
O MOLITVENOJ DIMENZIJI MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA: STAVOVI UČITELJSTVA I NEKA POVIJESNA ISKUSTVA

Nikola Bižaca, Split

UDK: 261.8
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 12/2002.

Sažetak

Teologija molitvene dimenzije međureligijskog dijaloga predstavlja jedno veliko gradilište, jednako tako kao što je i katolička teologija religijâ još uvijek u mnogim svojim elementima u traganju za jednom sintezom koja bi bila primjerena objavi i iskustvu stvarnosti konkretnih odnosa s religijama. Tako se postavlja pitanje glede stvarne mogućnosti molitvenog dijaloga u međureligijskom kontekstu. Jer ako se ima u vidu da je molitva po sebi jedan totalizirajući čin vjerničke egzistencije, u kojem dolazi do izražaja velikim dijelom nesaopćiva iskustvena posebnost svakog od sudionika u molitvenom dijalogu, postavlja se pitanje kako razložito protumačiti konkretno intendiranu sinergiju međusobno u mnogo čemu predodžbeno i emocionalno različitih globalnih iskustava stvarnosti, nastojeći pritom ne ugroziti temeljne postulate međureligijskog dijaloga.

To i neka druga pitanja teologije molitvenog dijaloga, na koja ovaj tekst pokušava odgovoriti, posviještena su u uvodnom dijelu. Drugi dio rekonstruira nosive elemente percepcije mjesta i uloge duhovne razmjene među religijama, a time i molitve kakvu ima katoličko crkveno učiteljstvo. U trećem dijelu iznesena su i vrednovana neka od temeljnih iskustava duhovno-molitvenog dijaloga u kontekstu dijaloških odnosa katolika s hinduizmom, budizmom i islamom, pri čemu su pokazane dijaloške mogućnosti, ali i specifične poteškoće svakog od tri navedena konteksta. Razmišljajući nad rezultatima spomenutih analiza, autor u završnom dijelu skicira nekoliko zaključnih uvida. U njima upućuje kako na važnost dosadašnjih međureligijskih molitvenih iskustava i neizostavnost duhovno-molitvenih dodira za cjelokupni budući međureligijski dijaloški angažman Crkve, tako i na teološku utemeljenost tog tipa dijaloga u jedinstvu ljudske zajednice ukorijenjenom u stvaranju i spasenju, na univerzalnoj, ali više ili manje stupnjevitij i fragmentarnoj rasprostranjenosti vrijednosti Kraljevstva Božjeg uspostavljenog u Isusu Kristu na prostorima nekršćanskih religija te

na djelovanju Duha Svetog u svijetu i religijama čija diskretnost i s njom povezani "eshatološki pridržaji" čine da duhovno-molitvena dimenzija međureligijskoga dijaloga bude sve prošireniji oblik druženja među pripadnicima religija na zajedničkom hodočašću prema eshatološkoj punini istine.

Ključne riječi: *međureligijski dijalog, međureligijska molitva, dijalog vjerskog iskustva, dijalog s hinduizmom, dijalog s budizmom, dijalog s islamom.*

1. UVOD

U svojim *Smjernicama za dijalog s ljudima drugih religija i ideologija*, Svjetsko vijeće crkava među sastavnice ukupnog dijaloškog komuniciranja kršćana s vjernicima drugih religija ubraja i molitvene susrete: "zajedničku molitvu, liturgijske obrede ili meditaciju". Pritom se, međutim, nadodaje kako molitveni susreti međureligijskog tipa predstavljaju "jedno od najprijepornijih pitanja dijaloga, koje je zbog toga i najpotrebitije daljnjeg istraživanja".¹

I stvarno, molitva u okviru međureligijskih susreta nije tek jedan od neproblematičnih rutinskih oblika međureligijskih komuniciranja i druženja; jer molitva ipak predstavlja jedan "totalizirajući čin", koji okuplja u sebi čitavu ljudsku egzistenciju. Općenito moliti, u religijama znači potpuno angažirati vlastitu egzistencijalnu stvarnost koja u tom činu biva potpuno sabrana, rekapitulirana.² Tako je i za kršćanstvo molitva "temeljni čin stvorenja", koji obuhvaća cjeloviti ljudski život te ga izriče pred Trojedinim Bogom Isusa Krista.³ U kršćaninovu molitvu ulazi sav njegov nutarnji svijet, ali isto tako i njegova briga za cijeli Božji svijet.⁴ On u svakoj molitvi, više ili manje izravno, moli da se što više Kraljevstva Božjeg ostvari u njegovu životu, ali i u svijetu, da

1 World Council of Churches, *Guidelines on dialogue with people of living faith and ideologies* (preuzeto s Interneta 20. 05. 2002: [www.WCC-COE/WCC/What/interreligious/glines - e.html](http://www.WCC-COE/WCC/What/interreligious/glines-e.html), str. 9-10).

