

Nela Gašpar

NASILJE MEĐU RELIGIJAMA I »MEMORIA PASSIONIS«. MEĐURELIGIJSKI DIJALOG UMJESTO NASILJA

Doc. dr. sc. Nela GAŠPAR, Teologija u Rijeci

UDK: [261.1+261.8+297+...]:291.7

Izlaganje na znanstvenom skupu

Među temeljnim odrednicama postmodernog društva lako je uočljiva činjenica religijskog pluralizma. K tome treba uzeti u obzir i »postmodernu« sklonost relativiziranju svih religijskih sustava te zbog toga za postmodernog čovjeka ni jedna religija ne može biti apsolutna već je nužno upućena na druge religijske istine koje je upotpunjuju. Obilježen religijskim pluralizmom i relativizacijom svakog religijskog sustava postmoderni čovjek, razmatrajući stvarne povijesne nasilnosti mnogih religija, ne isključujući tu ni u kojem slučaju ni kršćanstvo, te uzevši u obzir vjerske ratove koji ni danas ne jenjavaju, pita se je li religiozna veza s apsolutnim već sama po sebi nasilna te ju kao takvu odbacuje i u postmodernom zapadnom društvu daje prednost religiji bez Boga.

Na to pitanje Edward Schillebeeckx odgovara da nasilje u ime religije ima dvostruko utemeljenje nereligiozne i nekršćanske vrste, što znači da su ta utemeljenja pogrešna. Uz E. Schillebeeckxa važan doprinos promišljanju odnosa religije i nasilja u postmodernom vremenu daje i Johann Baptist Metz svojim prijedlogom univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije ističući da se i u procesu globalizacije ne smije zanemariti religijska jezgra kulturâ čovječanstva. Doprinos ove dvojice teologa u središtu je promišljanja ovoga članka.

Ključne riječi: *nasilje, moć, priznanje drugoga, religija, monoteizam, »memoria passionis«, »memoria passionis«, dijalog.*

* * *

Uvod

Vrijeme globalizacije vrijeme je sve bržeg i sve neizbježnijeg pluralizma religijskih i kulturalnih svjetova koji se međusobno susreću, ali i sudaraju. Ni kršćanstvo ne živi danas više u nekom zatvorenom univerzumu, izloženo je konkurenciji s drugim religijama

i njihovim zahtjevom za važenjem. Preporučenu toleranciju i dijalog nitko ne dovodi u pitanje. No je li to i dostatan odgovor na konstitucionalni pluralizam religija u suvremenom društvu? Ne postoje li također granice tolerancije i kriteriji za dijalog? I nema li u vremenu globalizacije također situacijâ u kojima zakazuje formalna, samo na proceduru usmjerena racionalnost diskursâ? Postoji li u neopozivo priznatoj mnogostrukosti religijâ neki kriterij sporazumijevanja i suživota koji bi sve obvezivao te bi u tom smislu bio sposoban za istinu i suživot? Ili pak, ostaje li sve predano proizvoljnosti postmodernoga tržišta na kojemu je svaka istina parcijalna, pa i istina religijskih sustava? Vodi li globalizacija u području religijâ na kraju u relativiziranje svih zahtjeva za važenjem, u mnoštvo religijsko-kulturalnih jezičnih igara koje u konačnici stoje jedna nasuprot drugoj bez ikakva suoodnosa te u toj bezodnosnosti lako mogu dovesti do novih sukoba i provala nasilja?

Tijekom povijesti u ime Božje borilo se i ubijalo. Danas, nakon brojnih vjerskih ratova u povijesti, čovjek nastoji racionalizirati taj problem i teško može prihvatiti tvrdnju da je to »razumljivo«, da je riječ samo o slabosti i nedosljednost ljudi koji vjeruju. Čovjek postmoderne, mnogo puta, doduše, ne s pravom, dolazi do zaključka da između religije i nasilja mora postojati unutrašnja povezanost i zato mnogi danas – upravo u našim zapadnim kulturalnim krugovima u tom postmodernom vremenu, daju prednost religiji bez Boga budući da im ona djeluje mnogo tolerantnija i s pluralizmom usklađenija.

Na pitanje postmoderne oslobađa ili li ugrožava čovjeka odnos za koji se tvrdi da je odnos prema Apsolutnome, prema Transcendentnom ili prema »misteriju«, Bogu, Edward Schillebeeckx odgovara da nasilje u ime religije ima dvostruko utemeljenje nereligiozne i nekršćanske vrste, što znači da su ta utemeljenja pogrešna. U načelu se tako, s pravom, svaka religija podvrgava kritici »ljudskog dostojanstva«. Autentičan odnos prema Apsolutnom kao takvom nije ni u kojem vidu nasilan nego upravo suprotno: on bi trebao buditi neustrašivu hrabrost za ostvarivanje više ljudskosti na svim područjima života. Uz E. Schillebeeckxa, važan doprinos promišljanju odnosa religije i nasilja u postmodernom vremenu daje i Johann Bap-

tist Metz svojim prijedlogom univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije. J. B. Metz smatra da se i u procesu globalizacije ne smije zanemariti religijska jezgra kulturâ čovječanstva. A sve su velike religije čovječanstva usredotočene na »pitanje patnje«. To pitanje J. B. Metz promišlja kao osnovicu za koaliciju religija u prilog spašavanju i promicanju društvene i političke sućutnosti u našem svijetu - u zajedničkom otporu protiv uzroka nepravedne i nedužne patnje, ali i protiv hladne alternative svjetskoga društva u kojem »čovjek« sve više nestaje u beščovječnim sustavima gospodarstva, tehnike i njezine kulturalne i informacijske tehnologije. Doprinos ove dvojice teologa u središtu je promišljanja ovoga članka o zadaći religije u borbi protiv nasilja.

