

O ELEMENTIMA TEOLOŠKOG UTEMELJENJA I TEOLOŠKO-RELIGIJSKIM IMPLIKACIJAMA MOLITVENE DIMENZIJE MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA

Nikola BIŽACA, Split

Sažetak

U prilogu je riječ o Međureligijskoj molitvi kao jednoj od bitnih dimenzija dijaloškog suočavanja katolika s pripadnicima drugih religija. Teologija međureligijske molitve predstavlja jedan segment teologije religija te stoga u mnogo čemu dijeli i njezino biti 'in fieri'. Pokušavajući ponuditi nekoliko intuicija korisnih za oblikovanje jedne sustavnije i kompletnije teologije međureligijske molitve, autor ponajprije kritički sabire uvide u teološko utemeljenje i značenje međureligijske molitve do kojih se došlo u kontekstu molitvenih skupova Asiz I i II te na teološkim skupovima u Bangalore i Bose, održanih na temu međureligijske molitve. U drugom dijelu, polazeći od implikacija kako same dijaloške prakse tako i od nekih dosadašnjih teoloških interpretacija međureligijske molitve autor formulira na sustavno-teološkoj razini neke od temeljnih odrednica jednog mogućeg trinitarno strukturiranog inkluzivnog modela otvorenog tipa. Riječ je o kategorijama kao što su: (1) »imanentna trinitarna logika (Od Oca po Riječi/Sinu u Duhu)« koja trajno karakterizira Božje djelovanje na izgradnji Kraljevstva Božjeg prije i poslije utjelovljenja; (2) »kristovske vrijednosti (christic values)« nazočne u religijama i shvaćene kao raznovrsni oblici agapične transformacije proizišli iz više ili manje posvijestnog dijaloga Trojedinog Boga i ljudi a po uzoru na događaj Isusa Krista kao vrhovnu paradigmu Kraljevstva ali i kao trajno djelotvorni i nenadmašivi oblik Božje brige i ljubavi za ljude; (3) trajna unutarpovijesna razlika između 'vanjske' i 'unutarnje perspektive' u kršćanskoj prosudbi religija koja je na neki način odraz napetosti između apofatičke i katefatičke dimenzije objave Misterija u povijesti. Pritom autor dolazi do zaključka kako inkluzivni trinitarni model nosi sa sobom potrebu interpretacije međureligijskih odnosa uz pomoć kategorije 'služenja' ali i potrebu teološkog 'razlikovanja duhova' u susretu s pojedinačnim religijama kako bi se moglo doći do sigurnijih uvida glede dometa spasenjsko-posredničke uloge određene konkretne religije u povijesti spasenja.

Ključne riječi: međureligijski dijalog, međureligijska molitva, trinitarna teologija, Kraljevstvo Božje.

1. Uvod

Naši fenomenološko-kritički prikazi nekih od temeljnih oblika duhovno-molitvenog dijaloga kršćanskih vjernika s pripadnicima drugih religija, kojima smo se pozabavili u prethodnom članku,¹ pokazuju kompleksnost te tematike na značenjskoj razini kao i fluidnost njenih izvedbenih oblika. Dosadašnji crkveni dokumenti, očito, potaknuti mnogobrojnim i raznolikim iskustvima duhovnog druženja katolika i vjernika nekršćana diljem svijeta, naglašavaju bez krzmanja važnost praktične razmjene duhovnog iskustva a time i molitve u međureligijskom dijalogu. No, još uvijek nedostaje jedna sustavna i sveobuhvatna teološka refleksija o značenju, dometima pa i teološkim implikacijama takve dijaloške razine.² Na tome se, međutim, već radi nekoliko godina u Papinskom vijeću za međureligijski dijalog, ali i u Ekumenskom vijeću crkava. U Vatikanu se trenutno priprema jedan razrađeniji dokument koji bi najvjerojatnije trebao sintetizirati sva pozitivna praktična iskustva ali i sva važnija teološka razmišljanja glede duhovne dimenzije međureligijskih susreta.

Mi ćemo u ovom tekstu iznijeti nekoliko ideja koje mogu biti od koristi jednom kršćanski dosljednom i obuhvatnijem utemeljenju već podosta raširene prakse međureligijskog molitvenog druženja, u kojoj spontana dijaloška dobrohotnost kršćanskog srca nije uvijek praćena primjerenom teološkom razložitosti. A naročito nam se čini da nisu dovoljno posvijestene teološke posljedice koje dijaloško-molitvena praksa unosi u kršćansku Teologiju religija. Pritom ne bi trebalo zaboraviti da dijaloška praksa predstavlja jedno od odlučujućih teoloških mjesta (»locus theologicus«) iz kojih Teologija religija crpi svoje uvide. Jer jedan teološki govor »o drugima« koje se nije susrelo niti poslušalo, bez egzistencijalnog kontakta s njihovim religioznim životom i vjerskim uvjerenjima koja kršćane, kako to priznaje i sam Ivan Pavao II., mogu svojom čvrstoćom »skoro zbuniti«³, ne djeluje uvjerljivo a niti obećava mnogo.⁴

¹ Radi se o članku koji ima biti objavljen u CuS 1 (2003) pod naslovom *O molitvenoj dimenziji međureligijskog dijaloga: Stavovi učiteljstva i neka povijesna iskustva*.

² O trenutnom stanju u procesu izrade završnog dokumenta, koji uključuje i odgovore raznih biskupskih konferencija na pismo kardinala F. Arinze na temu *The Dialogue of Spirituality and the Spirituality of Dialogue*, govori u svom izvještaju M. L. FITZGERALD, »A Christian Spirituality of Interreligious Dialogue«, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 1 (2002), str. 123-125.

³ RH 6.

⁴ Na potrebi »živog i produženog iskustva prakse susreta i dijaloga« s vjernicima drugih religija kao jednoj od temeljnih konstitutivnih pretpostavki teologije religija redovito inzistira J. Dupuis u svojim promišljanjima metode teologije religije: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 26; ISTI, »La Teologia del pluralismo religioso«, u: *RdT*, 40 (1999), str. 692.

2. »Duh Asiza«

Nama se pak čini da, kada je o molitvenoj dimenziji međureligijskog dijaloga riječ, posebnu težinu imaju dva asiška molitvena susreta (1986. i 2002.), ali i dva druga, pretežito teološka skupa održana u indijskom Bangaloreu (1996.) i u talijanskom gradiću Bose (1998.). Svi ti događaji iznjedrili su, svaki na svoj način, neke ideje i sugestije korisne za teološko utemeljenje međureligijskog molitvenog dijaloga o kojima se isplati razmišljati.

O tijeku pripreve i samom odvijanju asiških skupova dosta je pisano pa o tome nije potrebno govoriti.⁵ Drugi asiški skup predstavlja zapravo primjenu istih tema i teoloških pretpostavki koje nalazimo prisutne i na prvom susretu, s tom razlikom što je ovaj put teroristička ugroza mira zbog njujorškog atentata doživljena kao neposrednija i puno alarmantnija nego li je to bio slučaj 1984. I tada je u toj od strane UN-a proglašenoj godini mira glavni cilj bio mir, molitva za »dar mira koji od Boga dolazi« i koji se može postići molitvom. Ali da bi taj Božji dar postao djelotvornim, on treba biti prihvaćen u praksi suživota koja uključuje kajanje i pomirenje sa sobom i drugima.⁶

Za razliku od velike međureligijske konferencije za mir održane u Kyotu u Japanu (1970., na kojoj je sudjelovao i Pavao VI.) i koja je bila održana u maniri međunarodnih konferencija s puno učenih diskusija i općih zaključaka na temu razoružanja, kolonijalizma i ljudskih prava,⁷ u Asizu se mir tematizirao u najvećoj mjeri jezikom molitve. Pritom je uvažen duhovni doprinos svake od prisutnih religija u njenoj posebnosti. Jer predstavnici svake religije mole svoju molitvu. Najprije odvojeno a potom u prisutnosti drugih, ali jedni za drugima. Time, se, naime, nastojalo obeskrjepiti svaku moguću sinkretističku interpretaciju molitvenih susreta u Asizu koje Papa, ali i drugi, često opisuje sintagmom »né moliti zajedno« nego »naći se zajedno da bi se molilo«.⁸ Prema tome susreti u Asizu

⁵ O tome vidi: H. WALDENFELS, »Assisi 1986«, u: *ThQ*, Jg. 169, 1 (1989), str. 24–33. Tekstove s prvog asiškog međureligijskog molitvenog skupa objavila je papinska komisija *Justitia et Pax*, Assisi: *Giornata mondiale di preghiera per la pace (27 ottobre 1986)*, Città del Vaticano, 1987. O kronologiji događanja na drugom asiškom skupu vidi: B. NAGY, »Asiz 2002«, u: *OŽ*, 2 (2002), str. 252–273. Inače neki od relevantnijih tekstova s ovog potonjeg skupa nalaze se u: *Il Regno*, 3 (2002), str. 65–80.

⁶ IVAN PAVAO II., »Ai rappresentanti delle comunità cristiane (Assisi, 27 ottobre 1986)«, u: F. GIOIA (pr.), *Il Dialogo interreligioso nel magistero pontificio. Documenti 1963–1993*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994., str. 409–412.

⁷ O tematskoj strukturi konferencije u Kyotu vidi: J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Cerf, Pariz, 1996., str. 127–137.

⁸ IVAN PAVAO II., »Ai fedeli in udienza generale (Roma, 22 ottobre 1986)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 44; Isto ponavlja i kardinal Kasper u prigodi Asiza II: »Kršćani i sljedbenici drugih religija mogu moliti, ali ne mogu moliti zajedno«: W. KASPER, »Pace nel mondo, dialogo fra cristiani e fra le religioni«, u: *Il Regno*, 3 (2002), str. 67; Sinkretizam je izričito isklju-

nisu željeli biti nikakav uvod u stvaranju nekakve unitarne svjetske religije. No, s druge strane oni imaju »epohalno značenje«⁹ kojega mnogi katolici i uopće kršćani nisu još uvijek dovoljno svjesni. Jer, ipak to je »po prvi put u povijesti«, zapaža Ivan Pavao II., da je većina svjetskih religija molila na istom mjestu.¹⁰ Ali još više, tu je riječ o događajima čije izričite i manje izričito prepoznate teološke pretpostavke ne samo afirmiraju već i dodatno produbljuju i preciziraju teologiju religija II. vatikanskog sabora.

Ivan Pavao II., da bi označio posebnost i novost Asiza I, često govori o »logici Asiza« odnosno o »duhu Asiza«.¹¹ A sam pak sadržaj tog »duha Asiza« tj. njegovu izričitu i uključnu teologiju moguće je sažeti u nekoliko temeljnih odrednica. Pritom posebnu analitičku pažnju zaslužuje govor Ivana Pavla II. Rimskoj kuriji (22. prosinca 1986.). U njemu on pokušava smiriti asiškim molitvenim susretom uznemirene duhove određenih kurijalnih ali i inih katoličkih i kršćanskih krugova. U tom govoru on tumači sveobuhvatno značenje asiškog zbivanja te pruža uvid u izričito i manje izričito izražena teološka uvjerenja organizatora tog dijaloško-molitvenog skupa. Duh Asiza je, prema Papi, utemeljen na sljedećim teološkim sigurnostima: (1) da postoji »korjenito jedinstvo« ljudskog roda utemeljeno na zajedničkom podrijetlu ljudskog roda od Boga, zajedničkom cilju odnosno na uvrštenosti svih ljudi u jedinstveni Božji plan;¹² (2) da su razlike među ljudima a time i među religijama manje važan element u usporedbi s radikalnim jedinstvom;¹³ (3) da se Isus Krist sjedinio »na neki način« sa

čen iz tumačenja asiškog molitvenog susreta: IVAN PAVAO II., *Al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 441.

⁹ F. KÖNIG, Zum »Ereignis von Assisi«, u: *ThQ*, Jg. 169, 1 (1989), str. 3. Inače razni autori se natječu u izražavanju važnosti Asiza I. Tako kardinal Etchegary drži da su mnogi taj događaj doživjeli kao »novu Genezu« (sic!): R. ETCHEGARY, »L' Esprit d' Assisi«, u: *Chemin de Dialogue*, 7 (1996): (preuzeto s interneta 04. 05. 2002.:www.cef.fr/Pages/CdD/CdDs/CdD7/etchege.htm). Da je riječ o događaju uistinu izvanrednog značenja svjedoče do kraja negativne prosudbe uzbuđenih konzervativnijih katoličkih krugova koji govore o »izdaji vjere«: M. SECKLER, »Synodos der Religionen. Das 'Ereignis von Assisi' und seine Perspektiven für eine Theologie de Religionen«, u: *ThQ*, Jg. 169, 1 (1989.), str. 5-6.

¹⁰ IVAN PAVAO II., »Messaggio per la Giornata mondiale della pace (Roma, 8 dicembre 1987)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 464.

¹¹ IVAN PAVAO II., »A rappresentanti delle religioni del mondo (Roma, 29 ottobre 1986)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 422; *Isto*, »A rappresentanti delle varie religioni del mondo a conclusione della giornata mondiale per la pace (Assisi, 27. ottobre 1986)«, u: F. Gioia (ur.), *nav. dj.*, str. 413.

¹² O jedinstvu ljudskog roda utemeljnog na zajedničkom izvoristu i cilju, pa i na jednom jedinom pozivu govore već NE 1 i GS 22.