2 A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1991., str. 89.

3 M. Schneider - A. Schönberger, *Gebet*, u: H. Gaspar i dr. (prir.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1990., str. 347.

4 B. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1978., str. 201s.

vrijednosti Kraljevstva prožmu cjelokupni kontekst ljudskog suživota, da svijet bude bliži paruziji i uskrsnuću, a time i postizavanju svojega konačnog identiteta. Pa i onda kada molitelj izričito usmjerava svoju neposrednu pozornost samo na neke od dnevnih "potreba", on taj svoj partikularni molitveni interes, pa makar tek implicitno, doživljava kao *pars pro toto*, tj. kao više ili manje posviješteno aktiviranje temeljnoga molitvenog interesa kršćanske vjere sažetog u zazivu "dođi Kraljevstvo Tvoje".

Je li stoga molitva kao "totalni čin" zaista prikladna da bude moment i sredstvo međureligijskog dijaloga, ako znamo da za razliku od ekumenskog dijaloga međureligijski dijalog ne teži k sjedinjenju religija, k stvaranju neke sveobuhvatne nadreligije? Ako svaka kršćanska molitva po sebi ipak teži k ostvarenju kristovske plerome, odnosno sve dubljeg zajedništva cjelokupne ljudske i svekolike stvarnosti s Trojedinim Bogom, nije li ona time u suprotnosti s jednim od temeljnih postulata međureligijskog dijaloga, koji iziskuje da se njegovi sudionici ne koriste samim dijalogom kao više ili manje prikivenim sredstvom kojim bi pokušali polučiti obraćenje drugoga, budući da se time nužno narušava recipročnost među sudionicima dijaloga, njihovo međusobno poštivanje i povjerenje.⁵

Nadalje, ako kršćanin svojim praktičnim sudjelovanjem u molitvenim susretima u kontekstu međureligijskog dijaloga, više ili manje izričito, prepoznaje pa i priznaje određenu stvarnu religioznu i moralnu autentičnost pa i milosnu djelotvornost drugih religija, postavlja se pitanje koje to moguće posljedice ima za teologiju religijâ. Jer, kao što znamo, u suvremenoj teologiji religijâ veoma se uzbuđeno raspravlja je li moguće i u kojoj mjeri promatrati druge religije kao providnosno dane spasenjske sustave kojima se Bog služi u postupnom ostvarenju konačnog eshatološkog identiteta ljudi i njihova svemira. Nije li prihvaćanje razmjene duhovnog iskustva, a napose molitve kao jednog od temeljnih momenata međureligijskoga komuniciranja ipak više ili manje posviješteni izraz uvjerenja mnogih kršćanskih sudionika u dijalogu da i druge religije mogu

5 O nemisionarskom karakteru međureligijskoga dijaloga vidi: J. Bassett, *Le Dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Cerf, Paris, 1996., str. 436-443; L. Swidler, *Der Dialog Dekalog*, u: *Diakonia*, 17, (1986), br. 4, str. 253-256. O recepciji nemisionarskog usmjerenja međureligijskoga dijaloga u katoličkoj teologiji i u nekim crkvenim dokumentima posvećenim dijalogu, poput važnog dokumenta Papinskog vijeća za međureligijski dijalog *Dijalog i Naučestaj* iz 1991., vidi: J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 496-561.

zaista biti, na određeni način, više ili manje Bogom dani institucionalni prostori autentičnoga religioznog iskustva, a time i promicatelji određenih kristovskih vrijednosti čije ostvarenje u životima ljudi kao i na svim razinama njihova suživota postupno izgrađuje Kraljevstvo Božje? No, time se nužno postavlja pitanje glede moguće teološke utemeljenosti "razmjene" molitve s onima koji drugačije vjeruju. A sam pak odgovor na pitanje o temelju molitve nužno predstavlja odlučujuću skretnicu u određivanju globalne kršćanske percepcije teološke kvalitete religija.