1. Utemeljenje nasilja među religijama (E. Schillebeeckx)¹

Svijet je, u prvom redu naš zapadni, u svojem modernom i postmodernom ustroju, u potrazi za novim smislom onoga što se običavalo nazivati »ljudskim određenjem«. Unatoč tome što mnogi, postmodernistički orijentirani, smatraju da takva pitanja o smislu »nemaju smisla«, mnogi naši suvremenici žele izbjeći dva suprotstavljena stajališta. Prema E. Schillebeeckxu, oni »s jedne strane, žele otkloniti *terorizirajući dogmatizam* ljudi, sustava i religija, koji vjeruju da su obuhvatili svu istinu, te stoga u tijeku nama poznate povijesti marginaliziraju, sumnjiče i nesmiljeno isključuju one koji misle drukčije. S druge strane, većina njih želi se oteti radikalnom relativizmu, koji ne poznaje ni norme ni vrednote, te na taj način dovodi u pitanje ono što je u čovjeku čovjeka dostojno i raščovječuje čovječnost pretvarajući je često u nešto što je – u jednom ili drugom slučaju – ponižavajuće ili nemilosrdno, ali je svakako bizarno, često nešto zaigrano, neka igra ili/i holokaust!«²

Za razliku od drugih vidova pluralizacije suvremenog društva, religijski pluralizam nije od danas. Religije su oduvijek postojale u pluralu, ali one nisu predstavljale značajniji izazov. Ograničene svojim tradicionalnim, geografskim staništima, religije su stoljećima živjele paralelnu egzistenciju. Pa i onda kada su prostorno ži-

1 SCHILLEBEECKX, Edward, Religija i nasilje, u: *Svesci* 97 (1999.), str. 9-16.

2 SCHILLEBEECKX, Edward, Religija i nasilje, str. 9.

vjele jedna do druge ili čak na istome prostoru, ili onda kad su se međusobno sukobljavale kao dijelovi suprotstavljenih civilizacija i kultura, njihovi sljedbenici to uglavnom i nisu doživljavali kao veliki egzistencijalno-religiozni izazov njihovoj vjeri.³ Međutim, na temelju »postmoderne« sklonosti relativiziranju svih duhovnih monopola i insistiranju na komplementarnosti i relacionalnosti svake pojedinačne istine, dominantno uvjerenje suvremene kulture jest da je svaka istina parcijalna, pa i istina religijskih sustava, te zbog toga ni jedna religija ne može biti apsolutna, tj. imati monopol na istinu, već je nužno usmjerena na druge religijske istine koje je upotpunjuju i obogaćuju.⁴

E. Schillebeeckx smatra da se religija u njezinoj konkretnoj pojavnosti može promatrati kao kulturalni izraz spasenja koje dolazi od Boga. »Subjekti religije su *ljudi*, a oni su također kulturna bića. Stoga je konkretna uljudba, u kojoj vjernici žive, *ono prema čemu* se u stvarnosti oblikuje primjerice kršćanska vjera, ujedno i *ono po čemu* se ta vjera životvorno asimilira te, napokon, *ono kroz što* tu vjeru konkretno prakticiraju ljudi koji žive ovdje i sada«. ⁵ Posljedica toga sociokulturalnog posredovanja može biti i to da se religija poveže s onim nasilnim vidom određene kulture, te onda i sama religija, koja je po svojim socijalnim osobinama sastavni dio kulturnoga društva, postane nasilnom. Štoviše, razmatrajući stvarne povijesne nasilnosti mnogih religija, ne isključujući tu ni u kojem slučaju ni kršćanstvo, te uzevši u obzir vjerske ratove koji ni dan-danas ne jenjavaju, mnogi si čak postavljaju pitanje ne doživljava li se religiozna veza s Apsolutnim, napose u takozvano »postmoderno vrijeme«, već sama po sebi nasilnom, te se kao takva u osnovi odbacuje.

Osjećaj superiornosti koji su religije, zasigurno ne izuzevši ni kršćanstvo, doista u više navrata iskazivale, pokazao se jednom od najvećih prepreka za čovječan suživot različitih religija unutar istih državnih granica, što je u naše dane sve više slučaj. U tom slučaju svaki osjećaj superiornosti ugrožava kulturu dostojnu čovjeka. Po-

3 Usp. BIŽACA, Nikola, Dijalog i navještaj u vremenu religijskog pluralizma, u: N. A. Ančić – N. Bižaca (ur.), *Crkva u uvjetima modernog pluralizma*. Zbornik radova teološkog simpozija – Split, 23. 10. 1996., CuS, Split, 1998., str. 94-95.

