

TEOLOŠKI PRISTUP RELIGIJI

Jakov Jukić

Na prvi pogled bi se reklo da nema ozbiljnijih teorijskih zapreka da znanost o religijama ne prigrli teologiju i uvrsti je u vlastito ishodište, kako je to vrlo uspješno učinila s drugim disciplinama: s poviješću, psihologijom, sociologijom, fenomenologijom religije. Međutim, unatoč otvorenosti za upravo takvu pluralističku mogućnost, znanost je o religijama, u realno-povijesnom susretu, već od početka iskazala golemu nesnošljivost prema teologiji, optužujući je za zatvorenost i isključivost. Pa i onda kad je poslije sa svim ogradama i u izuzetnim trenucima popustljivosti prihvatila teološki pristup pojavi religije, napravila je to s mnogo pseudo-znanstvene zahtjevnosti, što поближе znači da je teološki put bio shvaćen kao izvanjski i nekako bitno drugačiji od puta pozitivnih disciplina iz sastava znanosti o religijama. Tako je došlo do opće oporbe i sučeljavanja dviju disciplina, umjesto da dođe do njihove priželjkivane integracije. S obzirom da su razlozi međusobnog suprostavljanja teologije i znanosti o religijama mnogobrojni i vrlo složeni, bit će potrebno bar neke spomenuti.

Počnimo s teologijom. Za većinu ona je također znanost, premda s posebnim predmetom istraživanja i metodom. U širem smislu, teologija ima više, jer svaka religija posjeduje svoje svete knjige o kojima razmišlja: *Veda* starih Indijaca, budistička *Tripitaka*, *Avesta* u perzijskom mazdaizmu, *Tora* u židovskoj zajednici, *Novi Zavjet* u prvih kršćana, *Ginza* mandaizma, *Manijevih sedam spisa* u maniheizmu, *Kuran* u Islamu, *Granth* u Sikha. U užem smislu, međutim, teologija je samo znanost o Bogu koji se objavio u Kristu. Ta objava je predana i povjerena Crkvi koja postaje polazište svakog teološkog razmišljanja i mjesto definitivnog razgovora o vjeri. U evropskom prostoru, znanost o religijama se samo s takvom crkvenom i kršćanskom teologijom susrela, za druge ona ne zna.

Zato što je u svojim bitnim određenjima — sadržaju i odnosu prema drugim stvarnostima — kršćanska teologija bila teorijski zaokružena i povijesno dovršena, mogao je onda ishod njezina susreta sa znanostima o religijama ispasti tako nepomirljivo razilazan. U tom smislu dovoljno je podsjetiti na ono što teologija misli o sebi pa da bude jasno što mora misliti o drugim neteološkim disciplinama. Za razliku od pozitivnih znanosti, stanovita teologija smatra da je u posjedu pneumatoloških moći, što je nesagledivo uzvisuje iznad svake ljudske mudrosti. Za takvu teologiju je očito da onaj koji se zanima samo za psihologiju, sociologiju, povijest ili filozofiju religije ne dotiče ni u jednom trenutku stvarne probleme. Teologija je držala da sam studij religioznih znanosti nije u stanju približiti čovjeka pravoj i autentičnoj vjeri u Boga. Znanstvenik se bavi religijom kao zainteresirani promatrač ili namjerni očevidac čistog fenomena, koji ga doista živo zaokuplja, ali mu ne iscrpljuje smisao vlastita postojanja. Protivno tome, teolog zna da je nepovratno i ne-

zamjenjivo uvučen u svekoliko transcendentno događanje, što kao temelj traži i meditira; teolog mora biti vjeran Riječi koja mu je darovana, znanstvenik zacijelo ne. To je razlog primjerice zašto barthovska teologija¹ ima vrlo loše mišljenje o znanosti o religijama, smatrajući je iz svojeg vidokruga suvišnom, dok sebi pridaje vrijednost zadaće da kaže ono što druge discipline nisu u stanju nikad reći. U toj perspektivi, naravno, religiozna znanost gubi svaki razlog postojanja.

Nasuprot tome, gledano s pozicija znanosti o religijama, čini se da je najveća razlika između tih dviju znanosti u njihovom nejednakom metodičkom pristupu pojavi religije. Dok je teologija shvaćena kao normativna znanost koja istražuje izvore, učenje, vjersku praksu i institucije određene religije, dakako sa stajališta te iste religije, dotle se znanost o religijama iskazuje kao bitno deskriptivna disciplina koja opisuje, klasificira i iznalazi bit pojave religioznog u prostoru i vremenu. Zato znanost o religijama ne teži da opravda stanovitu religiju — kako to predbacuje teologiji — nego da učini razumljivom prirodu svake religije, odnosno religije uopće. Postoji dakle kvalitativna razlika u pristupu, metodi i ciljevima između tih dviju disciplina. Obje imaju kao subjekt istraživanja religiju, ali je u jedne metoda normativna, u druge deskriptivna.² Ukratko, znanost o religijama ne razlikuje *vera religio* od *falsa religio*; nju prvenstveno zanima svaka manifestacija religioznog podrijetla, bez obzira od kuda potjecala i kamo uvirala.

Ima još mnogo točaka nesuglasja između teologije i znanosti o religijama, ali i nesporazuma, kao recimo onaj o etimologiji riječi *religio*. Dok je kršćanska teologija, s pravom ili ne, u taj latinski pojam akumulirala stoljetno bogatstvo svoje spekulacije i egzegeze, znanost o religijama je potpuno izjednačila njegovo značenje na primjer s kineskom riječi *chiao*, što hoće reći pouka ili napatuk, indijskom *dharma* što znači postojani svjetski poredak, arapskom *din* što odgovara našem izrazu dužnost, božansko uređenje, Božji sud. Ako su dakle često jednako govorili, nisu uvijek svi jednako mislili.

Nakon svega postaje razvidno da povijesna nesnošljivost između dviju spomenutih znanosti ne proizlazi toliko iz njihovog međusobnog osporavanja koliko je rezultat različitih definicija vlastitog znanstvenog polazišta. Ono što kažu o sebi više ih dijeli nego ono što kažu jedna o drugoj. Zato su im i odredišta jednako oprečna.

