

## MEĐURELIGIJSKI DIJALOG IZMEĐU NUŽNOSTI I DILEMA

Nikola BIŽACA, Split

### Sažetak

Kratka uvodna analiza osebujnog, a na neki način i paradigmatičnog međureligijskog dijaloškog iskustva dvojice katoličkih monaha, B. Griffithsa i H. Le Sauxa ukazuje na neke teško prevladive antinomije, koje daju naslutiti svu kompleksnost pa i problematičnost, barem na određenoj razini, dijaloga kršćana s drugim religijama. Ipak nakon II. vatikanskog sabora međureligijski dijalog postaje za pretežiti dio kako Katoličke crkve tako i kršćanskih zajednica okupljenih u Ekumenskom vijeću crkava jedan od temeljnih oblika odnosa kršćana sa sljedbenicima drugih religija. Razlozima društvene i teološke naravi koji opravdavaju govor o nužnosti međureligijskog dijaloga, posvećen je drugi dio ovog teksta. U trećem dijelu prikazana su, a dijelom i vrednovana neka od katoličkih i protestantskih promišljanja međureligijskog dijaloga, njegove metode i svrhe, koji upućuju na veliku dozu nesigurnosti glede epistemološke strukture teologije dijaloga među religijama. Naročito je ukazano na nedorečenost, pa i na problematičnost nekih prosudbi u pogledu »dijaloga iskustva« kao i glede teološkog problema istine u međureligijskim odnosima. U zaključku je snažno potcrtana neosporno utemeljena nužnost međureligijskog dijaloga u sva njegova četiri klasična oblika (dijalog života, dijalog djela, dijalog stručnjaka, dijalog iskustva), ali je isto tako ukazano na poteškoće pa i na autentične aporije s kojima se vjernik kršćanin susreće u dijalogu s drugim religijama, a posebno u radikalnom obliku »dijaloga iskustva«.

*Ključne riječi:* međureligijski dijalog, teologija religija, II. vatikanski sabor i nekršćanske religije, crkveno učiteljstvo i nekršćanske religije.

### 1. Aporetika međureligijske egzistencije

Ime engleskog benediktinca Bede Griffithsa dobro je poznato svima koji slijede razvoj međureligijskog dijaloga. Od 1955. on je živio u Indiji, gdje je, nadozvezujući se donekle na iskustva Julesa Monchanina i Henrija Le Sauxa, živio u radikalnom dijalogu s hinduizmom. Tijekom desetljeća, on je kroz trajan dijaloški kontakt s hinduističkom vjerom i kulturom pokušao inkulturirati kršćansku teologiju i monašku praksu. Tako se u njegovu ašramu Saccidananda (država Tamil Nadu) živjelo, meditiralo, molilo i radilo u skladu s hinduističkom monaškom tradicijom. Njegova teološka razmišljanja, koja je iznosio u svojim knjigama i

predavanjima, bila su također plod duboko proživljenog susreta vlastitog kršćanskog iskustva s mišlju i religioznim iskustvom hinduizma.

Zadnjih dana svojeg života, a umro je 15. svibnja 1993., povjerio je jednom posjetiocu svojeg ašrama kako je njegova dijaloška egzistencija doprla posljednjih godina do tada neslučenih duhovnih uvida. A sve je počelo s jednim neodoljivim duhovnim iskustvom, koje on ovako opisuje navedenom sugovorniku: »Htio bih vam učiniti dostupnim ponešto od mojeg 'advaitskog' (nedualnog) iskustva, koje predstavlja zadnju istinu svih religija. Sve se vidi polazeći od Boga i Boga se vidi u svakoj stvari. U ovom iskustvu nedvojnosti, osjetio sam se snažno potresen i preplavljen ljubavlju. U meni je izranjala ženska dimenzija,<sup>1</sup> te sam se našao suočen s jednom novom vizijom. Vidio sam da je ljubav temeljno načelo sveukupnog svemira. Vidio sam Boga u stvorenju, u drveću i gorama. Ovo me dovelo do zaključka da u svijetu ne postoji ni apsolutno dobro ni apsolutno zlo. Mi moramo napustiti sve pojmove koji dijele svijet na dobro i zlo, pravedno i nepravedno, te naučiti zapažati komplementarnost suprotstavljenih vidova, koju je kardinal Nikola Kuzanski nazvao 'coincidentia oppositorum', tj. podudaranje suprotstavljenih stvarnosti. U trenutku razapinjanja, Isus je napustio sve: svoj život, svoj ugled, sve. Na kraju je ostao samo Bog, ali se je na kraju morao odreći i svoje slike o Bogu: »Bože moj, Bože moj zašto si me ostavio?« I mi također moramo ići s onu stranu slika i pojmova o Bogu, a da ih pritom ne odbacimo, već ih treba promatrati kao znakove koji upućuju s onu stranu samih sebe, na nedvojnju stvarnost.«

Tih istih dana, o. Griffiths je jednom drugom posjetiocu otkrio: »Imam osjećaj da je Bog stvorio u nama takvu ljubav i takvu sposobnost shvaćanja kakvu do sada nisam još nikada doživio i koja je upotpunila moju egzistenciju. Ipak, premda se sada osjećam upotpunjen, ima još uvijek nečeg novog što se u meni razvija i napreduje.«<sup>2</sup>

Dakle, na kraju svojeg duhovnog razvoja, o. Griffiths dolazi do snažnog advaitskog iskustva stvarnosti. U tome je njegov duhovni razvoj po mnogo čemu veoma blizak onome koji je doživio već spomenuti francuski benediktinac Henri Le Saux. Ovaj potonji je pod monaškim imenom Abhišiktananda, od 1948. do 1973., također intenzivno nastojao da u svojoj osobnoj duhovnosti približi pa

<sup>1</sup> Pod ženskom dimenzijom autor zacijelo misli na pasivno-receptivni, intuitivni vid ljudske uma, koji drugdje zove »pasivnim intelektom«, »aktivnom pasivnošću«, poistovjećujući ga kineskim »wu wei«: B. GRIFFITHS, *Matrimonio tra Oriente e Occidente*, Bologna, 1983, str. 175.

<sup>2</sup> V. MATAJI (ured.) *Christian Ashrams. A movement with a future?* Delhi, 1993, str. 33. Svezak sadrži predavanja održana prigodom dvaju susreta Udruženja katoličkih ašrama iz 1991. na kojima je sudjelovao i o. Beda Griffiths.

ako je i moguće, pomiri kršćansko i hinduističko advaitsko iskustvo. Le Saux svjedoči u svojim mnogobrojnim spisima o tim dramatičnim naporima, te pokušava tradicionalne kršćanske predodžbe o Trojstvu, stvaranju, čovjekovu odnosu s Bogom, o Isusu Kristu kao Božjem eshatološkom zahvatu u povijesti teološki izraziti kategorijama advaita vedante.

Ukupnost Le Sauxovih nastojanja da ostvari neku vrst osobne egzistencijalne sinteze dviju iskustveno-mističkih tradicija još nije doživjela svestranu teološku analizu i vrednovanje. Dosadašnje kršćansko-teološke prosudbe uspješnosti pa i prihvatljivosti Le Sauxovog iskustvenog dijaloga s upanišadskom tradicijom variraju u dosta širokom spektru, koji ide od odbacivanja njegovog duhovnog eksperimenta kao nečeg u sebi konfuznog<sup>3</sup> do naglašavanja proročke pozitivnosti njegova puta.<sup>4</sup> No, ne nedostaju niti oni koji uz veliko poštovanje prema autentičnosti Le Sauxovog mističnog iskustva ipak ukazuju na trajno nazočnu, neprevladanu egzistencijalnu napetost između dvaju pripadništava, kao i na teološki neriješene antinomije. Pritom misle u prvom redu na antinomiju između radikalnog mističnog apofatizma i nužnosti teološkog govora o Bogu, između tako doživljenog jedinstva Boga i čovjeka, koje slabi i dokida razlikovanja, i međusobnog zajedništva Boga i čovjeka, čiji je rast proporcionalan razlikovanju osobnih identiteta, između radikalne spasenjske nevažnosti povijesti i njene odlučujuće spasenjske vrijednosti. Ta dvostruka egzistencijalna i teološka napetost pratila je Abhisiktanandu sve do kraja života, što se očito vidi iz njegovih posljednjih pisanih svjedočanstava. Tako na pr. u pismu prijatelju iz 1972. između ostalog stoji: »Na Zapadu se može polaziti od suprostavljenosti Bog – čovjek; ovdje je iskustvo Jastva, Sebstva tako prepuno misterija – misterija u Bogu – da je, usudio bih se reći, nemoguće projicirati Boga pred sebe, bilo da bi se o njemu govorilo ili da bi mu se govorilo... Iz povjerljivih razgovora s različitim kršćanskim kontemplativcima poznata mi je njihova tjeskoba, koja nastaje kada iščezava Ja kojim su se do tog trenutka obraćali Bogu...«.<sup>5</sup>

U »Journal intime«, neposredno pred smrt zapisuje: »Buđenje kojim se postaje svjestan misterija nema nikakve veze s dogmom o Trojstvu, Utjelovljenju, Otkupljenju... Ruši se čitava građevina Trojstva, jer je sve to još uvijek nama rupa« (tj. razina oblika i imena, m. op.).<sup>6</sup> Krist postaje u iskustvu Le Sauxa sve više

<sup>3</sup> H. J. J. M. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXI e siècle*, Paris, 1994, str. 88.