4 Usp. SCHWIDLER, L. *Die Zukunft der Theologie*, Regensburg, 1992., str. 21-26.

5 SCHILLEBEECKX, E. *Religija i nasilje*, str. 9.

vijest pokazuje toliko nasilja nedostojna čovjeka, počinjenog zbog neke idealne ili velike stvari, zbog navodno jedine istine, zbog nekoga vlastitog religioznog odnosa prema Apsolutnome. Predočimo li sebi tu povijesnu stvarnost, nameće se pitanje o nutarnjoj povezanosti između religija i nasilja.

Prvu podlogu religioznog nasilja Eduard Schillebeeckx vidi u »*tvrdnji neke religije da je jedina prava*«⁶ i nijekanju opravdanosti postojanja drugih religija. Takvo je nijekanje u nekom pluralnom društvu već virtualna objava rata, a time i nasilje.

Druga podloga religioznog nasilja, za E. Schillebeeckxa, jest uvjerenje mnogih religioznih ljudi da je vlastita religija izravno jamstvo dobrobiti ljudskog društva. Takvo shvaćanje, čak ako za vlastitu religiju i ne zahtijeva apsolutnost, podjednako dovodi do religioznog nasilja.

Povijest nam nudi mnoštvo argumenata koji to potkrepljuju, počevši već od antičkog pojma »religio«, kakav je bio utvrđen rimskim pravom. »Religio« je tamo bila prva i najviša građanska dužnost, a svako njezino neizvršavanje proglašavalo se opasnim za državu i, dosljedno tome, strogo kažnjavalo, unatoč tome što je u helenističko-rimskom panteonu bilo prostora za najrazličitije vrste bogova. Prvi su kršćani bili proganjani upravo zbog toga što su, gledano prema tom latinsko-helenističkome pravu, bili »ateisti« i tako nijekali božansko jamstvo dobrobiti Rimskog Carstva, te su smatrani državnim neprijateljima jer su zakazivali u provedbi svoje prve građanske dužnosti.

Ako se, dakle, uspostavi neposredna povezanost između etabliranog državnog poretka i odnosa prema Apsolutnom kao jamcu toga etabliranog državnog poretka, tada je nasilje an i konzekventan izdanak te povezanosti. Pri tome ljudi uopće nisu bili svjesni da je takvo religiozno nasilje bilo »neljudsko« jer su smatrali da je čovjek, lišen tog odnosa prema Apsolutnom, još gore zapleten u razne oblike ropstva i nasilja. Poslije, kad je kršćanstvo u četvrtome stoljeću postalo državnim religijom, Crkva je preuzela rimski pojam »religio« i prenijela ga na kršćanski odnos prema Apsolutnome. Tako je i Bog

kršćana postao čuvarem faktičnog, etabliranog društveno-političkog državnog poretka, sa svim posljedicama koje su iz toga proizlazile za onoga tko je od toga odstupao, te bio smatran »heretikom« ili »shizmatikom«.⁷

E. Schillebeeckx ističe da će upravo preuzimanje antičkog, rimskog pojma »religio« od Crkve poslije omogućiti križarske ratove kao i inkviziciju. »U takvom slučaju religiozno nasilje ne počiva (ili barem ne *per se*) na tvrdnji neke religije da je jedina prava nego na pogrešnom i ideološkom, nekritičkom stavu da religiozni odnos prema Apsolutnom implicira izravnu povezanost s konkretnim društveno-političkim poretkom, koji su stvorili ljudi, a kojemu sami pripadamo«.⁸

E. Schillebeeckx stoga ističe da se religiozno nasilje kršćanstva u povijesti ne može objasniti kršćanskom religijom kao takvom nego njezinim povezivanjem s antičkim pojmom »religio« i izravnim uzdizanjem nekog zahtijevanog morala na rang »volje Božje«. Drugim riječima, zaključuje E. Schillebeeckx, »uspostavljanje izravne povezanosti između Apsolutnog i nekog određenog društveno-političkog poretka na zemlji znači u biti zloupotrebu religije. Stoga je uspostavljanje takve povezanosti potrebno otkloniti ljudski i kršćanski«.⁹ Prema njegovu mišljenju, »državna religija« kao stvarnost u samomu svojem začetku ugrožava ljude i potencijalno je nasilna. To u istoj mjeri vrijedi za državno priznanje jedne privilegirane »službene religije«, koje isključuje ili samo tolerira druge (iako i ovdje ostaje neriješeno pitanje u kojoj mjeri konkretne religije, u svojem odnosu prema onome što nazivaju Apsolutnim, čovjeka oslobađaju ili ugrožavaju).

Time E. Schillebeeckx ne želi nijekati da evanđelje ima društveno-političku relevantnost nego samo želi reći da nema neposredne nutarnje povezanosti između kršćanskog ispovijedanja Boga i nekog određenog društveno-političkoga poretka. Upravo nijekanje

7 Državna je vlast, primjerice, stopostotno poduprla sabor koji je osudio Arija, jer je antiarijanska dogma za cara bila najjače oružje u njegovu nastojanju oko jedinstva Carstva.

8 SCHILLEBEECKX, E. *Religija i nasilje*, str. 12.

9 *Isto*.

svake izravne povezanosti te vrste otvara kršćanima prostor za međereligijski dijalog unatoč stvarnim religioznim razlikama.

