



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

KRŠĆANSTVO PRED NEKRŠĆANSKIM RELIGIJAMA

(Teološki problem nekršćanskih religija)

Nikola Bižaca

Budući da se radi o jednoj slojevitoj stvarnosti, zadanoj je temi moguće pristupiti s nekoliko gledišta. Pokušat ćemo u osnovnim crtama skicirati teološki aspekt spomenute problematike, znajući da je pri tom nemoguće predmet potpuno apstrahirati od metafizičkih i povijesno-praksoloških implikacija. Preciznije rečeno, pokušat ćemo, ostajući na nivou kršćanske vjere, ocrtati ono što se obično imenuje kao teološki problem nekršćanskih religija.

Nekršćanske religije kao problem sadašnjeg trenutka

Zapad, shvaćen kao metafizičko-religijska činjenica koja svoj izraz nalazi u homogenoj kulturi, već je desetljećima u fazi progresivnog odumiranja. Naime, svuda su u tijeku planetarni procesi koji rastaču izolacionizam i izoliranost pojedinih kulturno-religijskih cjelina, te čovječanstvo vode u smjeru stvaranja jedne nedvojbeno planetarne civilizacije. Prva posljedica tih gibanja jest naglašeni pluralizam na svim područjima, pa tako i na religijskom. Religijska je pripadnost sve manje vezana za određeni prostor, sve je manje identična jednoj specifičnoj kulturi. Stoga je dijaloško suočenje s nekršćanima i njihovim religijama postala nužnost za kršćane, koji sve više žive u dijaspori. Nekršćanske religije su u stvari za kršćane i njihovu vjeru snažan izazov. Pri tom se, međutim, ne radi isključivo o dijaloškom suočenju kulturološko-etičkog tipa, koje bi išlo za tim da se pronađe onaj zajednički »etički minimum« na kojemu bi se mogao sagraditi smiren i plodan suživot. I taj oblik dijaloga među religijama bez sumnje je nasušna potreba i imperativ sadašnjeg trenutka, želi li svijet blagostanje a ne propast. Stoga je sasvim opravdano zapažanje britanskog povjesničara Arnolda Toynbee kada pred sam

kraj života († 1977) tvrdi da će među najsudbonosnije događaje 20. stoljeća, osim atomske bombe i kozmičkih putovanja, trebati ubrojiti i dijalog među religijama.¹

No, kršćanima takvo suočenje nameće i jedan drugi vid problema koji je u svojoj srži specifično religiozan. Radi se o spasenjskom vrednovanju drugih religija, o kojima će zatim bitno ovisiti način i intenzitet samog kulturološko-etičkog dijaloga. O odgovoru na pitanje glede spasenjske kvalitete religija ovisi i utemeljenost misijskog djelovanja kršćanstva, kao i način takvog djelovanja.

Jedna od sržnih kategorija kršćanstva jest svakako pitanje spasenja. To je u stvari i temeljni egzistencijalni upitnik na koji kršćanstvo želi odgovoriti, te tamo, gdje tog pitanja nema, ne može biti govora o prisutnosti kršćanstva. Stoga je sasvim prirodno da kršćanstvo u susretu s milijardskom masom nekršćana, a u nastojanju da si odgovori jesu li religije »instrumentum Dei« ili »instrumentum diaboli«, posize za svojim spasenjskim kriterijima; tim više što poslije 20-stoljetne evangelizacije broj nekršćana raste brže od broja kršćana, a kršćanstvo i njegova poruka kao ni dosad ne uspijeva k sebi znatnije prikloniti pripadnike viših i razrađenijih religijskih sustava kao što su islam, budizam i hinduizam. Čak se može konstatirati da ove nekršćanske religije sve više postaju objekat intelektualnog i duhovnog interesa na Zapadu, koji u određenim slučajevima vodi do pravih obraćenja. Dosta je spomenuti da je prema nekim podacima u Francuskoj 35.000 ljudi prešlo na islam, a da ne spominjemo neohinduističke i budističke skupine diljem Europe i Amerike.²

Religije u najstarijoj teološkoj tradiciji Crkve

U svom djelu *Religija u svijetu koji se mijenja* (1967), Sarvagelli Radhakrishnan, govoreći o tome kako izgraditi budući harmonični suživot kulture i religije, vidi u svim religijama potpuno jednake putove k Bogu, te osuđuje svaku religijsku isključivost. Pri tom citira edikt kralja Asoke: »Kralj... časti ljude svih vjera... ipak ne smatra niti jedan dar ili čast tako važnim kao što je povećanje bitnih kvaliteta religije u ljudima svih vjera.« Ili: »Vjere svih drugih moraju biti čašćene zbog jednog ili drugog razloga. Časteći ih uzvisuje se vlastitu vjeru, te se u isto vrijeme čini uslugu vjeri sviju drugih. Djelujući drugačije vrijeđa se vlastita vjera, a vjeri drugih nanosi se šteta. Jer, ako jedan čovjek uzdiže svoju veru a prezire vjeru drugih radi privrženosti svojoj vlastitoj i poradi želje da je proslavi, on time nanosi ozbiljnu uvredu također svojoj vlastitoj vjeri.«³ Dakle, već u trećem stoljeću prije Krista (273—232 a. C.) nailazimo unutar hinduističko-budističkog svijeta na

¹ Prema P. Rossano, *Dialogo tra religioni?*, u *Jesus*, VIII/83, str. 8.