<sup>4</sup> C. CONTO, *Abhisiktanada. Sulle frontiere dell' incontro cristiano- indu.*, Assisi, 1994.; J. SCHEUER, *Henri Le Saux, moine chrétien et renon çanhindou*, u: NRTH, god. 116 (1994), str. 238–245.

<sup>5</sup> J. DUPUIS, *Gesu Cristo incontro alle religioni*, Assisi, 1991, str. 101.

<sup>6</sup> H. LE SAUX, *La montée au fond du coeur. Le Journal intime du moine chrétien – sannyasi hindou (1948–1973)*, Paris, 1986, str. 449.

slikom, simbolom, paradigmatiskim ostvarenjem, Sada-guru (pravi učitelj), objavom prvotnog misterija jedinstva čovjeka, njegova svijeta i Boga. Uvoditi teološko-pojmovna razlikovanja unutar tog temeljnog jedinstva ometalo bi, po njemu, čovjeka na putu ka jedinstvu s Bogom. Ta razlikovanja leže s onu stranu analoškog govora i uopće bilo kojeg teološkog diskursa.

Le Saux je svjestan napetosti između svoje »strastvene privrženosti« kršćanskom »eidosu« i novih iskustvenih uvida, ali isto tako i nemogućnosti pomirenja navedene polarnosti na teoretskoj razini. Stoga ne čudi što u jednom pismu priznaje: »Još uvijek je, vjerujem, najbolje rješenje zadržati, premda u obliku krajnje napetosti, ova dva oblika (kršćanskog i hinduističkog iskustva, m. op.) jedne jedine »vjere«, dok se ne pojavi zora.«<sup>7</sup> A pod zorom očito misli na svoju vlastitu smrt, odnosno na eshatološko pomirenje dviju u mnogo čemu različitih duhovnih tradicija.

Kako Le Saux tako i Griffiths predstavljaju paradigmu radikalno vođenog dijaloga na razini religioznog iskustva. Dok s jedne strane njihovo duhovno iskustvo i njihovi teološki pokušaji da te mistične uvide nekako izraze doprinose boljem razumijevanju hinduističkih religija u »njihovom najdubljem i najuniverzalnijem značenju«<sup>8</sup> pa i boljem upoznavanju onoga što je u hinduizmu zajedničko s kršćanstvom, s druge strane trajna napetost naspram nasljeđenom kršćanskom pojmovlju svjedoči o nepomirljivim razlikama među dvjema duhovnim tradicijama, koje jednostavno na razini povijesne egzistencije nije moguće ukloniti nikakvom dijaloškom metodom.

## 2. Nužnost međureligijskog dijaloga

Svjetonazorski a time i međureligijski dijalog predstavlja takav tip komunikacije koji ide za tim da se zajednički raste u spoznavanju i prakticiranju istine o svijetu i čovjeku, uz istodobno uvažavanje posebnosti svakog od sugovornika. Čak što više, svakom istinskom dijalogu je imanentna težnja, i to uglavnom na način implicitne transcendentne pretpostavke autentičnosti samog dijaloga, ka idealnoj komunikacijskoj zajednici, koja bi maksimalno olakšavala pristup punini istine.<sup>9</sup> Međutim, bilo bi nerealno očekivati, kao što to rječito svjedoče i spomenute dijaloške aporije dvaju katoličkih monaha, da se dijaloškom praksom, pa i onom koja angažira sugovornike na najdubljjoj razini njihovog duhovnog isku-

<sup>7</sup> J. DUPUIS, nav. dj., str.101.

<sup>8</sup> T. MATUS, *Bede Griffiths, Monk (1906–1993). The Universal in the Specific*, Bulletin Pro Dialogo, Vatikan, 31/1993., str. 292.

<sup>9</sup> F. GRUBER, *Wahrheit im Dialog – Für ein kommunikatives Wahrheitsverständnis im interreligiösen Gespräch*, u: ThPQ, god. 142., 1/1994., str. 19–20.

stva, može ukloniti sve međusobno suprotstavljene poglede i iskustva. Određene antinomije se opiru svakom pokušaju harmonizacije. Pa ipak međureligijski dijalog postaje danas za crkveno učiteljstvo kao i za sve veći broj kršćana privilegiranim oblikom odnosa s drugim religijama. Razlozi za to su dvojake naravi: društveni i teološki.

### 2.1. Društveni postulati međureligijskog dijaloga

Rastuća sklonost ka međureligijskom dijalogu proizlazi iz sve očitije kulturne pa i religijske pluralizacije društva, u prvom redu zapadnih ali sve više i društava Trećeg svijeta. Naime, suvremena društva su sve manje svjetonazorski homogena, tako da su ljudi u dnevnom životu nužno upućeni na susrete s ljudima koji o bitnim stvarima u životu misle drugačije od njih. Velike nekršćanske religije su se migracijskim tokovima, misijskom djelatnošću te zahvaljujući kulturnim modama i sveprisutnim medijskim utjecajima razlile iz svojih tradicionalnih geografskih staništa i zapljusnule svojom institucionalnom i idejnom nazočnošću do tada, sociološki gledano, neupitno »kršćanske« prostore. Jasno, već i sama fizička nazočnost pripadnika drugih religija nameće kršćanima potrebu komuniciranja s tim ljudima poradi što uspješnijeg rješavanja dnevnih problema koje su život nosi sa sobom. No, time se kršćanin nužno suočava i s alternativnim duhovnim svjetovima, koji u većoj ili manjoj mjeri postaju dijelom njegovog kulturnog okoliša. Prema tim novim religijskim mogućnostima, kršćanin se prije ili kasnije mora, više ili manje svjesno, odrediti ili, još bolje rečeno, određivati, jer prostorno supostojanje više religijskih zajednica i njihova idejna interakcija neminovno predstavlja trajan izazov kršćanskom iskustvu i kršćanskoj interpretaciji svijeta.

Očito, kršćani bi i danas, apstraktno teoretski gledano, mogli odgovoriti na taj izazov nedijaloški. Uostalom, zar nam prošlost, a dijelom i sadašnjost, ne nudi razne moguće modele nedijaloškog odnosa među religijama? I danas veliki dijelovi islamskog svijeta ne pokazuju skoro nikakav autentični dijaloški interes. Svjedoci Jehove i razne druge neoreligijske grupe ustrajavaju također na sektaškom autizmu, te time svjesno izabiru neku vrstu subkulturne egzistencije, ostajući na rubu središnjeg toka današnje kulture, čija je implicitna filozofija – za razliku od kulture tradicionalnih i totalitarnih društava koja teže svođenju različitosti na jedinstvo – prihvaćanje drugog u njegovoj različitosti.<sup>10</sup> Možda nije pretjerano reći da se zapadnjački duh nalazi u fazi prijelaza iz racionalističke »filozofije uma« ka »dijaloškoj filozofiji«. U onoj mjeri u kojoj »snažni«, »vječni«, »totalitarni« um nije uspio dokinuti nasilje, pred kojim je u ovom stoljeću tako često

<sup>10</sup> O. CLEMENT, *Le rotture contemporanee e il futuro del cristianesimo*, u: J. RIES (ured.), *Trattato di antropologia del Sacro*, sv. IV., Milano, 1995., str. 343.

morao kapitulirati, a koje je i sam dijelom izazvao, dobija na značenju dijalog. Središnji interes nije više »spoznaja po sebi«, nego traženje dogovora, ono etičko i estetsko.<sup>11</sup>

Naime, u duhovnim znanostima je došlo do promjene u shvaćanju istine, koju se sve manje poima statički i monološki isključivo, a sve više dinamički i dijaloški. Tome je doprinijela spoznaja o uvjetovanosti svakog izričaja o istini određenim povijesnim kontekstom. Sociologija spoznaje ukazuje na kulturne, klasne, spolne i druge odrednice percepcije stvarnosti te time razvija smisao za perspektivnost spoznaje i spoznajnih izričaja. To isto promiču i filozofska razmišljanja o jeziku, a na tragu L. Wittgensteina. Ona, s jedne strane, ukazuju na jeziku immanentne granice koje nužno uvjetuju da govor o istini stvarnosti bude uvijek samo jedan fragmentarni iskaz. S druge strane biva posvještena činjenica da spoznajni izričaji o značenju određene stvari bitno uključuju subjektivni interes poznavatelja, što i opet govori u prilog perspektivnosti dotičnih izričaja. I na kraju treba spomenuti razvoj hermeneutike. Ona svaka znanje promatra kao interpretirano znanje, koje predstavlja sintezu subjekta i objekta.

To je sve dovelo do rastuće afirmacije relacionalnog, odnosno komplementarnog shvaćanja istine. Dijalog u takvom idejnom kontekstu postaje nužan. Dijaloško suočenje s drugim kulturnim, filozofskim, društvenim i religioznim perspektivama postaje trajnim procesom koji teži ka sve potpunijoj spoznaji istine o stvarnosti.<sup>12</sup> Stoga se u različitostima pa i religijskim ne vidi nešto što bi a priori rušilo mogućnost društvenog suživota. Naprotiv, ukoliko je riječ o različitostima sukladnim temeljnim vrijednostima demokratskog društva, odnosno kolektivnim i individualnim pravima, na njih se gleda kao na legitimne elemente društvenog mozaika, koji svojom komplementarnošću mogu i te kako obogatiti suživot.