E. Schillebeeckx je svjestan da prethodna rasprava pobuđuje kritičko pitanje glede tradicionalne interpretacije apsolutne vrijednosti kršćanstva i pojmova poput izabranja i Saveza s Bogom u židovstvu, kršćanstvu i islamu. No, on smatra da nas ovakvo promišljanje vodi k uvjerenju da ideja Božjeg izabranja, doduše, faktično, uključuje posredovanje, ali ne i stranačku podvojenost koja ugrožava ljude, pa stoga njegov cilj može biti samo univerzalnost, a ne isključivanje. To znači da su izabranje i Savez podređeni stvarateljskom naumu Boga, koji želi spasenje svih ljudi: čitavo je čovječanstvo izabrani narod Božji. Sve povijesne oblike vjerovanja u religiozno izabranje neba treba dovesti u službu i pod kritiku toga sveopćeg izabranja; inače samosvijest o izabranju kod pojedinaca, naroda ili vjerničkih zajednica uključuje prijetnju, opasnost i nasilje naspram onih koji ne vjeruju ili vjeruju drukčije, što može dovesti do rasplamsavanja nasilja.

Nakon Isusove smrti povijest nesreća i nasilja i dalje ide svojim tijekom, kao da Mesije nije bilo. Od otkupljenja i oslobođenja širom svijeta ne vidi se gotovo ništa! Očigledno da na zemlji i u našoj povijesti neće nikad postojati raj ili sveta država, pa ni za onoga tko vjeruje u Isusa Krista. Bila bi, naime, iluzija misliti da se čovjek može distancirati od moći, nasilja, ali i krivnje, veli K. Rahner u svome članku o teologiji moći.¹⁰

Iz ovoga postaje jasno da je povlašteno mjesto susreta s Bogom lice čovjeka koji trpi, a to je raspeti Isus i stoga nijedna povijesna kontingentna danost ne može nikad imati sakralnu ili apsolutnu vrijednost za koju bi se ljudi mogli čvrsto uhvatiti kao za temelj sigurnosti svoje sreće i dobrobiti na zemlji, bilo pojedinačno bilo kao društvo. Čak ni onaj koji je uistinu izabran – Isus iz Nazareta – nije imao nikakvo jamstvo neke zemaljske ili povijesne potpore. Upućen je na transcendentnog Boga koji šuti, ali koji u Isusu postaje »bratom« ljudi koji trpe i kojima prijeti nasilje. To pak znači da se »izravan« pozitivan odnos Apsolutnoga prema našoj konkretnoj

10 Usp. RAHNER, Karl, *Theologie der Macht*, u: *Schriften zur Theologie*, BD. 4., Einsiedeln, 1960., str. 496-497.

povijesti ostvaruje upravo tamo gdje ta povijest prestaje: u smrti, na kraju svake osobne povijesti. Umirući, Isus odbija na nasilje odgovoriti nasiljem. On oprašta onima koji ga nasilno ubijaju. Oslobođajući moment ne nalazi se u smrti kao takvoj nego u stvarnosti da se ta smrt prihvaća u činu predanja na osnovi pouzdanja vjere u Božju šutljivu nazočnost: pouzdanja u onoga koji Isusa uzdiže kao nebeskog Mesiju, koji od toga trenutka može darovati Duha Svetoga koji nije ni na što navezan, Duha pomirenja.

U događaju križa očituje se da utjelovljenje Sina Božjeg (kao najviši oblik izabranja) kao povijesna pojava (Isus iz Nazareta) podređuje svako izabranje i svaki Savez sveopćoj nakani stvaranja koja iznad svega želi spas svih ljudi. Bog je u Kristu svijet sa sobom pomirio darujući im Duha pomirenja. No upravo taj Duh Božji podsjeća nas na povijesnog čovjeka Isusa i njegov protest protiv svakog nasilja. Tek kršćanskim ispovijedanjem Duha Svetoga Isusovo otkupljenje dobiva sveopću povijesnu formu bez ikakva diskriminiranja ili virtualne nasilnosti

E. Schillebeeckx ističe da to shvaćanje ima određene sličnosti s nelagodom koju danas mnogi osjećaju u svojoj vlastitoj kulturi i svojoj stvarnoj religiji. Ljudi čeznu za kulturom pravednosti i ljubavi. Kultura ljudskih prava nije dostatna, iako je već i to neki minimum i početak ljubavi. No osobe teže tome da ih drugi bezuvjetno prihvate; svaki čovjek želi biti prihvaćen, bio on ili ona crn, žut, razrok, hendikepiran ili stranac. Ljubav i povjerenje daruju čovjeku ono »što mu ili što joj pripada«. *Sui cuique bonum!* Pravo je kao zakon ukočeno i hladno. Kultura dostojna čovjeka u konačnici je kultura ljubavi, a ona se ne može utvrditi samo zakonima, ona se ne dâ kodificirati. Stoga je religiozni pokret, religija koja se nije neljudski otuđila od svojih vlastitih pravih korijena, jedna od najdinamičnijih snaga svake kulture dostojne čovjeka. U kršćanstvu, koje je ukorijenjeno u evanđelju Isusa Krista, nalazi se neiscrpna zaliha snage za kulturalno etičko ljudsko djelovanje u svrhu više ljudskog dostojanstva za sve.