Ako je dakle pristala na ovu nepomirljivu suprotstavljenost prema znanosti o religijama — koja je još pogoršana neugodnim posljedicama povijesne polemike i traje na žalost sve do naših dana — teologija nije ipak mogla tako jednostavno i olako preskočiti sam problem religija, u njegovoj prostornoj dimenziji i vremenskom trajanju, propuštajući da udružena sa znanostima o religijama zapodjene zajedničko istraživanje.

¹ Karl Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, u *Anfänge der dialektischen Theologie*, I, München, 1966, str. 204.

² Joachim Wach, *Sociologie de la Religion*, Paris, 1955, str. 7.

Tako je teologija izbjegla sudbini da bude uvrštena u krug znanosti o religijama, kao njezina istorodna sastavnica, ali je za uzvrat bila prisiljena potpuno sama pristupiti fenomenu religije. Odatle potreba za jednom novom teološkom disciplinom: teologijom religija.

Uvod u teologiju religija

Začetak nove grane nije u teologiji značio nipošto početak bavljenja religijom. Naprotiv, u samim temeljima kršćanstva i na izvorima teološke znanosti prisutan je u dramatičnoj potpunosti problem odnosa kršćanske vjere prema nekršćanima i njihovim religijama. Dapače, to je središnja tema teološke polemike u povijesti mnogih škola i razdoblja. Međutim, teologija o tom važnom problemu nije do sada imala razrađen poseban traktat i razgraničenu odijeljenu disciplinu, premda je o njemu mjestimice raspravljala. Sigurno da je u apologetskoj literaturi nešto iscrpnije obrađen odnos prema nekršćanskim religijama, ali tako da su one oštro i neznanstveno odbačene i osuđene, što je očito neprijemno i neupotrebljivo za naše vrijeme.

Kad bismo kojim slučajem i uspjeli sakupiti sve teološke tekstove o nekršćanskim religijama, što su pohranjeni u bogatoj crkvenoj tradiciji, ne bismo time dobili još teologiju religija. Bila bi to nedovršena tvorba i posao polovično učinjen, jer teologija nije samo egzegeza objavljenih istina, ona je također neko otčitavanje znakova vremena. A u golemom prostoru nekršćanskih religija toliko se toga promijenilo da nužno zahtijeva novo čitanje. I u društvenom pogledu došlo je do značajnog obrata. Izlsakom na svjetsku scenu afričko-azijskih naroda poremećena je dosadašnja dominacija kršćanskih religija, a novija demografska kretanja polako su rastočila zapadne Crkve i učinila ih manje čvrstim u odnosu na druge pokrete.

Zato životvorna prisutnost izvankršćanskih religija u današnjem svijetu ne može biti zanijekana, posebno u pluralističkim sustavima, gdje u slobodnijem izboru pozitivne vrednote raznih religija dolaze više do izražaja. Sve to, a i štošta drugo, stavilo je teologiju u položaj da mora ponovno domišljati i premissljati temu nekršćanskih religija, ali ovaj put u perspektivi konačne cjelovitosti i upitnosti našega vremena.

Razumljivo je da toj teološkoj refleksiji prethodi sveobuhvatno poznavanje religiozne činjenice, u njezinom specifičnom i konkretnom izrazu. Ali sama primjena fenomenološko-povijesne metode nije se pokazala dovoljnom. Teologija traži više: da svjetski fenomen religije bude mišljen u svjetlu kršćanske vjere.³ To prečitavanje kršćansko-biblijske tradicije u vidokrug nekršćanskih religija tek je u začetku, ako izuzmemo teološki interes za razjašnjenje teme »nema spasa izvan Crkve (*extra Ecclesiam nulla salus*).⁴ Ima nekoliko desetljeća da religije počinju izazivati

³ Piero Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Roma, 1975, str. 5.

⁴ R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma, 1949; L. M. Emiyan, *The salvation of infidels in current Theology*, Roma, 1960; J. J. King, *The necessity of the Church for the salvation in selected theological writings of the past century*, Washington, 1960; H. Nys, *Le salut sans l'Évangile*, Paris, 1966.

protestantsku teološku misao, dok je katolička teologija novo područje otkrila nedavno. Koliki je nemar u tom pogledu bio zahvatio kršćane najbolje pokazuje ne baš davni primjer iz Japana, gdje su budisti i šintoisti na svojim visokim školama organizirano upoznavali studente sa sadržajem Biblije, dok su kršćani istodobno propuštali da to isto učine održavanjem sličnih tečajeva o šintoizmu i budizmu na svojim sveučilištima.⁵ Poslije se stvar poboljšala i danas kršćani u toj zemlji sa simpatijama gledaju na druge religije.

Nova teološka disciplina počela je s pitanjem o vlastitom smislu i imenu. Prvi pokušaji, često bojažljivi i nesigurni, žele dati sintezu poganske tradicije i novosti kršćanstva, odnosno pružiti traženi ključ za konačno razumijevanje nekršćanskih religija. Teologija poganstva — kako je tada nespretno zovu — stavlja religiju, posebno onu primitivnih naroda, u odnos s Kristovom objavom⁶ i preokreće dosadašnji motiv teologije: nije riječ o osobnom spasu nekršćana nego o soterološkoj vrijednosti nekršćanskih religija.⁷ Sigurno da se istraživanja u toj oblasti mogu temeljiti na dugoj teološkoj tradiciji, koja se trudila da dokaže mogućnost individualnog spasa izvan Crkve, ali ono što u naše vrijeme zaokuplja teologiju jest upravo pitanje o vrijednosti nekršćanskih religija u perspektivi povijesti spasenja.⁸ Zato je bolje novu disciplinu nazvati teologijom nekršćanskih religija, koja u stvari i znači teološku refleksiju o smislu i spasiteljskom domašaju nekršćanskih religija.

