruster naglašava činjenicu da u svom promišljanju katolička teologija mora iznova promisliti svoj odnos spram poimanja “iskustva”. To je posebice važno kada se radi o katezezi i religijskoj pedagogiji koja u svojim promišljanjima polazi upravo od novovjekovne dogme kako je iskustvo učenika ona polazišna točka na koju se nastavlja cjelokupni katehetsko-pedagoški rad. U sustavnoj teologiji takav “izravan pristup” govoru o Bogu koji je utjecao i na cjelokupni katehetski i religiozno-pedagoški rad nalazimo u teologiji K. Rahnera koji u svom teološkom promišljanju polazi od “nadnaravnog egzistencijala” tj. od čovjekove apriorne upućenosti na Boga.⁵⁵ Pri tome se zaboravlja da je u današnje vrijeme i religiozno iskustvo djece već prožeto prvenstveno njihovim odnosom spram onoga što je posredovano kapitalističkom vizijom svijeta. Kako tvrdi Ruster “iskustvo stvarnosti je prožeto onim, što određuje stvarnost”,⁵⁶ a to danas nije upućenost na Boga kršćanske vjere. Stoga je Ruster

⁵³ Usp. N. Bižaca, *Međureligijski dijalog između nužnosti i dilema*, u: Bogoslovska smotra 1 (1997), str. 21-42. Isti, *Elementi jedne kršćanske teologije pluralizma religijskih tradicija u novijim djelima Jacquesa Dupuisa*, u: Bogoslovska smotra 1 (2002), str. 49-83; Isti, *O elementima teološkog utemeljenja i teološko-religijskim implikacijama molitvene dimenzije međureligijskog dijaloga*, 4 (2002), str. 603-633.

⁵⁴ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 196-197.

⁵⁵ Usp. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, ⁷1984.; K-H. Weger, *Uvod u teološku misao K. Rahnera*, Zagreb, 1986.

⁵⁶ T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 199.

mišljenja kako današnja religiozna pedagogija i kateheza ne bi trebale polaziti od iskustva učenika, jer je to iskustvo drugačije nego se pretpostavlja, ono naime upućuje na krivu religiju. I katehezu i pedagoški rad potrebno je temeljiti na «zaobilaznom putu» govora i naviještanja drugačijeg Boga Svetoga pisma, u kojem se, kako već i napomenusmo, nalazi kritika lažnih bogova i lažnih religioznih iskustava.

Da bi se to moglo ostvariti, potrebno je, mišljenja je Ruster, iznova promisliti spasenjsko i otkupiteljsko shvaćanje kršćanstva koje je izgubilo na značenju jer se kršćanstvo pretvorilo u religiju i zapravo je u nemogućnosti posredovati iskustvo da je Bog o kojem Biblija svjedoči, onaj koji donosi spasenje. U svojoj dijagnozi teološkog trenutka Ruster govori da je do problema u govoru o takvome Bogu došlo iz nekoliko razloga.

Prije svega, to je pitanje mjesta eshatologije, tj. govora o «posljednjim stvarima» u teološkom promišljanju, govora koji je danas gotovo iščeznuo, i to zbog toga što je proglašen ili mitološkim ili pitanjem ljudske projekcije. «Teološka nastojanja na području eshatologije lutaju već dulje vrijeme između, mlake egzistencijalnosti tradicionalnih sadržaja s jedne strane i pokušaja usmjeravanja unutar svjetskih formi nade, prije svega Blochova 'Principa nade', s druge strane.»⁵⁷

Drugi razlog po Rusterovu mišljenju leži upravo u statusu kršćanstva kao religije. Naime, mi znamo da je u današnjem društvu koje je podijeljeno na pojedinačne funkcionalne sustave koji ne zadiru jedan u područje drugoga, i uloga religije strogo omeđena te joj je nije dopušteno da se «miješa» u rad i način funkcioniranja drugih pojedinačnih sustava. U toj podjeli uloga religiji je dano mjesto promišljanja i nadilaženja osjećaja prolaznosti i konačnosti, ali nije pozvana više govoriti o ekonomiji ili politici. Stoga ne može više vjerodostojno ni govoriti o otkupljenju od zla u drugim područjima, eventualno u