O korelaciji budućnosti čovječanstva s budućnošću kršćanstva govori i J. B. Metz: »Danas se nerijetko čuje kako je naše vrijeme već dugo 'postkršćansko vrijeme'. To bi bilo vrijeme u kojem se kr-

šćanstvo može gledati još samo s leđa, pri čemu bi jedni bili žalosni, drugi ironični, a možda većina ravnodušna. Ja sam pak htio govoriti o vremenu – je li o onom još-modernom ili postmodernom, to ostavimo ovdje na miru i neodlučeno – u kojem kršćanstvo valja gledati u lice, a ne u leđa, ako se još hoće govoriti o sposobnosti za budućnost ljudi i čovječanstva. To je pak upravo sada naše vrijeme.«¹¹

2. Monoteizam i »memoria passionis« (J. B. Metz)¹²

Metzov je prijedlog usmjeren na pomirenje između određene univerzalnosti i autentičnog pluralizma upravo prema monoteističkim tradicijama (židovstva, kršćanstva i islama).¹³ Bitno obilježje biblijskog spomena Boga J. B. Metz vidi u činjenici da je biblijski monoteizam u svojoj jezgri zapravo govor o Bogu osjetljivom na patnju. Stoga je to govor o Bogu koji se da univerzalizirati preko spomena patnje – *memoria passionis* – napose patnje drugih, sve tamo do patnje neprijatelja. Borba za taj monoteizam, prema J. B. Metz, vjerojatno ima presudno značenje kod sukoba religija i kultura, sukoba o kojima se u sadašnje vrijeme mnogo raspravlja. Naime, radi se o priznavanju crta monoteizma osjetljivoga za patnju u predajama svih triju velikih monoteističkih religija koje su, kako ističe J. B. Metz, opečaćene svojom povijesnom izdajom tog temeljnoga aksioma, prema kojemu je spomen na Boga vezan uz spomen tuđe patnje.¹⁴

I starozavjetna i novozavjetna predaja govora o Bogu svjedoče o globalnoj odgovornosti koja se primarno ne orijentira na univerzalnosti grijeha ljudi nego na univerzalnosti patnje u svijetu. Isusov prvi pogled nije se upirao u grijeh drugih nego u patnju drugih. Grijeh je njemu bila prije svega uskrata udioništva na patnji drugih. I tako je kršćanstvo započelo kao zajednica spomena i pripovijedanja u nasljedovanju Isusa Krista, čiji je prvi pogled bio usmjeren na tuđu

11 Citirano prema R. GIBELINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., str. 27.

12 Johan Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: R. GIBELINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., str. 395.

13 Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 299-300.

14 Usp. Johan Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, str. 399.

patnju. Ta osjetljivost za patnju drugih obilježava Isusov »nov način življenja«. ¹⁵ Ona je posve u skladu s nerazdvojivim jedinstvom ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu. Dakako, to naglašavanje osjetljivosti za tuđu patnju, što je svojstveno kršćanskoj poruci i njezinu govoru o Bogu, ne kani staviti u pitanje značenje grijeha i krivnje, ispaštanja i otkupljenja. Radi se jedino o pitanju prioriteta i proporcije i o jednostranosti.

Da bi izrazio tu elementarnu osjetljivost za patnju, kao i činjenicu da je Isusov prvi pogled bio usmjeren na patnju drugih, J. B. Metz rabi riječ «compassion» »kao ključnu riječ za svjetski program kršćanstva u doba globalizacije i njezina konstitutivnoga pluralizma religijskih svjetova.« ¹⁶ »Compassion« J. B. Metz shvaća »kao sućutnost, kao opažanje tuđe patnje koje uzima udjela na njoj, kao djelatan spomen patnje drugih, kao pokušaj gledanja i vrednovanja samoga sebe očima drugih, naime, onih drugih koji pate.« ¹⁷ Ta sućutnost može vrijediti kao nadahnuće za novu politiku mira. Opažati tuđu patnju i voditi o njoj računa u vlastitome postupanju bezuvjetna je pretpostavka za svaku buduću politiku mira. Ne gledati samo na vlastite patnje nego biti spremni ne zaboraviti patnje drugih, patnje, naime, svojih dosadašnjih neprijatelja te to u svojoj politici uzimati u obzir. I samo ako tako među nama – u toj novoj Europskoj uniji – bude rasla politička kultura nadahnuta tom sućutnošću, rast će također izgledi za Europu kao rascvali, a ne kao gorući kulturalni krajolik, krajolik mira, a ne krajolik koji se urušava zbog nasilja, dakle, ne krajolik neprekidnih građanskih ratova.

Ta sućutnost, zatim, prema J. B. Metzu, može vrijediti kao promicanje nove politike priznanja. Strogo simetrični odnosi priznavanja, koji se pretpostavljaju u zamisli naših naprednih diskurzivnih društava, u konačnici ne prelaze logiku tržišnih odnosa, odnosa razmjene i konkurencije. Tek asimetrični odnosi priznavanja, tek obraćanje prema isključenima i zaboravljenima slama nasilje čiste tržišne logike.

¹⁵ Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, str. 300

¹⁶ Johan Baptist METZ, *Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije*, str. 401. U hrvatskom jeziku toj Metzovoj tudici, prema S. Kušaru (prevoditelju knjige), najbolje odgovara prevedenica »sućut«, »sućutnost«. Stoga u slijedu teksta koristimo riječ »sućutnost«.

¹⁷ *Isto*, str. 401.