Na sreću danas se situacija potpuno promijenila. Teologija religija je jednostavno u špici mode, uz sebi suprotnu političku teologiju, pa se svi nadmeću tko će otvorenije i radikalnije ući u dijalog s religijama svijeta. Literatura o tom pitanju je u fazi punog uspona i nepreglednosti.⁹ Premda različite znanosti, koje od nekog vremena proučavaju religiju, mogu o njima dati vrlo opširne i pouzdane informacije, samo teologija pokušava pristupiti tim religijama u svjetlosti iskustva vjere i u perspektivi povijesti spasenja. U tom poslu, teologija jamačno ne želi razrješavati probleme koji su vlastiti području znanosti o religijama, ali poslije drugih disciplina nastoji teološki protumačiti religioznu činjenicu, kako se pokazala u povijesti i bila opisana od znanosti. Stoga pod teologijom religija podrazumijevamo znanstveno tumačenje podrijetla, sadržaja i spasiteljskog značenja religija, s metodičkom napomenom da je to tumačenje učinjeno u ozračju Božje Riječi, iskustva vjere i u dimenziji povijesti spasenja.¹⁰

Bio bi dokaz lakovjernosti i neozbiljnosti kad bi nova teološka disciplina počela svoje istraživanje kao zaborav prošlosti. Čini se, međutim, da

⁵ Ernst Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden, 1960, str. 9.

⁶ Henri Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, 1965, str. 6.

⁷ Étienne Cornélis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, 1965, str. 59.

⁸ Gustave Thils, *Religioni e Cristianesimo*, Assisi, 1967, str. 5—8.

⁹ Ernst Benz-Minoru Nambara, *Das Christentum und die nicht-christlichen Hochreligionen, Eine Internationale Bibliographie*, Leiden, 1960, str. 86.

¹⁰ Vladimir Boublík, *Teologia delle religioni*, Roma, 1973, str. 41—44.

upravo ona više polaže na tradiciju, jer nastoji u povijesti teologije naći dovoljno uporišta za neke svoje današnje domišljaje. Zato sve moderne teologije religija imaju opširan povijesni uvod koji ide od patristike preko srednjeg vijeka do novije teologije. U tom smislu je teologija religija izrazito cjelovita disciplina, koja se unatoč svojim željama, oslanja u velikoj mjeri na prošlost. Ako je teologija religija izrazito moderna disciplina nije zato manje vezana za tradiciju i njezine zaključke.

Ali bez obzira na tu cjelovitost, moguće je u teologiji religija nazrijeti dva jasno odvojena toka mišljenja i dva suprotna stajališta spram fenomena religije. Jedan tok vrši negativnu ocjenu nekršćanskih religija i nijeće im svaku vrijednost; drugi vrši pozitivnu ocjenu nekršćanskih religija i uklapa ih u vlastit izvor. Unutar tih krajnosti postoji, naravno, cijeli niz različitih odvojaka, ali u stvari nema ni jednog za kojeg bi se moglo reći da ne pripada prvom ili drugom ekstremnom izboru. I mala naklonost već je neko opredjeljenje. To je razlog zašto onda naše izlaganje reže na polovicu čvrsto tkivo i cjelovitost nove teološke discipline pa slijedi vjerno samo jedan njezin izvadak.

Teologija negativne ocjene religija

Priklešteno u procjepu između moćnih i agresivnih poganskih religija, mlado kršćanstvo nije moglo biti drugačije nego obrambeno i nepovjerljivo spram njih. Zato u prvom povijesnom susretu kršćanstva i poganskih religija prevladavaju negativni i polemički tonovi, a teologija izriče neprolaznu ocjenu — nekršćanskim religijama. Taj negativni odnos odredio je u mnogome teologiju i reducirao je na jedan vidik. Prva teologija — htjela to ili ne — bila je u stvari neka nesustavna refleksija o postojećem duhovnom obzorju koji je bio sav ispunjen poganskom religioznom kulturom, jer druge jednostavno nije bilo. Dakle jedan vidik, i to prijeteći. S druge pak strane, novost kršćanske vijesti morala se činiti tako potpunom i stoga opasnom da su je vlastodršci državnih religija antičkog svijeta zacijelo doživljavali kao društveno zlo i najezdu bezboštva. Iz tog povijesnog sučeljavanja dviju religija, njihova sukoba i obostrane ugroženosti, izrastao je, razumljivo, vrlo negativam teološki sud o religijama uopće.

Ako je razdoblje prvih kršćanskih apologeta relativno dobro istraženo,¹¹ nije uvijek dovoljno pojašnjeno to negativno stajalište: je li ono naime samo djelomično prisutno kao neko izdvojeno mišljenje ili je sva teologija u patrističko doba temeljno obilježena odbijanjem nekršćanskih religija?

To prvo gledište, umjerenije, dopušta postojanje dviju suprotnih pozicija: jedne polemičke, radiklane, odlučne da ništa ne koncedira antičkim religijama, koju primjerice brane jedan Tacijan, Ermija i Teofil iz Antiohije; druge, pomirljive, otvorene, sklone da raspozna u grčko-rimskoj kulturi ne samo »sjeme Riječi«, kako reče Justin, nego peda-

¹¹ Jean Daniélou, *Message évangélique et culture Hellénistique*, Paris, 1961, str. 11—130; Henri de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967, str. 120—167.

gošku akciju Božanske riječi. Prva pozicija apsolutnog poricanja bilo kakvih vrijednosti u poganskim religijama povijesno se oblikovala kao samostalna teološka škola, odijeljeni tijekom mišljenja koji u središte pažnje stavlja sukob kršćanstva i nekršćanstva, a shvaća ga prvenstveno kao susret Krista i zlih sila.¹² To što se kršćanstvo i svjetske religije nepomirljivo suprotstavljaju u stvari je reprodukcija izvornog sukoba Krista i demonskih moći, koje su otpale od Boga i postale neprijateljske ljudima. Zato je čovjek više žrtva zlih sila nego što je zao, dosljedno žrtva opakih duhova, od kojih ga je Krist došao osloboditi. Tu tezu je do paroksizma zaoštrio heretik Marcion, suprotstavljajući navodnu Božju mržnju, ljubomoru i strogost iz Starog zavjeta Božjoj ljubavi i dobroti u Novom zavjetu. U tom dvojstvu treba tražiti, misli on, razloge zašto se Bog Starog zavjeta zanima samo za jedan narod i druge narode mrzi, dok Bog Novog zavjeta postaje Otac sviju ljudi i jednako ljubi sve narode. Hoteći tako pokazati njihovu potpunu oprečnost, Marcion je tvrdio da su kršćanstvo i židovstvo zapravo djelo dvaju različitih Bogova. S obzirom da je protuslovlje između židovstva i kršćanstva toliko naglašeno, teško je bilo očekivati da u susretu s drugim religijama ta teologija pokaže veću snošljivost i popustljiviji odnos, kad ni njihovi bogovi nisu bili manje »drugi« i »zli« od Boga židovskog naroda.