¹³ IVAN PAVAO II., »Alla curia romana (Roma, 22 dicembre 1986)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, 431. Inače u samom Papinom tekstu shvaćanje razlika oscilira između razlika shvaćenih pozitivno ukoliko izraz duhovnih bogatstava i negativno shvaćenih razlika koje bi u sebi nosile znakove ljudske ograničenosti i grješnosti: *Isto*, str. 432.

svakim čovjekom premda ljudi najčešće toga nisu svjesni;¹⁴ (4) da se u religijama kao prostorima institucionaliziranog religijskog iskustva, a ne samo u pojedinih osobama ili u njihovoj vjeri nalaze »sjemenke Riječi« i »zrake jedine istine«;¹⁵ (5) da religije imaju pozitivnu ulogu u izgradnji mira i humanijeg čovječanstva; (6) da su u njima uočljive »duhovno-trascendentalne vrijednosti«, »autentične vrijednosti« koje ih karakteriziraju u njihovom nastojanju da odgovore na »zagonetke ljudske egzistencije«¹⁶ jer religije odražavaju čovjekovu želju da uđe u odnos s Apsolutnim bićem;¹⁷ (7) da religije poznaju autentične molitve koje su potaknute Duhom i nalaze se pod njegovim utjecajem jer on tajanstveno prebiva u srcu svakog čovjeka¹⁸ tako da one uključuju obogaćenje srca a time i produbljenje naše percepcije Zadnje Stvarnosti¹⁹ te izražavaju odnos religioznih ljudi s vrhovnom silom koja nadilazi sve ljudsko;²⁰ (8) da je u Asizu Crkva, ukoliko sakrament jedinstva Boga i ljudskog roda, zapravo izvršila svoje služenje »otajstvu jedinstva i pomirenja« koje joj je Isus povjerio.²¹

U ovim papinskim iskazima, koji su kasnije recipirani u drugim međureligijsko-teološkim dokumentima Crkve,²² riječ je, očito, o jednoj sažetoj ali ne baš uvijek do krajnjih konsekvencija domišljenoj Teologiji religija koja – na tragu II. vatikanskog – pristupa religijama s još izričitim povjerenjem od samih saborskih tekstova. No, pritom se želi u tom molitvenom dijalogu izbjeći svako svođenje »molitava međusobno veoma različitih« na jedan nemogući »zajednički nazivnik«. ²³ Sve u svemu najveći dio teoloških postavki Ivana Pavla II., kojima on pokušava utemeljiti asiški molitveni susret, saborskog su podrijetla osim same činjenice da on – koliko god naglašavao da su se predstavnici duhovnih tradicija okupili da bi molili a ne »zajedno molili« – ipak uvodi u službenu praksu Crkve mogućnost da kršćani obavljaju svoju molitvu s istom nakanom (npr. mir!) kao i predstavnici drugih religija i to na istom mjestu, u međusobnoj na-

¹⁴ *Isto*, str. 433.

¹⁵ *Isto*, str. 433-434; ISTI, »Ai fedeli in udienza generale (Roma, 22 ottobre 1986)«, u: F. Gioia (ur.), *nav. dj.*, str. 403.

¹⁶ ISTI, »Alla curia romana (Roma, 22. dicembre 1986)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 430, 435.

¹⁷ ISTI, »A rappresentanti delle varie religioni in occasione della giornata...«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 408.

¹⁸ Te veoma važne Papine prosudbe na račun molitve na religijskim prostorima izvan kršćanstva doslovno glase: »Svaka autentična molitva nalazi se pod utjecajem Duha« odnosno »Svaku autentičnu molitvu potaknuo je Duh Sveti«: *Isto*, str. 437.

¹⁹ ISTI, »A rappresentanti delle varie religioni in occasione della giornata...«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 408.

²⁰ *Isto*, str. 408.

²¹ ISTI, »Alla curia romana...«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 436.

²² Tu na posebit način mislimo na važan dokumenat Papinskog vijeća za međureligijski dijalog *Dijalog i Navještaj (DA) 28-29*.

²³ *Isto*, str. 414.

zočnosti. Osim toga tu je i afirmativni Papin govor o vrijednosti fenomena molitve u drugim religijama koji on dovodi u svezu s djelovanjem Duha Svetog. Inače je naglašavanje djelatne prisutnosti Duha Božjeg u religioznom životu a posebno u molitvama nekršćana kao i u njihovim religijskim tradicijama, ono što, po našem mišljenju, tvori specifični doprinos Ivana Pavla II. nastajućoj Teologiji religija. Njegovo, naime, naglašavanje djelovanja Duha Svetog u religijskim tradicijama posjeduje učestalost i jasnoću koja nadilazi značenjsku težinu saborskih iskaza.²⁴

No, ipak mnogobrojna izjašnjavanja Ivana Pavla II. na temu duhovno-molitvenog dijaloga među religijama ipak ostaju na veoma uopćenoj razini problematiziranja. Možda je sve u svemu bremenitija dalekosežnim posljedicama njegova dijaloška praksa od same njegove »teologije« molitvene dimenzije međureligijskog dijaloga. Tako u njegovim tekstovima ne nalazimo baš izričite poticaje i ohrabrenja upućena katolicima na što više međureligijskih molitvenih susreta s svojim susjedima ali i šire kao što to naprotiv nalazimo u završnoj izjavi teološkog skupa održanog u Bangaloreu na temu međureligijskih molitvenih susreta.²⁵ Na tom se skupu, koji je zacijelo bio prožet »duhom Asiza«, razmišljalo između ostalog i o različitim varijantama međureligijskog molitvenog druženja koje bi trebale poštivati i čuvati religijski identitet i integritet svih sudionika pa i jedinstvenosti njihove molitve.²⁶

Sudionici ovog skupa su uvjereni da međureligijska molitva nije vezana samo uz posebne prigode već da je ona izraz »naše vjernosti« Evandelju. Jer Isus Krist poziva da primamo i pružamo gostoprinstvo, koje, međutim, misle oni, nije samo ograničeno na hranu i piće već uključuje i sudjelovanje u onom što je nama ali i drugima posebno dragocjeno, a to su molitva i bogoslužna liturgija. Kršćanin ne sudjeluje u međureligijskoj molitvi zbog navodne nedostatnosti vlastite religijske tradicije i nezadovoljstva njome. Naprotiv, u međureligijskoj molitvi su, prema uvjerenju bangalorškog skupa, najviše angažirani baš oni kršćani koji imaju »čvrstu i velikodušnu vjeru« i to s ciljem širenja i produbljenja Bo-

²⁴ U potvrdu te tvrdnje vidi na pr.: RH 6, 11; ISTI, »Messaggio ai popoli dell'Asia (Manila, 21 febbraio 1981)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 267; DV 53; RM 28.,

²⁵ Skup su, kao i onaj u Bose (Italija), zajedno organizirali Ured za međureligijske odnose Svjetskog vijeća crkava i Papinsko vijeće za međureligijski dijalog. Na tim je skupovima sudjelovao jedan ograničeni broj vjernika iz raznih kršćanskih tradicija koji su imali iskustva s međureligijskim molitvenim dijalogom te manji broj teologa iz raznih krajeva svijeta koji su tamo razmišljali o mogućem teološkom utemeljenju međureligijske molitve. Konačne izjave s tih skupova kao i neka prva teološka razmišljanja objavljena su u *Pro Dialogo, Bulletin/Current Dialogue*, 2 (1998).

²⁶ PCID-OIRWCC, »Findings of an exploratory consultation on interreligious dialogue: Final statement (Bangalore, India)«, u: *Pro Dialogo. Bulletin/ Current Dialogue*, 2 (1998), str. 231-232.

gom danog jedinstva cijelog čovječanstva.²⁷ Takva molitva postaje simbol nade da će Bog ostvariti svoj naum i obećanje pravde i mira te na neki način čini da molitelji postaju instrumentima Božjeg mironosnog djelovanja.²⁸

Slično razmišljaju u svojoj konačnoj izjavi i sudionici skupa održanog u Bose. Ali tu se na poseban način traži inspirativni izvor i temelj u evanđeoskom iskustvu Trojstvenog Boga ljubavi koji nužno motivira vjernike za ljubav prema bližnjemu. Međureligijsko moljenje je stoga izraz nastojanja oko okupljanja »raspršene djece« Božje a time i oko udioništva na »zajedničkom putovanju« prema punini Kraljevstva Božjega.²⁹ Samo sudjelovanje kršćana na međureligijskoj molitvi se promatra kao »dio našeg navještaja i života u Kristu« te kao izraz želje kršćana da se prevladaju barijere i predrasude među religijama te tako promiče »život koji je Bog darovao svijetu«.³⁰

U pastoralnim smjernicama razlikuje se tri temeljna oblika te navode njihove prednosti i opasnosti: (1) samo prisustvovanje kod liturgije/molitve druge religije; (2) multireligijska molitva koja predviđa redanje molitelja jednog nakon drugog; dok jedni izgovaraju molitve drugi ih prate u šutnji; (3) molitveno druženje u kojem svi aktivno sudjeluju ne samo svojim tekstovima već i na responzorijalni način. Svjedočeći jedinstvo ljudskog roda, zaključuju sudionici savjetovanja, međureligijska molitva je poziv da se uđe u Božji misterij koji nadilazi ljudsko shvaćanje kao što i sam pluralizam religija predstavlja »teološki misterij«.³¹

3. Teološko-kritičko promišljanje

3.1. Općeniti dojam koji ostavlja međureligijska molitvena praksa ali i izjašnjavanje crkvenog učiteljstva na različitim razinama jest da još uvijek ne postoji jedna cjelovita Teologija religija koja bi tvorila sustavni okvir unutar kojeg bi se moglo davati dosljedne odgovore na još uvijek neodgovorena pitanja koja molitveno druženje kršćana s pripadnicima drugih religija nosi sa sobom. Jasno, većina katoličkih sudionika molitvenog dijaloga s religijama razmišlja kristocentrično. No, među njima ipak postoje znatne razlike u shvaćanju kristocentrizma koji se može tumačiti na način »teorije ispunjenja« jednog H. De Lubaca,

²⁷ *Isto*, str. 233.

²⁸ *Isto*, str. 236.

²⁹ PCID-OIRRWCC, »Theological Reflections on Interreligious Prayer: Final Statement (Bose, Italy)«, u: *Pro Dialogo. Bulletin, Current Dialogue*, 2 (1998), str. 240.

³⁰ *Isto*, str. 241.

³¹ *Isto*, str. 241-243, 240.

J. Daniéloua ili H. U. von Balthasara,³² na način »anonimnih kršćana« K. Rahnera ili s V. Boublikom kao »anonimni katekumenat«.³³ Međutim, u svim ti slučajevima kristocentrizam zahtijeva više ili manje naglašeni inkluzivizam koji se od prijašnjeg, pomalo jednostranog usredotočenja na promatranje odnosa Krista i religija širi u smjeru sve većeg uvažavanja Trojstva a time i trinitarnog načina promatranja Božjeg djelovanja u religijskoj povijesti čovječanstva. Stoga se kršćansko vrednovanje fenomena religijskog pluralizma pa tako i molitvene dimenzije međureligijskog dijaloga gradi sve više na promatranju djelovanja Trojstvenog Boga u svijetu religija. Svoj podosta razrađeni lik je ta teološka vizura dobila u zadnje vrijeme na poseban način u djelima J. Dupuisa.³⁴ Ali također i Ivan Pavao II. je svojim više puta izraženim uvjerenjem kako uz Logosa/Krista na religijskim prostorima izvan židovsko-kršćanske objave djeluje također i Duh Sveti dao znatan poticaj razvoju »trinitarne kristologije«, kako sam Dupuis zove svoje na trinitarnoj optici utemeljeno promatranje Božjeg djelovanja u religijskoj povijesti spasenja, odnosno »kristologije Duha«, kako Božje djelovanje u povijesti Crkve i religija vidi P. Schoonenberg.³⁵ Tako da se opravdano može govoriti o trinitarnom inkluzivizmu novije katoličke Teologije religija. Naime, Trojstveni Bog djeluje na razini židovsko-kršćanske objave i njene eklezijalne »Wirkungsgeschichte« kao i na religijskim prostorima uvijek trinitarno: od Oca po Sinu u Duhu.

Spomenuto jedinstvo stvaralačko-spasenjskog plana nam govori da Bog gradi svoje (i naše) eshatološko Kraljevstvo počevši od stvaranja a posebno od trenutka započinjanja ljudske povijesti, primjenjujući uvijek temeljnu imanentnu »gramatiku« trinitarne dinamike Božjeg života koja je potom na jedinstven i nenadmašiv način očitovana u događaju Isusa Krista. U središtu pak Božjeg djelovanja stoje »kristovske« vrijednosti koje, jasno, svoju punu potvrdu i aktualizaciju doživljavaju u pashalnom misteriju, ali koje i prije Kristova događaja bivaju postupno i fragmentarno aktualizirane na razini cjelokupne ljudske povijesti i to baš zahvaljujući energiji Božanskog Duha ljubavi. Jer, u konačnici, vrijednosti Kraljevstva Božjeg jesu »kristovske« vrijednosti koje, ako su prihvaćene i prak-

³² O »teoriji ispunjenja« vidi J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 178-191; G. CANOBBIO, »L' Emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del Novecento«, u: M. CRIOCIATA (pr.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano, 2001., str. 30-39.

³³ V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Studium, Rim, 1973., str. 254-281.

³⁴ N. BIŽACA, »Problem religijskog pluralizma u novijim djelima J. Dupuisa«, u: *BS*, 3 (2002).

³⁵ Posebnu pozornost je »kristologiji Duha« (Geistkristologie) P. SCHOONENBERG posvetio u svojoj knjizi *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geistkristologie*, Pustet, Regensburg, 1992. On je, kao i drugi teolozi, otkrio važnost Duha a time i »kristologije Duha« za govor o Božjem djelovanju izvan institucionalnog crkvenog prostora istom koncem osamdesetih godina prošlog stoljeća: *Isto*, str. 208.

ticirane na razini osobnog i zajedničarskog življenja, suobličuju čovjeka/čovječanstvo s Isusom Kristom. Sukladno ritmu i intenzitetu suobličenja postupno raste eshatološko Kraljevstvo. Pritom mislim ne samo na povijesni Isusov lik već jednako tako i na uskrslog Krista. Suobličenje čovjeka/ljudi s životom, smrću i uskrsnućem Isusa Krista, s njegovom kenotičkom i proslavljenom egzistencijom (1 Kor 15, 46-49; 2 Kor 3, 18; Kol 3, 9-10; Rim 8, 7-9) put je koji vodi dotle da ljudi kao pojedinci i kao zajednica jednoć postanu slični Bogu (1 Iv 3, 2) i da u konačnici »Bog bude sve u svemu« (1 Kor 15, 28).