² P. Marchant, *Islam: Les convertis français*, u *L'actualité religieuse*, 5/1983, str. 41. Na nedavno održanom VII. simpoziju afričkih biskupskih konferencija čuo se je podatak da je islam u permanentnoj ekspanziji u čitavom svijetu a posebice u Africi, te da se je u pojedinim krajevima uvećao za 235%: *Il regno — attualità*, 16/1984, str. 404.

³ S. Radhakrishnan, *La religione nel mondo che cambia*, Roma, 1967, str. 116.

tolerantnost i pozitivan stav prema religijama različitim od vlastite. Međutim, kroz povijest kršćanstvo je prema drugim religijama zauzimalo sasvim drugačiji odnos. Od svog prvog trenutka kršćanstvo je sebe shvaćalo kao jedini pravi put k spasenju. Bilo kakav relativizam glede putova spasenja, poput onog koji je rasprostranjen u azijskom religijskom mentalitetu, činio mu se potpuno neprihvatljivim. Čim se pojavljuje, kršćanstvo se suočava s problemom nekršćanskih religija. Sam pak sud o soteriološkoj vrijednosti mediteranskih religija, koji prožima kršćansku refleksiju prvih stoljeća, uglavnom je negativan. Bez sumnje, takav se stav formirao pod utjecajem određenih svetopisamskih gledanja prema kojima su sve ne-židovske religije idololatrija.

Svetopisamski se je pojam idololatrije iskristalizirao u kontekstu židovskog monoteizma, čija nam je duga i često puta okrutna borba protiv božanstava susjednih naroda vrlo dobro poznata. Odnos Židova prema susjednim »idololatrijskim« religijama s vremenom se razvio u neprevladivi kontrast, koji je često uzimao oblike pravog nacionalno-religioznog rata. No, takva je situacija poprimila dodatnu dramatičnost i stoga što je idololatrija bila i ostala trajna napast za sâm izabrani narod. Stoga su proroci ismijavali i vrijeđali »idole«, te nežidovske religije predočavali kao najomraženije oblike grijeha (Ps 106, 34 sl.), kao prekid saveza s Jahvom. Idoli su laži koje zavode (Am 2, 4), ispraznosti (Jer 2, 5), ne-bogovi (Jer 2, 11) napravljeni od komada drva (Iz 40, 18 sl; Mudr 13, 9 sl). Katkad su bogovi drugih religija prikazivani i kao domeni (Bar 4, 7; Pnz 32, 17). Događaj sa zlatnim teletom uvijek je narodu služio kao paradigma za ilustraciju grijeha idololatrije.

Jasno je da se na osnovi ovakvih sudova nije u religijama moglo vidjeti nikakav spasenjski sadržaj, pa niti priprava na buduće spasenje. Tako i Pavao u njima vidi očitovanje grijeha svijeta i ljudske oholosti koja želi čak i božanstvo podložiti svojim hirovima i željama, često i onim najnižim (Rim 1, 18 sl; Gal 5, 29; Ef 5, 5). Priprava za spasenje, prema Pavlu, događa se samo u židovskom narodu, tako da »idololatrijske« religije, jer su izraz grijeha, ne doprinose formiranju novog naroda Kristova.

Crkveni Oci su uglavnom slijedili spomenutu inspiraciju i tematiku Pisma. Oni poznaju i produbljuju nauku o općem spasenju »naroda« (»nationes«), ali u biti zadržavaju negativan stav prema religijama. Razmišljaju o putovima kojima Božja providnost privodi spasenju pojedine »nevjernike«, ali nikako ne dopuštaju da bi religije kao takve mogle biti, pa makar i samo djelomično, putovi spasenja. No, njihov negativni sud nije nastao samo pod utjecajem nekih svetopisamskih stavova koji religije prikazuju kao grijeh idololatrije, već i pod utjecajem povijesne situacije u kojoj su se tada nalazili odnosi kršćanstva i okolnih religija. Na obje strane prevladavala je polemika i kruta apologetika. Centralna tema kršćanske polemike bijaše kritika božanstva i idololatrijskih kultova.⁴

⁴ A. Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des IV und V Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung*, Würzburg, 1895, str. 30—36.



»Omnes dii gentium sunt daemonia«, glasi sentenca sv. Augustina (*De Civitate Dei*, IX, 23, 1), koji u svojem općem napadu na grčko-rimsku religiju tvrdi kako njezini bogovi ne samo da nisu mogli ništa učiniti da bi osigurali vremenitu veličinu Rima, nego su beskorisni, pa čak i opasni za vječnu sudbinu ljudi (*De Civitate Dei* I—X; *De vera Religione*, br. 1—17).