Nadalje, treba imati u vidu i samo demokratsko ustrojstvo suvremenog društva, koje nesumnjivo pospješuje dijaloško ponašanje među religijama. Trajno dogovaranje među sudionicima demokratskog procesa, kojim se dolazi do potrebitih konsenzusa, kako glede pronalazjenja zajedničkog etičkog minimuma kao temelja društva tako i u slučajevima traženja rješenja pojedinih konkretnih problema, stvara postupno takav mentalitet i stil življenja, koji se ne zadovoljava tek pasivnom snošljivošću naspram drugom, već teži ka stvaranju što šireg prostora aktivne dijaloške snošljivosti. Unutar tog prostora postaje moguće upoznati i vrednovati svačije posebnosti i eventualne doprinose zajedničkom dobru.

---

<sup>11</sup> Navedene ideje su uzete iz predavanja filozofa W. Stegmeiera održanog na temu »dijalog« u okviru zasjedanja »Udruženja voditelja katoličkih akademija Njemačke« u Stuttgartu: R. O., *Wahl der Heilmittel*, u: *Christ in der Gegenwart*, 12/1996, str. 91–92.

<sup>12</sup> L. SWIDLER, *Die Zukunft der Theologie*, Regensburg – München, 1992, str. 14–12.

Konačno, tu je i postkolonijalni sindrom. Njega možemo definirati na jednoj strani kao sve uočljivije oslobađanje neeuropskih naroda od kompleksa manje vrijednosti, koji im je kulturno-ideološki eurocentrizam kolonijalnih gospodara sustavno nametao. S druge pak strane, postkolonijalni sindrom izražava se u zapadnjačkoj kulturnoj svijesti kao određeni osjećaj krivnje naspram dugo zastavljenim autentičnim vrijednostima neeuropskih kultura i religija.

Naime, ljudi na Zapadu, poljuljani u svojoj stoljetnoj sigurnosti da univerzalno širenje zapadne civilizacije predstavlja obvezatni put ka autentičnom napretku čovječanstva, počeli su s puno više pažnje promatrati društvena ostvarenja drugih kulturnih tradicija. Pritom su uočili da i ta ostvarenja posreduju jedno autentično iskustvo ljudskog te da ih zbog toga treba poznavati i poštivati u njihovoj posebnosti.<sup>13</sup> U takvom pak promjenjenom civilizacijskom ozračju, koje karakterizira rastuća društvena kompleksnost, dijaloško ophođenje postaje poželjan stil življenja i najprimjerenija metoda u izgradnji nekonfliktualnih društvenih odnosa.

## 2.2. Teološki razlozi međureligijskog dijaloga prema naučavanju crkvenog učiteljstva

Odgovarajući na molbu Anazira, muslimanskog kralja Mauritanije, da dadne zarediti jednog biskupa za Sjevernu Afriku, Grgur VII., između ostalog, piše: »Mi (kršćani i muslimani) priznajemo i vjerujemo u jednog Boga, iako na različite načine, svakodnevno hvalimo i slavimo Stvoritelja vremena i Upravitelja ovog svijeta. Jer, kao što Apostol kaže: On je naš mir, on koji je iz dvojice sazdao jedno (Ef 2)«. <sup>14</sup>

No, u dvotisućljetnoj povijesti kršćanstva malo je ovako pomirljivih stavova kada je riječ o nekršćanima. Ako se izuzmu pojedini kršćani poput apologeta Justina i njegova, uz pomoć stoičkih kategorija i Ivanova prologa, sročenog govora »spërma toû lógou«, <sup>15</sup> Klementa Aleksandrijskog i njegova vezivanja spasenja pogana (sotería) uz djelovanja Logosa<sup>16</sup>, ili poput Nikole Kuzanskog i njegove »una religio in rituum varietate« <sup>17</sup>, kršćanska Crkva je s nekršćanskim religijama isključivo polemizirala te sustavno isticala njihovu inferiornost. Pojam dijaloga s nekršćanima bio je ustvari za prosječnu kršćansku svijest jednostavno nepoj-

<sup>13</sup> J. JOBLIN, *L'era del dubbio in occidente e la reazione cristiana*, u: *Civiltà cattolica*, sv. I., 1996, str. 532.

<sup>14</sup> GRGUR VII., *Ep. III 21 ad Anazir (Al Nasir), regem Mauritaniae*, u: E. CASPAR (ured.), *Das Register Gregors VII.*, sv. I., knj. I–IV, Berlin-Dublin-Zürich, 1967, str. 288.

<sup>15</sup> JUSTIN, *Apol. II.*, 7, 1–3; 8,1; 10,2, 5–6; 13,3.

<sup>16</sup> KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Proterptikos*, V., 64–65; VIII., 77; VII., 67–76.

<sup>17</sup> IN. CUSANUS, *De pace fidei*, u: *Philosophisch-theologische Schriften*, sv. III, Wien, 1967, str. 710, 724.

mljiv. Što ima istina dijalogizirati s neistinom? »Što, dakle, imaju – pitao se već Tertulijan – Atena i Jeruzalem? Što imaju zajedničkog Akademija i Crkva?... Nakon Isusa Krista mi više nemamo potrebe za znatizeljnom, a niti nam je nakon Evanđelja više potrebno traženje.«<sup>18</sup>

Crkva je pri tom stavu samodostatnosti ostala praktički sve do II. vaticanskog sabora. Istina, katolički biskupi Sjedinjenih Američkih Država još su 1893., zajedno s Prezbiterijanskom crkvom iz Chicaga, sazvali poznati Parlamenat religija, da bi pokazali kako su razumijevanje i snošljivost među religijama mogući i poželjni. A bilo je i pojedinih kršćanskih intelektualaca i monaha koji su u pred-saborskom razdoblju započeli s promišljanjem novog dijaloškog načina odnosa s Židovima (J. Maritain i Ch. Journet), s muslimanima (A. Asin Palacios i L. Mas-signon), s hinduizmom (već spomenuti benediktinci). Ipak u vremenu pred II. vaticanski sabor ne postoji nikakav razvijeni pokret za međureligijski dijalog, kao što je to bio slučaj s »liturgijskim pokretom« ili s »ekumenskim pokretom« koji su pripremili kasniju saborsku teološku sintezu.

Ne čudi stoga što je saborska deklaracija o odnosima s drugim religijama, »Nostra aetate« izazvala veliko iznenađenje i što je ideja i praksa dijaloga prodirala sporo u tkivo pokoncilске Crkve. Naime, II. vaticanski je prvi sabor u čitavoj povijesti Crkve koji je o drugim religijama progovorio pozitivno. Uz već spomenutu deklaraciju, tu su i drugi saborski dokumenti, koji više ili manje pažnje posvećuju religijama, kao LG, GS, AG, OT.

U središtu interesa saborskih razmišljanja stoji mogućnost spasenja pripadnika nekršćanskih religija. Dok je u prošlosti bilo govora o spasenju pogana kao o jednoj dosta marginalnoj mogućnosti prepuštenoj neistraživim putevima Božjeg milosrđa, II. vaticanski o toj mogućnosti govori optimistički: spasenje nekršćana je stvarna i neupitna mogućnost, jer je svim ljudima omogućen milosni kontakt s pashalnim misterijem (GS 22; LG 16), odnosno, jer i na prostorima drugih religija obitavaju »elementi istine i milosti« (AG 9), »klice Riječi« (AG 11; 15), »dobre i istinite stvari« (OT 16), »zrake istine što prosvjetljuje sve ljude« (NA 2).

Međutim, uza svo priznanje »elemenata milosti« u drugim religijama, saborska teologija religijâ nije ipak izričito ustvrdila kako su nekršćanske religije objektivne institucije spasenja, odnosno »sredstva« i »putovi« spasenja za njihove sljedbenike. Za to je možda bilo prerano. No, razmišljanja Sabora su išla u tom smjeru.<sup>19</sup> Tek se u dokumentu »Dijalog i navještaj«, koji su 1991. g. zajedno izdali Papinsko vijeće za međureligijski dijalog i Kongregacija za evangelizaciju naroda, a povodom 25-e obljetnice saborske deklaracije »Nostra aetate«, govori

---

<sup>18</sup> TERTULIJAN, *De praescriptione haereticorum*, 7, 9–10.

<sup>19</sup> J. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg i Breisgau, 1967, str. 70 ss:169–178.



kako se pripadnici drugih religija ne spašavaju u Kristu usprkos ili mimo njihove religijske tradicije, nego baš zahvaljujući iskrenom prijanjanju uz nju, pa na neki način i posredništvom samih tih tradicija (DA 29).<sup>20</sup>

Do tog teološkog pomaka, ali i do cijelog niza novih uvida u duhovna bogatstva nekršćanskih religija došlo se zahvaljujući dobrim dijelom međureligijskom dijalogu.