Potom, sućutnost može voditi izoštravanju ljudskoga spomena naprosto i ona nam daje jedan važan kriterij u sadašnjoj biopolitičkoj i bioetičkoj raspravi o »eksperimentu čovjeka«. Slika čovjeka, kojim upravlja sućutnošću, pokazuje, naime, kako je čovjek povredljiv sve do svojih korijena. Ta radikalna povredljivost ljudskoga života na neki je način, za J. B. Metza, negativna definicija njegova »dostojanstva«. Ona nam, naime, zabranjuje biotehniku, odnosno – kako se to sada kaže – antropotehniku, u kojoj je čovjek posve objektiviran te zapravo još vrijedi samo kao preostali biotehnički proizvod. Ta povredljivost čovjeka ocrtava opseg i domet odgovornosti s kojom bi se morao suočiti biotehnički »eksperiment čovjek«.

U svim tim gledištima J. B. Metz nastoji pokazati očevitim nešto od one snage kršćanstva, koja dira i prožima svijet, kršćanstva koje se u sućutnosti izražava iz samih svojih biblijskih korijena i tako pruža mogućnost formuliranja globalnog etosa o kojemu se danas često govori ističući potrebu nekog čudorednog univerzalizma koji bi valjalo postići na osnovici tzv. minimalnoga ili temeljnoga konsenzusa između religija i kultura.

U strogo teološkome, a ne samo u religijsko-političkome pogledu globalni etos nije proizvod konsenzusa budući da konsenzus ili pristanak sviju može doduše biti posljedicom, ali ne i temeljem i kriterijem jednog univerzalnog zahtjeva. Naprotiv, taj se globalni etos ukorjenjuje u bezuvjetnome priznanju jednoga autoriteta koji može biti zazvan u svim velikim religijama i kulturama čovječanstva. Za J. B. Metza, to je »u priznanju autoriteta onih koji pate«. ¹⁸ J. B. Metz priznaje da je taj autoritet patnika (ne: patnje!) »slabi« autoritet, mjereno modernim kriterijima konsenzusa i diskursa i da poslušnost prema tom autoritetu prethodi sporazumijevanju i diskursu – i to po cijenu svake univerzalne moralnosti. Stoga J. B. Metz piše: »Taj 'slabi' autoritet patnika prema mojem je mišljenju jedini univerzalni autoritet koji nam je preostao u našim globaliziranim odnosima. On je utoliko 'jak' jer ga se ne može zaobići ni religiozno ni kulturalno. Stoga se i može priznanje tog autoriteta formulirati kao onaj kriterij koji se može zatražiti od ljudi svih religija i kultura, pa

18 Isto, str. 404.

stoga on i može usmjeravati diskurs religija i kultura u globaliziranim odnosima. Kao maksima vrijedi pritom za globalni etos sljedeće: «Opažanje tuđe patnje neizostavan je uvjet svih univerzalnih moralnih zahtjeva.»¹⁹ Ona nas, dakle, »šalje – u obliku tog spomena tuđe patnje – na bojište političkih, socijalnih i kulturnih sukoba u današnjem svijetu. Jer govoriti o tuđoj patnji bezuvjetna je pretpostavka svake buduće mirovne politike i svih novih oblika socijalne solidarnosti naočigled eskalirajuće razlike između bogatih i siromašnih i sve više obećavajuće komunikacije kulturnih i vjerskih svjetova.»²⁰

Ta ekumena sućutnosti bila bi ne samo religijski nego i politički događaj. To, dakako, za J. B. Metz nije govor u prilog nekoj politici dobrih nakana, ni u prilog fundamentalističkoj religijskoj politici, nego govor koji kani omogućiti i podržati savjesnu svjetsku politiku u ovim vremenima globalizacije – po spomenu patnje nagomilane u religijama čovječanstva, u smislu sućutnosti, u smislu opažanja tuđe patnje, opažanja koje uzima na njoj udjela.

J. B. Metz misli da će pritom presudnu važnost imati jedno pitanje koje će ubuduće određivati religijski diskurs diljem svijeta: Kako se u ophođenju s tuđom patnjom ponašaju dva klasična oblika mistike religija? Radi se, naime, o biblijskim monoteističkim predajama te o mistici trpljenja u dalekoistočnim, napose budističkim predajama, koje u međuvremenu stječu sve više pristalica također u postmodernom svijetu Zapada.²¹

19 *Isto*, str. 404.

20 Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, str. 301-302.

21 Ondje gdje bi zapadna recepcija budizma bacila u vjetar to pitanje, u konačnici bi vodila samo u neke trivijalne oblike jedne velike religije čovječanstva te bi time neizravno potvrdila samo onu rastuću sumnju koju izvorni budizam Istoka gaji prema svojem ležernom preuzimanju u zapadne oblike života. Dalekoistočna mistika polazi od toga da sve suprotnosti između Ja i svijeta, koje izazivaju trpljenje, mogu biti prevladane time da se Ja u konačnici rastvori u prothodjećemu svejedinstvu i harmoniji univerzuma. J. B. Metz se pita nije li ovdje Ja mistički pročitana tlapnja ili, kako je to već Friedrich Nietzsche formulirao, nešto što je samo 'stavljeno pozadi', takoreći prvi i pravi antropomorfizam koji vodi u zabludu cjelokupnu zapadnu duhovnu i religijsku povijest? U takvom načinu promatranja leži, dakako, nešto zavodljivo za europske subjekte izložene stresu i prevelikim moralnim zahtjevima. Ali tamo gdje je mistički stavljen na raspolaganje samostojni subjekt, ne ishlapljuju li ondje također svi drugi subjekti u iluzornost? Gdje bi još bila neka nezaobilazna obveza sućutnosti – obveza osjetljivosti i skrbi za patnju drugih? Nije li ta dalekoistočna mistika ipak neka od subjekta udaljena i za drugost slijepa mistika? Ne ukida li ona odnos mistike i morala, ali uz preveliku cijenu?