Iako je sud većine Otaca glede poganskih religija jednoznačno negativan, oni u njima vide djela mraka, sotone, grijeha, skup zabluda koje se suprotstavljaju otvaranju Kristovoj poruci spasenja, bilo je među njima i onih koji su, pozivajući se na mudrosne knjige Sv. pisma, zauzimali neko relativno pozitivno stajalište prema filozofskoj baštini pogana, točnije prema filozofskoj religiji, posebno prema platonskoj filozofiji. Polazeći od svetopisamskog uvjerenja da je Božja mudrost na neki način prisutna i izvan Izraela, Justin, Klement Aleksandrijski, Euzebijije Ceza-rejski i Teodoret pronalaze u grčkoj filozofskoj mudrosti na djelu »sje-menske Riječi«, »pedagošku akciju Riječi«, pa čak i »božansku inspi-raciju« (epipnoia). Oni, imajući u vidu tzv. »svete pogane« o kojima govori Sv. pismo (kao npr. Melkisedek, Jetro, Tamara, Rahaba, Aman, Job, Kir, Kornelije), nalaze i u grčkoj kulturi svece i proroke kao što su: Sokrat, Periklo, Euklid, Platon, Homer, Horacije, Aleksandar Veliki. Ipak, njihova bi se svetost i kreposnost ostvarila zahvaljujući tajanstvenom djelovanju Riječi i utjecaju filozofske mudrosti, i to usprkos dje-lovanju religija, koje je u biti negativno. Dakle, i za te su Oce orga-nizirane religije — pučke i državne, nešto po sebi tako negativno da se u njima ne mogu uočiti tragovi Logosa. Oci općenito otvaraju rajska vrata mnogim poganima najraznovrsnijih profila: vlastitim roditeljima, prija-teljima, filozofima, pjesnicima, herojima, vladarima, ali ne i svećenicima nekršćanskih religija. Uza sve to valja priznati da je ta tendencija unutar patrističke teologije pokazala znatnu otvorenost, koju, na žalost, kasnija kršćanska refleksija nije umjela uzeti za svoje polazište.⁵

Postavši državnom religijom, kršćanstvo, točnije rečeno kršćani na vlasti, ugrađuju u svoje političko djelovanje i svoj negativni teološki stav prema nekršćanskim religijama. Tako npr. dvije godine nakon što je imperator Gracijan uklonio božicu Victoriju iz Senata (a tamo je stajala od Augustovih vremena), skupina poganskih senatora, predvođena glasovitim govornikom Aureliem Simmacom, upućuje usrdnu peticiju u kojoj od kršćanskog imperatora Valentinijana II. traži milost za »djedovske i naše bogove«. Tu dalje stoji: »Čemu god se netko klanja pravo je i dostojno to činiti; mi svi podižemo pogled prema istim zvijezdama; zajedničko nam je nebo; okružuje nas isti svijet; zar je važan način na koji netko traži božanstvo? Ne može se doseći veliki misterij idući samo jednim putem.«⁶ No, taj dramatični priziv na cara nije polučio nikakvu promjenu u stavu prema nekršćanima koji, izloženi rastućem pritisku, napuštaju gradove i traže utočište u selima. S petim stoljećem praktički

⁵ G. Thils, *Religioni e Christianesimo*, Assisi, 1972, str. 101—107; 18; o svetim poganima iz Starog zavjeta vidi J. Daniélou, *I Santi pagani del Vecchio Testamento*, Brescia, 1964, str. 32.

⁶ L. Villa, *Vaticano II e religioni non cristiane*, Brescia, 1971, str. 465.

nestaje prigoda za suočenje kršćanstva i nekršćanskih religija, jer u to vrijeme stare religije postupno prestaju postojati kao organizirane cjeline. Nastaje kršćanski Zapad.

Od Srednjeg vijeka do suvremenosti

Srednji vijek je u biti izgubio i ono malo smisla za dijaloško suočenje s drugim religioznim tradicijama. Odnosi među religijama — a da se i ne spominju odnosi s heretičkim pokretima — temelje se na polemici, borbi i sili. S obzirom na kontakte s nekršćanskim religijama kršćanstvo je u direktnoj vezi sa židovstvom i islamom. Židovi su za većinu teoloških autora »gens prava atque perversa«, »bestialiter versamini in hoc saeculo«, »sceleratissimi«, »perfidissimi«. Saraceni — muslimani navodno bi častili »sacrilegum ac perfidum Mohametum«, a inače su »nefandissimi hostes nominis christiani«, »blasphemi« ac »perfidi«. Različiti crkveni sabori Srednjeg vijeka su takva teološka gledišta pretočili u norme ponašanja. Tako Lateranski IV. sabor (g. 1215) nalaže Židovima i Saracenicima nošenje znakova na odijelu koji očituju njihov identitet (konst. 68), zabranjuje Židovima pristup u javne lokale (konst. 69), dok Bečki sabor (g. 1312) zabranjuje muslimanima koji obitavaju u kršćanskim krajevima bilo kakav oblik javne molitve ili zazivanja Muhameda (dekr. 25). Nešto poslije je na Baselskom koncilu (1434) u dekretu »De Judeis et neophytis« nametnuo Židovima i drugim nekršćanima periodično sudjelovanje na propovijedima koje su ih imale pripremiti na obraćenje.⁷

U srednjovjekovnim diskusijama glede nekršćanskog svijeta nije riječ o spasenjskoj vrijednosti religija, već o tome da li se pojedini nevjernik (infidelis) može spasiti i da li je nevjera (infidelitas) grijeh. Odgovor teologije na prvo pitanje uvijek je pozitivan, premda nitko religije ne smatra putovima koji bi nevjernike vodili do spasenja. Religije su izraz »grijeha« nevjere.