U vremenima prije Kristovog događaja, djelovanje Trojedinog u ljudskoj povijesti usmjereno je na poticanje i ostvarivanje dijaloga čovjeka s Bogom unutar kojeg »kristovske vrijednosti« bivaju u anticipiranom, nepotpunom obliku ostvarene u životima ljudi i njihovih zajednica. Ali, nakon povijesnog ostvarenja Kristova događaja, u izgradnji Kraljevstva Božjeg aktivno djeluje Uskrsli Gospodin.³⁶ Uskrsnom preobrazbom Isusovo čovječstvo postaje u potpunosti propusno za djelovanje Riječi, a po Duhu Isus Krist postaje suprisutnikom života svakog čovjeka, ljudskih društava i njihovih religija. Pritom on postupno potiče uprisutnjenje kristovskih vrijednosti ali i čuva pa i usavršava ono što je od tih vrijednosti trinitarna dinamika Božjeg djelovanja, po Riječi u Duhu, još i prije samog Kristovog događaja odnosno izvan povijesnog prostora biblijske objave uspjela ostvariti. Riječ je, dakle, o jednom povijesnom procesu koji bismo chardinovskim jezikom mogli nazvati »kristifikacijom« svijeta ali isto tako i »trinitarizacijom« ljudi i njihova svijeta. Jer ipak Kristov događaj će u potpunosti biti dovršen istom tada kada evolutivni naravno-nadnaravni potencijali osobnih i kolektivnih ljudskih povijesti budu u Bogu znanom mjeri ostvareni te potom preobraženi i ugrađeni u »sveti grad nebeski Jeruzalem«, tj. u konačno zajedništvo s Trojedinim.

3.2. Po svemu sudeći, suobličenje s Kristom a time i postupni rast Božjeg Kraljevstva ne događa se mimo ili protiv institucionalnih momenata samih svjetskih religija. Kada je riječ o molitvi, ona, shvaćena u njenom najširem mogućem značenju, (kao govorna molitva, osobna molitva, zajedničarska molitva, šutnja, meditacija, kulturna molitva), predstavlja srce, jezgru i jedan od temeljnih izraza svake religije. U svakoj, naime, religiji »mutatis mutandis« vrijedi hermeneutički krug između »lex orandi« i »lex credendi«. Stoga je molitva uvijek sinteza osobnog i komunitarnog koja u sebi okuplja i izražava institucionalne datosti određene religije kao npr. njen predodžbeni svijet, sveta pisma, etiku itd.

³⁶ Ne vidimo dovoljno razloga zašto bi i nakon uskrsnuća na prostorima religijskih tradicija Božje djelovanje trebalo pripisati »neutjelovljenom Logosu« (Logos asarkos) kako to, izgleda, želi J. Dupuis: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 403ss.

Iz toga slijedi da, ako je, kako to s pravom drži Ivan Pavao II., »svaka prava molitva plod pobude Duha Svetog koji je tajanstveno nazočan u srcu svakog čovjeka«,³⁷ tada i religijsko-institucionalni moment, nužno prisutan u svakoj molitvi, nije tek manje važan dodatak koji ne bi bio u izričitoj svezi s djelovanjem Duha u povijesti. Ako je molitva u religijama jedna od onih kristovskih vrijednosti koje Bog Otac po Riječi u Duhu potiče u religijskoj povijesti čovječanstva, koja u konačnici teži ka suobličenju s Kristom, tada bi i religije u svojoj institucionalnoj pojavnosti – u koju nedvojbeno spada i fenomen molitve, mogle biti, a to najčešće i jesu, sredstva i putovi kojima se služi Božja spasenjska providnost u izgradnji Kraljevstva Božjeg. Istina, religijsko-dijaloški dokumenti II. vaticanskog ne vide još uvijek jednoznačno i izričito u institucionalnim religijskim tradicijama »legitimne putove spasenja za njihove pripadnike, premda u nužnom odnosu s Kristovim misterijem«. ³⁸ Ali tom uvidu se, po našem mišljenju, postupno približava sve više ne baš mali dio suvremene Teologije religija. Čak i jedan vaticanski dokument kao što je *Dijalog i Navještaj*, koji je 1991. objavilo Papinsko vijeće za međureligijski dijalog, izgleda da se nalazi na toj crti razmišljanja.³⁹ A s tim nisu nespojive niti tvrdnje iz enciklike *Redemptoris missio* iz 1999. o utjecaju Duha Svetog na religije odnosno o nazočnosti i djelovanju Krista i Duha u religijama.⁴⁰

Stoga ne čudi da Međunarodna teološka komisija u svojem dokumentu *Kršćanstvo i religije* iz 1997., a na tragu govora enciklike *Redemptoris missio* o »participiranom posredovanju« pripisanom religijama,⁴¹ vidi u institucionaliziranim religijskim tradicijama »određenu spasenjsku funkciju« koja ipak ne potire činjenicu da u njima nije sve »spasenjsko«, budući da nose u sebi i »nazočnost

³⁷ RH 29.

³⁸ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Querimiana, Brescia, 2001., str. 131-135. Inače u teološkoj literaturi se vodila živa rasprava glede interpretacije saborskih tekstova na temu »religije kao legitimni putovi spasenja«. Tradicionalnija interpretacija govori jednostavno o »neriješenom pitanju«. O tome vidi: C. BARTHES, *La fusion des langues*, Catholica, Pariz, 1993., str. 23-31. Optimističnije tumačenje ukazuje na to da saborski tekstovi koji govore o »sjemenkama Riječi«, »milosti i istini« ipak na neki način sugeriraju određeno spasenjsko posredništvo institucionaliziranih religijskih tradicija: P. ROSSANO, »Christ's Lordship and religious pluralism in roman catholic perspective«, u: G. H. Anderson-T.H. Stransky (ur.), *Christ's Lordship and religious pluralism*, Orbis Books, Maryknoll Network, 1981., str. 96-110; K. KUNNUMPURAM, *Ways of salvation. The salvific meanings of nonchristian religions according to the teaching of Vatican II*, Pontifical Atheneum, Poona, 1971., str. 88-91.

³⁹ DA 29 govori da nekršćani »kroz prakticanje onog što je dobro u njihovim vlastitim religijskim tradicijama i slijedeći zahtjeve svoje savjesti (.....) odgovaraju pozitivno na Božji poziv i primaju spasenje u Isusu Kristu, premda ga ne prepoznaju kao svog Spasitelja«.

⁴⁰ RM 28, 55, 56.

⁴¹ RM 6.

zla, nasljeđe grijeha i nesavršenost ljudskog odgovora na Božje djelovanje«. Samo je pak spasenjsko posredništvo religija, prema mišljenju te komisije, dosta tanko. Ono se svodi na »mogućnost« raznih religija da budu »praeparatio evangelica« odnosno da potpomognu čovjekov pozitivan odgovor na Božju milosnu ponudu u Kristu i to tako da čovjeka potiču na traženje Boga i vođenje autentičnog života sukladno vlastitoj savjesti.⁴²

Također i molitva u religijama ne izgleda da u očima sastavljača ovog dokumenta ima baš neki golemi ugled. Priznaju, zajedno s *KKC*, njenu rasprostranjenost koju vežu uz činjenicu da Bog trajno zove svakog čovjeka na tajanstveni susret u molitvi.⁴³ Naročito kada je riječ o molitvi u politeističkom kontekstu, za sastavljače ovog značajnog dokumenta postavlja se pitanje da li su sve te molitve pod različitim imenima usmjerene na istog adresata. Spasenjsku pak učinkovitost molitve u religijama, najčešće bi, prema mišljenju članova komisije, trebalo pripisati ispravnosti subjektivne nakane, koja može učiniti da i jedno objektivno pogrešno posredovanje poluči relevantni spasenjski učinak.⁴⁴

No, ovakav način razmišljanja nosi sa sobom pitanje zašto bi molitva, pa i ona politeistički strukturirana, morala biti spasenjski relevantna isključivo zahvaljujući subjektivnoj nakani, ako je, kako čusmo i u dokumentu spomenute komisije, religijama pripisana »određena spasenjska funkcija« i to ne samo ukoliko Duh djeluje u srcima tamošnjih vjernika već i ukoliko djeluje na razini institucija dotičnih religijskih tradicija.⁴⁵ Jer molitva je ipak, bilo na razini zajedničkarskog, službenog kulta ili na razini osobnog molitvenog iskustva, najvažniji sastavni element institucionalnog religijskog posredovanja. Stoga, dakle, molitva u religijama, po svemu sudeći, predstavlja privilegirani prostor Božjeg providnog djelovanja, pa prema tome njenu učinkovitost ne bi trebalo pripisati isključivo ispravnosti nakane i dobroti subjektivnog htijenja nekršćana kao i njihovoj otvorenosti trascendentnom, ali koje je, eto, nepopravljivo prožeto neprihvatljivim neznanjem (*ignorantia invincibilis*). Naime, ako Božji Duh stoji u korijenu »svake autentične molitve« (Ivan Pavao II.), tada se to najvjerojatnije odnosi ne samo na etičku dobrotu subjektivne nakane već i na objektivnu dohvatljivost samog molitvenog zbivanja. Uostalom, uza sve pa i velike doktrinalne razlike među religijskim tradicijama čovječanstva, religijska fenomenologija ipak uočava određene temeljne konstante nazočne više ili manje svugdje tamo gdje se moli.

⁴² Commissione Teologica Internazionale, »Il Cristianesimo e le religioni«, u: *Il Regno*, 3 (1997), str. 84.

⁴³ *Isto*, str. 89.

⁴⁴ *Isto*, str. 77.

⁴⁵ *Isto*, str. 85.

Te konstante svjedoče da je molitva jedan univerzalni religijsko-antropološki fenomen koji iskazuje sličnosti kako na razini motivacije tako i na razini forme.⁴⁶ Stoga, ako stvarno uvažavamo jedinstvo reda stvaranja i spasenja/milosti a time i jedinstvo ljudske povijesti utemeljeno na njenom zajedničkom izvoru i utoku te ako dosljedno uvažavamo rašireno uvjerenje kako teologa tako i izjašnjavanja Ivana Pavla II. da molitva u religijama spada među »sjemenke Riječi« i »zrake jedne istine« odnosno da je molitva plod susreta »konstitutivne ljudske otvorenosti Bogu« i djelovanja Božjeg Duha koji čovjeka potiče na nadilaženje sebe,⁴⁷ tada je, po našem mišljenju, razložito prihvatiti molitvu u religijama kao institucionalno sredstvo Božjeg očinskog djelovanja unutar opće spasenjske povijesti čovječanstva.

Sva značajnija međureligijska molitvena iskustva na kojima su katolici imali udjela ustvari pretpostavljaju više ili manje implicitno da su vjernici drugih religija baš kroz molitvu otvoreniji i bliži Bogu te da je njihovo moljenje u stanju polučiti određene milosne učinke kao npr. duhovnu preobrazbu molitelja ali i postignuće mira i zajedništva među religijama i narodima. Kada kršćani ne bi uistinu bili uvjereni da duhovnost u religijama kao takvim, a posebice molitva u njenim raznim varijantama nije u konačnici funkcionalna afirmaciji kristovskih vrijednosti u svijetu a time i izgradnji Kraljevstva Božjega, najvjerojatnije bi se dijalog kršćana i religija odvijao bez inzistiranja na razmjeni specifičnih duhovnih iskustava a time i bez molitvenog druženja.

I konačno treba nadodati da svođenje pa i prenaplašeno vezivanje molitve uz eventualno subjektivno uvjerenje molitelja u ispravnost nakane zaboravlja činjenicu da kada je riječ o velikim, na neki način kroz milenije u životnoj praksi »isprobanim« religijskim tradicijama, baš institucionalna duhovna/molitvena praksa tih religija generira i podržava nesumnjivo mnoge autentične spoznajno-teološke i duhovne uvide, duboka mistična iskustva kao i život sukladan često visokim etičkim standardima.

3.3. Međutim, uvjerenje koje motivira i nosi međureligijski molitveni dijalog, a prema kojem religijska praksa nije tek izraz jedne nesumnjivo *in bona fide* ali ipak pretežito krivim idejama prožete religiozne ljudske nutrine, zacijelo ne može previdjeti da u predodžbenom svijetu religija pa i u njihovoj etičkoj praksi

⁴⁶ M. DHAVAMONY, *Phenomenology of Religion*, Gregoriana University Press, Rim 1973., str. 265ss. F. Heiler, u svojoj već klasičnoj religijsko-fenomenološkoj studiji o molitvi i njenoj tipologiji dolazi do zaključka da »težnja za učvršćenjem, osnaženjem i uzdizanjem vlastitog života tvori motiv svakog moljenja«: F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Reinhardt, München, 1918., str. 489.