Međutim, stječe se dojam da je, kad je riječ o molitvenim susretima u međureligijskom kontekstu, i ovaj put praksa bila i jest brža i puno izdašnija od samog teološkog promišljanja temelja i implikacija takve molitve. Jer, dok se s jedne strane u posljednja dva desetljeća na svim geografskim širinama, a posebice u Aziji i zapadnim zemljama Europe i Amerike, danomice množe raznovrsni oblici molitvenog druženja kršćana/katolika s pripadnicima drugih, nekršćanskih duhovnih tradicija, odlučujuće dosljedna teološka promišljanja tog fenomena još su uvijek relativno dosta skromna i fragmentarna u usporedbi s drugim tematskim preokupacijama teologije religija. Ali, "molitva u dijalogu" nedvojbeno je jedno od temeljnih poglavlja teologije religija. Naime, teologija religija ima svoje polazište upravo u temama koje praksa međureligijskog dijaloga nosi sa sobom. Pa tako i kada je riječ o molitvi, teologija pokušava jednu praksu, najčešće potaknutu nadahutom spontanosti vjerničkog srca, propitati i rasvijetliti svjetlom Riječi Božje, uz uvažavanje uvida dobivenih antropološkom analizom religijskog iskustva lišenom predrasuda. Jer, kako to voli reći J. Dupuis, hermeneutika teologije religija predstavlja jedno trajno i progresivno kretanje amo-tamo između iskustva vjere u kontekstu konkretnog međureligijskog dijaloga i svjedočanstva utemeljiteljskog iskustva povjerenog reaktualizirajućoj memoriji crkvene tradicije.⁶

Pokušavajući dati mali prinos oblikovanju jednog moguće kršćanskog odgovora na navedena pitanja molitvene prakse u međureligijskom kontekstu, mi ćemo u ovom prvom pretežito analitički-interpretativno intoniranom tekstu pokušati uočiti značenjsku slojevitost, a donekle i morfologiju fenomena duhovno-molitvene prakse u međureligijskoj dijaloškoj komunikaciji. Najprije

6 J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Gueriniana, Brescia, 2001., str. 33-34; Isti, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 26.

ćemo načelno odrediti mjesto molitve unutar međureligijskog dijaloga, a potom ukratko rekonstruirati fenomenologiju nekih od temeljnih povijesnih figura takve molitvene prakse, koje su, kako jučer tako i danas, nesumnjivo izvršile i vrše golem kognitivni pritisak na crkvenu (učiteljsku, vjerničku i teološku) percepciju, a time i prosudbu mjesta, uloge i vrijednosti molitvenog druženja u međureligijskome dijalogu. Samo crkveno učiteljstvo, na raznim razinama obvezatnosti, očito, svojim donošenjem načelnih stavova zapravo pokušava kontrolirati rastuću međureligijsku molitvenu praksu, pokušavajući je postaviti unutar jednog dogmatski prihvatljivog hermeneutičkog okvira. Pritom ono svoja razmišljanja nastoji razvijati u temeljnom kontinuitetu s još uvijek podosta fragmentarnim i široko formuliranim teološko-religijskim intuicijama Drugoga vatikanskog sabora. I upravo ćemo rezultatima tog dosadašnjeg određivanja načelnog odnosa molitve i dijaloga na stranicama dokumenata učiteljstva pokloniti našu početnu pozornost.

2. MJESTO I ULOGA MOLITVENOG DIJALOGA PREMA CRKVENIM DOKUMENTIMA

Međureligijski dijalog danas je postao jedna univerzalna i na načelnoj crkveno-učiteljskoj i teološkoj razini uglavnom neosporavana činjenica. Pa tko bi razuman i mogao biti protiv dijaloga u jednom svijetu koji je postao tako malen, komunikacijski i idejno tako umrežen, a sudbinski tako duboko povezan? Ima, istina, neoreligijskih pokreta, poput Svjedoka Jehovinih ili adventističkih zajednica, koji se zbog svoje naglašeno apokaliptičke spasenjsko-ekskluzivističke svijesti još uvijek opiru uranjanju u veliku struju međureligijskoga dijaloga. S druge strane, među "velikim igračima" međureligijskoga dijaloga kao što su velike kršćanske crkve, islam, hinduističke religije, razne škole budizma te tradicionalne japanske i kineske religije zacijelo postoji podosta razlika u procjeni dometa pa i konačnih ciljeva dijaloga. Isto tako, nije naodmet pripomenuti da stupanj dijaloške svijesti i prakse kod navedenih velikih religijskih tradicija znatno varira.