I sam sv. Toma Akvinski sudjeluje u diskusiji o nevjeri i spasu nevjernika, razlikujući pozitivnu nevjeru (aktivna oporba vjeri) i negativnu nevjeru (odsutnost vjere). K tome valja napomenuti da on razlikuje »težinu« pojedinih nevjera, kao što su nevjera Židova, Saracena i pogana (*Summa Theol.* 2^a 2^{ae} q. 10). Istina, sv. Toma dopušta mogućnost postojanja jedne »naravne religije« koja bi bila utemeljena na sposobnosti ljudskog razuma da dosegne spoznaju Boga, a mogla bi i predstavljati jednu pravu »praeparatio evangelica«. Ali nasuprot toj Tominoj teoretskoj otvorenosti iz koje se mogla iskristalizirati jedna interesantna religija religija, stoji njegovo praktično obezvrijeđenje nekršćanskih religija, tako da se on čak i pita: »utrum infidelium ritus sint tollerandi?« (*Summa Theol.* 2^a 2^{ae} q. 10a 1). Prema »židovskim nevjernicima« on pokazuje više razumijevanja nego prema poganskim obredima, u kojima je »nihil veritatis aut utilitatis«, dodajući kako inače postoji malo, i to veoma slabih, razloga da bi se tolerirali.⁸

•

⁷ V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Roma, 1973, str. 17—18.

⁸ L. Artigas, *Teologia della religione*, u *Le science della religione oggi*, Roma, 1978, str. 250—251.

Trebat će čekati obnovu neoplatonizma i nastanak humanizma u XV. i XVI. stoljeću da bi se počelo nazirati premise jednog pozitivnijeg vrednovanja nekršćanskih religija. Najinteresantnije djelo iz tog razdoblja bez sumnje je *De pace fidei* kardinala Nikole Cusana iz 1453. Pokušavajući pronaći zajednički temelj svih religija koji bi imao garantirati njihov međusobni mir, ovaj veliki teolog govori o »una religio in rituum varietate«. Za Cusana su sve religije objave Riječi Božje, ili kako on to kaže »quaedam locutiones Verbi Dei sive rationis aeternae«, te smatra da se razumom i adekvatnom povijesno-lingvističkom analizom može u svakoj od njih pronaći isti sadržaj temeljnih istina prisutnih u kršćanskoj vjeri. On se zalaže za mir među narodima, za mir među raznim religijama utemeljen na vjeri i ljubavi.⁹

Na žalost, poslije ovoga i nekih drugih kompletnijih pozitivnih pristupa nekršćanskim religijama u doba humanizma, nedvojbeno inspiriranih platonskom renesansom, nadošlo je vrijeme koje je svojim specifičnim teološkim tematikama onemogućilo smiren pristup nekršćanskim religijama. Reforma, duge kontroverzije o milosti i slobodi, potreba da se pokaže prihvatljivost nadnaravne objave osporavane od rastućeg imantizma zapadne misli, kao i nastanak često protukršćanski ideologizirane etnologije u XIX. stoljeću, ponovno su ograničili teološki interes na apologetske i kontroverzijske tematike kao što su »de salute infidelium«, »de naturali possibilitate cognoscendi Deum«, »de religione naturali«, »de vera religione«.

Situacija se nije promijenila tako brzo. Trebalo je čekati XX. stoljeće, točnije, njegovu drugu polovicu.¹⁰ Tako pater Garigou-Lagrange, u svojem inače poznatom i pod mnogim vidovima važnom djelu »De Revelatione« (1925), u kojemu malo pažnje posvećuje i suočenju kršćanstva sa budizmom i islamom, jednostavno zaključuje da te religije nisu nadnaravnog porijekla.

Slično je i s prikazom pojma »Religion« u *Dictionnaire de Théologie Catholique* (vol. XIV, 1937), koji je napisao E. Magnin, u kojemu se i ne spominje teologija religija. Stoga nije nikakvo čudo da H. Fries, još 1963, u *Lexikon für Theologie und Kirche*, prikazujući pojam »Religion«, zaključuje kako prava katolička teologija religije još nije formulirana, premda Biblija i tradicija sadrže dosta važnih elemenata s obzirom na tu problematiku.

⁹ Nikolaus von Kius, *De Pace fidei*, u *Philosophisch-theologische Schriften*, Wien, 1967, Band III, str. 710; 742; više o Cusanovu shvaćanju odnosa kršćanstva i religija vidi u B. Decker, *Nicolaus von Cus und der Friede unter den Religionen*, u J. Koch, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Band III, Leiden, 1953.

¹⁰ Još 1905. u jednoj opširnoj apologetici posvećenoj Piju X. koji, prihvaćajući posvetu, podjeljuje apostolski blagoslov autoru, čitamo slijedeće zapažanje o budizmu: »Osjećamo odvratnost što se moramo baviti takvim oblikom religije koji je tako malo dostojan da bi privukao pažnju ozbiljnog čovjeka...« W. Devivier, *Corso d'Apologetica cristiana: esposizione ragionata dei fondamenti della fede*, Venezia, 1905³, str. 349.

Suvremenost

Protestantska teologija je znatno prije katoličke započela razmišljati o nekršćanskim religijama, pa već prvih desetljeća ovog stoljeća nailazimo na djelo J. N. Farquhara, u kojemu ovaj veliki kršćanski misionar gleda na kršćanstvo kao na ispunjenje i zadnje dovršenje hinduizma. Značajan je i sam naslov tog djela *The crown of Hinduism* (Kruna hinduizma). Potom slijedi čitava plejada teologa, pripadnika tzv. liberalne teologije (R. Otto, F. Heiler, N. Soderblom, W. H. Hockinger, C. J. Bleeker...) koji, sigurno ne bez utjecaja hegelijanizma, u svim velikim religijama vide prisutnost identične objave.