Zagovornici drugog stajališta — što smatraju da je teologija prvih stoljeća neporecivo negativna spram religija — dokazuju to jednom suptilnom i razložnom teorijom. Prema njezinu opisu u otačkoj tradiciji vrlo brzo se ustalilo afirmativno mišljenje o općem spasenju naroda, ali nema riječi o tome da bi nekršćanske religije mogle biti jedan od putova toga spasenja. Zato teologija prvih stoljeća izražava začuđujuće poštovanje prema filozofiji i drugim oblicima poganske kulture, premda istodobno do kraja produbljuje opreku prema religijama u toj kulturi. Nešto slično kao marksizam u današnje doba kad tvrdi da se u novom društvu sve razotuđuje osim religije koja se ukida. U otačkoj terminologiji rjeđe je govor o nekršćanskim religijama, a redovitije o idolatriji i kultu lažnih božanstava. Između kršćanstva i poganskih religija uspostavlja se odnos nalik onome koji postoji između istine i zablude, moralnog života i nemoralnosti, svjetla vjere i tminâ idolatrije. Religije se opiru vjeri i zapreka su općem spasu. Sud otaca je dakle bitno negativan: idolatrijske religije su djelo Sotone, plod grijeha, ukupnost zabluda, praznovjerje i demonija. Božja Riječ — *Logos* — svuda je nazočna osim u religiji. Ne treba se onda čuditi da prvi kršćanski teolozi vrlo pohvalno pišu o poganskim pjesnicima i mudracima, državniciima i ratnicima, ali nikad o svećenicima njihovih religija.¹³ Na taj način ova teorija potencira sukob kršćanstva s drugim religijama više nego ona prva, umjerenija, jer izdvaja poganske religije iz konteksta kulture i samo njih negativno ocjenjuje.

U trenutku kad je kršćanstvo postalo državna religija, to negativno stajalište lako se ugradilo u politički i društveni sustav. Od tada poganska religija nije samo lažna vjera, ona je i zabranjena djelatnost. U V. sto-

¹² Jean Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, Paris, 1953, str. 15.

¹³ Vladimír Boublík, *Teologija delle religioni*, Roma, 1973, str. 11.

ljeću kršćanstvo je završilo svoj put: postalo je vladajuća religija, dok su ostale grčko-rimske religije bile ili potisnute ili sretno asimilirane u jednu višu sintetičku cjelinu. Takve sinteze — s elementima sinkretizma — susrećemo na Istoku u djelu Pseudo-Dionizija Aeropagite, koji neoplatonizam utapa u kršćanstvo, dok na Zapadu Augustin, gradeći *Civitate Dei*, vrši posljednji popis mana poganskih religija, tako da Teodor iz Cira u svojem *Graecorum affectionum curatio* može o antičkim kulturnim vrijednostima pisati još samo kao o otporima na umoru. Na primjeru propasti Rimskog carstva, Augustin će pokazati kako poganski bezbožni obredi i nemoralnost hranjena idolatrijom nezabludivo dovode da rasula i propasti zemaljskih društava; poganska božanstva ne samo da nisu mogla jamčiti trajnost carstvu, ona su se pokazali opasnim za čovjekovu vječnu sudbinu.

Srednjovjekovna teologija primila je u nasljeđe ovaj negativni odnos spram nekršćanskim religijama, čemu su sa svoje strane pogodovale tadašnje povijesne okolnosti. Na sjeveru Evrope kršćanstvo zatire ostatke poganskih vjerovanja, a na jugu izbija rat s muslimanima, dok se u vlastitom krugu nastavlja oporba prema židovstvu i novim heretičkim pokretima. U najveće suparništvo ulaze muslimani. Zato skolastički teolozi objavljuju uz *Adversus Judaeos* još i *Adversus Mahomedanos*. Da bi upoznali kršćane sa »strašovitim zabludama« islama, oni priželjkuju i pripremaju prijevod Kurana. Tako Petar Časni prvi upoznaje vjersku nauku Muhameda na svojim putovanjima u Španjolsku i piše oko 1143. godine djelo *Adversus nefandam sectam Saracenorum*, dok Petar iz Toleda, koji je po svjedočanstvima mnogih bolje poznao arapski nego latinski, završava iste godine s prijevodom Kurana. Teologija vidi islamsku religiju kao neko skretanje, koje dolazi od krive interpretacije Svetog pisma, a Muhameda kao lažnog proroka iz Apokalipse (19, 20). Za razliku od heretika i muslimana, židovi su društveno tolerirani, ali s velikim oprezom i svakojakim ograničenjima, uz česte eksplozije mržnje i povremene progone.

Teologija ima dakle isti negativni odnos prema židovima, muslimanima i različitim hereticima. Svi oni idu u red »nevjernika«. Polemika se odvija na teološkom i filozofskom planu, ali rijetko pretpostavlja točno poznavanje suparničke doktrine. Glavni argument je skripturistički, premda je on valjan samo za kršćane. Većina teologa rabi vrlo polemičke i oštre izraze. Tako su židovi: *gens prava atque perversa, bestialiter versamini in hoc saeculo, sceleratissimi, perfidissimi*; Saraceni štiju *sacrilegum ac perfidum Mahometum*, oni su *nefandissimi hostes nominis christiani, blasphemi, perfidi*. Nekršćane su posebno žestoko napadale tadašnje apologetike. Klasična je u tom pogledu knjiga, napisana na latinskom i židovske, od dominikanca Raymonda Martina, *Pugio fidei adversus Mauros ed Judaeos*. U drugom dijelu kritizira se židovstvo, a dokazi ovaj put nisu uzeti samo iz Svetog pisma nego također iz Talmudskih spisa i rabinske teologije, koju je konvertirani rabin izvrsno poznao; u trećem dijelu brane se od napada nevjernika glavne kršćanske dogme.