Mistika biblijskih monoteističkih predaja u svakom je slučaju u svojoj jezgri mistika političke i društvene sućutnosti. Isus nije učio mistiku zatvorenih očiju nego mistiku otvorenih očiju, mistiku bezuvjetne obveze opažanja tuđe patnje. Pritom je on u svojim prisposodobama računao sa stvorenjskim poteškoćama gledanja u ljudi, on je računao s njihovim urođenim narcizmima – on ih je i obilježio kao one koji gledaju, a ne vide. Ovdje J. B. Metz vidi utemeljenu nezaobilaznu odgovornost svakoga Ja, odgovornost koja se kršćanski naziva »savješću«, a za tu savjest autoritet Boga koji sudi očituje se u autoritetu patnika, u jedinom onom autoritetu kojemu je Isus u svojoj poznatoj prisposodbi o sudu u Matejevu evanđelju podložio cjelokupnu svjetsku povijest (usp. Mt 25, 31-46, napose rr. 37-40).

Tako ni Crkva ne stoji iznad tog autoriteta nego je i ona podložna autoritetu patnika. A teologija postiže svoju kritičku slobodu u prostoru spomena Crkve upravo po tome što ona onaj spomen na Boga, koji predstavlja Crkva, uvijek iznova propituje s obzirom na to je li i u kojoj je mjeri on postao zajedničkim spomenom tuđe patnje (zajednička *memoria passio-nis*), je li i u kojoj se mjeri dogmat-ski spomen Crkve već odavno udaljio od u nebo vapijućega spominjanja patnje ljudi. Crkva se s pravom smatra najstarijom globalnom ustanovom. Danas je ona na putu prema kulturalno policentričnoj svjetskoj Crkvi. Ta »globalizacija Crkve« uspjet će samo ako svi njezini pokušaji inkulturacije, svi njezini eksperimenti zasađivanja evanđelja u tuđe kulturalne svjetove, budu i ostanu vođeni duhom sućutnosti koji, suočen s pluralizmom kulturalnih i religijskih svjetova, postavlja autoritet patnika nezaobilaznim kriterijem svekolikih kulturalnih i religijskih dijaloga, sve inkulturacije i svake političke kulture priznavanja drugih. Tako, i samo tako, zaključuje J. B. Metz, »može Crkva sa svojim pokušajima inkulturacije izbjeći uvijek novu inscenaciju borbe kultura.«²²

Zaključak

Globalni svijet ne može funkcionirati bez dijaloga. U ovom sve «komprimiranijem» svijetu alternativa dijalogu samo je rast

22 *Isto*, str. 406.

unutarnjeg sukobljavanja i konačno dramatičan raspad sustava. Međureligijski dijalog jest nužnost ne samo za vjernike nego i za one koji ne pripadaju nijednoj religiji, ili koji su se i zbog sukoba između religijskih radikalizama zatvorili za mogućnost vjere. Njegovo utemeljenje počiva na antropološkoj dimenziji: čovjek izgrađuje svoju subjektivnost, svoj identitet – kao pojedinac i osoba – u supostojanju s drugima i različitima.

U složenom kontekstu postmodernog društva on se pokazuje urgentnim na sve četiri klasične razine dijaloga, podjeli koja je zaživjela za vrijeme pontifikata Ivana Pavla II.:²³ dijalog života, dijalog djela, dijalog teologa i dijalog iz religioznog iskustva. No, umjesto nasilja među religijama, za ostvarenje međureligijskog dijaloga na tim razinama Ivan Šarčević,²⁴ preuzimajući načela međureligijskog dijaloga od L. Swidlera, ističe da postoje tri nužne pretpostavke – tri odgovornosti koje žele istaknuti apsolutnu nužnost dijaloga umjesto nasilja i to tako da se u njega ulazi jer se vjeruje da se njime može ostvariti veće zajedničko dobro od postojećega.

Prva je odgovornost pred Bogom ili samokritičnost iz vjere. Ostvarenje ove pretpostavke iziskuje od vjernika iznimnu skromnost i poniznost. Iziskuje priznanje nepoznavanja Božjeg nauma i volje na koju se toliko pozivamo za sukobe, isključivanje ili poništavanje drugih. Odgovornost pred Bogom znači priznanje kako se još nije stiglo punini istine, kako se tajna Boga neizmjerljivo nadvila nad ljudske pokušaje i kako iz puta spasenja ne može biti isključen nitko osim ako to sam učini iz vlastite slobode. Prije nego što se krene u susret ljudima druge religije ova vrsta dijaloga traži osposobljavanje za dijalog u vlastitoj vjerničkoj zajednici. A u dijalogu s drugima nije riječ o žrtvovanju i dokidanju vlastitih uvjerenja u korist čiste čovječnosti, ni o relativiziranju ili ravnodušnosti prema pitanju istine, nego o iskoraku u ljubavi prema drugome iz odnosa prema Bogu koji ljubi sve ljude i kojemu nijedan vjernik ne može postavljati granice ljubavi.