Tako svakako treba spomenuti da svijest o plemenitosti, neizbježnosti na duži rok i duhovnoj korisnosti međureligijskog dijaloga na razini islamske tradicije u cjelini predstavlja još uvijek fenomen većim dijelom vezan uz određene intelektualne ambijente, pojedine osobnosti kao što su ljudi od znanosti, prava, politike, a

manjim dijelom uz ljude koji su *ex professo* nositelji religijskih funkcija u strukturama *umme*. Naime, golema većina tradicionalnih islamskih vjernika još uvijek i nakon višedesetljetne prakse "službenih" međureligijskih susreta muslimana i kršćana pokazuje veliku dozu nezainteresiranosti naspram svega onoga što nije islamsko, uvjerena da je u Kuranu već sve sadržano pa i jasna vizija onoga što i kako bi trebalo izgledati autentično kršćanstvo. Njih kao da i ne zanima baš previše kako sami kršćani doživljavaju i shvaćaju sebe i svoje kršćanstvo.⁷

Kada je pak riječ o Katoličkoj crkvi, međureligijski dijalog postao je ne samo sveobuhvatna praksa na svim razinama nego je on ugrađen u samoshvaćanje Crkve i njezine teologije. Počevši već tamo od Pavla VI. i njegove dijaloške enciklike *Ecclesiam suam* (1964.), pa preko saborskih dokumenata kao i učiteljstva Ivana Pavla II., crkveno učiteljstvo promatra dijalog kao najprimjereniji tip odnosa prema drugim kršćanima i nekršćanima. Ne više, dakle, kao odnos konfrontacije ni puke koegzistencije bez ikakvog međusobnog upletanja, a ni isključivo nastojanje oko obraćenja onih drugih, nego upravo suočenje i komuniciranje na razini dijaloga postaju redoviti načini ophođenja Crkve s religijama. Razlozi pak za taj u mnogočemu revolucionarni obrat su mnogobrojni.

O njima smo potanje već govorili u nekim drugim tekstovima.⁸ Ovdje je dovoljno ukazati u prvom redu na temeljne elemente teološkog utemeljenja samog dijaloga koji se nalaze razasuti u dokumentima učiteljstva na temu međureligijskoga dijaloga te u nekim teološkim razmišljanjima u kojima je na djelu recepcija

7 M. Borrmans, *Le Dialogue islamo-chrétien des trente dernières années*, u: AA.VV., *Studia Missionalia*, sv. 43, PUG, Rim, 1994., str. 132. Malo je islamskih institucija koje žele ili mogu biti službeni predstavnici islama, a time i službeni sugovornici u međureligijskom dijalogu s kršćanima. O tome: Isti, *Islam e cristianesimo. Le vie del dialogo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1993., str. 182; M. Fedou, *De l'enseignement conciliaire sur les religions nonchrétiennes*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 2-3 (2000), str. 205-206; C. McVey, *Being christian among muslims*, u: *Pakistan christian voice*: (preuzeto s Interneta 30. 04. 2002.: WWW.pakistanchristianvoice.net/Articles.cfm?JD=23). Slično zapaža i Alain Besançon u svojoj kritičkoj analizi kršćanske dijaloške "popustljivosti" naspram islamu, jednoj, prema njemu, od religija: A. Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Calmann-Levy, Paris, 1996., str. 169ss.

8 N. Bižaca, *Međureligijski dijalog između nužnosti i dilema*, u: BS, 1, 1997., str. 12-42; Isti, *Dijalog i navještaj u vremenu religijskog pluralizma. Odnos Katoličke crkve i religija danas*, u: N. A. Ančić - N. Bižaca (prir.), *Crkva u uvjetima modernog pluralizma*, CUS, Split, 1998., str. 93-113.

stavova učiteljstva. Tu mislimo napose na shvaćanje dijaloga kao takvog, pa i onog međureligijskoga kao o nastavljanju "spasenjskog Božjeg dijaloga" s ljudima koji Bog vodi s čovjekom od početka. Prema tome, međureligijski dijalog ima svoje izvorište u samom Bogu te se uvrštava u samo spasenjsko poslanje Crkve.