⁴⁷ IVAN PAVAO II., »Ai fedeli in udienza generale (Roma, 22 ottobre 1986)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 403; ISTI, »Seeds of Thruth are found in other Religions, (General Audience, september 9, 1998«, u: *L'Osservatore Romano*, september 16, 1998., str. 7.

ima za kršćane i neprihvatljivih elemenata, iluzija, moralnih nedorečenosti pa i anomalija. Prema tome, u odnosima kršćana s religijama prisutno je nezaobilazno pitanje istine u religijskim tradicijama, tako da kršćanin teško može potpuno zanemariti razlikovanje između »vanjske« i »nutarnje« perspektive, kako to pod svaku cijenu pokušava Pluralistička teologija religija. Naime, ovaj potonji teološko-religijski pristup nastoji obuhvatiti sve religijske tradicije jednom meta-perspektivom koja se ne poistovjećuje s niti jednim konkretnim unutarreligijskim gledanjem. Ali, cijena takvog pristupa, barem kada je o kršćanstvu riječ, je teško prihvatljiva pluralizacija kategorije »utjelovljenja« u povijesti spasenja a time i radikalno relativiziranje Kristova utjelovljenja te, u konačnici, demontaža imanentne Božje trojstvenosti u ime noumenalne nespoznatljivosti Božjeg života.⁴⁸

Osim toga, samo pitanje istinitosti religijskih posebnosti i razlika u Pluralističkoj teologiji religija, postaje jednostavno nevažnim, budući da se u religijama radi o više ili manje jednakovrijednim povijesno uvjetovanim iskustvenim utiscima jedne apofatičke stvarnosti.⁴⁹ No, takvom neutralnom metaperspektivom religije su totalno podcijenjene u svojem zahtjevu da njihove vlastite doktrinalne, etičke i duhovne posebnosti budu uvažene i prepoznate kao objektivno istinite.

Jedini teološki utemeljeni način uvažavanja posebnosti i razlika u religijama je trajno dijaloško suočavanje na razini međusobnog poštivanja, simpatije-empatije i spremnosti učenja od drugih koje, međutim, ne bježi od traganja za istinom te pritom kombinira »vanjsku« i »unutarnju« perspektivu.

Unutarnja perspektiva je prosudba »drugog« koja se donosi nakon što se je njegovu religijsku tradiciju svestrano upoznalo i to bez predrasuda, s velikom dozom uživljavanja za koje je, međutim, potrebno znatno duhovno iskustvo u vlastitoj tradiciji. Ta se prosudba događa polazeći od temeljnih izvorišta kako vlastite religijske tradicije tako i osobnog iskustva i to sukladno veritativnim kriterijima, utemeljenim – kada je o kršćanstvu riječ – na iščitavanju 'znakova vremena'

⁴⁸ P. Leukel-Schmidt, zastupajući radikalnu funkcionalnost pojma 'utjelovljenje', brani Hickovu ideju da se »utjelovljenje ne događa samo u Isusu Kristu, već da se ono dogodilo i događa na puno različitih načina i u različitim stupnjevima kod mnogo različitih osoba«. Prema tome utjelovljenje nije jedan jedincati događaj (ephápax), već je tu riječ »o interakciji božanskog i ljudskog koja se zbiva na različite načine i u različitim stupnjevima u svakoj ljudskoj otvorenosti Bogu«. Isus Krist u toj prosudbi ostaje i dalje jedna jedinstvena, specifična forma spasenjskog posredovanja ali ne vrhovna i nenadmašiva, tako da se dopušta mogućnost postojanja i drugih normativnih spasenjskih figura jednakog statusa: P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Problemen, Optionen, Argumenten*, Ars Una, Neuried 1997., str. 566-575, posebno: 572-574.

⁴⁹ Općenito o pluralističkoj teologiji religija vidi: N. BIŽACA, »Prijelaz preko Rubikona ili o Pluralističkoj teologiji religija«, u: *CuS*, 2 (1995), 124-142; P. LEUKEL-SCHMIDT, »Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen«, u: *SaThZ*, 4 (2000), str. 167-177.

a time i religija u svjetlu eklezijalnog iskustva Božje Riječi⁵⁰ te će zbog toga ona posjedovati eminentno unutarreligijski karakter i uvjerljivost.

S druge strane je nužna i vanjska perspektiva koja je na razini dijaloške prakse zapravo odlučujuća. Pod vanjskom perspektivom mislimo na one međusobne veritativne prosudbe dijaloških sugovornika koje se događaju na razini onih religijskih uvida, vrijednosti, iskustava oko kojih kod različitih religija postoji više ili manje izraženi konsenzus ili barem približno zajedničko shvaćanje. Za vanjsku perspektivu se može reći da je operativna, dijaloška, utemeljena na fenomenologiji religijskih arhetipova kao antropoloških konstanti ali i na osluškivanju i poštivanju samoshvaćanja religijskog sugovornika. Ona nastaje u susretu i živi od iskustva susreta s drugima. Vanjska perspektiva bez sumnje komunicira s unutarkršćanskom razinom prosudbe ali je ne iscrpljuje već se, što je sasvim i razumljivo, u znatnom broju uvida od nje razlikuje.⁵¹ Međutim, dija-

⁵⁰ Na tragu M. Cana i njegovih 'loci theologici', koji nas upozoravaju da ne smijemo zanemariti niti jedan od načina na koji se Bog objavljuje u povijesti, II. vatikanski koncil je uveo pojam 'znakova vremena'. U njima je dana vjernicima mogućnost razaznati nazočnost i djelovanje Duha Božjeg u povijesti ljudskoj. Uvođenjem te teološko-epistemološke kategorije, čija hermeneutika, na žalost, boluje kako u popratnim diskusijama tako i u samim tekstovima II. vaticanskog (GS 4; PO 9; AA 14; UR 4) od nedostavno razrađene kriteriologije, statičko poimanje objave ustupilo je mjesto jednoj dinamičnoj koncepciji, prema kojoj Božja trinitarna logika u svojoj kristološkoj punini dolazi ususret ljudima u mnogovrsnim kulturno i civilizacijski odlučujućim fenomenima ljudske povijesti. Među znakove vremena, koji se, prema saborskom tumačenju, imaju interpretirati u svjetlu tradicijski posredovane Božje Riječi na razini crkvene zajednice zacijelo bi trebalo uvrstiti i mnogovrsne religijske fenomene ali i duhovne tradicije kao takve, koje nastaju u određenom povijesnom odnosno civilizacijskom trenutku ili se pak u određenim razdobljima zapaža njihova revitalizacija, misionarskog, teološkog ili duhovnog tipa. Tako da i kroz interpretacije zbivanja na prostorima religija, kršćanska teologija religija može steći dublje uvide u Božje spasenjske nakane u određenom povijesnom trenutku ili čak na određenom kulturnom prostoru. Stoga je tim čudnije što dosadašnje nastojanje oko određivanja epistemološkog statusa teologije religija kao i razrada modela nije dovoljno uzimalo u obzir veoma važnu kategoriju 'znakova vremena' uza svu njenu kriteriološku nedorečenost. O važnosti ove kategorije ali i o nedostatku jedne odgovarajuće hermeneutike znakova vremena vidi: M. D. CHENU, »La théologie en procès«, u: AA.VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, vol. II, EI, Bruxelles, 1976., str. 691-696,

⁵¹ Tako npr. teološka interpretacija temeljnih istočnoreligijskih kategorija kao što su Nirvana, Satori, Dharma, Tao u smislu »teističkog« iskustva, koja je sasvim legitimna na razini unutarkršćanske vjerske perspektive, ipak nije primjenjiva niti uporabljiva na razini vanjske, dijaloške perspektive, budući da se velika većina pripadnika tih religija u tome (još uvijek) ne prepoznaje. Primjeri takve interpretacije na razini unutarnje perspektive su brojni kao npr. kada je riječ o budizmu: J. MASSON, »La Mistica Buddhistica«, u: E. Ancilli (pr.), *La Mistica Non-Cristiana*, Morcelliana, Brescia 1965., str. 151-152; ili kada je riječ o kršćanskoj interpretaciji hinduističkog iskustva »Satcitanande«: H. LE SAUX, *Tradizione indù e Mistero Trinitario*, EMI, Bologna, 1989., str. 197-227; J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 370-375; za teističku interpretaciju Tao-a vidi: J. LEE, »La teologia dell'armonia nell'Estremo Oriente«, M. Criociata (pr.), *Teologia delle religioni. Bilanci e Prospettive*, Paoline, Milano, 2001., str. 195ss.

loška praksa u svim svojim dimenzijama može učiniti da se razlike između te dvije perspektive smanjuju, ali bi bilo sasvim iluzorno očekivati da će u ovom povijesnom eonu ikada doći do njihove potpune podudarnosti. Naime, ni poštivanje prema pripadnicima drugih religija pa niti empatijsko-duhovno uživljavanje u duhovno iskustvo drugih religijskih tradicija, koje ne isključuje niti panikkarovski 'unutarreligijski dijalog', neće zacijelo nikada moći pokazati veritativnu kompatibilnost svih elemenata njihove doktrine i etičke prakse s kršćanskim istinama, dohvaćenim na razini unutarkršćanske prosudbe, nošene osobnom i zajedničarskom vjerom. Napetost koja postoji između ove dvije perspektive izraz je, na neki način, napetosti koja trajno opstoji između katafatičke i apofatičke dimenzije svekolike religijske odnosno teološke spoznaje te su utoliko ove dvije perspektive na razini povijesti provizorno komplementarne.

Te pak s kršćanskim predodžbenim svijetom nespojive posebnosti drugih religijskih tradicija jednim dijelom će zacijelo uvijek ostati, rečeno rječnikom Rahnerove teologije, neuspjele tematizacije transcendentnog iskustva Božjeg milosnog »samosaopćavanja«,⁵² samo iluzorne interpretacije stvarnosti ili pak etičke anomalije, dok će se neke druge posebnosti, zahvaljujući rastu shvaćanja objave u Crkvi,⁵³ vjerojatno razotkriti u tijeku povijesti spasenja tek kasnije, a neke možda istom u eshatonu, kao odrazi odnosno anticipacije stvarnosti Kraljevstva Božjega. Jer unutarnja prosudba, utemeljena na vjeri, uvijek treba voditi računa o »eshatološkoj rezervi« (J. B. Metz).

⁵² O »kategorijalnom« i »transcendentnom« vidu objave kod K. Rahnera vidi: K. RAHNER, *Corso Fundamentale sulla Fede*, Edizioni Paoline, Rim, 1978., str. 229-232. O primjeni binoma kategorijalno-transcendentno unutar Rahnerove Teologije religija vidi: S. PRIVITERA, »Dimensione trascendentale e categoriale della mediazione«, u: M. Criociata (pr.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano, 2000, str. 176-182; I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 133-145.

⁵³ O čimbenicima procesa napredovanja »Predaje u Crkvi pod budnim okom Duha Svetog odnosno o 'rastu' spoznaje »svetih stvari i riječi« vidi DV 8. Također i u svojoj pobudnici *Novo millennio ineunte*, Ivan Pavao II. naglašava kako je Duhom nadahnuo neiscrpivo produbljenje kršćanske istine u temeljima kršćanskog dijaloga sa religijama, kulturama i filozofijama: »Nerijetko Duh Božji, koji 'puše kamo hoće' (Iv 3, 8), potiče u univerzalnom ljudskom iskustvu pa i uza sva mnogovrsna suprotstavljanja, znakove svoje prisutnosti, koji pomažu samim Kristovim učenicima da još dublje shvate poruku čiji su nositelji«. Zajedno sa II. vatikanskim, Papa naglašava da Crkva nije samo davala svijetu, već da je također »i primala od povijesti i od razvoja ljudskog roda« (56). Riječ je ne o »transformaciji« dogme koja bi dovela do potpunog ugasnuća prethodnih značenja, već do eksplikacije značenjskog potencijala objavljenih stvarnosti u susretu s novim povijesnim iskustvima koja postavljaju Riječi sasvim nova pitanja te time pomažu otkriviti i nove, do tada nepoznate perspektive. O tome više kod: Z. ALSZEGHY–M.FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Queriniana, Brescia, 1969²., str. 85-118; W. KASPER, *Per il rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia, 1969.

3.4. Ova potonja kategorija, barem kada je riječ o kršćanima, uvijek nanovo posvješćuje činjenicu vjere da je neograničenost otajstva Božjeg troosobnog života (*Deus semper maior!*) pa i sam događaj Isusa Krista u konačnici neizreciv i iskustveno nedohvatljiv u svojem punom liku na razini povijesnih struktura i kategorija. Zapravo punina objave je ljudima »dana« na način dinamičke napetosti između onog »već« i onog »još ne« i to tako da se ono »već« u povijesti na nama često potpuno nedohvatljivim putovima približava eshatološkom »još ne«. Pritom treba imati na umu da u životu svake ljudske generacije Kristov događaj biva posredovan fragmentarno. Kristovske vrijednosti, koje taj događaj snagom Duha unosi u ljudsku povijest, u život svake generacije, svakog pojedinca, u religije ili ih dijelom tamo već nalazi u obliku sjemenka istine i milosti te ih »obnavlja, hrani i uzdržava«,⁵⁴ uvijek će biti egzistencijalno ostvarene, doživljene i shvaćene na jedan neponovljiv način.

Ali, ako je i istina da je između čitavog niza izvanckveno uprisutnjenih kristovskih vrijednosti i onih prakticiranih na prostorima vidljive zajednice vjernika moguće povući znak jednakosti, isto je tako uočljivo da kršćani u nekim duhovnim iskustvima, etičkim uvidima i teološkim predodžbama te strukturalno-molivenim oblicima drugih religijskih tradicija mogu prepoznati na djelu određene vrijednosti koje zacijelo skladno komuniciraju s temeljnom vrijednosnom logikom Kristove objave kakva se živi na prostorima Crkve, ali koje istovremeno predstavljaju ipak određenu novost, a time i Bogom dano obogaćenje za kršćane i njihov duhovni život i njihovo sve dublje shvaćanje Božjeg otajstva.⁵⁵ Jer, za-

⁵⁴ M. CROCIATA, »'Modo Deo cognito' (GS 22): Mistero pasquale e teologia del pluralismo religioso«, u: M. Crociata – P. Coda, *Il Crocifisso e le Religioni*, Città Nuova, Rim, 2002., str. 342.