⁵⁷ Isto, str. 202.

međuljudskim. U tome kontekstu treba podsjetiti kako se kršćanska soteriologija u pojedinim razdobljima razvijala upravo u suprotnosti spram dominantnog ekonomskog modela odnosa. "Pojmu ekonomije spasenja time može biti pridodano jedno novo značenje: Spasenje se može izreći jedino u odnosu na ekonomiju, u njoj ima svoj objekt, na njemu se može shvatiti, ukoliko se postavi kao njegova suprotnost. Ali, takva ekonomija spasenja je kršćanstvu, ako nastupa i ako je shvaćena kao religija, zatvorena. Razdvajanje kršćanstva i religije je i soteriološki važno."⁵⁸

Kritika Rusterova pristupa

Potrebno je naglasiti da ovakvo Rusterovo shvaćanje religije kao i pojam "krajnje stvarnosti" te stav prema odnosu teologije i filozofije među teolozima nije ostao bez kritičkog osvrta.⁵⁹ Tako B. Wacker smatra da se ne može prihvatiti Rusterovo nejasno definiranje religije i izostanak svakog niveliranja odnosa spram različitih religija. Takvo što u suprotnosti je sa zaključcima II. vatikanskog sabora, ali i s promišljanjima teologije religija. Naime, Deklaracijom *Nostra Aetate* Koncil je, zasigurno bez detaljnih teoloških analiza želio naglasiti, s jedne strane, da je vjera u Isusa Krista punina religijskog života, ali, s druge strane, isto tako da i druge religije participiraju na punini te istine (NA 2). Postkoncilska "pluralistička teologija religija" u mnogočemu je dovela do toga do ove napetosti nestane, smatrajući kako se u svim religijama može naći odsjaj jedne, nikome u potpunosti dostupne istine, ali ipak se ničim ne može opravdati Rusterovo jednostrano i usko poimanje religija. Njegovo razlikovanje između vjere u pravoga Boga i kritike lažnih božanstava koje se ponajprije odnosi na kapitalizma kao čistu kultnu religiju koja je jednodimenzionalno služenje lažnim božanstvima, donosi nejasan i nepravedan odnos prema drugim religijama, unatoč tome što Ruster smatra kako interreligiozni dijalog

⁵⁸ Isto, str. 203.

⁵⁹ Usp. B. Wacker, *Theologie auf dem Areopag*, u: http://www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/wack_rus.htm, 30. 9. 2003.

kod svih sudionika može pojačati kritiku služenja lažnim božanstvima i shvaćanja kapitalizma kao “krajnje stvarnosti”.⁶⁰ Kod Rusterera je osim toga nejasno u čemu je razlika između kršćanstva i drugih povijesnih religija i kapitalizma shvaćenog kao religija, tj. u što bi bila posebnost kapitalizma kao religije u odnosu na druge religiozne sustave.