Na takvoj percepciji utemeljenja međureligijskoga dijaloga opetovano inzistiraju dokumenti učiteljstva, počevši od već spomenute dijaloške enciklike Pavla VI. pa sve do naših dana.⁹ Izričito se tvrdi kako dijalog katolika s religijama nije tek nešto proizvoljno, već je tu riječ o jednom obliku crkvenog življenja koji je za Crkvu od "temeljnog značenja".¹⁰ On "tvori integralni dio života kršćana"¹¹ jer je sastavni dio "spasenjskog poslanja Crkve".¹² Sam II. vatikanski sabor preporučio je dijalog s drugim religijskim tradicijama, ali on ipak o njemu ne govori konkretnije pa ni izričito kao o integralnom dijelu evangelizacijskog poslanja Crkve. Ali, dok se u misijskom dekretu Sabora AG 10-11,34,41 međureligijski dijalog više poima kao sredstvo spasenjskog navještaja, u NA 2 se dijalog sa sljedbenicima drugih religija promatra kao jedan od načina da se prepoznaju i promiču duhovne i moralne vrijednosti tih religijskih tradicija. No, i u tim tekstovima Sabor još uvijek ne artikulira dovoljno jednoznačno mjesto dijaloga unutar ukupnog poslanja Crkve, jednako kao što ne uspijeva predložiti ni konkretne putove međureligijskog dijaloga.¹³

-
- 9 Pavao VI., *ES 72*; Ivan Pavao II., *Alla plenaria del segretariato per i noncristiani*. Roma, 3. marzo 1984., u: F. Gioia (prir.), *Il Dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan, 1994., str. 305-309; Isti, *Alla plenaria del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso*. Roma, 13. novembre 1992, u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 611-612. Također i dokumenti vatikanskih dikasterija govore o dijalogu s religijama kao o spasenjskom dijalogu. Npr.: Papinsko vijeće za Međureligijski dijalog/Kongregacija za evangelizaciju naroda, *Dialogo e Annuncio*, u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 714 (od sada ćemo ovaj dokument navoditi skraćeno DA); Kongregacija za evangelizaciju naroda, *Documento d'orientamento in vista della vocazione, della formazione e della promozione dei catechisti nei territori di missione che dipendono dalla Congregazione per l' evangelizzazione dei popoli*, Roma, 3. dicembre 1993., u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 751.
- 10 Ivan Pavao II., *Alla plenaria del Segretariato per i non cristiani*, Roma, 3. marzo 1984., u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 306-307;
- 11 Međunarodna teološka komisija, *Fede e Inculturazione*, 3. ottobre 1988., u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 306-307.
- 12 Ivan Pavao II., *Alla plenaria del segretariato per i noncristiani*, u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 309.
- 13 Razlog za to treba najvjerojatnije potražiti u činjenici da Sabor jednostavno nije raspomagao stručnjacima koji bi posjedovali dovoljno znanja na području

Tek u pokoncilskom razdoblju dolazi do bitnijih pomaka u određivanju kako uloge međureligijskog dijaloga unutar cjelokupnog poslanja Crkve tako i temeljnih oblika dijaloške prakse. Tajništvo za nekršćane u svoja dva temeljna dokumenta recipira i sintetizira rezultate sve intenzivnije međureligijske dijaloške prakse, ali i rezultate razmišljanja teologije religija. Istom u tim dokumentima, a riječ je o izjavi *Stav Crkve prema sljedbenicima drugih religija* (1984.) te o podužem dokumentu *Dijalog i Navještaj* (1991.),¹⁴ a potom i o enciklici *Redemptoris Missio*, međureligijski dijalog dobiva svoje mjesto unutar globalnog evangelizacijskog poslanja Crkve. Dok je na II. vatikanskom saboru zbog još uvijek nejasne artikulacije odnosa dijalog-misije, međureligijski dijalog bio još uvijek promatran kao instrument izričitog navještaja, što je kod sljedbenika drugih religija budilo sumnjičavost u iskrenost dijaloških namjera katoličkih sugovornika, sada se pojavljuje prošireni pojam "evangelizacijskog poslanja Crkve" koji u sebi dosta uvjerljivo obuhvaća navještaj i dijalog kao svoje sastavne dijelove. Pritom je "evangelizacijsko poslanje" promatrano kao jedan dinamički proces, prisutnost, svjedočenje, služenje, dijalog, navještaj-kateheza, liturgijski život.¹⁵ Svaki od momenata tog procesa ima svoju specifičnu prepoznatljivost te nije u potpunosti svodiv na druge momente evangelizacijskog poslanja, s kojima je inače intimno povezan. Cijeli taj proces poslanja Crkve nalazi svoj vrhunac u izričitom navještaju. Tako i dijalog "ostaje usmjeren prema navještaju",¹⁶ ali dijalog ipak - kao posebni oblik ostvarivanja globalnog poslanja Crkve - "posjeduje svoju vlastitu vrijednost".¹⁷ Jer dok izričiti