Prvi koji na razini učeće Crkve izričito tematizira nužnost uvrštavanja sveobuhvatnog dijaloga u teoriju i praksu Crkve bio je Pavao VI. u svojoj dijaloškoj enciklici »Ecclesiam suam« iz 1964. g. Polazeći od faktičkog svjetonazorskog i inog pluralizma u suvremenom svijetu, Pavao VI. vidi dijalog kao kršćanstvu najprimjereniji tip odnosa prema drugima, kršćanima i nekršćanima. On nužnost dijaloga utemeljuje antropološki i teološki. Korijeni dijaloga leže u strukturi same ljudske osobe, koja kroz dijaloški, nenasilni tip komunikacije raste u istini i ljubavi. Teološko utemeljenje dijaloga Pavao VI. pronalazi u činjenici imanentne dijalogičnosti samog Boga te u dijaloškoj strukturi same objave, koju papa vidi kao trajni »spasenjski dijalog«. Naime, dijaloška praksa Crkve nastavak je Božjeg spasenjskog dijaloga s ljudima. (ES 84, 85, 87)

Pod utjecajem dijaloške teologije Pavla VI. nalaze se i razmišljanja II. vatikanskog sabora. Polazeći od već spomenutih spasenjskih vrijednosti na prostora drugih religija, sabor preporuča kršćanima »iskren i strpljiv dijalog« s nekršćanima, kako bi se upoznalo bogatstva koja je Bog podijelio narodima »u svojoj velikodušnosti« (AG 6). Jer »njihova duhovna baština djelotvoran je poziv na dijalog (NA 2–3; AG 11) i to ne samo o onome u čemu postoje podudarnosti već i o onome u čemu je i razlika« (DM 26).

Dijaloški poticaji II. vatikanskog sabora bijahu na početku plod jedne nesumnjivo manjinske teologije, koja je, međutim, temeljeći se na brižnom tumačenju znakova vremena, uvidjela da kraj kulturnog i religijskog monizma, kakav je vladao na tradicionalnim »kršćanskim« prostorima, otvara nove teološke i pastoralne perspektive crkvenoj zajednici. No, i u toku idućih desetljeća teološki i organizacijski gledano, međureligijski dijalog postaje sve više i više jedna od važnih programatskih odrednica života i djelovanja katoličke Crkve. Vatikansko tajništvo za odnose s nekršćanskim religijama, zajedno s dijaloškim strukturama na razinama mjesnih crkava, trajno promiče susrete sa sljedbenicima drugih religija i time pothranjuju daljnje razmišljanje učiteljstva. Pa tako Ivan Pavao II. u svojim enciklikama »Redemptor hominis« (1979.), »Dominum et Vivificantem«

<sup>20</sup> Prema J. Dupuisu, do tada se niti u dokumentima Ivana Pavla II., uza svo inzistiranje na nazočnosti i djelovanju Duha u životu pojedinaca i religijskih tradicija, izričito ne pripisuje religijama institucionalno posredovanje spasenja, odnosno Kristova misterija: J. DUPUIS, nav. dj., str. 109–110.

(1986.), a posebice u »Redemptoris missio« (1990.) te u mnogobrojnim govori-  
ma upućenim pripadnicima drugih religija snažno inzistira na nazočnosti Duha  
Svetog u povijesti, kulturama i religijama naroda (RH 28). Duh Sveti je bio uni-  
verzalan djelatan u svijetu i prije kršćanske ekonomije, a danas i »izvan vidljivog  
tijela Crkve« (DV 53). Kroz dijalog kršćani »otkrivaju znakove Kristove nazo-  
čnosti« »ostvaruju s nekršćanima zajednički napredak na putu traženja religijskog  
iskustva«, odnosno »dijalog je put ka ostvarenju Kraljevstva« (RH 56, 57).

Dakle, međureligijski dijalog nije danas shvaćen tek kao neka uzgredna  
crkvena djelatnost, koju bi se u svakom trenutku moglo zamijeniti stoljećima  
practiciranom praksom monologa, već je tu riječ o jednom od sastavnih elemenata  
ukupnog poslanja Crkve, koje se u novijim dokumentima označava kao evan-  
gelizacija. Evangelizacija u globalnom smislu uključuje svjedočenje, angažman u  
ostvarenju društvene pravde, razvoja i oslobođenja, liturgijski život, molitvu, ka-  
tehezu i navještaj. Dijalog ne isključuje izričiti navještaj Evanđelja, već se tu radi  
o strukturalnoj komplementarnosti dvaju neizostavnih elemenata globalnog po-  
slanja Crkve (DM 13; DA 8; RH 55).

To poslanje treba promatrati kao jedan dinamički proces, koji »svoj vrhunac  
i svoju puninu« dosiže tek u navještaju (DA 82). Ipak dijalog nije nikakva taktika  
kako bi se druge privelo kršćanstvu. On ima zasebnu vrijednost i to ne samo tamo  
gdje objektivne okolnosti sprječavaju Crkvu da se izričito angažira u navještaju  
Evanđelja, već i u prilikama gdje se nesmetano svjedoči i propovjeda kršćansku  
vjeru (RM 56). Naime, dijalog se ne temelji na oportunističkom već na dvostrukom  
poštovanju, koje Crkva gaji kako prema čovjeku tragaocu za odgovorima na naj-  
dublja pitanja ljudske egzistencije tako i prema plodovima djelovanja Duha Bo-  
žjeg u čovjeku (RM 28, 29). Time međureligijski dijalog postaje izrazom poštiva-  
nja prema Božjoj slobodi, čije milosno djelovanje nije sputano niti ograničeno  
nikakvim kulturno-religijskim zadatostima.

Dakle, religijski pluralizam, koji je od teoretske mogućnosti postao u pro-  
mjenjenim civilizacijskim prilikama »pozitivnim izazovom« za Crkvu (RM 56),  
potaknuo je »proces razlikovanja duhova«. U tom je procesu crkveno učiteljstvo  
dolazilo do sve dubljeg uvjerenja da na prostorima drugih religija uz neprihvatljive  
elemente (DA 30, 31) obitavaju i Duhom nadahnute »pozitivne vrijednosti«,  
koje – ako se bolje pogleda – i nisu drugo doli autentične vrijednosti Kristova  
Kraljevstva. Naime, Kristovo Kraljevstvo je, premda u početnom obliku, nazo-  
čno i u nekršćanskim religijama (DA 35). Stoga ne čudi uvjerenje vatikanskog  
Vijeća za međureligijski dijalog kako dijaloški angažman pospješuje rast kršćan-  
skog razumijevanja, odnosno asimiliranja punine objave koja se zbila u Kristu. I  
to stoga jer kršćani ulaze u međureligijski dijalog ne samo javno i nedvosmisleno  
svjedočeći svoje kršćansko uvjerenje već i sa spremnošću da »nauče i prihvate od  
drugih i po drugima pozitivne vrijednosti njihovih tradicija«, koje ponekad mogu  
polučiti »da vjera kršćana bude pročišćena« (DA 37, 49).

Time međureligijski dijalog može postati na neki način i jedan od čimbenika rasta spoznaje objave, koji se u povijesti Crkve zbiva pod utjecajem Duha Svetoga. O tome nam govori DV 8. Naime, govor o »pozitivnim vrijednostima«, odnosno o nekim vrijednostima Kristova kraljevstva na prostoru drugih religija koje mogu doprinijeti obogaćenju i »pročišćenju« vjere kršćana te ih kršćani poradi toga trebaju biti spremni prihvatiti, najvjerojatnije ne misli isključivo na vrijednosti koje kršćani već izričito poznaju i prakticiraju. Jer u tom slučaju se ne bi imalo što učiti od drugih. Logičnije tumačenje vatikanskog teksta bi bilo ono prema kojem je riječ o autentičnim duhovnim vrijednostima koje, premda dio kategorijalno-nadkategorijalne punine spasenjske objave u Isusu Kristu, kršćani još izričito nisu asimilirali niti na razini spoznaje, a niti na razini iskustva. Radi svega toga crkveno učiteljstvo s pravom može ustvrditi kako »međureligijski dijalog, uza sve ne baš male poteškoće, predstavlja »odlučan« i »nepovratan« angažman Crkve, čiji nastavak ne ovisi o uspjehu ili neuspjehu dijaloških nastojanja. Jer, u konačnici, dijalog ima svoje izvorište u samom Bogu, a svoj vrhovni izraz u životnoj povijesti samog Isusa Krista (DA 53).