23 Usp. BIŽACA, Nikola, *Dijalog i navještaj u vremenu religijskog pluralizma*, str. 106.

24 ŠARČEVIĆ, I., *Pluralizam i univerzalnost patnje. Pretpostavke međureligijskog dijaloga*, u: *Bogoslovska smotra* 73 (2003.), br. 2-3, str. 433-453.

Druga je pretpostavka odgovornost za drugoga ili univerzalnost patnje. P. Bruckner ističe nužnost priznanja patnje drugoga i zadovoljenja pravde. Iz nepriznate patnje, iz stanja žrtve, povijest nas uči, često nastaju novi sukobi.²⁵ Slijedeći J. B. Metz, J. Reikerstorfer²⁶ univerzalnost patnje nudi kao kriterij za očuvanje i priznanje religioznog identiteta i autentičnosti u suvremenom pluralizmu. To je univerzalnost patnje koja ne isključuje druge religije, niti ih teološki uključuje u sebe, niti prerasta u relativistički pluralizam religija, nego odgovornost za drugoga razumijeva kao konkretnu solidarnost u patnji i potrebi drugoga, pri čemu vlastita vjera dobiva svoju konkretnu sigurnost, potvrđuje vlastiti identitet i pronalazi nešto zajedničko što obvezuje sve, i čija obligacija proistječe iz vjere. A ako se vjera igdje očituje kao vjera u Boga, onda je to praktična ljubav premda drugome.

Treća je odgovornost za opće dobro ili univerzalnost ljudskih prava. Cilj je, dakle, međureligijskog dijaloga, kao sastavnice vjere svakoga vjernika, izgrađivanje pravednijeg društva izlaženjem iz vlastite individualnosti i kolektiva u stvaranje jednoga zajedničkog svijeta obitavanja. Kao što su tolerancija²⁷ i pluralizam iznikli iz konfesionalnih sukoba kao svjetovna načela i omogućili opstanak i slobodu samih konfesija, tako i individualna ljudska prava i traženje minimuma »međunarodne etičnosti« koja bi bila obvezujuća za sve, nisu apriorno protiv religija i kultura nego su nužan okvir za njihovu slobodu. Međutim, za E. Schillebeeckxa, kultura ljudskih prava nije dostatna za stvaranje kulture dostojne svakog čovjeka. Kultura dostojna čovjeka u konačnici je kultura ljubavi, a ona se ne može utvrditi samo zakonima, ona se ne dâ kodificirati. Stoga je religija koja se nije neljudski otuđila od svojih vlastitih pravih korijena jedna od najdinamičnijih snaga svake kulture dostojne čovjeka. U kršćanstvu, koje je ukorijenjeno u evanđelju Isusa Krista, nalazi se neiscrpna zaliha snage za kulturalno etičko ljudsko djelovanje u svrhu više ljudskog dostojanstva za sve.

25 Usp. BRUCKNER, P., *Napast nedužnosti*, Nakladni zavod Maticice hrvatske, Zagreb, 1997., str. 169-201.

26 Usp. REIKERSTOFER, J., Bog kršćana i fragmentiranje postmodernog svijeta, u: *Jukić* 30/31 (2000.-2001.), str. 14-15.

27 Usp. M. JOZIĆ, Tolerancija – povijest jedne ideje, u: *Bosna franciscana* 4 (1995.), str. 10-12.

Međureligijski dijalog izraz je dakle vjerničke patnje zbog razdora i nekomuniciranja, čin aktivne solidarnosti u podijeljenom svijetu. On je svjedočanstvo da Bog u kojega želimo vjerovati nije Bog koji hoće nasilje nego sreću i spasenje svakog svoga stvorenja i prije nego se s njime nađemo licem u lice. Ako je milosrdni Bog samo »moj« Bog, samo Bog »moje« nacionalne ili religijske grupacije, pred nama predstoji još mržnje, sukoba, nasilja. Nijedan dijalog, međutim, nije završen. I međureligijski je na početku.

Summary

VIOLENCE AMONG RELIGIONS AND “MEMORIA PASSIONIS”. INTER-RELIGIOUS DIALOGUE REPLACING VIOLENCE

Religious pluralism is among basic definitions of the postmodern society. But, one has to take into account the “postmodern” relativisation of all religious systems: for the man of the postmodern no religion can have an absolute value, but is necessarily addressed to other religious truth completing it. Marked by this religious pluralism and relativisation of every religious system, the postmodern man wanders if the religious is a link with the absolute, violent by itself, and rejects it as such. Therefore, in the postmodern western society an advantage is given to the religion without God, especially considering the real historical violences of many religions, not excluding Christianity, and taking into account religious wars persistent up to these days.

Edward Schillebeeckx answers to this question saying that violence in the name of religion has a double foundation of an unreligious and unchristian kind – meaning that these foundations are wrong. An important contribution is given by Johan Baptist Metz with his suggestion of an universal program of Christianity in the age of globalisation, stressing that in the process of globalisation the religious core of the human cultures can not be disregarded. The contribution of these two theologians is the centre of the reflection of this article.

Key words: violence, power, recognition of other, religion, monotheism, “memoria passionis”, dialogue.