Nema sumnje da je spomenuto sučeljavanje kršćanstva s islamskom kulturom ostavilo najduži trag u teologiji religija. Ta izrazito po-

polemička koncepcija bila je toliko nazočna u srednjovjekovnoj teologiji da se uz manja ili veća odstupanja uspjela zadržati sve do naših dana. Zato odnos između kršćanstva i islama čini tipičan obrazac povijesne pozicije kršćanstva u odnosu na sve ostale religije. Upravo u doticaju s muslimanskom religijom, kršćanska teologija je utemeljila svoja opća načela, metode, teorijske sudove i praktično ponašanje za susret sa svim ostalim religijama.¹⁴ Križarski ratovi su također posljedica i te polemičke pozicije, a poslužiti će kao nadahnuće i poticaj mnogim kasnijim obračunima teologije s nekršćanskim i kršćanskim religijama. Ukratko rečeno: sukob s islamom, koji je na vojnom i političkom planu mogao imati neko opravdanje, bez opravdanja će postati u teologiji modelom odnosa kršćanstva prema religijama uopće.

U golemom vremenskom rasponu, koji ide od svršetka rane skolastike preko renesanse, reformacije, dekadencijâ do protestantske opozicije početkom našeg stoljeća, u središtu teologijske zaokupljenosti nije više kontroverzija s nekršćanima i njihovim religijama, nego razdor među braćom u kršćanskoj obitelji; ono što je prije bio musliman, to sada postaje katolik i protestant međusobno. Ako za nekršćanske religije postoji neki interes, on je čisto teorijske naravi. Teologija ne krči nove putove nego sistematizira stara dostignuća. Zato se katolici i protestanti mogu između sebe suprotstavljati, ali istodobno i slagati kad su u pitanju nekršćanske religije. U tim pitanjima naime tradicija može biti ukorijenjenija nego što su moći osporavanja. Tako Filip de Mornay objavljuje 1578. godine *Traité de l'Église*, a tri godine poslije spis s programskim nazivom *La vérité de la religion chrétienne prouvée contre les athées, les épicuriens, les païens, les juifs, les mahométans et les autres infidèles* — nastavlja jući s obranom stajališta da su u poganskim religijama nazočne laž, praznovjerje i idolatrija. Ta općenita nastojanja počinju se sustavno obrađivati i u klasičnim katoličkim apolegetikama, a po strukturi građe najavljena su godine 1593. u djelu Oca Charrona *Trois vérités contre les athées, les idolâtres, juifs, mahométans, hérétique et schismatiques*. U prvoj knjizi dokazuje se istina i potreba religije koja spoznaje i štuje samo jednog Boga; druga pokazuje da je kršćanska religija jedina istinita; treća pak razmatra razilaženja unutar kršćanstva i utvrđuje da je Katolička Crkva jedina istinita Crkva. To stupnjevito zaključivanje već u prvoj i drugoj selekciji odbacuje najveći dio nekršćanskih religija, a zapravo proširuje tradicionalni negativni sud o poganimima na sve religije, uključujući sada i razdvojene kršćanske Crkve. Po stanovitoj razlici u vrednovanju religija, valja spomenuti djelo Michaela de Elizaldea *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* iz 1662. godine, a riječ je o tome da se *gentes barbarissime et ignorantissime* razlikuje od zverji samo po činjenici što javno ispovijedaju religiju; nema grada ni naroda gdje se Bog ne štuje i ne moli i gdje mu se ne prinose žrtve. Pod tim apstraktnim vidikom religija, molitva i žrtva nisu grijeh i idolatrija, ali će to postati čim se pojedinačne religije stave u povijesni odnos s kršćanstvom.

¹⁴ Ernst Benz, *Nav. dj.*, str. 21—23.

Otklon religije u dijalektičkoj teologiji

U novovjekovnoj teologiji protestantizam je prvi najavio mogućnost drugačijeg odnosa prema religijama, premda mu je tradicija u učenjima Luthera i Calvina bila jednako kruta i nepopustljiva kao i katolička. S pojavom liberalne teologije i filozofijskog idealizma, protestantizam je naime došao u priliku da prevlada duboko ukorijenjenu razliku između kršćanstva i drugih religija tako da je kršćansku vjeru uvrstio u opći okvir »religioznog iskustva« čovječanstva. To je vrijeme kad Kant piše o »čistoj religioznoj vjeri« koja pripada kategoriji *a priori*, pa kršćanstvo treba više shvatiti kao apsolutnu svjetsku religiju nego neku apsolutno novu vjeru. U Hegela se radi o istom pokušaju da se uskladi Bog i čovjek, objava i razum, crkva i kultura, ali isključivo sredstvima filozofije identiteta. Iako on u tome koristi biblijski jezik i novozavjetne slike, stavlja se u stvari izvan kršćanstva, jer niječe događaj izvanrednosti objave, razrješavajući ga potpuno u strukturi duha.¹⁵ Konačno, F. Schleiermacher uvodi za religiju bitan pojam »čuvstva zavisnosti«, što čini da je opisuje kao metafiziku »čiste unutrašnjosti«.

Svi pokušaji liberalne teologije idu dakle za tim da kršćanstvo svedu na neko osobno duhovno iskustvo, doduše najveće u poretku religioznosti, ali koje nikada na prekoračuje granicu ljudskog iskustva. Kršćanstvo je uzlet čovjeka do njegove religiozne punine, a na zahvat i uplitanje Božje u njegovu konkretnu povijest. Znači da liberalna teologija i idealistička filozofija žele zapravo pokazati kako je kršćanska religija u stvari samo do savršenstva ostvarena čovjekova duhovnost i razumnost, kojoj je onda religija puki izvanjski izričaj. Ukratko rečeno: uzvišenost kršćanstva se iskazuje poglavito u savršenstvu u kojem ono realizira krajnju autentičnost te čovjekove prirodne religioznosti i razumnosti.