⁵⁵ Na toj crti razmišljanja se nalaze i zaključci 34. Generalne kongregacije Družbe Isusove. U V. Dekretu završnog dokumenta posvećenom međureligijskom dijalogu isusovci svjedoče svoju veliku otvorenost i spremnost za dijalog s religijama u kojem će nastojati »biti obogaćeni duhovnim iskustvima, etičkim vrijednostima, teološkim uvidima i simboličkim izrazima drugih religija«: *Decree Five. Our Mission and Interreligious Dialogue*: (preuzeto s interneta 01.10. 2002: www.lemoyen.edu/~bucko/c34_05.html, str. 4). Inače se kako na razini teologije tako i u izjašnjavanjima učiteljstva uvijek nanovo međureligijskom dijalogu pripisuje uloga »medusobnog obogaćenja«. No, rijetko se, istini za volju, nalazi pobližu konkretizaciju te sintagme. Vjerojatno iz bojazni da se ne bi ostavilo dojam kao da u pojmu »obogaćenja« implicitno sadržana određena komplementarnost izjednačava ckveno posredništvo Kristova otajstva i ono koje se zbiva više mudrosno a dijelom i implicitno na prostorima drugih religijskih tradicija. O za kršćane obogaćujućem momentu međureligijskog dijaloga vidi npr: IVAN PAVAO II., »Ai rappresentanti dei musulmani del Belgio, Bruxelles, 19. maggio 1985«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 327-328; M. DHAVAMONY, »Sakramentalna ekonomija spasenja i svjetske religije«, u: *Svesci-Communio*, 95 (1999), str. 10; PAPINSKO VIJEĆE ZA MEĐURELIGIJSKI DIJALOG, »Dialogo e Annuncio«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 701; TAJNIŠTVO ZA NEKRŠĆANE, *Stav prema sljedbenicima drugih religija*, KS, Zagreb, 1985., str. 19, 23.

ista, svaki autentični ljudski susret s Bogom, kako na zajedničkoj tako i osobnoj razini, može imati nešto sasvim novog i neponovljivog, može dohvatiti ponešto od otajstvene dubine Božjeg bića, a što drugima na takav način nije bilo do tada dano.

Kada je o molitvi u religijama riječ, ona je na unutarkršćanskoj razini promatranja u načelu doživljena kao prostor na kojem se događa susret čovjeka i Boga i to u smislu jednog asimetričnog odnosa ovisnosti.⁵⁶ Očito, ne bilo kojeg Boga već onog koji utemeljuje jedinstvo ljudskog roda unutar jednog sveopćeg stvaralačko-spasenjskog projekta. I upravo zato molitva pripadnika drugih religija u kontekstu međureligijskog dijaloga nije za kršćane tek jedan ritualni način iskazivanja njihovih pozitivnih osjećaja i nakana kao što su spremnost na mir, otvorenost za međureligijsku/međunarodnu suradnju, odsutnost agresivnosti i mržnje prema drugima i drugačijima, dobrohotnost itd., već je ta molitva, ukoliko potaknuta Duhom Svetim, u konačnici usmjerena izričito (Židovi, islam)⁵⁷ ili više uključno (hinduizam, taoizam, budizam) prema Jednom Bogu a time i prema Kraljevstvu Božjem.⁵⁸

⁵⁶ O unutarkršćanskoj procjeni molitve u religijama vidi: M. DHAVAMONY, *Phenomenology of religion*, str. 265; Slično misli i F. HEILER, *nav. dj.*, str. 494.

⁵⁷ Ivan Pavao II nema većih problema ustvrditi da kršćani i muslimani vjeruju u jednog te istog Boga. »Jedni i drugi vjerujemo u jednog Boga, jedinog Boga, koji je punina pravde i punina milosrđa ...«, rekao je Papa velikom broju okupljenih mladih muslimana u Casablanci: IVAN PAVAO II., »Ai giovani musulmani del Marocco (Casablanca, 19 agosto 1985)«, u: F. Gioia (pr.), *nav. dj.*, str. 353. S time se zacijelo ne bi bio složio K. Barth, koji je bio mišljenja da kršćanstvo i islam ne sudjeluju na istom monoteizmu. Islam je, po njemu, oblikovanjem svojeg rigoroznog monoteizma sagradio vlastitog idola koji, po Barthu, nadmašuje svako drugo poganstvo tako da ove dvije religije ništa drugo ne dijeli toliko kao različitost shvaćanja tvrdnje »da postoji samo jedan Bog« i koju obje izgovaraju na isti način: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon, Zürich, 1949., str. 505. Mi pak mislimo da se kombiniranjem spoznaja koje pružaju obje perspektive može ustvrditi kako je riječ o istom Bogu u kojeg vjeruju kršćani i muslimani. Ostajući samo na vanjskoj perspektivi npr. može se doći i do suprotnog mišljenja, kao što je to slučaj kod politološko-kulturološke analize islama koju nalazimo kod: A. BESANÇON, *Trois tentations dans l'Église*, Calmann-Levy, Pariz, 1996., str. 185-191.

⁵⁸ Zacijelo ostaje otvoren problem razlike, na prvi pogled veoma radikalne i nepremostive, između osobnog iskustva Boga u monoteističkim religijama i iskustva šutnje/praznine u budizmu. Ali i u toj točki je, prema religijskom fenomenologu M. Fussu sa Gregorijane, moguće pronaći određenu zajedničku konvergentnost u univerzalnom religijskom »iskustvu napuštanja sebe u smjeru jedne sve dublje spremnosti za prihvaćanje upada Misterija«: M. FUSS, »Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio nella prospettiva della fenomenologia delle religioni«, u: M. Aliotta (pr.), *Il cristianesimo, la religione, le religioni. (Atti del XVI Congresso nazionale dell'Associazione Teologia Italiana)*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999., str. 81. U potvrdu ovog svojeg uvjerenja Fuss se inače poziva na magistralna razmišljanja o strukturi univerzalnog religioznog iskustva K. Hemmerlea sažeto prikazana u: K. HEMMERLE, »Das Heilige«, u: K. Rahner-A. Darlap (pr.), *Sacramentum Mundi, II*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1968., 579.

S druge strane, kršćanin će na razini vanjske perspektive promatranja nesumnjivo konstatirati kako u nekim značajnim religijskim tradicijama (kao napr. u theravadskom budizmu, a dijelom i u zen-budizmu) izričito biva isključena teističko-dijaloška interpretacija molitve. Pritom je za kršćanskog sugovornika u dijalogu važno bez predrasuda i s poštovanjem oslušivati i razumjeti samointerpretaciju svojih sugovornika, ali i uočiti konkretne učinke religijskih molitava u duhovnosti i uopće u životu tih ljudi te tako pronaći konkretnu potvrdu za Bogom danu, preobražujuću moć molitve u religijama. Jer upravo kroz poklonjenu empatijsku pažnju moguće su kako ispravke vlastitih krivih percepcija drugog tako i novi uvidi u do tada neprepoznatu razvedenost njegovih duhovnih iskustava a time i smanjenje razlike između vanjske i unutarnje prosudbe značenja i učinkovitosti molitve u religijama. No, poradi teško osporive činjenice da će razlika između ta dva načina promatranja uvijek u većoj ili manjoj mjeri opstati, za očekivati je da će i poimanje molitve u religijama uvijek sačuvati svoju djelomičnu nesvodivost na kršćansko shvaćanje molitve.

3.5. Zato se kršćaninu, angažiranom u prakticiranju međureligijskog molitvenog druženja, a koji vodi računa o postojanju dviju perspektiva a time i nesvodivih razlika, nužno nameće dijalektički stav prema molitvi drugih i s drugima. S jedne strane mu je zaista moguće zauzeti afirmativni stav prema milosnoj autentičnosti i konkretnoj učinkovitosti znatnog dijela molitvene prakse na prostorima religija. On time zapravo uvažava činjenicu da Trojedini Bog nije vlasništvo kršćana pa niti »nastavatelj« isključivo sakramentalnog prostora kršćanske Crkve, da kršćani ne mogu ograničiti Božju slobodu već da oni u Bogu tek nalaze svoju slobodu, da Bog milosno djeluje u stvorenom svijetu i povijesti, služeći se pritom i simboličkim potencijalima religijskih tradicija. Ove potonje, barem kada je o velikim i povijesno »verificiranim« religijskim tradicijama riječ,⁵⁹ najčešće su plod susreta sveobuhvatne spasenjske Božje providnosti i univerzalnog religijsko-antropološkog supstrata u određenim povijesnim, kulturnim

⁵⁹ Pod povijesnom verifikacijom mislimo na konkretne pozitivne učinke određene religije koja je u rasponu stoljeća uspjela ne samo etički prihvatljivo osmisliti živote bezbrojnih generacija svojih pripadnika već i promicati značajna duhovna pa i mistična iskustva te mjerodavno utjecati na oblikovanje velikih i profinjenih tisućljetnih kultura i civilizacija kao npr. velike istočne religije ili islam. Ako vrijedi ona Gamalielova, tada je smisleno u prosudbi veće ili manje funkcionalnosti jedne nekršćanske religije ostvarenju Kraljevstva Božjeg uzeti u obzir njene zamjetljive plodove na različitim razinama, dužinu trajanja kao i povijesne metamorfoze te religije. Stoga se govor o funkcijama i ulogama religija unutar povijesti spasenja mora nužno primijeniti analogno na pojedine religije. Jer zacijelo ne mogu, po našem mišljenju, stajati na istoj teološko-religijskoj vrijednosnoj razini npr. hinduizam i Moonova Crkva ujedinjenja ili Mormoni. U velikim svjetskim religijama nedvojbeni duhovni plodovi i dužina trajanja upućuju na njihovu *određenu* objektivno-institucionalnu spasenjsku instrumentalnost u konkretnim egzistencijalnim uvjetima njihovih pripadnika.

i civilizacijskim okolnostima koje su igrale odlučujuću ulogu u stvaranju predodžbenog svijeta osnivača religija a time i u interpretaciji milosnih Božjih nadahnuća. Osim toga, ako vrijedi za nas kršćane da su molitva i život usko povezani, tada to može vrijediti i za druge. Čak štoviše životne povijesti i molitve na prostorima drugih duhovnih tradicija odražavaju, nekad nesavršeno a nekad i savršenije nego što je to slučaj s nama kršćanima, angažiranu dobrohotnost, samilost, trpeća ljubav i podnošenje iz ljubavi te ako mi kršćani želimo prepoznati i podijeliti s drugima tajnu takve ljubavi nazočnu u njihovim religijskim tradicijama, to je moguće samo ako molimo zajedno s tim ljudima. U molitvi je, naime, moguće doživjeti blizinu izvorišta i cilja svake ljubavi: Trojedinog Boga. Ako se tome pridoda i konkretni angažman svih sudionika dijaloga na promicanju pravde, mira, samilosti i ljubavi, tada kršćani, zaista, mogu u međureligijskom kontekstu ostvariti određeno nutarnje jedinstvo⁶⁰ s ljudima koji u molitvi, ako i ne baš izričito zajedničkoj a ono barem na zajedničkom prostoru kamo se je došlo da bi se molilo blizu drugih na istu nakanu, i s uvjerenjem u djelotvornost i korisnost vlastite molitve kao i molitve drugih, kako to običava predočiti službena »vatikanska« teologija asijskih susreta.⁶¹ Uostalom, to nam određeno unutarnje jedinstvo omogućuju i tri temeljna elementa kršćanske molitve kako ih shvaća Katekizam Katoličke Crkve: (1) Molitva je nezasluženi dar Duha Svetog koji za svoje prihvaćanje treba poniznost kao »nužno raspoloženje«⁶²; (2) Molitva izvire iz odnosa saveza Boga i čovjeka⁶³; (3) Molitva ostvaruje živi odnos s Bogom Trojedinim te se preko zajedništva s Kristom u Duhu širi u Crkvi a dosezi su joj identični širini Kristove ljubavi.⁶⁴ Naime, svaka autentična molitva je, čuli smo već, dar Duha Svetog koji nastanjuje i srca pobožnih molitelja u drugim religijama, čije je srce također najčešće prožeto poniznošću. Također i moment saveza

⁶⁰ O teološkoj utemeljenosti pa makar i djelomičnog i nesavršenog molitvenog konsenzusa kršćana s vjernicima drugih religija u međureligijskoj molitvi vidi: G. D' COSTA, »Praying Together to the Triune God? Is Interreligious Prayer Like Marital Infidelity?« u: ISTI, *The Meetings of Religions and the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh, 2002., str. 164-165.

⁶¹ W. KASPER, »Pace nel mondo, dialogo fra i cristiani e fra le religioni«, u: *Il Regno*, 3 (2002), str. 67. Tom ne baš odveć uvjerljivom i antisinkretistički motiviranom formulacijom pokušava se neutralizirati kritike i smiriti uznemirenost tradicionalnije mislećih katolika.. Ali, u asijskom molitvenom događanju je ipak u određenoj mjeri nazočna zacijelo ako ne »communicatio in sacris« a ono barem »communicatio in spiritualibus«, kako je to svojevremeno zgodno zapazio M. SECKLER, *Synodos der Religionen. Das 'Ereignis von Assis' und seine Perspektive für eine Theologie der Religionen*, str. 11-12; Slično zapažanje i kod S. N. RAO, »Communicatio in Sacris seen from the Perspective of Hindus«, u: P. Puthanangady (pr.), *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*, National Biblical Catechetical & Liturgical Center, Bangalore, 1988., str. 599.

⁶² KKC 2559.