Tridesetih godina ovoga stoljeća na poprište izlazi dijalektička teologija, s K. Barthom na čelu, naglašujući diskontinuitet i raskid između kršćanstva i religija. Religije bi bile samo čisti ljudski pokušaji da se dosegne spasenje, te su, kao izraz ljudske oholosti, osuđene na propast. Evandjelje predstavlja izraz potpune vertikalnosti objave, a time i imperativ da se čovjek oslobodi religije koja je uvijek pod utjecajem demonskog.

Pedesetih pak godina susrećemo se s teološkom kritikom religije unutar tzv. areligioznog kršćanstva koje religiju suprotstavlja vjeri, a inspirirano je Bonhoefferovom teologijom.

Unutar katoličkog teološkog razlišljanja o odnosu kršćanstva i religija došlo je, počevši od pokušaja tridesetih godina pa preko pretkoncilskog, koncilskog i postkoncilskog razdoblja, do velikog pomaka u smjeru pozitivnijeg gledanja na spasenjske kvalitete nekršćanskih religija. Osim neteoloških faktora, kao što su razvoj etnološko-fenomenoloških istraživanja religija ili pak rastući pluralizam unutar »kršćanskih«
društava, veliku su ulogu u formiranju nove katoličke prosudbe odigrale i promjene koje su se s tim u vezi zbile na teološkom horizontu. Naime, teologija je stvorila nove pojmovne instrumente prikladne za dublju prosudbu religija kada je razvila naučavanje o faktičkom jedinstvu reda stvaranja i reda milosti i kada je teologija povijesti u tom novom idejnom kontekstu iznova posegla za skotističkom naukom o univerzalnom primatu Krista, naglašavajući kristocentričnost povijesti spasenja, koja počinje prvim činom stvaranja a ostvaruje svoju puninu u uskrslom Kristu. Tako je upravo povijesno-spasenjski kontinuitet između reda stvaranja s jedne i povijesti objave, Krista i njegove Crkve, s druge strane omogućio da se religije promatra u njihovoj podložnosti Kristu, te da se ponovo otkrije zaboravljeno pedagoško poslanje religijske povijesti ljudskog roda.¹¹

Prethodnici novog katoličkog vrednovanja religija dva su njemačka teologa tridesetih godina: O. Karrer i J. P. Steffes. Ali, možda, prvi koji sustavno studira spasonosno značenje religija bijaše J. Daniélou. On, polazeći od pojma »kozmičke objave«, koju dovodi u vezu s Noinim

¹¹ Faktično jedinstvo narnavi i nadnaravi kao i kristocentričnost stvaranja u stvari su dvije temeljne premise obnove katoličke teologije u ovom stoljeću. O tome vidi: H. U. von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976, str. 278—372.

savezom (Gen 9), misli da su religije objektivacije te objave. »Bog je — smatra Daniélou — govorio prvi put ljudima po svemiru i u savjesti, tako da su poganske religije upravo izraz te objave.« Međutim, pojavom nove ekonomije koja se zbiva u židovsko-kršćanskoj objavi, nekršćanske religije su pobijeđene i prevladane jer predstavljaju »tragove povijesne epohe spasenja koja više nije naša. Stoga ustrajati u njima jest zabluda.«¹² Na početku svojih teoloških istraživanja Daniélouov sud o spasenjskoj vrijednosti religija bio je još prilično pozitivan. Tada je u »kozmičkom savezu«, koji je bio ratificiran u Noi, on vidio »vječni i neraskidivi savez«, koji je po sebi imao biti savez milosti. No, poslije se Daniélou udaljio od tog prvotnog gledanja te je religije počeo sve više promatrati kao proizvode ljudskog duha, kao pripravne i prolazne stupnjeve prema kristovskoj povijesti spasenja. Stoga i nije čudo što je on na II. vatikanskom saboru često u svojim interventima osporavao one teze koje su, prema njegovu mišljenju, bile odveć tolerantne glede spasenjskog sadržaja nekršćanskih religija.¹³ Smjerom kojeg je Daniélou zacrtao krenulo je poslije nekoliko teoloških autora, tako da neki govore i o »Daniélouovoj liniji« na području teologije religija.¹⁴

Teolog koji je ipak najviše utjecao na evoluciju katoličkog stajališta prema nekršćanskim religijama u smjeru pozitivne prosudbe njihovih spasenjskih kvaliteta bio je, bez sumnje, Karl Rahner. On svoje argumentiranje temelji na dva principa. Prvi, teološki, jest teorija »nadnaravnog egzistencijala« koji posjeduje svaki čovjek i koji označuje naravnu otvorenost ljudskog duha za Boga, radikaliziranu i podržavanu dinamikom Božje milosti, koja je, precizira Rahner, uvijek kristološka.