Baš protiv te liberalističke struje — koja je kršćanstvo utopila u more opće prirodne religioznosti — ustaje početkom našeg stoljeća dijalektička teologija, koja će zauzeti vrlo kritičan i odbijajući odnos spram slobodarskog razgrađivanja specifičnosti kršćanstva. U krugu protestanske misli, bila je to, razumije se, posve opravdana reakcija na već spomenute jednostranosti liberalne teologije, posebice njezine neodređenosti i njezanja svih osobitosti kršćanstva.¹⁶ Zato će dijalektička teologija biti obvezno u suprotnosti s onim teologijama i fenomenologijama religije koje imaju svoje polazište u otkrivanju i zrenju sakralne biti čovjeka ili u osobnom religioznom iskustvu — što redovito ide na štetu novosti Božje Riječi.

Utemeljitelj dijalektičke teologije Karl Barth u dva navrata se suočio s problemom nekršćanskih religija, barem posredno. Prvi put u *Komen-taru poslanice Rimljanima*, drugi put na iscrpan i konačan način u *Dogmatici*. Tumačeći Poslanicu Rimljanima, K. Barth će izjednačiti pojam religije s pavlovskim pojmom Zakona. Religija je — jednako kao i Zakon

¹⁵ Izvrstan prikaz pred-dijalektičke teologije daje Jürgen Moltmann, *Worwort u Anfänge der dialektischen Theologie*, I, München, 1966, str. 12.

¹⁶ Koliko je i danas aktualan problem »naročitosti« kršćanstva pokazuje René Marlé, *La singularité chrétienne*, Paris, 1971, str. 84.

— izraz posljednje čovjekove mogućnosti. Ta mogućnost međutim temeljno je ograničena i ne dopušta susret s Bogom koji je Gospodar zbiljnosti. Zbog istog razloga Bog ne može postati ciljem ni jednog ljudskog projekta, ma koliko ovaj bio visoko postavljen. Opozicija između religija i kršćanstva jednaka je dvojstvima: Stari zavjet - Novi zavjet, Zakon - Evanđelje, tijelo - duh, djela - vjera. Dakako, to ne znači da je religija potpuno bez značenja. Ona nas dovodi do »crte smrti koja razdvaja ono što je za ljude moguće od onoga što je Bogu moguće, crte smrti koja rastavlja tijelo i duh, vrijeme i vječnost«. ¹⁷ Ako pokuša učiniti ono što je samo Bogu moguće, religija postaje prvi čovjekov grijeh.

Religija također — opet kao i Zakon — nalazi svoje značenje u poretku spasenja, ali na preokrenuti način, jer »obilježava onu točku gdje sve ljudske mogućnosti propadaju pod svjetlošću božanskih mogućnosti. Religija je predstavnik božanstva, ona je njegovo poslanstvo, njegov otisak, njegov negativ — ali uvijek izvan samog božanstva«. ¹⁸ To proniknuće u smisao religije kao »crte smrti« nije stvar razuma nego objave. Zato je dolaskom Krista definitivno označen kraj svim religijama, u mjeri u kojoj se baš u njemu izvršio događaj Božjeg suda i milosti. Ključ za razumijevanje fenomena religije daje dakle kristologija, a ne znanost o religijama.

U *Dogmatici* će ovi navještaji biti pojašnjeni i razrađeni. Ishodište je ponovno u metodičkom pitanju: da li religiju treba promatrati i razjasniti polazeći od objave ili pak objavu polazeći od religije? U odgovoru na to pitanje sva je liberalna tradicija zajedno s prosvjetiteljstvom i romantizmom polazila od religije kao nekog općenitijeg pojma i trajnijeg povijesnog iskustva. Protivno tome, za dijalektičku teologiju objava je uvijek prva. To odgovara zadaći teologije koja je pozvana da brani prvenstvo objave, inače bi sebe zanijekala. Religija je u teologiji izvanredno važan problem i jedini ozbiljan način njegova istraživanja jest onaj koji je obavljen u svjetlu objave. To je razlog zašto u dijalektičkoj teologiji objava uživa neospornu nadmoćnost u odnosu na religiju. Ne daje se objavi nužno poštovanje ako se od nje ne očekuje — i to samo od nje — da izrekne prvu i posljednju riječ o religiji.

Budući da je istina o religijama sadržana u objavi, treba u objašnjenju poći od same objave i pitati kakvo značenje ima religija u toj perspektivi. Drugim riječima treba sada pitati: što je religija u svjetlu objave? Odgovor K. Bartha je jezgrovit i neočekivan: »religija je nevjera (*unglaube*); dotično, jedan posao, ali posao bezbožna čovjeka (*gottlos*)«. ¹⁹

Taj šokantni odgovor postaje razložen čim se preokrene dosadašnji slijed, jer, gledano sa strane objave, religija se doista otkriva kao čovjekov pokušaj da sam predusretne i predvidi ono što Bog hoće učiniti i stvarno čini u svojoj objavi, ukratko, da mjesto božanskog djela stavi svoje ljudsko djelo. Zato religiozan čovjek zamjenjuje božansku realnost — koja

¹⁷ Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich, 1947, str. 222.

¹⁸ Karl Barth, nav. dj., str. 238.

¹⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zollikon-Zürich, 1948, str. 327.

nam se jedino nudi i predstavlja u objavi — slikom božanstva koju je sam učinio u dovoljnosti svoje misli i moći.²⁰ Religija je dakle pokušaj da čovjek vlastitim silama dođe do Boga, što je dakako u protivnosti s objavom koja naučava da Bog dolazi u susret čovjeku. S motrišta objave, religija se dapač pojavljuje kao bezuspješan pokušaj samootkupljenja i samoposvećenja, ljudsko pregnuće potvrđivanja pred Bogom i odbijanja njegove milosti. Za dijalektičku teologiju, znači, religija je prostor u kojemu se najradije iskazuje čovjekova pobuna protiv božanstva, dosljedno tome njegova bezbožnost, opakost, oholost, lažnost i vlastito precjenjivanje. To je razlog onda zašto religije ne pripremaju čovjekovo spasenje nego ga odvođe u propast, pothranjujući u njemu titanski duh koji hoće stvoriti božanstvo na svoju priliku i ostvariti spas isključivo ljudskom slobodom, čime se suprotstavlja božjoj milosti koja traži od svijuu bezuvjetno priznanje vlastite ništavosti. Na putu religioznih ishoda nema zacijelo izgleda da čovjek nenadano susretne pravog Boga, jer mu objava nijeće pravo da sam razriješi problem svojeg života i mogućnost da se sam opravda.