⁶³ KKC 2563-64

⁶⁴ KKC 2565.

nije odsutan. Pritom ne mislimo samo na Noin savez, koji, prema Katekizmu Katoličke Crkve, obuhvaća sve ljude i religije te omogućuje djelotvornu molitvu »mnostvu pravednika svih religija«,⁶⁵ već i na Kristov novi savez ka kojemu teže i na koji upućuju svi prethodni savezi. Uostalom, već je i GS ustvrdio a Ivan Pavao II. ponovio da »Duh Sveti pruža svima mogućnost da se na način koji je Bogu poznat pridruže tom pashalnom misteriju«. ⁶⁶

S druge strane kršćanin zna vrlo dobro da pozitivna globalna prosudba fenomena molitve u religijama, utemeljena dobrim dijelom na kristološkoj i pneumatološkoj interpretaciji religijske povijesti čovječanstva koja uvažava antropološku ukorijenjenost molitve kao takve, mora brižno čuvati »razlike« kako u načinu i sadržaju vjerovanja tako i u shvaćanju same molitve. Te pak razlike i posebnosti, koje se opiru homogenizirajućoj razgradnji i dokidanju putem dijaloga dijelom se, istina, mogu očitovati kao obogaćenje za kršćanskog molitelja ali znatan dio religijskih predodžbenih posebnosti glede molitve jednostavno nije moguće potpuno integrirati u kršćansko poimanje molitve. Obogaćujući elementi u molitvenim iskustvima, simbolima, obredima, tehnikama, očito, ulaze u kategoriju kristovskih vrijednosti, o kojima smo već govorili. Oni, ako se ima u vidu činjenicu kenotičnosti kristološke objave i kulturološko-povijesne uvjetovanosti njene aktualizirajuće crkvene memorije, mogu posredovati duhovne uvide jedinstvene dubine te na jedan veoma osebujan način angažirati simboličke potencijale ljudskog duha.

Tako je npr. veliko poglavlje meditacije i šutnje u istočnim religijama zacijelo naglašenije prisutno i metodološki puno razrađenije od sličnih duhovnih fenomena u kršćanstvu. I baš ta svoja meditativna iskustva hinduisti i budisti unose u međureligijske molitvene susrete. Dosta se prisjetiti katoličko-budističkog monaškog dijaloga koji je, kada je riječ o katoličkim sudionicima, u najvećem broju slučajeva pridonio produbljenju njihova vlastitog, kristološki utemeljenog duhovnog iskustva. ⁶⁷

⁶⁵ KKC 2569.

⁶⁶ GS 22; RM 28.

⁶⁷ Benediktinac P. De Béthune, jedan od važnijih sudionika međureligijskog monaškog dijaloga, govoreći o tom dijalogu ili još konkretnije o »duhovnoj razmjeni« (échange spirituel) rabi sliku zdenca iz kojeg i kršćanin zajedno s moliteljima drugih religija crpi, ali na čijem dnu on vidi »Kristovo lice«: P. F. DE BÉTHUNE, »Le Dialogue des Spiritualités«, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 2 (1996), str. 253. Također i meditativna šutnja u međureligijskom molitvenom dijalogu može postati, prema istom autoru, iskustvom svlačenja starog čovjeka i jednostavnosti koja obnavlja srce i čini mogućim novo prihvaćanje Blage vijesti: Isto, str. 258. F. Bleé, profesor Teološkog fakulteta sveučilišta u Montrealu, u svojoj studiji, posvećenoj međumonaškom dijalogu, pokazuje da intimni susreti s istočnjačkim duhovnostima u okviru međumonaškog dijaloga mogu stvarno potaći katoličke monahe da se još više ukorijene u svoju tradiciju, da je još dublje poznaju i žive: F. BLEÉ, *Aux frontières du silence. Exploration du dialogue interreligieux*

Inače se cjelokupni međureligijski dijalog, ako je autentičan, odvija u znaku davanja i primanja (učenja). Zato on može postati načinom da se kršćanin, pod utjecajem Duha Božjega, koji mu je obećan da bi ga sve dublje uvodio u Božje otajstvo u Kristu,⁶⁸ sve više otvori određenom vidu jedinog Božjeg otajstva i tako postupno, spoznajno i iskustveno, dohvaća puninu tog otajstva danu mu u Kristu u njenoj dužini, širini, visini i dubini.⁶⁹

Istina, u teologiji međureligijskog molitvenog dijaloga još uvijek je u tijeku živa a na trenutke i žestoka diskusija glede kršćanske teološke prihvatljivosti i duhovne uporabljivosti meditativnih metoda koje su prema nekim kritičarima, odveć vezane uz često neprihvatljive doktrinalne predodžbe istočnih religija. No, tu se, po svemu sudeći, ipak sve više probija uvjerenje da kršćanin može u kontekstu međureligijskog dijaloga, ali i u osobnoj molitvi, primjenjivati meditacijske metode istočnih religija a da pritom ne izgubi kontakt s osobnim Bogom i pashalnim otajstvom. Čak što više mnogima istočnoreligijska meditacija pomaže da znatno prodube vlastita iskustva tog središta kršćanske vjere i duhovnosti.⁷⁰

monastique: (preuzeto s interneta 25. 09. 2002: ww.erudit.org/erudit/theologi/v07n02/blee/blee.htm, str. 6). Slično svjedoči uz mnoge druge i benediktinka B. COLIN, »Echange spirituel Est-Ouest, 1990«, u: *Bulletin*, 3 (1990), str. 268.

⁶⁸ Usp. Iv 16, 13.

⁶⁹ Usp. Ef 3,18. Slično razmišlja i W. KASPER, »Relating Christ's Universality to interreligious Dialogue«, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 1 (2001), str. 86.

⁷⁰ Usp. notu 61. Inače se Kongregacija za nauk vjere, u svojem pismu upućenom biskupima Katoličke Crkve (*Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos*) iz 1989., odnosi dosta kritički prema oblicima istočne meditacije. Jer za razliku od kršćanske molitve, koju karakteriziraju darovanost, dijalogičnost, susret, izlazak iz sebe prema Bogu i bližnjemu, istočnu meditaciju sastavljajući dokumenta vide kao plod čisto ljudskog napora koji, međutim, ne uspijeva doseći osobnog Boga već samo neosobni kozmički princip odnosno dovodi do uranjanja u imanenciju vlastite ljudske nutrine. Dokument, istina, priznaje da meditativna iskustva istočnih religija mogu biti »prikladna pomoćna sredstva« za kršćanina koji moli (21), ali pritom se insistira na superiornosti kršćanske stvarnosti u kojoj se »preko svake mjere ispunjavu sve molbe prisutne u molitvama drugih religija« (15): Kongregacija za nauk vjere, »Istočnjački oblici meditacije i kršćanska molitva«, u: *Svesci*, 68-69 (1990), str. 3-11. Taj dokument je, kako izgleda, bliz von Balthasarovoj podosta pesimističkoj prosudbi istočnjačkih oblika meditacije. O tome kod: P. CANTONI, »Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana«, u: *Cristianità*, 178 (1990): (preuzeto s interneta 20. 09. 2002: www.alleanzacattolica.org/indici/articoli/cantonipietro.htm.str. 6). No, ipak, po našem mišljenju, u tom izjašnjavanju Kongregacije nije uvaženo pozitivno iskustvo ljudi poput B. Griffithsa, H. Dumouline, H. Enomya-Lassalea, S. Granta, da spomenemo samo neka od poznatijih imena, ali i mnogih drugih iskustava diljem svijeta o kojima svjedoče članci i izvještaji na stranicama biltena Papinskog vijeća za međureligijski dijalog. Između velikog broja svjedočanstva, uz već spomenuta, možemo navesti tekst F. Sottocornole o poželjnoj i mogućoj usukladivosti zen-meditacije i euharistijske adoracije: F. SOTTOCORNOLA, »La Zazen et l'adoration du Saint Sacrement«, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 1 (1996), str. 39-54; važna je i studija: M. DE DREVILLE, »De la Psalmodie á la contemplation: la place du Yoga et du Zen

Meditativna šutnja tako postaje jedan od odlučujućih oblika susreta na razini razmjene duhovnih iskustava i to ne samo u međumonaškim susretima, nego i u drugim molitveno-dijaloškim situacijama u kojima se sudionici s neizrecivim misterijem. Šutnja je u molitvenom dijalogu među religijama, barem kada je o katolicima riječ, izraz volje da se »poslušša« ono što »Duh Božji želi saopćiti ljudima,« odnosno izraz »jednostavnosti srca« i iskustva »blaženog siromaštva« koje »kršćanski ego« doživljava kada je suočen s neiskazivim otajstvom Božjim ali duhovnim iskustvima drugih. Ova potonja, naime, čine da se dosta »teoloških i kulturnih bogatstava, koje je kršćanska tradicija sakupila da bi predočila i branila našu vjeru, očituje kao manje bitna nego što su izgledali.«⁷¹

Molitveno-meditativna šutnja je isto tako izraz kenotičnosti a time i apofatičnosti Božje samoobjave, koja nužno ima za posljedicu da naše znanje o Božjoj stvarnosti bude tek fragmentarna anticipacija one spoznaje koja će ljudima biti darovana u punini eshatološkog zajedništva. Jer »kršćani se mogu zaboraviti da je kršćanstvo religija ispunjenog obećanja, koje kao takvo sa svoje strane vjerniku ponovno postaje obećanjem.«⁷² Zato npr. Ivan Pavao II. i može reći, misleći pritom na hinduistički tip duhovnosti a time i molitve, da »od onih religioznih putova koji dovode do poimanja Zadnje stvarnosti u monističkom smislu, na na-

dans la méditation chrétienne«, u: *Bulletin*, 2 (1992), str. 190-208, posebno str. 205-206. Činjenica da je u nekim slučajevima bilo teološke i duhovne konfuzije kod prakticiranja istočnjačke meditacije ne bi trebalo obeskrjepiti pozitivna iskustva velikog broja kršćana koji su uspjeli otkriti blagodati meditacijskih oblika i mudrosti istočne duhovnosti po kršćansko vjersko iskustvo. Le Sauxove poteškoće dolaze uglavnom poradi preuzimanja u njegov teološko-duhovni život skoro integralnog advaitskog sustava Upanishada koji je potom doveo do već znanih nam napetosti od kojih ga je, tako mu se barem činilo, mogla osloboditi samo smrt: P. COFF, »Abhishiktananda. An interview with Odette Baumer-Despeigne«, u: *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, 51 (1994), str. 18, 20. Slično se može reći i za poznatog njemačkog benediktinca i voditelja meditacijskih kurseva i duhovnih vježbi, W. Jägera i njegov integralni zen koji se ovih dana našao u sporu s Kongregacijom za nauk vjere poradi njegovih ideja o stvaranju i otkupljenju: J. KOPP, »Die Wand ist weg«, u: *Christ in der Gegenwart*, 41 (2002), str. 341-342.

⁷¹ P. DE BETHUNE, *nav. dj.*, str. 258; ISTI, »Le silence, chemin de dialogue. Reflexion sur l'expérience de moines en dialogue«, u: *Chemins de Dialogue*, 5 (1995). (preuzeto s interneta 25. 05. 2002: <http://cathomed.cef.fr/Pages/CdD/CdD06/bethutxt.htm>, str. 2). F. BLEÉ, *nav. dj.*, str. 7. Jasno, ove prosudbe su izraz »unutarnje« kršćanske perspektive koja je tek samo djelomično na razini »vanjske« prosudbe identična s budističkom prosudbom, dok je to znatno više s gledanjem prisutnim u hinduizmu, a posebice u njegovoj bhakti verziji. Vidimo o tome zajedničku izjavu s kršćansko-budističkog kolokvija, održanog 8.-13. studenoga 1998., koji je organiziralo Papinsko vijeće za međureligijski dijalog u Bangalore: »Word and Silence in Buddhist and Christian Tradition. Second Buddhist – Christian Colloquium. Concluding Statement«, u: *L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English*, 18 Novembre 1998., str. 10.

⁷² W. PANNENBERG, *Systematische Theologie, Bd. I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988., str. 273.

čin jednog nediferenciranog 'Sebstva' u kojem se sva stapa, kršćanstvo prihvaća poziv na poštovanje najdubljeg smisla božanskog otajstva koje se nalazi s onu stranu svih ljudskih riječi i pojmova.⁷³

3.6. Međutim, u nastavku Papa odmah nadodaje kako kršćanstvo uza sve obogaćenje koje mu se može dogoditi kroz druženje s religijama i njihovim vrijednostima, bilo da ih se shvaća kao »sjemenke Riječi« ili »nadahnuća Duha«, ne oklijeva posvjedočiti pred religijama »osobnu Božju transcendentnost«, navješćujući njegovo sveopće očinstvo prepuno ljubavi i objavljeno u otajstvu Sina raspetog i uskrslog. Prema tome svaki međureligijski dijalog pa i njegova molitvena forma ipak prije ili kasnije imaju se suočiti s onim momentima u religijama koji ne predstavljaju tek prihvatljive i poštovanja dostojne razlike, a čiji se zadnji korijen i izvorište može bez ostatka protumačiti transcendentnošću Božjeg otajstva, kenotičnošću objave kao i nepredvidivom i nespontanom slobodom Božjeg djelovanja unutar jedne jedinstvene stvaralačko-spasenjske povijesti Boga s ljudima i njihovim svijetom. Riječ je, naime, o određenim predodžbama doktrinalne, etičke, kultne i duhovne naravi prisutnim u religijskim tradicijama koje iskazuju suprotstavljenost dubinskoj logici biblijske objave i kršćanskog iskustva Boga, ljudi i svijeta.