Druga Wackerova kritika pokazuje da je ipak u kršćanskoj tradiciji moguće i potrebno govoriti o Bogu kao krajnjoj stvarnosti, što naravno ovisi o tome što se pod tim podrazumijeva. Ruster smatra da se pod tim pojmom krije “svemoć”, što je pak karakteristično za religije koje služe lažnim božanstvima. Kada je o kršćanstvu riječ, Ruster smatra da se kršćanski Bog nikada ne može identificirati s “krajnjom stvarnošću” kao što je to slučaj s prirodnim religijama. Govor o svemogućnosti i apsolutnosti nastao je iz analogije govora u odnosu s onim što je bilo iskustveno najmoćnije: kraljevi i carevi. Stoga je po njegovu mišljenju kršćanska kultura prožeta analogijom između jasno prisutne moći i nevidljive Božje moći.⁶¹ Ruster poziva na ponovno otkrivanje elemenata biblijskog učenja koji Boga stavljaju u suprotnost s vladajućim oblicima moći, danas s kapitalizmom i moći novca. Ipak, može se reći kako u govoru o “krajnjoj stvarnosti” sve ovisi o tome kako se shvaća ono “krajnja” i u odnosu na što se taj pojam primjenjuje. Naime, može se reći da je Bog “krajnja stvarnost” upravo u suprotnosti s nama svima znanim političkim i ekonomskim moćima i odnosima koji iz takve konstelacije moći proizlaze. Ruster zapravo daje veliku čast novcu i kapitalu kada ih časti naslovom koji je od patristike naovamo pridržan biblijskome Bogu.

I kao treće, Wacker smatra da Rusterova kritika filozofskog pristupa teološkom promišljanju, koje on danas pod vidom pokušaja tumačenja vjerodostojnosti kršćanske vjere pred forumom “općeg uma” smatra nepotrebnim,

⁶⁰ Usp. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, nav. dj., str. 198.

⁶¹ Usp. *Isto*, str. 11-12.

zaboravlja da se danas teologija služi drugačijim filozofskim modelima nego što je to bio slučaj sa skolastikom i neoskolastikom. Govor o slobodi, o smislu kao zadnjem neuvjetovanom temelju ljudske egzistencije koja nam otvara pristup transcendentnoj stvarnosti, a koja je prisutna u djelima teologa poput Thomasa Pröppera, Klausa Müllera, Hansjürgen Verweyena i Karl-Heinz Menkea predstavlja novi način teološko promišljanja.⁶² Ovi teolozi i filozofi svaki na svoj način žele zapravo pokazati kako se govor o Bogu danas ne smješta u područje dokazivanja njegova postojanja, nego polaze od činjenice da ondje gdje čovjek u sebi nosi nadu u posljednji smisao vlastitih iskustava, poput slobode kao neuvjetovanog uvjeta ljudskog djelovanja, apsurd ne može biti posljednja riječ i otvara se prostor za govor o Bogu kao “drugačijem od krajnje stvarnosti”. I unatoč pozivu na ortopraksu koja bi po Rusteru uistinu trebala zamijeniti sve druge apologetske instance koje su se pokazale nedjelotvornima, ostaje činjenica da je već davno filozofsko promišljanje pokazalo da etičko djelovanje može biti provođeno i bez izričitog pozivanja na Božansku objavu. Prema tome, treba i dalje imati na umu važnost filozofskog posredovanja u govoru o Bogu koje ne može biti jednostavno zamijenjeno ortopraksom.⁶³

I. Raguž je isto tako mišljenja, a mi se s njime slažemo, da Rusterovo promišljanje koje upozorava na potrebu

⁶² Usp. B. Wacker, *Theologie auf dem Areopag*, u: http://www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/wack_rus.htm, 30. 9. 2003. Usp. T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Skizzen zur Soteriologie*, München, 1988; ISTI, *Autonomie und Solidarität, Begründungsprobleme sozialer ethischer Verpflichtung*, u: E. Arens (ur.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg, 1995., str. 95-112; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort: Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2000; Isti, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000; K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln, 1995; K. Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*, u: Isti (ur.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg, 1998., str. 77-100.

⁶³ Usp. B. Wacker, *Theologie auf dem Areopag*, nav. dj.

govora i svjedočenja “stranog Boga” gubi iz vida pol vjere koji proizlazi iz govora o utjelovljenju i nastojanje da kršćanstvo kritički oblikuje društvo pokazujući vrijednosti svoje poruke i poslanja upravo u kontekstu povijesnih okolnosti i društvenih situacija upravo na tragu velikih teologa koji su ponikli iz tradicije “udomaćenog Boga”.