### 3. Protestantски i katolički teolozi pred dilemama međureligijskog dijaloga

Međureligijske dijaloške inicijative množe se zadnja dva desetljeća kako na prostoru katoličke Crkve tako i na prostorima različitih protestantskih zajednica. Usporedno s time sve očitije poprima konture, za sada još uvijek lišene čvrste jednoznačnosti, i teološka teorija međureligijskog dijaloga kao sastavni dio jedne nastajuće teologije religija. Tako su se u međuvremenu unutar katoličke teorije dijaloga iskristalizirala četiri temeljna oblika međureligijskog dijaloga, od kojih svaki ima svoju specifičnu zakonitost i koji se međusobno nadopunjuju. Crkveno učiteljstvo recepiralo je tu podjelu u svojim dijaloškim dokumentima, tako da je ona postala na neki način klasičnim toposom govora o međureligijskom dijalogu. Pritom se govori o: (1) »dijalogu života«, tj. o dnevnom suživotu u znaku međusobnog poštovanja i ljubavi među sljedbenicima različitih religija; (2) »dijalogu djela«, tj. o međusobnoj suradnji pripadnika različitih religija na rješavanju zajedničkih problema društava u kojima žive, kao što su na pr. ekološki problemi, demografski problemi, siromaštvo, mir itd.; (3) »dijalogu stručnjaka«, tj. o susretu teologa kako bi se dobro upoznalo naučavanja, kult, etičku praksu pojedinih religija te tako odstranilo obostrane predrasude, ali i uočilo dodirne točke i razlike među pojedinim religijama; (4) »dijalogu iskustva«, tj. o najdubljem obliku dijaloga, koji ide za tim da se duhovno angažirane i zrele osobe suoče s religioznom iskustvom drugih, pokušavajući sudjelovati – koliko je to usklađivo s vlastitim religijskim identitetom – na njihovom iskustvu božanskog. Ova potonja razina dijaloga može se ostvariti u različitim oblicima kao npr. kroz sudjelovanje na moli-

tvenom i kontemplativnom iskustvu drugih, kroz obdržavanje asketske prakse i uopće kroz primjenu metoda traženja Apsolutnog koje se prakticiraju na prostorima drugih religijskih sustava (DM 28 – 35).

Prve dvije forme međureligijskog dijaloga, tj. »dijalog života« i »dijalog djela« obično ne predstavljaju veći teoretski, a niti praktički problem. Naime, te su forme dijaloga usmjerene na »pretposljednje« vrijednosti, oko kojih nema većih načelnih sporova među religijama. Jer tu je ipak riječ kako o konkretnim problemima svakodnevnog suživota tako i o univerzalnim ljudskim vrijednostima kao što su mir, pravda, pravo na život, ekologija itd. koje su najveći dijelom zajedničke većini religija.

Problemi nastaju kada se kroz teološki, a još više kroz iskustveni dijalog kršćani suočavaju s »drugima« glede »definitivnih, zadnjih« vrijednosti i istina kao što su Bog, odnos čovjeka i Boga, pitanje spasenja, pitanje zla itd. Tu međureligijski dijalog nužno očituje određene napetosti među dijaloškim sugovornicima. Pa i sama teologija dijaloga, oslanjajući se na različita soteriolška vrednovanja religija, postaje manje jednoznačnom, manje sigurnom u sebe, te iskazuje znatnu dozu pluralizma u shvaćanju utemeljenosti, metode, stila i svrhe međureligijskog dijaloga.

Toj pak raznolikosti teoloških shvaćanja međureligijskog dijaloga nesumnjivo, uz različitost unutarteoloških polazišta, znatno doprinosi i ukupna duhovna klima unutar koje se postupno oblikuje teologija religija kao nova teološka disciplina. A suvremeni civilizacijski trend očito karakteriziraju, uz klasična načela religijske slobode i snošljivosti, u sve većoj mjeri i funkcionalno shvaćanje religije te već spomenuta erozija tradicionalnog metafizičkog pristupa problemu istine. U nastavku naših razmišljanja pokušat ćemo na temelju postavki određenih suvremenih teologa ilustrirati tu epistemološku nesigurnost teologije međureligijskog dijaloga, ali i ponuditi neke sugestije koje mogu biti korisne pri oblikovanju jedne prihvatljive teologije međureligijskog dijaloga.

### *3.1. Različiti teološki pristupi međureligijskom dijalogu*

Protestantska vjerska tradicija je, poradi svojeg naglašeno pesimističkog gledanja na ljudske mogućnosti izvan izričite vjere u Krista, a posebice pod utjecajem Barthove »dijalektičke teologije« i uopće protestantskog biblijskog monizma, dosta teško kročila prema međureligijskom dijaloškom optimizmu, koji je na prostoru katoličke zajednice inaugurirala »teologija religija« sadržana u dokumentima II. vatikanskog sabora. Nakon mnogo žestokih rasprava i neuspješnih pokušaja, Ekumensko vijeće crkava je konačno 1977. na svom generalnom zasjedanju u tajlandskom Chiang Mai uspjelo zacrtati »Osnovne smjernice za dijalog s ljudima različitih religija i ideologija«. Više teocentrično nego kristocentrično

utemeljen, ovaj dokument sadrži poticaje i preporuke crkvama članicama, koje bi one imale potom primijeniti u međureligijskoj praksi.<sup>21</sup>

Jasno, nisu sve protestantske zajednice, a da o pravoslavnim crkvama i ne govorimo, a niti svi protestantski teolozi jednako oduševljeni navedenim smjernicama. Ustvari, na prostoru protestantske teologije postoji cijeli jedan spektar razmišljanja glede utemeljenja i svrhe međureligijskog dijaloga. Tako bivši predsjednik Ekumenskog vijeća crkava, engleski teolog L. Newbigina, ne želeći nijekati mogućnost spasenja nekršćana, zapaža da kristocentrizam Novog Zavjeta ne dopušta takav spasenjski optimizam, koji drži da su nekršćanske religije instrumenti spasenja. Sukladno tome on najvažniji doprinos kršćana međureligijskom dijalogu vidi u dužnosti kršćana da jednostavno pripovjedaju »Isusovu povijest, biblijsku pripovijest«.<sup>22</sup>

Na drugoj strani imamo poznatog njemačkog fenomenologa i teologa religije M. von Brücka, koji misli da je u doba religijskog pluralizma uloga Crkve i njenih službenika svodiva na ulogu »koordinatora mnogovrsnih (pluralnih) religijskih iskustava«.<sup>23</sup> A drugi Nijemac H. J. Margull, konstatirajući da se ni kršćanstvo, a ni druge religije nisu nakon II. svjetskog rata do danas uspjele bitno proširiti misijskim djelovanjem, zaključuje kako je današnja dijaloška situacija u biti »Božji kairos«, koji od kršćana uistinu traži trajno svjedočenje vlastitog uvjerenja, ali ne i nastojanje oko »institucionalnog obraćenja«. Naime, »sve su religije, misli on, danas svedene na situaciju židovstva, tj. na svjedočenje i čuvanje«.<sup>24</sup>

Američki teolog C. S. Song spada u one koji ne žele u međureligijskim odnosima inzistirati na ulozi istine jer, kako on misli, istina je netolerantna, ona dijeli, suprotstavlja. Istina, tvrdi on, ne može sjediniti ono što nije moguće sjediniti. To može samo ljubav, te je bit kršćanskog poslanja ljubav, a ne inzistiranje na istinama koje dijele.<sup>25</sup> Međutim, kod drugog američkog teologa R. Cummings Nevilla nalazimo već očite sinkretističke naglaske newagevske provenijencije. On, naime, o međureligijskom dijalogu govori kao o stvaranju »zajedničke jezgre«, koja bi omogućila formiranje harmonične svjetske zajednice, odnosno on u dijalogu svjetskih religija vidi aktivnost koja predstavlja najbolji način priprave dolaska Buddhe Maitreye.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> J. ZEHNER, *Der notwendige Dialog*, Gütersloh, 1992, str. 90 – 92.

<sup>22</sup> L. NEWBIGIN, *L' Evangela in una societa pluralistica*, Torino, 1995, str. 245 – 246.

<sup>23</sup> M. VAN BRÜCK, *Christlicher Myth und Zen – Buddhismus. Synkretistische Zugänge*, u: W. GREIVE–R. NIEMAN (ured.), *Neuglauben?*, Gütersloh, 1990, str. 163.

<sup>24</sup> H. J. MARGULL, *Der Absolutheitssanspruch' des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung*, u: T. RENDTORFF (ured.), *Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung*, Gütersloh, 1980, str. 58.

<sup>25</sup> C. S. SONG, *Tell us our name*, Maryknoll, 1984, str. 114.

<sup>26</sup> R. CUMMINGS NEVILLE, *World community and religions*, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 3–4/1992, str. 382.