Fenomenu pak »neprihvatljivih razlika« treba pristupiti bez predrasuda, s maksimalnom otvorenošću i smislom za razlikovanje duhova, tako da se svaku razliku, svaku posebnost ili na prvi pogled neshvatljivu neobičnost pa i egzotičnost u odnosu na vlastitu kršćansku tradiciju ne proglašava odveć brzo neprihvatljivom. Ali isto tako kršćanin će, svjestan postojanja, ovisno o određenim religijama, većeg ili manjeg broja stvarnih, neshvatljivih ali i neprihvatljivih razlika među religijama, razumski smireno i s puno empatije angažirati obje spomenute prosudbene perspektive te u svjetlu uvijek asimptotski dohvatljive istine (razumske i objavljene), zadržati kritički odmak od svih iluzornih tematizacija transcendentalne objave Božje, jednostranih razvoja na razini predodžbenog svijeta određene religije, etičkog daltonizma pa i više ili manje latentnog fanatizma, sedimentiranog u mentalitetu poneke od religijskih tradicija i pospješenog okrenutošću nedostatnoj ili čak prevladanoj teološkoj hermeneutici.

3.7. Imajući to sve u vidu, dolazimo do zaključka da je na svim razinama međureligijskog dijaloškog suočavanja, pa i na onoj duhovno-molitvenoj, kršćanski stav satkan od afirmativno-pozitivnog pristupa sugovorniku i sumolitelju ali isto tako i od određenog kritičkog odmaka, zadržske pa i odsuća konsenzusa glede nekih, a ponekad i temeljnih doktrinalno-etičkih poimanja drugih religij-

⁷³ IVAN PAVAO II., »Testimoniare Dio Padre con tutti gli uomini religiosi«, u: *L'Osservatore Romano*, 22. travnja 1999., str. 4.

skih tradicija.⁷⁴ Stoga ni Teologija religija a niti dijaloško-meditativna praksa ne mogu svesti sve religije na minimalni zajednički nazivnik, već svakoj trebaju pristupiti diferencirano u prosudbama, a što uvijek nije slučaj. Međutim, ako kršćanin angažiran u kontekstu međureligijskog dijaloga želi biti uvjerljivo dosljedan, on bi isto tako trebao biti spreman uvidjeti i priznati eventualne doktrinalne nedorečenosti i jednostranosti kao i veće ili manje nedosljednosti etičke prakse u ostvarenju »Humanuma« unutar svoje vlastite religijske tradicije.

No, upravo ta nužna dijalektičnost prisutna u stavu kršćana prema religijama, koja je uvijek nošena ne samo ljubavlju prema istini već i ljubavlju prema konkretnom dijaloškom subesjedniku i sumolitelju i duhovnim bogatstvima njegove religije, čini da je molitveno zajedništvo kršćana i pripadnika drugih religi-

⁷⁴ Ideju istovremene afirmacije i negacije (Da/Ne) koju kršćanin prakticira u odnosu na činjenicu i veritativni sadržaj Božje objave odnosno prosvjetljenja u religijama dosta razložito objašnjava i zastupa G. D' COSTA, »Revelation and Revelations: The role and value of different religious Traditions«, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 1 (1994), str. 157-161; H. Waldenfels insistira s pravom na »prigovoru i protestu« kao bitnim momentima svakog dijaloškog suočenja s religijama koje se želi dogoditi sukladno zahtjevima »istine i ljubavi«: H. WALDENFELS, »Zwischen Dialog und Protest. Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen«, u: *SdZ*, 3 (1992), str. 196. Pritom držimo neprihvatljivim govoriti općenito o »demonskom u religijama« kao o jednom od izvorišnih momenata religija, kao što to misli P. Bayerhaus, pozivajući se na povijesnim okolnostima uvjetovanu patrističku polemiku s predodžbama grčko-rimske pučke religije. Ovaj autor kao da zaboravlja da su krvava prognoza, pretežito apologetska forma suočenja s politički i kulturološki u prvim stoljećima još uvijek moćnijim poganstvom, snažna eshatološka tenzija kršćanske zajednice koja nosi sa sobom uvjerenje o ulasku u zadnja vremena te s time povezani doživljaj dotadašnje povijesti kao potpuno istrošenog vremena i dotadašnjih religijskih tradicija kao sasvim istrošenih institucija, podrška koju nakon »pokršćanjenja« imeprija teolozi pružaju političko-idejnom obračunu s oslabljenim poganstvom te dobrim dijelom i samo nepoznavanje izvanmediteranskih religijskih tradicija nedvojbeno, uz neke ostale čimbenike, potencirali silinu i drastičnost kršćanske polemike s religijskim predodžbama stare religije. Uz to on ne uvažava niti činjenicu da patristička prosudba religija treba biti ipak propitana u svjetlu dvotisućljetne povijesti krćanstva. Jer činjenica da svijet živi već dvije tisuće godina nakon Isusa Krista i da su u tom razdoblju religijske tradicije osmišljavale život većeg dijela čovječanstva posjeduje veliku teološku težinu koja patrističkim teolozima iz prvih nekoliko stoljeća nije mogla biti poznata a koja današnjoj krćanskoj teologiji posreduje značajne dodatne uvide u način i stil Božjeg vođenja spasenjske povijesti odnosno kristifikacije čovječanstva. Jasno, to ne znači da u pojedinim religijama odnosno religijskim grupacijama, neoreligijskim pokretima npr., ne može biti ili nema nekih smiješnih pa i neukusnih doktrinalnih predodžaba kao i 'odčovječujućih' etičkih poimanja koja su plod zabluda izazvanih ljudskom zloćom i grijehom i utoliko sotonske. Drugo je, međutim, govoriti o demonском poticaju (Veranlassung) kao jednom od transcendentnih izvorišnih momenata (uz onaj čisto ljudskog i božanskog karaktera) svake izvanbiblijske religije: P. BAYERHAUS, *Kennen die Religionen den wahren Gott. Das Christuszeugnis in der interreligiösen Begegnung*: (preuzeto s interneta 13. 10. 2001: www.catholic-church.org/ao/ps/religionen.html, str. 10).

ja uvijek nesavršeno pa i fragmentarno. Zato bi se međureligijski molitveni susreti trebali odvijati na razini neformalne molitve odnosno na razini 'ad hoc' formuliranih molitava, utemeljenih većim dijelom na tekstovima svetih spisa određene religijske tradicije, dok bi sam liturgijski kult (obredna molitva) imao ostati rezerviran za unutarnju uporabu pripadnika dotične zajednice. Jer u tim molitvenim okupljanjima određena zajednica slavi-komemorira središnji događaj utemeljenja svoje povijesti koji samo pripadnici te religijske zajednice mogu slaviti s »pravom nakanom«. Jedino, naime, oni »razumiju« značenje utemeljiteljske naracije i s njom se identificiraju.⁷⁵ Pritom, međutim, ne mislimo u prvom redu na fizičku prisutnost pripadnika drugih religija unutar prostora u kojem se održava obredna molitva, već na teološku neprikladnost njihova aktivnog sudjelovanja u tom tipu kulta. Jer obredna je molitva eminentno svjedočki, ispovjedni i navještajni tip moljenja koji na maksimalno koncentrirani način očituje prepoznatljivi identitet određene religijske tradicije.⁷⁶

4. Zaključni osvrt

Kada je riječ o kršćaninu, molitveni dijalog u međureligijskom kontekstu je izraz iskonske ljubavi i obveze/želje za služenjem: Kršćanin, naime, temelji svoj život na u Kristu po Duhu darovanome iskustvu Trojedinog kao Boga ljubavi. Sve tu započinje i sve tu završava. Bog svojom majčinskom/očinskom ljubavlju ljubi svakog čovjeka, »izvlačeći« ga svakog trenutka iz praznine (sunnyata) svojom stvaralačkom riječju i vodeći ga prema punini zajedništva. Stoga kršćanin, sudjelujući na toj istoj dinamici Božje ljubavi prema čovjeku (ali i prema svemu

⁷⁵ Tako npr. muslimani drže da je vrijednost službene kultne molitve vezana uz »pravu nakanu« (nyaya) te je stoga ta molitva rezervirana samo za muslimane: W. ARIARAJAH, *Dialogue and Spirituality: Can we pray together?*, WCC, Geneva, 1999., str. 57.

⁷⁶ Teološki vrlo uspješno uprizorenje međureligijskog molitvenog druženja događa se povremeno u međureligijskim terapijskim zajednicama koje pripadaju karitativnom pokretu »l'Arche /Faith and Light« Jeana Vaniera. O načinu vođenja međureligijske molitve u indijskim zajednicama pokreta, kojima pripadaju uz kršćane muslimani, i hinduisti, sam Vanier izvještava na sljedeći način: »Zajednički smo dijelili Riječ Božju preuzetu iz različitih svetih pisama, iako ne možemo zajednički živjeti najsvetije trenutke naših različitih liturgija. Zadnjeg dana duhovnih obnova, u okviru jedne specijalne liturgije, mi smo izražavali našu odlučnost da idemo putem Božjim, putem ljubavi kao i našu želju živjeti predanost siromasima i slabima. To je bila liturgija pranja nogu. Ponizno do nogu jedni drugih, mi smo priznali svakome njegovu ljepotu i vrijednost. Čineći tako, mi smo poslušni Isusu koji nas poziva da uzmemo njega kao model ljubavi, poniznosti i služenja«: J. VANIER, »The Inter-Religious Experience of l'Arche and Faith and Light«, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 2 (1996), str. 264.

stvorenom!), prepoznaje u drugima braću/sestre koji su kao i on proizašli i proizlaze iz istog izvorišta te zajedno s njime putuju⁷⁷ prema istom cilju.

Međureligijska molitva je tako motivirana u prvom redu agapičnom brižnošću za drugog, jer se u njoj očituje u prvom redu bezuvjetno prihvaćanje drugog s onu stranu svih postojećih razlika, svih zabluda i tamnih strana ljudskog življenja. Njen temelj može biti jedino jedno više ili manje posviješteno iskustvo bezuvjetne Božje ljubavi prema svima. Ona stoga izražava, barem kada je o nama kršćanima riječ, baš to iskustvo te doprinosi jačanju jedinstva čovječanstva na njegovom putovanju/hodočašću prema eshatološkoj punini Kraljevstva Božjega, a koja i nije drugo doli punina zajedništva stvorenja s Bogom koja nadilazi svekoliko naše poimanje.

Prakticirajući molitveni dijalog, kršćanin daje svoj doprinos služenju na koje Crkvu poziva II. vatikanski sabor i koje predstavlja jedan od temeljnih načina promicanja Kraljevstva Božjeg u svijetu. U kontekstu pak međureligijskog molitvenog druženja kršćansko služenje uzima, prema NE 2, oblik ne samo svjedočenja kršćanske vjere odnosno karitativne zauzetosti za siromahe i patnike, što je po sebi razumljivo, nego i izričitog »priznanja, čuvanja i promicanja duhovnih i moralnih dobara« tj. kristovskih vrijednosti prisutnih na prostorima religija. Te su vrijednosti znakovi, tragovi pa i plodovi više ili manje posviještenog a u nekim rijetkim slučajevima i uopće neposviještenog trajnog milosnog dijaloga između Boga i čovjeka koji se događa svugdje tamo gdje čovjek živi i umire a posebice tamo gdje na prostorima religije pokušava izričito simbolički artikulirati svoje iskustvo ovisnosti o jednoj transcendentnoj Zadnjoj stvarnosti/dimenziji, koja mu jedina može jamčiti postignuće konačnog identiteta s onu stranu tjeskobno mučne provizornosti promjenjivih vremensko-prostornih oblika. U ozračju međureligijskog molitvenog dijaloga sve te temeljne vrijednosti dolaze do izražaja, bivaju angažirane, priznate ali i potencirane, budući da izričito ili uključno biva egzistencijalno posviještena veza darovanosti tih u religijama željenih i traženih vrijednosti i njihova božanskog izvorišta. Za kršćane to, očito, nije tek jedan estetski čin, već jedna daljnja, specifična forma milosnog dijaloga Boga i čovje-

⁷⁷ Jedna od prevladavajućih kategorija katoličkog međureligijskog diskursa je i metafora zajedničkog puta, poutovanja, hodočašća prema zajedničkom cilju, punini istine i tome sično. Njome se implicitno naglašava povijesna provizornost i nepotpunost mnogih religijskih spoznaja i institucionalizirane religijske prakse u odnosu na eshaton te se time na neki način stvara teološki ali i psihološki prostor za dijalog među »sputnicima« odnosno za »bratsko putovanje na kojem svi mi pratimo jedni druge prema cilju koji nam je Bog postavio«: IVAN PAVAO II., »Allocution at the Day of Prayer for World Peace (Assisi, 27 october 1986)«, u: *AAS*, 79 (1987), str. 868. O dijalogu kao »zajedničkom hodu prema istini« govori već značajni dokument Papinskog vijeća za međureligijski dijalog *Dijalog i Misije (DM 13)* iz 1984.: TAJNIŠTVO ZA NEKRŠĆANE, *Stav prema sljedbenicima drugih religija*, KS, Zagreb, 1985., str. 10.

ka, koji je tamo gdje se događa često djelotvoran te stoga, na način koji u najvećem dijelu izmiče našem shvaćanju, doprinosi rastu Kraljevstva i time ubrzava dolazak dovršenja.