Iz svega toga proizlazi da je kršćanska vjera eliptičnoga karaktera koji uključuje dva pola: stranoga Boga i utjelovljenoga Boga. To znači da se mudrost kršćanske vjere sastoji u održavanju napetosti te elipse: utjelovljeni Bog koji ostaje *stranac* i Bog stranac koji se *utjelovljuje*. Za kršćane, Isus Krist je “Odisej” koji je jedini uspio nategnuti taj eliptični luk utjelovljenoga Boga i Boga stranca. Kršćanima preostaje trajna zadaća upozoravanja na toga “Odiseja”, ali i sudionništvo u njegovoj istinski postavljenoj napetosti. Ta zadaća nije nimalo lagana. Ona je istodobno izvor radosti, smisla i punine, ali i patnje, agonije i bolnoga iščekivanja. Često je ta elipsa zategnuta samo na jednoj strani. Posljedica toga jest ekstremno nategnuće elipse, pri čemu dolazi do njezina napuknuća, a to znači do napuknuća kršćanske poruke u današnjem vremenu. Danas je ta kršćanska elipsa možda prenategnuta na onome polu koji Ruster kritizira i koji uzrokuje *jeftino* i *nekritičko* pretvaranje Boga stranca u udomaćenoga Boga. Zasluga je ovoga njemačkog teologa upravo u njegovu nastojanju da nas upozori na tu drugu stranu kršćanske elipse: na stranoga Boga.⁶⁴

Treća vrsta kritike dolazi iz područja teološke etike. Tako S. Goertz smatra da Rusterov način promišljanja zapravo potkopava autonomiju morala i etički put k Bogu. Ruster polazi, smatra Goertz, od shvaćanja kako je današnja stvarnost nešto što nije sposobno za ostvarivanje dobra i što se nalazi u situaciji “prokletstva”. U takvoj situaciji “korumpiranosti” Boga je moguće susresti jedino kao stranoga, kao onoga koji nam nudi sasvim drugačija iskustva. Pritom se postavlja pitanje kako povezati govor o

⁶⁴ I. Raguž, *Kršćanstvo danas: religija 'udomaćenoga Boga ili/i vjera u 'stranoga Boga', nav. dj., str. 11.*

stranom Bogu s govorom o pravednom Bogu, pitanje koje Ruster rješava odbijanjem jednoznačnosti moralnoga, a time čini se i univerzalnosti Božje spasenjske volje. Stoga Rusterovo promišljanje koje želi postići jasnoću zapravo dovodi u opasnost strukturu teološke etike jer pozivanjem na Toru ne pojašnjava kako je moguće naći i utemeljiti normativno djelovanje. Osim toga, njegov pristup problematici oduzima svaku mogućnost teološkoga tumačenja etičkih iskustava koja nisu u izravnom odnosu sa židovsko-kršćanskom tradicijom i na taj način se sužava izbor izvora za moralno relevantne uvide, posebice odbijanjem promišljanja iskustva.⁶⁵

Zaključak

Unatoč svim kritikama možemo se složiti da Ruster ukazuje na probleme u odnosu kršćanstva i onoga što određuje našu društvenu stvarnost. I mi smo u Hrvatskoj sve više svjesni raskoraka između onoga što određuje društvene tokove i kršćanske misli. Osim toga, Rusterovo promišljanje ukazuje i na pomalo krivo usmjerenu strategiju Crkve koja kao religija želi katkad ostvariti utjecaj u društvu i ne dopuštajući da se obistini oštrina biblijske kritike između pravoga Boga i idola. Naime, i ona sama katkad kao da se previše identificira s idolima modernog društva, pretpostavljajući da to društvo misli na istoga Boga kada se govori o religioznom iskustvu i društvenim vrijednostima kao što su nacionalni osjećaji, politički sustavi, stranke itd. Sve to ostavlja dojam kako i sama Crkva braneci određene društvene struktura, “želi samo udomaćenoga Boga i *udomaćenu Crkvu*”.⁶⁶

Rusterovo nas promišljanje poziva i da preispitamo svoja vlastita iskustva i iskustva koja pretpostavljamo u pastoralu i katehezi. Ta su iskustva naime protkana više

⁶⁵ Usp. S. Goertz, *Die Moral des fremden Gottes. Theologisch-etische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der 'Entflechtung von Christentum und Religion'*, nav. dj., str. 757-759.