Kada je pak o »pluralističkoj teologiji religija« riječ, ona okuplja ne samo protestantske već i neke katoličke teologe. Svima njima je zajedničko traganje za zajedničkim nazivnikom svih religija, koji one nalaze u Bogu, u božanskoj zadnjoj stvarnosti ili jednostavno u spasenju. Pojedine religije bi, navodno, predstavljale različite pristupe toj božanskoj stvarnosti, odnosno njene partikularne interpretacije, utemeljene na jednoj od mnogobrojnih povijesnih objava te iste stvarnosti.<sup>27</sup> U skladu s tim shvaćanjem, pluralistički teolozi snažno inzistiraju na »perspektivnosti« pojma istine, koja se temelji na činjenici da je svaki izričaj o stvarnosti bitno uvjetovan, a time i ograničen njegovim povijesnim, kulturnim, lingvističkim, psihološkim »Sitz im Leben«. Stoga je međureligijski dijalog nezostavan u asimptotskom približavanju definitivnoj religijskoj istini o stvarnosti. Pri tome se inzistira na sljedećim odlikama uspješnog međureligijskog dijaloga: prvotni cilj dijaloga je polučiti obostranu teoretsku i praktičku promjenu i rast; obostrano povjerenje i iskrenost sugovornika kao i uvjerenje svakog u iskrenost drugog; ne uspoređivati u dijalogu vlastite ideale i tuđu praksu, već ideale drugih s našim idealima, odnosno našu praksu i tuđu praksu; spremnost prihvatanja vrijednosti drugih; ravnopravnost i međusobno poštivanje sugovornika; svaki sugovornik bi trebao sam objasniti vlastite stavove; svatko bi se morao moći prepoznati u interpretaciji koju je o njemu dao drugi sugovornik; sposobnost samokritičnosti prema vlastitoj religijskoj tradiciji; svaki sugovornik treba težiti za tim da religiju drugog doživi »iznutra«.<sup>28</sup>

Na ovoj potonjoj dimenziji dijaloga veoma često inzistira katolički teolog R. Panikkar, prema kojem međureligijski dijalog mora biti »autentično religiozan a ne tek razmjena doktrinalnih postavki ili intelektualnih stanovišta«, tj. »dijalog, izranjajući iz dubina mojeg religioznog stava, morat će susresti mojeg sugovornika na toj istoj dubini«.<sup>29</sup> Autentični međureligijski dijalog mora prema Panikkaru nužno postati »unutarreligijski dijalog«, tj. dijalog koji se zbiva unutar vlastitog religioznog iskustva svakog od sugovornika. Jer, samo taj dijalog sa samim sobom, odnosno sa svojim religioznim iskustvom, omogućuje posvještenje ograničenosti, fragmentarnosti i situiranosti vlastitih vjerovanja, njihove »relativnosti« (tj. međuovisnost), a ne »relativizam«, te time stvara prostor za obogaćenje, promjenu, »konverziju« tradicionalnih modela mišljenja u susretu s drugom vjekom.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> O toj suvremenoj teološkoj školi promišljanja odnosa kršćanstva i nekršćanskih religija vidi: N. BIŽACA, *Prijelaz preko Rubikona ili o Pluralističkoj teologiji religija*, u: CuS, 2/1995, str. 124–143.

<sup>28</sup> L. SWIDLER, nav. dj., str. 27–31.

<sup>29</sup> R. PANKKAR, *Il dialogo intrareligioso*. Assisi, 1988, str. 131.

<sup>30</sup> *Isto*, str. 114–115, 65.

Katolik P. Knitter opisuje tu istu dijalošku operaciju, koja tvori bit »iskustvenog dijaloga«, kao »passing over«, tj. kao nastojanje da se uz pomoć »glave«, a još više »srca«, dosegnu osjećaji, slike, predodžbe i gledišta pripadnika drugih religija, kako bismo se pri povratku (»coming back«) u naš vlastiti stil življenja, u našu religiju vratili obogaćeni.<sup>31</sup> Dok drugi američki katolički teolog D. Tracy govori u tom kontekstu o »analoškoj imaginaciji« kao sredstvu ulaska u nutarnje iskustvo dijaložkog sugovornika, koja time postaje sredstvom razmjene religijskih tradicija.<sup>32</sup>

No, sva ova razmišljanja na koja nailazimo kod mnogih teologa obaju konfesija nameću pitanje glede stvarne mogućnosti da se kroz međureligijski dijalog, a posebice kroz »dijalog iskustva«, uistinu sudjeluje na duhovnom iskustvu svojeg sugovornika. R. Panikkar tvrdi da je to moguće na temelju vlastitog iskustva: »Uputio sam se kao kršćanin, otkrio sam da sam hinduista, a vraćam se kao budista, a da pritom nisam prestao biti kršćaninom.«<sup>33</sup> Nešto slično je za sebe tvrdio i indijski mistik Ramakrišna iz prošlog stoljeća. Međutim, vidjeli smo u uvodnom paragrafu na primjeru dvaju nedavno preminulih katoličkih monaha svu problematičnost i dvoznačnost radikalnog uranjanja u iskustveni i teološki svijet jedne druge religije. Jasno, Panikkar nije jedini. Ima danas podosta teologa i neteologa, koji, poput njemačkog katoličkog teologa E. Wolz-Gottwalda, drže da »dijalog duhovnog iskustva«, a naročito ako dosegne mistične uvide rješava najvećim dijelom problem odnosa pluralnosti i jedinstva među religijama ukoliko slabi apsolutističke pretenzije pojedinih religija te otvara sužene i povijesno situirane religijske identitete prema bezgraničnom horizontu božanskog duha. Naime, na razini mističnog iskustva, vjerniku je otvoreno, rečeno terminologijom Huga od Sv. Viktora, intuitivno, duhovno »treće oko« (tzv. »occulus contemplationis«), koje, ako je dovoljno izvježbano i čisto, otkriva u korijenu svih religija jednu zajedničku apsolutnu božansku stvarnost. Religijske posebnosti i njihovi institucionalni elementi bili bi tek »znakovi« te stvarnosti, oblikovani na manje dubljim razinama, koje pripadaju sferi »tjelesnog oka« (»occulus carnis«) ili »razumskog oka« (»occulus rationis«).<sup>34</sup>

No, analiza mističnog iskustva kako već navedenih De Sauxa i Griffithsa tako i drugih kršćanskih (poput Echarta, Taulera, Mertona) i nekršćanskih mistika (poput Vedante, Al Halaya, Bistumia i drugih sufita) pokazuje svu kompleksnost, interpretacijsku nesigurnost pa i znatnu različitost mističnih uvida u zadnju stvar-

<sup>31</sup> P. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen*, München, 1988, str. 169.

<sup>32</sup> D. TRACY, *The Analogical Imagination*, New York, 1981, str. 451.

<sup>33</sup> R. PANIKKAR, nav. dj., str. 60.

<sup>34</sup> E. WOLZ-GOTTWALD, *Mysticism and ecumenism: On the Question of religious identity in the religious dialogue*, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 1/1995, str. 25–32.

nost. Pa tako imamo monističku »mistiku jedinstva«, više osobnu, transcendentnu »mistiku sjedinjenja«, mahajansku »prazninu« (sunyata) itd.<sup>35</sup> Prema tome ni radikalno sudjelovanje na religioznom iskustvu »drugoga« ne jamči po sebi da će se sugovornici međureligijskog dijaloga složiti oko zajedničkog i neproblematičnog poimanja zadnje stvarnosti te da će to, navodno, »zajedničko iskustvo Boga« predstavljati temelj i polazište njihova dijaloga.<sup>36</sup> Naprotiv, dijalog na tim razinama neizostavno je praćen, kada je riječ o kršćanima, teško uklonjivom nape-tošću između domicilnog kristološkog iskustva i novih iskustvenih uvida. A da ne govorimo o doktrinalnom dijalogu. Tako je na pr. nastojanje H. Kunga oko formulacije jedne »svjetske etike« utemeljene na zajedničkim vrijednostima svjetskih religija urodilo »Deklaracijom o svjetskoj etici«, koja se, tražeći konsenzus religija oko minimalnog zajedničkog nazivnika, kreće u smjeru »etsi Deus non daretur« poradi neusukladivih poimanja zadnje stvarnosti.<sup>37</sup>

Zato možda s pravom preporuča engleski budist M. S. Sangharakshita da se, kada je riječ o iskustvenom dijalogu kršćanstva i budizma, kao polazište ne uzme onu najdublju dimenziju budističkog religioznog iskustva o »kojoj je čak i Prosvjetljeni oklijevao govoriti«, već da se u dijalogu izaberu kao polazište skromnije razine tog iskustva, koje je i kršćaninu moguće dohvatiti bez dokidanja vlastitog identiteta.<sup>38</sup> A da je to moguće, pokazuju noviji primjeri dijaloga katoličkih monaha s hinduističkim i budističkim monasima. Ti susreti donose, prema priznanju mnogih sudionika, uočljive plodove duhovnog obogaćenja i to zahvaljujući zajedničkom suživotu, meditativnim tehnikama, molitvi s drugima kao i zahvaljujući upoznavanju te primjeni istočno-religijske antropologije, koja može pospješiti harmonično integriranje svih čovjekovih sposobnosti. »Naime tako ostvareno jedinstvo duhovnog života omogućuje sa svoje strane da se na nov način promatra Pismo, a posebno lik Isusa Krista«, te tim novim gledanjem »otkriju druga bogatstva mudrosti i spoznaje«. <sup>39</sup> Jer, prema mišljenju katoličkih monaha angažiranih u međureligijskom dijalogu, bogatstvo Božje objave u Kristu nije još

<sup>35</sup> O problematičnosti Eckarthovog i Mertonovog govora o zadnjoj stvarnosti te o Taulerovoj dijaloškoj mistici vidi: J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln, 1980. O razlikovanju panteističke »mistike jedinstva« od personalno-transcendentne »mistike sjedinjenja«, »enstasis« od »ekstasis« vidi: L. GARDET-O. LACOMBE, *L'esperienza del Sè*, Milano, 1988, str. 187-233.

<sup>36</sup> Govor I. Devčića o »iskustvu Boga zajedničkog svim religijama« doimlje se uopćeno i pojednostavljeno: I. DEVČIĆ, *Problem Boga kao polazište međureligijskog dijaloga*, u: *Riječki teološki časopis*, 2/1994, str. 204-206.