Naučavajući tako da samo Bog sebe razotkriva i ljude spašava, objava razgoličuje religiju kao čisti grijeh i bezvjerje; ona pokazuje nenužnost svih religija, njihovu nemoć da nađu istinu i u njoj ustraju; u dimenziji religije čovjek želi imati pravo, dok ga objava prikazuje kao potpuno nepravednog i nezaslužnog, jer sanio Bog je pravedan. Zato ništa nije toliko suprotno vjeri kao idolatrija, ljudska religija, koja, oslanjajući se isključivo na ljudska stvorenja, u stvari se oslanja na idole i bogove. Imajući sve to u vidu, lako je zaključiti kako kršćanska objava neće moći biti više shvaćena kao neko dovršeno i ispunjeno stanje čovjekovih religioznih potreba nego kao radikalna prekid s religioznom iskustvom ljudskog roda i oslobođenje od duha religije. Objava se ne nadovezuje na bilo kakvu prethodnu i već prakticiranu religiju, ona joj se naprotiv suprotstavlja i ukida je. Zato nijedna religija, kaže Barth, nije istinita. Naravno, ovaj vrlo nepovoljan sud o religiji mogao je biti izrečen samo polazeći od objave. Samo po Božjoj objavi u Isusu Kristu, jedino po njoj, religija je stvarno obilježena kao idolatrija i pravda temeljena na djelima, pa tako raskrinkana kao nevjera.

Ovaj izrazito negativan sud o religijama — što ga u dosadašnjim izvodima izriče dijalektička teologija — treba sada po njezinu zahtjevu proširiti i na svo povijesno kršćanstvo, ukoliko ono živi i utjelovljuje religiozne vlastitosti. Po sudu božanske objave sve religije su očitovanje idolatrije i vlastite pravde, u čemu jamačno ni kršćanska religija ne može činiti iznimku. Konkretno, to znači da »sve naše kršćanske djelatnosti — bilo da se radi o našim poimanjima Boga, o našoj teologiji, o našim obredima, o oblicima našeg zajedničkog života, o našoj etici i estetici, o našim osobnim i društvenim pravilima, o našoj crkvenoj politici — ne odgovaraju nikako, ako su poduhvati vođeni od nas samih i zato položeni na istu razinu s drugim religijama, onome što bi stvarno trebale biti: jedan izričaj primjeren vjeri i poslušnosti objavi.«²¹ Objava dakle

²⁰ Nav. dj., str. 329.

²¹ Nav. dj., str. 358.

sudi svaku religiju. To vrijedi jednako za kršćanstvo, u mjeri u kojoj je ono organizirana religija, institucija, povijesno povezana sa stanovitom kulturom, po uzoru na sve ostale religije. Zato će kršćanstvo biti moguće zamisliti kao »nevjeru«, pod uvjetom, jasno, da je shvaćeno i življeno na način religije. Idolatrija, opravdanje djelima i oholost radi napredovanja u duhovnom životu — neki su od elemenata koje susrećemo podjednako u kršćanstvu kao i u drugim religijama. U tom smislu, ukidanje religije, koje predviđa i traži božanska objava, demaskira u prostorima kršćanstva golema žarišta »nevjerovanja« bolje nego u bilo kojoj drugoj religiji. To konačno znači da vjera u biblijskom smislu nije vjera u jedan ili drugi oblik crkvenog kršćanstva nego isključivo vjera u Isusa Krista. Radi se jednostavno o tome da suprotstavimo sve religije i oblike religioznosti, uključujući također i kršćanstvo, Evanđelju Isusa Krista.

Ako je kršćanstvo u stanovitom smislu religija, pa ga zato sustižu spomenute negativne oznake, ono je ipak različito od religije jer je u posjedu božanske objave. To je razlog zašto K. Barth može napisati istodobno da nema istinite religije i da je samo kršćanska religija istinita. U stvari, riječ je o dvjema različitim razinama: istinitost kršćanstva nije iste naravi kao »laž« religije. Povlastica kršćanske religije je u tome što ona pozna i na vlastitom biću trpi »sud objave«, često do granice da je taj isti sud optužuje za nevjeru. A božanska objava je Isus Krist, u kojemu su ljudi preobraženi, posvećeni i spašeni. Protivno tome, religija je izraz stanja u kojemu se nalazi čovjek bez Isusa Krista. Stoga za procjenu stupnja istinitosti ili zablude jedne religije, uključivši i kršćanstvo, postoji samo jedan kriterij: ime Isusa Krista. Prednost kršćanstva nad ostalim religijama temelji se dakle na povijesnoj činjenici da je ono nastalo kao definitivno izražaj Božje riječi u tijelu Isusa Krista, a ne na vrlinama njegovih sljedbenika i teologa.

Tako je u Isusu Kristu realnost religije — kao i svaka druga realnost grešnog čovjeka — istodobno osuđena, kažnjena i spašena. Dvostruko značenje riječi *Aufheben* to najbolje tumači: religija je ukinuta i uzdignuta, poništena i zamijenjena objavom.²² Tek u tom preciznom smislu može se onda govoriti o kršćanstvu kao »istinitoj« religiji; kršćanstvo je istinito utoliko ukoliko živi od milosti Božje, a ne od ljudske mudrosti i lukavosti. Ondje samo gdje gospodstvo Isusa Krista biva priznato i poštivano, a svako drugo ljudsko gospodstvo odbačeno, pojavljuje se kraljevstvo Božje, »istinska religija« kršćanstva. Zato vjera u Isusa Krista otkupljuje religiju, oslobađa je od nepodnošljivih lanaca zemaljskog ropstva i njegovih utvara.

Bilo bi međutim nepravredno prešutjeti činjenicu da se u dijalektičkoj teologiji taj negativni sud više odnosi na religiju, a manje na religiozne ljude. Postoji bitna razlika između čovjeka i njegove religije. Kao što Bog pouzdano zazire od svake čovjekove samovoljne religije i osuđuje je kao pobunu, idolatriju i laž, tako bez sumnje on u Isusu Kristu prihvaća svakog čovjeka, uprkos njegovoj religiji. Može se dapače reći da Bog upravo zato i osuđuje religiju jer s božanskom ljubavi i vjernosti

²² Nav.dj., str. 357.

ljubi čovjeka koji je žrtva religije. Dosljedno tome, apsolutno odbacivanje svake religije ne znači definitivno odbacivanje religioznog čovjeka nego radije njegovo spasenje.