Dakle, prostor međureligijskog molitvenog dijaloga nije za kršćane utemeljen na suspenziji vlastite vjere pa makar to bila i jedna privremena suspenzija. Za kršćanina koji teološki promišlja činjenicu religijskog pluralizma i golemo bogatstvo njegovih oblika ili koji je angažiran u dijalogu sa svijetom religija, a posebice u duhovno-molitvenom dijalogu, polazište i horizont njegove teološke hermeneutike i njegova egzistencijalnog angažmana može biti samo trinitarna dinamika ostvarenja Kraljevstva Božjeg kakva je ljudima objavljena u događaju Isusa Krista. Stoga koliko god mnogima danas, a posebice u pluralističkom teološkom »taboru«, govor o inkluzivizmu zvučao iscrpljen, interpretacijski nemoćan, anahron, uvredljiv za religije ili čak demantiran konkretnim povijesnim ostvarenjima kršćanstva kao »apsolutne religije«⁷⁸, držimo da kristocentrični inkluzivizam trinitarnog tipa predstavlja onaj teološki model koji najuspješnije uspijeva čuvati specifičnost kršćanske objave uz istodobno zamjećivanje, priznanje i poštivanje svih onih vrijednosti i iskustava na prostorima religija koje doprinose rastu Kraljevstva Božjega a koje su plod suradnje ljudi s djelovanjem Boga Oca po Riječi u Duhu prije uskrsnuća odnosno Boga Oca po Kristu u Duhu nakon uskrsnuća. Naime u Isusu Kristu je najdublja logika cjelokupne stvaralačko-spasenjske povijesti Boga s ljudima dosegla maksimalni intenzitet i vrhunac unutarpovijesnog očitovanja te je događaj Isusa Krista tako postao realnim određenjem ljudske povijesti. I gdje god se ljudi u povijesti određuju za autentične vrijednosti Božanskog i »Humanuma« ili protiv njih, oni to čine uvijek na kristovski određenom horizontu cjelokupne povijesti.⁷⁹ Ili ljudi prihvaćaju temeljnu vrijednosnu logiku, koja tvori potku pashalnog misterija s kojim su »na Bogu poznati način«⁸⁰ svi sjedinjeni, ili se opiru Duhom potaknutoj agapičnoj

⁷⁸ Pluralistički misleći teolozi, a kojih i nije mali broj, već pomalo ritualno izražavaju svoju nesklonost inkluzivnom modelu. Oni mu predbacuju da pristupa religijama s pretenzijom superiornosti, svodeći pritom sve druge religije na tek djelomične istine a time i svoje dijaloške sugovornike, koji pripadaju golemoj većini čovječanstva, na ljude koji dobrim dijelom žive u zabludi i proglašavaju vrijednim i istinitim stvari koje to nisu. Tragove takvih preokupacija moguće je pronaći čak i u jednom dokumentu koji, ako i nije neki službeni ili poluslužbeni crkveni dokument, predstavlja ipak razmišljanja jednog skupa koji je pripomoglo organizirati i jedno vatikansko tijelo. Riječ je o finalnoj izjavi već spomenutog teološkog skupa u Bangaloreu gdje stoji: »idući s onu stranu kategorija ekskluzivizma, inkluzivizma i pluralizma, mi smo pozvani pronaći kreativan način kako proslaviti Duha koji je na djelu u drugim religijama«: *Isto*, 234.

⁷⁹ O tome vidi više kod: H. WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Pustet, Regensburg, 2002., str. 105.

⁸⁰ GS 22.

preobrazbi vlastitog bića, življenja, kulturnog pejzaža i institucija suživota. Stoga religije, posebno one višetisućljetne, zacijelo nose u sebi (u interpretacijama svojih svetih tekstova, u načinu percipiranja božanstva i čovjekova odnosa s njim, u naslijeđenom a dijelom i institucionaliziranom etičkom mentalitetu, u divljenja vrijednim mističkim iskustvima itd.) sedimentacije autentičnih vjernih odluka ali i težinu bludnji i Duhu pruženih otpora.

Pritom bi kod prosudbe inkluzivnog kristološkog modela trebalo voditi računa da taj model, u njegovoj otvorenoj, trinitarnoj verziji,⁸¹ ne polazi u prvom redu od naglašavanja apriorne inferiornosti veritativnih i etičkih ostvarenja na područjima religija u usporedbi sa stvarnom ili hipotetskom uspješnošću ili čak superiornošću konkretnih povijesnih ostvarenja u životima kršćana kroz povijest. On naprotiv nastoji otvoriti oči kršćanima za Božje djelovanje na prostorima religija te potaći u njima osjećaj poštovanja prema vrijednostima ostvarenim na prostorima religijskih tradicija ali i prema samim tim tradicijama koje tvore duhovni zavičaj većine čovječanstva. Inkluzivizam potiče kršćane na suradnju s vjernicima u religijama u kojima vidi braću i sestre u hodu prema zajedničkom odredištu, Bogu Trojedinom. U takvoj percepciji »drugih« leži i korijen poniznog služenja koje bi imalo karakterizirati odnos kršćanske religije naspram svih drugih religija. W. Kasper govori u tom kontekstu o »dijaloškom i đakonskom« odnosu kršćanske religije prema drugim religijama.⁸² Jer kršćaninu baš Kristov događaj baca svjetlo na cjelokupnu stvarnost pa i na onu religijsku. U svjetlu vjerom dohvaćene i u vlastitom životu verificirane intimne logike tog događaja on može onda zamijetiti⁸³ određene kristovske vrijednosti pa i možebitnu spasenjsku vrijednost jedne konkretne religije

⁸¹ Po našem mišljenju, logički gledano, postoje samo tri temeljna modela (ekskluzivizam, inkluzivizam i pluralizam) shvaćanja odnosa između Kristova događaja i religija. Svi dosadašnji pokušaji pronalazjenja jednog novog, prijelaznog modela koji bi bio smješten između kristološkog inkluzivizma i pluralizma su zapravo varijante inkluzivizma koje više ili manje logički uvjerljivo nastoje pomiriti pluralizam religija s uvjerenjem da je u događaju Isusa Krista povijest spasenja doživjela svoj nenadmašivi vrhunac. Tu u prvom redu mislimo na Dupuisov model »trinitarne kristologije« te na u zadnje vrijeme formulirani model tzv. »interiorizma« po kojem »kršćanska vjera ne nadmašuje druge religije što se tiče same istine, već prepoznaje u Kristu hermeneutički ključ uz čiju pomoć je jedino moguće spoznati punu istinu drugih religija«: G. GÄDE, »Sapientia crucis. Conoscenza di Dio, rivelazione cristiana e religioni«, u: P. Coda-M. Crociata (pr.), *nav. dj.*, str. 332-333. Ali tu se, po našem mišljenju, radi ipak samo o jednom otvorenom tipu inkluzivističkog modela koji argumentira polazeći od Kristova događaja a ne toliko od konkretne povijesno-crkvene konkretizacije Kristove istine. Naime, ova potonja ipak često ne predstavlja besprijekoran hod na putu evanđelja te tako nije svima na prvi pogled uočljiva njena neupitna transparentnost za Kristovo teandričko otajstvo.

⁸² W. KASPER, »Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort«, u: *IKZ Communio*, 30 (2001), str. 25.

⁸³ O kompleksnosti »zamjećivanja« vrijednosti drugih u međureligijskim odnosima vidi: H. BÜRKLE, *Čovjek traži Boga. Religijski pristup*, KS, Zagreb, 2000., str. 160-162.

Daleko od toga, međutim, da bi sva religijska vrijednosna ostvarenja na razinama spoznaje i iskustva imala biti puka imitacija a još manje tek nekakav torzo onoga što su kršćani od neizmjernog Božjeg otajstva već spoznali i iskusili. Naprotiv, Krist i nama kršćanima može saopćiti dosta toga egzistencijalno vrijednog kroz pisma, obrede i obećanja određenih religijskih tradicija a ponajviše kroz iskustva mistično-agapičnog »sondiranja« neizrecivog Božjeg misterija ostvarenog u osobnim povijestima mnogih pripadnika drugih religija.

Imajući sve to u vidu, može se dosta razložito ustvrditi da duhovno-molitvena dimenzija dijaloga gradi svoju shvatljivost pa i teološku opravdanost baš na gore skiciranom otvorenom kristocentričnom inkluzivizmu odnosno da je među-religijska razmjena duhovnih iskustava i molitveno druženje religija konkretna paradigma, praktično ostvarenje tog interpretativnog modela odnosa kršćanstva i religija. Uostalom i druge religije, kada je riječ o velikim, dugovječnim duhovnim tradicijama bogatim teološkim interpretacijama i mističnim iskustvima, kritički prosuđuju spasenjske vrijednosti i doktrinalna poimanja drugih religija uz pomoć više ili manje naglašenog inkluzivističkog modela, koji, jasno, polazi od predodžbenog i iskustvenog svijeta vlastite religije i nastoji shvatiti druga religijska iskustva unutar globalne vizije stvarnosti koji mu ona pruža.⁸⁴ Prema tome molitveni dijalog među religijama predstavlja prostor na kojem se očituje praktična uporabljivost pa i plodnost inkluzivističkog modela. Čak što više, sudionici molitvenog dijaloga implicitno uvažavaju činjenicu da se molitveni susret događa zahvaljujući dijelom i nekoj vrsti »međusobnog inkluzivizma« koji omogućuje pozitivno vrednovanje drugih, njihovih temeljnih religijskih vrijednosti pa i njihove molitve. Kršćanin će, međutim, ideju »međusobnog inkluzivizma« pri-

⁸⁴ Npr. u hinduizmu se razmišlja o kršćanstvu kao dijelu hinduizma: M. DHAVAMONY, »L'induismo moderno«, u: *Segretariato per i non-cristiani, Cristiani e Induisti*, EMI, Bologna, 1973., str. 129; za višnuitsku verziju hinduizma »utjelovljenja i posredništva drugih religija su asimilirana općoj shemi različitih očitovanja Višne«: ISTI, »Teologia induista delle religioni«, u: *Civiltà Cattolica*, vol. III, 3173 (1982), str. 390. Pa tako Krišna u Bhagavatgiti (VII, 21s. te IX, 23) veli da je on taj koji čovjeku, neovisno o tome kojem se je božanskom liku posvetio, dariva vjeru potrebnu za takvo djelo ili da neovisno o tome kojim bogovima čovjek služi, on služi također i Krišni itd., prema: P. SCHMIDT LEUKEL, *nav. dj.*, str. 172. Dalai Lama tumači religijske različitosti uz pomoć stare mahayanske predodžbe o mogućnosti da autentični pobožnici izvan budističke zajednice, pod drugim religijskim predznacima, uspješno prijedju put koji vodi k ostvarenju 'budinske naravi': DALAI LAMA, *Der Friede beginnt in Dir*, O.W. Barth, München, 1994., str. 100ss. A da ne govorimo o islamu i njegovom dobro poznatom uvjerenju po kojem se svi ljudi rađaju kao muslimani, točnije u stanju naravne od Alaha dane religioznosti-vjere (fihrah) te ih istom kasnije ambijentalno-kulturološke prilike učine nemuslimanima. A tu je i vjervanje o 'krepnim ljudima' koje je Alah nadahnuo ne bi li pomogli toj prvotnoj naravnoj religioznosti-vjeri da svlada otpore ljudske zloće tako da svaka autentična istina i svekolika ispravna praksa diljem svijeta zapravo ima svoje izvorište u naučavanju tih 'proroka': A. A. BILAL PHILIPS, *The Fundamentals of Tawheed (Islamic Monotheism)*, IIPH, Ryadh, 1997., str. 48-50.

hvatiti u njenom punom značenju na razini vanjske perspektive, dok će joj na razini unutarnje prosudbe moći ipak dati veći ili manji ali ipak nikad potpuni pristanak. Jer, u vremenu hodočašća prema punini eshatološke istine, Teologiji religija ipak nije dano da može u potpunosti dokinuti napetost između različitih religijskih istina. Preostaje joj tako trajan izmjenični odnos između osluškivanja i upoznavanja tuđih stajališta i iskustava te razmišljanja o stanovištima vlastite religijske tradicije.⁸⁵

Summary

THEOLOGICAL FOUNDATIONS AND RELIGIOUS IMPLICATIONS OF PRAYER IN INTER-RELIGIOUS DIALOGUE

In the last decade, inter-religious prayer in the context of Catholic spirituality has become part of inter-religious dialogue. Globally and on a daily basis, there is a manifold experience of prayer amongst people of different religions. Hence, prayer increasingly becomes an essential dimension of the dialogical relationship between Catholics and people of other religions. Still, there remains an absence of a thorough and systematic theological reflection of the significance, basic principles and implications of prayer in an inter-religious context. Theologically, inter-religious prayer represents only a segment of a theology of religions and therefore in many ways shares its essence 'in fieri'. Having offered some useful intuitive thoughts not only for the formation of a more systematic and complete theology of inter-religious prayer, but also in furthering a more specific and developed inclusive model, which pluralistic theology in principle and incessantly rejects, the author by and large, critically formulates an insight into the theological foundation and meaning of inter-religious prayer in the context of the prayer meetings of Assisi I and II, and of the theological conferences in Bangalore and Bose, which were structured on the theme of inter-religious prayer. In the second part of the article, starting with the implication of dialogical practices themselves, as well as contemporary theological interpretations of inter-religious prayer, the author formulates at a systematic and theological level, some of the founding guidelines of a possible open-type of inclusively structured Trinitarian model. It relates to the following categories: 1) »an immanent Trinitarian logic (from the Father by the Word Son in the Spirit)« which is persistently characterized by God's work in the spreading of the Kingdom of God, prior and subsequent to the Incarnation; 2) Christological values present in other religions and understood as various forms of agapical transformations, resulting from a more or less conscious dialogue of a Trinitarian God and people, through the example of the event of Jesus Christ as the utmost paradigm of the Kingdom, and as a continually effective and matchless type of God's care and love for people; 3) a continu-

⁸⁵ H. WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, str. 116.

al inter-historical difference between an 'outside' and 'inside perspective' in the Christian study of religions, which in some way is a reflection of the tension between apophatic and cataphatic dimensions of the revelation of the Mystery in history. Consequently, the author concludes that an inclusive Trinitarian model bears not only a requirement for an interpretation of inter-religious relationship with the assistance of the category of 'serving', but also with a theological need for a 'spirit of discernment' with regards to other religions, and therefore arriving at a certain insight with respect to the range of salvific and interceding functions of a particular and actual religion in the history of salvation.

Key words: *inter-religious dialogue, inter-religious prayer, Trinitarian theology, the Kingdom of God.*