<sup>37</sup> SVJETSKI PARLAMENT RELIGIJA, *Un'etica mondiale*, u: *Il Regno*, 7/1994, str. 251-256.

<sup>38</sup> M. STHAVIRA SANGHARAKSHITA, *Dialogo tra buddismo e cristianesimo*, u: *Concilium*, 6/1978, str. 99 - 101.

<sup>39</sup> COMMISSION INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE, *Contemplation et Dialogue*, u: *Bulletin Pro Dialogue*, Vatikan, 3/1993, str. 237.



u potpunosti »ostvareno u našoj katoličkoj tradiciji, tako da ne bismo trebali uprijeti pogled i drugdje.«<sup>40</sup>

Međureligijski dijalog, a posebice onaj na razini duhovnog iskustva, usmjeren je na obogaćivanje vlastitog kršćanskog identiteta, a ne na njegovo dokidanje. Stoga ne bi trebalo pod svaku cijenu tražiti istovjetnost kršćanstva i drugih religija, kao što se to ponekad događa u kršćanskim ambijentima zahvaćenim dijaloškim entuzijazmom. Postoji, naime, čitav niz bitnih doktrinalnih, duhovnih i kulturnih elemenata, koji su u odnosu na kršćanstvo tako heterogeni da ih, bez upadanja u sinkretizam, nije moguće integrirati u jednu skladnu kršćansku sintezu. A da ne govorimo o nedvojbeno etički neprihvatljivim elementima, koji se izričito protive kršćanskoj koncepciji »Humanuma«. Prema tome, dijalog uz poštivanje drugih, uz traženje, prepoznavanje i prihvaćanje nadahnutih elemenata, treba uvijek biti otvoren bratskoj »kritici«, »protestu« i »prigovoru« protiv svega onoga što u religijama predstavlja »antivrijednost«.

### 3.2. Teološki problem istine u međureligijskom dijalogu

Iz do sada rečenog nužno se nameće veza teologije međureligijskog dijaloga s pitanjem istine. Novije filozofske i sociološke teorije religije često odriču religijama bilo kakvu nadležnost u stvarima istine i objektivne spoznaje uopće, dok im s druge strane dosta blagonaklono priznaju spasenjsku nadležnost. Pa i u znatnom dijelu suvremene teologije religija pitanje istine je marginalizirano, proglašeno nevažnim za prosudbu spasenjskog karaktera pojedinih religija pa i za sam međureligijski dijalog. Dotični teolozi drže, naime, da je inzistiranje na pitanju univerzalno važeće istine odraz prevladanog monopolističkog, netolerantnog crkvenog mišljenja, koje polazeći od »svoje«, »unutarcrkvene« ili »unutarteološke« istine prosuđuju druge religije i time onemogućuju iskreni dijalog među jednakopravnim sugovornicima.<sup>41</sup> Taj svoj postmoderni spoznajni skepticizam, osnažen željom da se jednom za svagda obračuna na svim teološkim modelima kršćanskog samoshvaćanja koji su kršćanstvo pretvorili u religiju »misionarske nesnošljivosti i sukobljavanja«, dotični teolozi žele prevladati naglašavanjem radikalne perspektivnosti. Oni vide u dijalogu susret različitih perspektiva odnosno partikularnih istina koje se međusobno obogaćuju, korigiraju, pronalaze zajedničke vrijednosti. Pritom je riječ o jednom trajnom procesu zajedničkog traženja istine, koji u biti živi iz nade u jedno eshatološki ostvarivo transcendentno »jedinstvo per-

<sup>40</sup> Isto, str. 259.

<sup>41</sup> M. SECKLER, *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen?*, u: ThQ, god. 172, 1992, str. 126–130.

spektiva«. <sup>42</sup> Stoga R. Panikkar, u skladu s takvim načinom razmišljanja, misli da »nam sama eshatologija može reći na odgovarajući način je li Krist ispunjenje Krišne ili je Krišna ispunjenje Krista, odnosno nije li ipak istina da nijedan nije viši od drugog«. <sup>43</sup>

Ne čudi stoga da ova teološka gnoseologija predstavlja teoretsku okosnicu takvog dijaloškog mentaliteta koji ne voli ukazivati i na očito nepremostive međureligijske neuskладivosti, te a priori, više ili manje izričito zastupa jednaki spasenjski legitimitet svih religija. Pritom se ponekad od dijaloških sugovornika zahtijeva da u popis pretpostavki svakog iskrenog i poštenog dijaloga uključe takvu »radikalnu otvorenost« prema istini, koja ne isključuje unaprijed i realnu mogućnost, odnosno rizik napuštanja pripadnosti »određenoj vjeri« i obraćenje na vjeru sugovornika. <sup>44</sup>

Čini nam se, međutim, da u korijenu takvog stava stoji ipak ideja jedne »religio perennis«, odnosno jedne »univerzalne spasenjske jezgre«, koju pojedine religije više ili manje uspješno, ali uvijek i samo parcijalno, utjelovljuju. Ponekad su konture te partikularnim religijama nadređene »religio perennis« orisane teološkim kategorijama hinduističko-budističkog, odnosno neoplatonsko-gnostičkog podrijetla. <sup>45</sup>

Očito, u takvom poimanju odnosa jedinstva i mnoštvenosti u svijetu religija, sve su povijesne religije jednakovrijedne, pa tu ne može biti mjesta bilo kakvom govoru o »apsolutnosti« kršćanstva, koje bi potom tvorilo temelje teološke prosudbe drugih religija. No, time se previda da, strogo uzevši, nije apsolutan povijesni lik kršćanstva, već događaj Isusa Krista, kao događaj punine božanskog spasenjskog plana. Taj događaj predstavlja za vjernike temeljni kriterij prosudbe svakog konkretnog lika Crkve ali i drugih religija. Jedincatost Isusa Krista kao i bezuvjetna vjera utemeljena na cjelovitom prijanjanju uz osobu Isusa Krista spadaju u sržne istine kršćanske religije. Stoga za kršćane nije prihvatljiva takva koncepcija međureligijskog dijaloga, koja od njih zahtijeva da pred sugovornikom ne posvjedoče svoje duboko uvjerenje u spasenjsku konstitutivnost Isusa Krista, te da svoju vjeru promatraju kao neku vrst privremene, hipotetske opcije. Ozbiljni dijaloški susret zahtijeva, naprotiv, da sugovornici nedvosmisleno svjedoče svoja uvjerenja. Jer, to je ustvari preduvjet da bi višestruki ciljevi dijaloga

<sup>42</sup> R. BERNHARDT, *Der Apsolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh, 1990, str. 230–236.

<sup>43</sup> R. PANIKKAR, *Il Dialogo intrareligioso*, str. 83.

<sup>44</sup> L. SWIDLER nav. dj., str. 78 – 79; R. PANIKKAR, nav. dj., str. 96 – 97; P. KNITTER, *Nessun altro nome*, Brescia, 1991, str. 210.

<sup>45</sup> Usp. tekstove: C. J. A. THOLENS, E. VAN RYSBEEK u: M. MASSING (ured.), *Von Buddha bis C. G. Jung. Religion als lebendige Erfahrung*, Olten-Freiburg i. Breisgau, 1990.

mogli biti ostvareni, tj. da bi se ostvarilo bolje upoznavanje, dokidanje predrasuda, razmjena, u granicama mogućeg, specifičnih duhovnih bogatstava, stvaranje ozračja bratstva i sestrinstva kao preduvjeta zajedničkog angažmana u borbi za mir, pravdu i ljudsko dostojanstvo. Dakle, kršćanski sugovornik treba uvijek biti svjestan da je međureligijskom dijalogu kao takvom imanentna napetost između dvaju religijskih identiteta, koju ne bi trebalo dokidati religijsko-fenomenološkom vrijednosnom uravnilovkom religijskih sustava, odnosno nijekanjem mogućnosti normativnog »unutarkršćanskog« govora o teološkom statusu drugih religija, temeljenog na kristološkoj kriteriologiji.

Najvjerojatnije E. Schillebeekx ima pravo kada misli da specifični inkarnacijsko-povijesni, a time i kenozom ograničeni način kristovske objave nije mogao izričito posredovati, a niti povijesno kršćanstvo prakticirati baš sve autentične religijske vrijednosti, tako da su neke religiozne istine i uvidi mogli lakše doći do izražaja u drugim, više kozmičkim ili mističko-kontemplacijskim religijskim strukturama.<sup>46</sup> Međutim, treba odmah nadodati kako i te vrijednosti, ukoliko plod Vječne Riječi odnosno Duha Božjega, koji je i Duh Kristov, trebaju ipak, da bi ih kršćani prepoznali i kao »svoje«, očitovati bitnu sukladnost s dubinskom logikom Kristove povijesno-kategorijalne objave. Samo u tom smislu za kršćanina može biti prihvatljiva tvrdnja talijanskog teologa C. Molarija kako kroz međureligijski dijalog »Evandjelje objavljuje još dublje svoje značenje«, odnosno da Božja objava nije ograničena na židovsko-kršćansku povijest, već da ona ima univerzalni horizont, koji relativizira svaku partikularnost, te sve (pripadnike svih religija, m. op.) bez razlike čini hodočasnici prema istom cilju i prosjacima iste Istine.<sup>47</sup>

Bez Krista kao »mjerne stijene« za kršćanske sudionike dijaloga ne bi moglo biti govora o njihovom obogaćivanju kroz dijaloško suočenje, na kojem toliko inzistiraju kako crkveno učiteljstvo tako i teologija dijaloga, već bi umjesto organskog rasta kršćanske spoznaje i iskustva na temeljima kristocentrizma nastupila sinkretistička širokogrudnost i neobvezatnost u smislu radikalnog pluralističkog, newageovskog obrasca, a po fayerabendovskom načelu »anything goes«.