Drugi princip jest bitno društveno ustrojstvo čovjeka, koji živi i koji se ostvaruje samo u okviru strukturiranog suživota s drugima. Na osnovi ovih dviju premisa Rahner smatra da su nekršćanske religije objektivacije univerzalne spasenjske volje Božje koja se ostvaruje u obliku posebne povijesti spasenjske objave, ali i kao opća povijest spasenja. Dakle, religije kategorijalno objektiviraju i društveno institucionaliziraju transcendentarno iskustvo Božjeg milosnog samodarivanja svim ljudima. Toda radi religije bi bile plod pozitivnog Božjeg htijenja, te prema tome u savjesti vežu svoje sljedbenike sve do njihovog suočenja s Evanđeljem s kojim se susreću na egzistencijalnoj razini.¹⁵

U ovoj točki svoje teologije Rahner je imao i još uvijek ima brojne sljedbenike koji, razvijajući njegovu teološku misao, naglašavaju ovaj ili onaj njezin vid. Među njima najoptimističkije soteriološko vrednovanje nekršćanskih religija razvio je Raimund Panikkar. Ovaj indijski teolog gleda na nekršćanske religije i na kršćanstvo kao na razne vid-

¹² J. Daniélou, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*, u *Archivio di Filosofia*, Roma, 1956, str. 214

¹³ G. Evers, *Storia e Salvezza*, Bologna, 1976, str. 133—136.

¹⁴ L. Sartori, *Teologia delle religioni non cristiane*, u *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Marietti, 1977, str. 405—407.

¹⁵ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, Roma, 1975; R. Perić, *Smisao evangelizacije u perspektivi anonimnog kršćanstva*, Sarajevo, 1976, str. 38—63.

ljive oblike tajanstvene prisutnosti proslavljenog Krista u povijesti. Iako je nivo Kristove prisutnosti najeksplicitniji u kršćanstvu, to — prema Panikkaru — ne bi od nekršćanskih religija zahtijevalo konverziju na kršćanstvo. On to obrazlaže time što, po njegovu mišljenju, spasenjski karakter religija ne ovisi o njihovu pripadanju kršćanstvu već o njihovoj povezanosti s Kristom. Budući da proslavljeni Krist još nije potpuno objavio svoje lice niti u kršćanstvu, zamislivo je da u budućnosti njegov lik vidljivo zasja u hinduizmu i budizmu, kao što se to već dogodilo s mediteranskom religijom kada se židovsko-helensko-rimsko-keltsko-germanska religija obratila Kristu. Crkva je za Panikkara ono veliko stablo iz Evanđelja na koje dolaze, da bi otpočimule, sve ptice nebeske i na kojemu ima mjesta ne samo za teološki već i za religijski pluralizam.¹⁶

Bliz je Rahnerovu gledištu i H. R. Schlette, njemački teolog koji je dosta razmišljanja posvetio odnosu kršćanstva i nekršćanskih religija. Pokušavajući pronaći srednji put između dva ekstremna stava, on religije vidi kao putove spasenja unutar »opće povijesti spasenja«, povezujući je — a u tome se priključuje Daniélouu — sa savezom između Boga i Noe. Međutim, taj je savez, tvrdi Schlette, još i danas na snazi jer nam Pisma ništa ne govore o njegovom raskidu. Nekršćanske religije bi, dakle, i danas predstavljale putove spasenja, te smisao »posebne povijesti spasenja« koja se događa po Izraelu, Kristu i Crkvi, treba tražiti ne u maksimalnom osiguranju individualnog spasenja već u tome da ona predstavlja puninu milosne objave Božje slave (doxa), a koju i nekršćanske religije, iako nesavršeno, odražavaju. Bez sumnje, u Kristu se dogodilo dokidanje religija, ali valja isto tako reći, tvrdi Schlette, da je *epifanija* Boga još uvijek u procesu dovršenja, pa prema tome i religije, uza sve svoje devijacije i grijehe, zadržavaju svoju aktualnost za mnoge. Imajući sve to u vidu, moglo bi se religije nazvati »redovitim putovima spasenja« dok bi kršćanska crkva, kao »dispositio specialis« bila »izvanredni put spasenja«. Sama misijska djelatnost — a ona i stoji u žarištu Schletteovih interesa — ne bi, prema tome, trebala prvotno biti shvaćena kao spasavanje duša, već kao »apel za eshatološku odluku«, tj. kao poticaj na odluku za puninu objave u Kristu, čiju spasenjsku akciju i njezino postupno ispunjenje svjedoči Novi narod Božji.¹⁷

Nekoliko zapažanja u smjeru II. vatikanskog sabora

Ne mora se prihvatiti ovako prenaplašeni soteriološki optimizam, čiji nam se relativizam, uostalom, u nekim točkama čini neuskladiv s tradicionalno shvaćenom apsolutnošću kršćanstva. Valja ipak reći da je katolička teološka misao u neposrednom pretkoncilskom i postkoncilskom razdoblju započela potcrtavati određeno soteriološko značenje nekršćanskih religija. Pitanje koje nam se s tim u vezi nameće jest: da

¹⁶ R. Panikkar, *Ogni autentica religione e via di salvezza*, u *Incontro tra le religioni* — IDOC, Mondadori, 1968, str. 107—124.

¹⁷ G. Evers, *Storia e Salvezza*, str. 153—158.

li koncilnska »teologia religionum« prihvaća i na neki način možda opravdava ovakove, općenito uzevši, pozitivne pristupe nekršćanskim religijama?