Zasigurno, u pozadini ove barthovske slike o religiji stoji neka vrlo određena teologija,²³ koja se, kako smo pokazali, konstituira u opoziciji spram romantičke i liberalne protestantske tradicije. Ta teologija je izrazito anti-antropološka, jer najavljuje prekid i uspostavlja opreku onoga što je ljudsko s onim što polazi od Boga; po njoj čovjek nije u stanju utemeljiti odnos s transcendentnim, to može učiniti samo Bog. Zato, premda je religioznost neka djelatnost i sposobnost vlastita čovjeku, spas mu ipak dolazi od Boga koji je »potpuno Drugi«, pa između njih zjapi »beskonačno kvalitetna razlika«. Ta posvemašnja oporba »religionizmu« liberalne teologije, može se predočiti u krajnostima: s jedne strane, suvereni i slobodni Bog koji daruje svoje milosti grešnom čovjeku u Crkvi, s druge religiozni pojedinac ili zajednica koji hoće vlastitim snagama »staviti ruke na Boga«, »imati jamstva« kao da bi jednostavno imali »pravo« na milost. Najkraće rečeno, religija je ljudska tvorba, objava Božji govor.

U toj analizi treba poći korak dalje i pokazati kako dijalektička teologija kao određeni sustav postaje izvorom negativne religije. Njezina inicijativa je naime potpuno teologijska pa ostavlja malo mjesta za bilo kakav ljudski samostalni poticaj. Zato Barth ne samo da definira kršćanstvo kao čisti dar Božji, nego također i odgovor čovjeka, njegovo prihvatanje vjere, smatra isključivo Božjim djelom, čistom milošću: to je opet Bog koji odgovara samom sebi u čovjeku. Zato je u nekom smislu: sve bitno milost — teološka pozicija koja dovoljno uvjerljivo tumači razloge otklona religije.

U skladu s tom pozicijom Barth će izreći mnoge druge samonikle ocjene, koje odudaraju od ondašnjeg općeg teološkog mišljenja. Tako je primjericice vrlo pohvalno pisao o Feuerbachu, kao dobrom teologu, premda je ovaj, kako je poznato, bio po uvjerenju sviju izraziti materijalist i ateist. Njegov ateizam obuhvaćao bi navodno samo religiju, dok bi mu zbiljnost objave potpuno izmicala. Zato vrijednost te teologije nije toliko u pozitivnom doprinosu koliko u redukciji — u svemu identična barthovskoj redukciji — liberalne teologije i njezina zamišljaja religije na apsurd ateizma. Paradoksalno zvuči, ali je istina, da dijalektička teologija i predmarksistički materijalizam posve jednako obračunavaju s religijom: oni je razrješavaju u antropologiju i prihvaćaju ateizam. Stoga K. Barth može nazvati Feuerbacha »najdosljednijim i najsuvisljijim od svih neo-protestantskih teologa«,²⁴ misleći pri tome na njegove zasluge u pobi-

²³ Općenito o dijalektičkoj teologiji piše u tri sveska vrlo iscrpno i kritički Henri Bouillard, *Karl Barth*, Paris, 1957; korisno je konsultirati Italo Mancini, *Filosofia della religione*, Roma, 1968, str. 388.

²⁴ Karl Barth, *La teologia dialettica ed il pensiero di Feuerbach*, u *Antologia*, Milano, 1964, str. 106, što je prevod članka pod nazivom *Ludwig Feuerbach*, publiciran 1927. u *Zwischen den Zeiten*, V, str. 10—24, a prenesen kasnije u *Die Theologie und die Kirche*, München, 1928, str. 211—238. Obnovu interesa za jedno »teološko« čitanje Feuerbachove antropologije, iako u drugom kontekstu od Barthova, pokazuje knjiga Marcela Xhaufflairea, *Feuerbach et la theologie de la sécularisation*, Paris, 1970, str. 397.

janju onostranosti religije i u izjednačavanju mišljenja o božanstvu s mišljenjem o čovjeku. Ali dok je u materijalizmu negativna ocjena religije posljedak filozofijskog zaključivanja, u barthovskoj verziji ona je posljedak obrata u teologijskom pristupu objavi koja više nije dio svijeta religije i religioznoga.

Baštinici dijalektičke teologije uzeli su na žalost od barthovske ostavštine samo ono što je sporno i nevažno. Njegov pojam religije — u biti vrlo složen i kompliciran — ubrzo je pojednostavljen da bi uskoro postao uzorom stanovite apologetike i misiologije u kojoj je nesnošljivost spram nekršćanskih religija držana pokazateljem vjernosti spram vlastite konfesije. Jasno je da za tu zlorabu dijalektička teologija ne može snositi odgovornost; to prije što moderna protestantska kritika sve više otkriva kako Barth zapravo nije nikada izravno razmatrao i odbacivao velike nekršćanske religije Azije i Afrike, te se prema tome ni spomenuta teorija o religiji na njih doslovno ne odnosi. Pod religijom treba prije shvatiti život kršćana u svjetovnom duhu i idolatrijski mentalitet nazočan u kršćanstvu, a manje to isto u izvankršćanskim religijama. Religija bi dakle prvenstveno bila »bezvjerje« u kršćanstvu, a tek onda »bezvjerje« drugih religija.

Ostaje međutim otvoreno pitanje koliko je ovo suvremeno protestantsko »ublažavanje« točno i da li odgovara smislu tekstova. U svakom slučaju, ima dovoljno razloga da Karl Barth bude osobno ispričan za antireligioznu histeriju svojih sljedbenika i popularizatora. Uza sve to ne može biti prešućena ni druga strana medalje, ona o povijesnoj istini da se upravo u okviru dijalektičke teologije — s pravom ili ne — začeo vrlo snažan i utjecajan tijek opozicije spram nekršćanskim religijama koji uporno traje do naših dana.