Dakle, jedna od primarnih zadaća dijaloške teologije jest nastojanje da se na osnovu pažljivog i bezpredrasudnog slušanja sugovornikova samopredočavanja vlastitih religioznih iskustava i postavki, odredi teološki status pojedine religije,

<sup>46</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Brescia, 1992, str. 220: »Postoje elementi neočekivano »istiniti« »dobri« i »lijepi« u svojim različitim oblicima koji nisu našli mjesta u specifično kršćanskom iskustvu... Postoje različita iskustva autentične religioznosti, koje kršćanstvo baš poradi svojeg povijesnog karaktera nije nikada tematiziralo niti prakticiralo.«

<sup>47</sup> C. MOLARI, *Il Fascino dell' infinito che si rivela*, u: *Il Regno*, 15/1995, str. 51.

ne zazirući ni u kojem slučaju od »unutarkršćanske« kriteriologije. Na to izričito potiču i crkveni dokumenti o dijalogu.<sup>48</sup> No, tu je posao tek na početku, a riječ je o jednom dugom i nimalo lakom procesu.

Iz toga proizlazi da ne postoji nikakav općeniti, multilateralni međureligijski dijalog. Istina, crkveni dokumenti, kao i najveći dio teologije religija govore o nekršćanskim religijama na načelnoj razini. Međutim, primjena tih općih osnovnih načela nužno se mora zbiti u kontekstu bilateralnih dijaloških susreta. Jer kršćanin ne može dati jedan te isti odgovor npr. na budistički »ateizam« i na islamski zahtjev za podlaganjem volji Božjoj svih dimenzija ljudskog življenja. Očito nije dovoljna samo neka općenita teologija religija, već se nameće potreba za kršćanskom teologijom islama, budizma itd.<sup>49</sup>

Uostalom i druge religije prakticiraju s više ili manje zauzetosti sličnu prosudbu spasenjske vrijednosti drugih religija, polazeći pritom od svojih vlastitih kategorija.<sup>50</sup> Prema tome, nije opravdana kritika »pluralističke teologije« kako kršćanska prosudba drugog, koja polazi od kristološke kriteriologije dokida jednakopravnost sudionika dijaloga. Jednakopravnost u međureligijskom dijalogu ne znači obostrano dokidanje uvjerenosti u istinitost vlastitih religijskih postavki, već u prvom redu međusobno poštivanje sudionika, njihovih osoba i njihovih vjerskih uvjerenja, priznanje prava drugome da se u javnosti prikaže onakav kakav jest odnosno priznanje prava svakom od dijaloganata da iznese svoje stavove i kritizira stavove drugih religija ako ih drži nespojivima s vlastitom percepcijom istine i moralnosti.<sup>51</sup> Stoga napetost među različitim prosudbama teološkog statusa drugih religija predstavlja sastavni dio međureligijskog dijaloškog suočavanja. Ona trajno upućuje kršćanina, a i druge sugovornike, na eshatološku puninu, kada će sadašnja kenotički fragmentarna, u mnogome provizorna spoznaja Božjeg misterija, posredovana Kristovom objavom, ustupiti mjesto »savršenoj spoznaji« (usp. 1 Kor 13,12). Neaporetska »sinteza« kršćanstva i drugih religijskih putova pripada samo Bogu i to s onu stranu povijesti.

<sup>48</sup> Tako na pr. DA 78 upućuje na to da »dijaloška duhovnost« sa svoje strane zahijeva »nutarnje razlikovanje i teološko razmišljanje o značenju različitih religijskih tradicija unutar Božjeg plana kao i o iskustvu onih koji u njima pronalaze duhovnu hranu«.

<sup>49</sup> Takav jedan dijaloški pokušaj određivanja »teološkog statusa« islama predstavlja C. VAN NIS-PEN-E. FARHIAN, *Note sullo statuo teologico dell' islam*, u: *Civiltà cattolica*, 1996, sv. I., str. 327–336; 541–551.

<sup>50</sup> R. HUMMEL, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, Darmstadt, 1994, str. 188–189.

<sup>51</sup> (Uvodnik), *Il cristianesimo e le altre religioni*, u: *Civiltà cattolica*, sv. I., 1996, str. 115–116.

## Zaključak

Iz navedenih razglabanja o pojedinim vidovima međureligijskog dijaloga da se zaključiti da za odlučujući dio crkvene svijesti na razini učiteljstva i teologije dijalog među religijama predstavlja jedan zasebni oblik odnosa s institucijama, doktrinama i iskustvom drugih religijskih zajednica koji je sukladan temeljnim premisama kršćanske objave. Ukoliko tvori jednu od bitnih dimenzija ukupnog poslanja Crkve, međureligijski dijalog ne isključuje izričiti navještaj Evanđelja, premda on sam po sebi nije neposredno usmjeren na obraćenje drugog. U tijeku dijaloškog susreta, istina, nekršćanski sugovornik može osjetiti potrebu da bolje upozna kršćanstvo, pa čak i da činom vjere prihvati Isusa Krista. No, to već nadilazi cilj samog dijaloga.

U prošla tri desetljeća, ispravno shvaćeni međureligijski dijalog donio je uočljive plodove, korisne za svijet, Crkvu i kršćane, kako konstatira vatikanski dokument o dijalogu »Dijalog i navještaj« (DA 54). Uz promicanje suradnje na ostvarenju opće ljudskih vrijednosti i rješavanju gorućih problema sadašnjice, dijaloški susreti s duhovnim svjetovima drugih često mogu potaknuti kršćane da isprave nedosljednosti vlastite vjerničke prakse, da dublje shvate svoju vjeru i eventualno obogate vlastito religiozno iskustvo. Stoga dijalog kršćana s nekršćanima nije tek jedan tip odnosa koji bi bio iznuđen kontigentnom nužnošću sadašnjeg povijesnog trenutka u kojem ne posustaje slabljenje kršćanskih institucija, već je tu riječ o jednom teološki solidno utemeljenom načinu suočavanja s drugim više ili manje vitalnim religioznim identitetima i sustavima. \*

Međutim, istodobno treba biti svjestan da međureligijski dijalog u svojim različitim oblicima, a posebice kada je riječ o »dijalogu iskustva«, predstavlja za kršćane jedan kruti i teški »izazov«, koji nije nipošto lišen napetosti, poteškoća, rizika pa čak i autentičnih aporetskih situacija kako na praktičnom tako i na doktrinalnom nivou. Radi toga međureligijski dijalog treba biti nošen duhovnom otvorenošću, povjerenjem i nadom, ali on isto tako treba biti svjestan da iziskuje veliku dozu kompetentnosti i razboritosti.

## Sommario

### IL DIALOGO INTERRELIGIOSO TRA NECESSITÀ E DUBBI

*Una breve analisi introduttiva è dedicata all'esperienza di dialogo interreligioso di due monaci cattolici, B. Griffiths e H. Le Saux, la quale può dirsi in qualche modo paradigmatica. Questa analisi mette in luce alcune antinomie difficilmente superabili, le quali*

fanno presentare tutta la complessità ed anche la problematicità, almeno a un certo livello, del dialogo tra cristiani e le altre religioni.

*Pero ciononostante dopo il Vaticano II il dialogo interreligioso diventa sempre di più per una notevole parte della Chiesa cattolica e per molte delle chiese e comunità cristiane riunite nel Consiglio ecumenico delle chiese uno dei modi fondamentali di rapportarsi ai seguaci di altre tradizioni religiosi. Alle ragioni di natura sociale e teologica che giustificano il discorso sulla necessità del dialogo interreligioso e dedicata la seconda parte di questo testo.*

*Nella terza parte vengono presentate ed in parte criticamente valutate alcune riflessioni teologiche riguardanti i principi, il metodo e le finalità del dialogo interreligioso. Queste riflessioni fanno trasparire una notevole dose di incertezza per quanto riguarda la struttura epistemologica della teologia del dialogo interreligioso. In modo particolare viene messa in risalto la problematicità di alcune valutazioni teologiche attinenti al «dialogo dell'esperienza religiosa» e al problema teologico della verità, cioè dei criteri teologici valutativi da applicare nell'ambito delle relazioni interreligiose.*

*Nella conclusione viene fortemente sottolineata la persistente e difficilmente eliminabile tensione tra l'indubbia necessità del dialogo interreligioso in tutte le sue quattro forme da una parte e le difficoltà, avvolta di tipo persino aporetico, che il credente cristiano incontra nel dialogo con le altre religioni e specialmente nella forma radicale del «dialogo dell'esperienza» dall'altra parte.*

*Parole chiave: dialogo interreligioso, teologia delle religioni, Vaticano II e religioni noncristiane, Magistero ecclesiastico e religioni noncristiane.*