II. vatikanski je preuzeo novu optiku koja se u katoličkoj teologiji iskristalizirala s obzirom na nekršćanske religije. On, međutim, nije sustavno jasno rasvijetlio sve temeljne točke teologije religija. Ta je tematika najsuštavnije obrađena u dekretu o nekršćanskim religijama *Nostra aetate*, ali neke interesantne doktrinalne elemente nalazimo i u konstitucijama *Lumen gentium* (br. 16—17) i *Gaudium et spes* (br. 36), kao i u dekretu o misijskoj djelatnosti *Ad gentes* (br. 3). Stanovište je Koncila glede ovog argumenta, kao i inače, vrlo oprezno. Pozitivno je vrednovano temeljno religiozno iskustvo, utvrđena je neka vrsta anonimnog iščekivanja Krista u nekršćanskim religijama, rečeno je kako nitko nije izvan povijesti spasenja koja se ne zaustavlja na vidljivim granicama kršćanstva. Vidljivo je da Koncil pozitivno vrednuje duhovne vrijednosti nekršćanskih religija, te njihovo izvorište vidi u Božanskoj Riječi, potcrtavajući pritom njihovu »usmjerenost« (ordinatio) prema Kristu i Crkvi.

Religije sadrže elemente istine i milosti, predstavljaju bogatstvo naroda, nisu u kontrastu s Evanđeljem koje ih, štoviše, prihvaća i uzdiže. Koncil vidi prvotni korijen religija u traženju egzistencijalnog odgovora na neriješenu zagonetku ljudskog tijeka, ali u određenoj percepciji i priznanju one skrivene sile prisutne u trajanju svijeta i u događajima ljudskog života.¹⁸

Međutim, Koncil ipak, kako s pravom konstatira Rahner, iz rečenoga ne povlači zadnju konsekvenciju, već ostavlja neodgovorenim pitanje teološko-spasenjske kvalitete nekršćanskih religija kao institucija. Jesu li one samo tvorevine naravne religiozne strukture čovjekove? Dogada li se čin spasonosne vjere kod pogana — što Koncil inače smatra mogućim — samo izvan konkretnog života njihovih religija kao npr. u vjernosti savjesti, ljubavi prema bližnjemu, prihvaćanju vlastitog života, molitvi, askezi, tako da specifični čini određene religije ne bi bili spasonosni? Je li moguće povijest nekršćanskih religija, uza sve njihove negativnosti i očite djelomične degeneracije, ipak promarati kao dio povijesti spasenjske objave?¹⁹ Dakle, na ta pitanja: jesu li nekršćanske religije »viae salutis« i da li su one dio povijesti Objave, nemamo izričiti odgovor Koncila. Mislimo, međutim, da misao II. vatikanskoga ipak dopušta potvrdni odgovor uz uvjet da se uvede nekoliko distinkcija. Organizirane su religije, dakle, svojevrсни putovi spasenja i dio povijesti Objave za njihove sljedbenike!

Sveto pismo dovoljno svjedoči o univerzalnoj ekonomiji spasenja, o tome kako postoji vrijeme prije Krista i ono poslije Krista, ali nikada ne govori o jednom vremenu bez spasenja, kojemu bi bilo suprotstavljeno ono drugo sa spasenjem. Na stranicama Biblije jasno su posvjedo-

¹⁸ Više o koncilskim gledištima: L. Artigas, *Teologia delle religioni*, u *Le scienze della religione oggi*, str. 273—280; G. Evers, *Storia e Salvezza*, str. 167—192.

dočena dva momenta Božjeg djelovanja u svijetu, što *Dei Verbum* i *Nostra aetate* na neki način prihvaćaju: partikularni vid, židovsko-kršćanski, točnije, savez sa Izraelom i Crkvom, i ekonomija »mudrosnog« tipa, čiji su korisnici pogani. Postoji Mojsijev i Noin savez, ali obje ekonomije nalaze svoje središte u osobi Isusa Krista. On je »Izabranik«, »Ljubljeni«, »Sin Božji« koji uspostavlja novi Izrael, ali on je isto tako i »Mudrost«, »Duh Božji«, »Riječ Božja« prisutna u cijelom svijetu. Ova svetopisamska uvjerenja opravdavaju mišljenje da nekršćanske religije mogu biti sredstva spasenja. Treba pritom imati na umu i stvarnu prisutnost ljudskog grijeha u tim religijama, tj. prisutnost one neosporne mogućnosti da se Bogu kaže svoje ne. Time strukture tih religija ne predstavljaju čistu, besprijekornu objektivaciju onog temeljnog, Bogom nadahnutog religioznog iskustva, već su dijelom izraz pobunjenog čovjeka, magije, ritualizma, pa i nećudorednosti. Prema tome, svaku bi religiju trebalo diferencirano odvagati. Iz toga slijedi da bi možda umjesto generaliziranja bilo ispravnije reći da nekršćanske religije mogu biti providnosno sredstvo i put spasenja, ali samo u onoj mjeri u kojoj u sebi reflektiraju svjetlost Riječi koja rasvjetljuje svakog čovjeka.²⁰