⁶⁶ I. Raguž, *Kršćanstvo danas: religija 'udomaćenoga Boga ili/i vjera u 'stranoga Boga'*, nav. dj., str. 11.

duhom ovosvjetske religije kapitalizma negoli pravim odnosom s Bogom. "Put prema kršćanskoj vjeri treba biti tumačen u teologiji, duhovnosti, katehezi i pastoralu kao put krize, sumnje prema vlastitome iskustvu, obraćenja i razotkrivanja laži današnjega svijeta. Jednom riječju, kršćanska se vjera ne može nadovezivati na iskustvo, nego na *kritiku toga iskustva*. U prvome planu ne bi trebalo biti moje iskustvo s Bogom, nego *Božje iskustvo sa mnom*."⁶⁷

Iz perspektive ove diskusije vidimo da promišljanje društvenih problema nije samo izazov, nego je konstitutivni dio teološkog djelovanja. Ono je u svjetlu Božje riječi koja je svjedočanstva Božjeg djelovanja u povijesti, osobito u životu Isusa Krista, pozvano kritički promatrati i promišljati sva društvena zbivanja, jasno poštujući granice svojih mogućnosti i kompetencije drugih disciplina. Pri tome je važno imati na umu da je takvom promišljanju danas potrebno pristupiti bez ikakva trijumfalizma, u svijesti da je svaki govor o Božjem djelovanju u povijesti fragmentaran i nikada dovršen, kao i u svijesti da smo pozvani učiti od drugih i s njima tražiti rješenja za zajednički život. Izostanak trijumfalizma nužan je i zbog toga što smo svjesni sve manjeg utjecaja teološke misli na zbivanja ne samo u društvu nego i u Crkvi i sve manje zainteresiranosti društvenih i drugih crkvenih čimbenika za teološki pristup stvarnosti. Ta nas situacija ne poziva na potpunu šutnju i nedostatak jasnih promišljanja, nego na pomalo zaboravljenu riječ «poniznosti», u svijesti da Bog u povijesti ostvaruje i ukazuje na Kraljevstvo Božje i kroz šutnju i nemoć. A to nam katkad u Hrvatskoj nedostaje jer svi, pa i teolozi, gdjekad misle da imaju rješenja za sve probleme.

⁶⁷ Isto.

THEOLOGICAL REFLECTION ON SOCIAL ISSUES
CHRISTIANITY IN THE TIME OF CAPITALISM AS A
RELIGION: THEOLOGICAL CHALLENGE OF THE MOMENT

Summary

With the actual social situation as a starting point, the first part of the article offers some theological criteria for the reflection on social issues, such as the image of God in Judaeo-Christian tradition, the care for the weak and the importance of theological reflection on all the segments of social life. Based on this, the second part emphasises the fact that our social reality is impregnated with a capitalist conception of the world and of the human relations. Using the analysis of the Jewish philosopher W. Benjamin and the commentaries on his work, the author first addresses the main features of capitalism as a religion. The third part of the article includes the analysis of the theological reflection of T. Ruster, who drew a lot of attention to his hypothesis concerning the need for “separation” of Christianity and religion in the time when capitalism actually is a religion. Ruster’s reflection is given a critical evaluation, all with a purpose of identification of the objectives of theology in modern social environment.

Key words: subject, society, religion, capitalism, theology, cult, experience, final reality.