Drugo pitanje koje se nameće teološkoj analizi religija jest: da li one u sebi sadrže Božju objavu? Koncilski dekret *Nostra aetate* (br. 2) govori o »zrakama Riječi«, o »duhovnim i moralnim dobrima« religija, o »zrakama istine koja rasvjetljuje svakog čovjeka«. U dekretu o misijama *Ad gentes* (br. 9) nekršćanskim religijama se pripisuju »elementi istine i milosti«. I kasniji dokumenti učiteljstva, kao enciklike *Evangelii nuntiandi* (br. 53) i *Redemptor hominis* (br. 11), premda ne zauzimaju izričito stanovište glede toga, ipak čitaoce upućuje u smjeru koncilskih tvrdnji. Stoga mislimo da se može reći da u pojedinim nekršćanskim religijama postoji određena prisutnost Božje objave, točnije Krista koji, premda na razne načine, rasvjetljuje kršćane i nekršćane. Ali ne smijemo zaboraviti da pojedine religije posjeduju elemente Objave ne jednoznačno već stupnjevito. Drugačija je situacija židovstva i islama, kojih je kontinuitet s puninom povijesne Objave u kršćanstvu evidentan, a drugačija je opet ona hinduizma, budizma ili pak tradicionalnih afričkih religija. Zato će ubuduće velike sinteze teologije religija, za razliku od ove sadašnje još nedoradene, apstraktne i previše uopćene, morati okrenuti svoj pogled na svaku pojedinu religiju i u svjetlu objavljene Riječi Božje tražiti eventualnu prisutnost elemenata Božje spasenjske Objave u njima.²¹

Umjesto zaključka

Završavajući, valja se zapitati: ako Koncil, polazeći od konstatacije pozitivnih sastavnica nekršćanskih religija, zahtijeva poštivanje kao in-

¹⁹ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, str. 4—5.

²⁰ Čini nam se da takvo mišljenje opravdava i najnoviji dokumenat Tajništva za odnose s nekršćanima: *La Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*, u *Il regno — documenti*, 15/1984, str. 460—464.

²¹ G. O'Collins, *Teologia fondamentale*, Brescia, 1982, str. 158—160.

spiraciju odnosa prema tim religijama te dijalog kao stil toga odnosa, zar se time ne isključuje ili makar potiskuje iz svijesti Crkve njezino misijsko poslanje? Ne, nikako! Poslije misijskog dokumenta *Ad gentes* Koncil je promulgirao dijaloški dekret *Nostra aetate*. Govoreći o misijama, Koncil uvijek posize za terminom dijalog, ali i obratno. Dakle, nikakvo ograničenje misijskog angažmana! Prihvaćajući dijalog kao stil vlastitog odnosa prema nekršćanima, Crkva želi naglasiti dobru volju da svoj odnos s nekršćanskim sugovornikom temelji na poštivanju njegovog ljudskog, kulturnog pa i religijskog identiteta. Od navjestitelja Evanđelja dijalog zahtijeva veliku duhovnu zrelost, smisao za ono što je u kršćanstvu najbitnije, kao i hermeneutski napor da se uđe u idejnoznačenjski horizont nekršćanina, te da se uoči i izrazi smisao koji kršćanska poruka ima za njega. Uz to uvijek treba imati na umu da trenutak najvještaja koji egzistencijalno zahvaća nekršćane nije u vlasti ljudskog htijenja, nego je izravno podložan Božanskoj volji. Dakle, dijaloško suočenje mora biti uvijek otvoreno prema kairoso navještaja.²² S tim u vezi protestantski misiolog H. Bürkle opravdano tvrdi: »Misijske i dijalog su postavljeni u takav odnos da se međusobno osiguravaju protiv svake zloupotrebe, i to tako da misionarska akcija ne postane plagijat zapadnjačkog tipa, a da dijalog ne degenerira u sterilni povijesni komparativizam.«²³

Drugim riječima, misionarski napor Crkve mora ići za tim da naviještena »novost života« postane uistinu nositeljicom takvog odgovora koji drugi doživljavaju kao odgovor na vlastito pitanje. Ali, taj odgovor mora biti formuliran posredovanjem njihovih kulturno-religijskih kategorija, a ne jednostavan izvoz zapadnjačke kulturne sinteze i njezinih metafizičkih kategorija.



²² B. Welte, *Christentum und Religionen der Welt*, u *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 26, Herder, 1981, str. 116—120.

²³ H. Bürkle, *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart, 1968, str. 27—28.

IL CRISTIANESIMO E LE RELIGIONI NON CRISTIANE

Sommario

In un mondo pluralista la coscienza cristiana, messa a confronto coll' universo delle religioni non cristiane, si pone più che mai la domanda sul valore salvifico di tali strutture ed istituzioni religiose. Si pone dunque il problema teologico delle religioni i cui principali elementi vengono abbozzati nel presente articolo. Al giorno d'ogni sulla scia del concilio Vaticano II nella teologia cattolica vista nel suo insieme prevale tutto sommato una visuale ottimista nel considerare le qualità soteriologiche delle religioni. Ma non fu sempre così. Per cui nel presente articolo viene offerta una rapida lettura delle principali tappe storiche attraverso le quali è passata la valutazione teologica delle religioni.

Ed infine in base alle affermazioni conciliari e ad alcune intuizioni della teologia contemporanea l'autore offre alcuni spunti che gli sembrano imprescindibili per un' eventuale teologia delle religioni. Essa dovrebbe, a suo parere, tener conto prima di tutto delle affermazioni scritturistiche, spesso dimenticate, sull'esistenza di un'economia sapienziale che, trovando anche essa la sua fonte e il suo fine in Cristo, porta la salvezza alle nazioni e quindi interessa le loro strutture religiose in quanto rappresentano graduali obiettivazioni di questa economia salvifica. In più l'autore afferma la necessità di esaminare, in base ai criteri da formulare partendo dalla rivelazione cristiana, ogni singola religione, tentando di stabilire così il grado della sua partecipazione alla luce dell'unico Verbo-Sapienza in cui si radica l'unità delle due storie della salvezza, la storia generale e quella particolare.