međureligijskih odnosa. Jer ipak je do II. vatikanskog sabora međureligijski dijalog bio tema tek izoliranih pojedinaca. Tek je NA pokrenula lavinu religijsko-teoloških istraživanja. O tome vidi: O. H. Pesch, *Das Zweite vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse. Nachgeschichte*, Echter, Würzburg, 1994., str. 304; P. Stefani, *Chiesa, Ebraismo e altre Religioni*, EM., Padova, 1998., str. 136-138.

- 14 U literaturi se prvi dokument navodi kraticom njegova podnaslova *Dijalog i Misije (DM)*, dok se drugi navodi kraticom samog podnaslova (*DA*).
- 15 *DM*, 13.
- 16 *DA*, 81, 82.
- 17 *DA*, 41. Posebno važnim držimo tekst iz *RM* gdje stoji kako "treba da ta dva elementa (dijalog i navještaj, m. op.) zadrže svoju unutrašnju povezanost i, u isto vrijeme, svoju različitost" te stoga "ne smiju se ni pomiješati, ni instrumentalizirati, niti smatrati istoznačnim tako da bismo ih smjeli jednostavno zamjenjivati": *RM*, 55. No, ipak *RM*, za razliku od *DM* i *DA*, a poradi svoje ekleziocentričnosti, privilegira primat navještaja u odnosu na druge momente evangelizacijskog poslanja. Tu se, međutim, najvjerojatnije radi o logičkom primatu, a ne o vremenskom tipu primata navještaja nad dijalogom. Jer i ova enciklika zna da

navještaj izravno potiče one druge da postanu Isusovi učenici i uđu u crkveno zajedništvo, međureligijski dijalog u svojoj neposrednoj intencionalnosti, osim što ide za tim da se uspostavi međusobno razumijevanje (ili mir) pa i prijateljski odnosi među religijskim tradicijama - smjera k produbljenju religioznog angažmana da bi svi sudionici mogli što bolje i iskrenije odgovoriti na osobni Božji poziv i na njegovo nezasluženo samodarivanje, u koje je, prema kršćanskom shvaćanju, kao posrednička instancija trajno ugrađen Isus Krist, njegova osobna povijest i njegovo djelo.¹⁸

Dakle, dijalog je prvotno usmjeren na što dublje obraćenje sudionika dijaloga Bogu.¹⁹ Prakticirajući načelo dijaloške iskrenosti, uočavajući s radošću bliskosti i konvergencije, poštujući međusobne razlike pa i određene suprotstavljenosti, kršćanin je pozvan da postane aktivni suputnik pripadnika drugih religija na putu-putovanju kojim Bog vodi prema zajedničkom cilju povijesti i svemira.²⁰ Pritom kršćani dijaloškim susretima i suradnjom pridonose, kako je to već govorio i II. vatikanski sabor, promicanju duhovnih i moralnih dobara te socijalnih i kulturnih vrednota.²¹ U kasnijim pak crkvenim izjašnjavanjima o duhovnim dobrima prisutnima na prostorima drugih religijskih tradicija, koja zaslužuju da budu promicana, govori se puno konkretnije, videći u njima sastavnice, "građevinski materijal" Kraljevstva Božjega koje će Krist na kraju vremena predati Ocu.

U tim se vrednotama Kraljevstva prepoznaju također znakovi Kristove nazočnosti i djelovanja Duha. Tako se o dijaloškoj praksi govori kao o mjestu i načinu promicanja "istine, života, svetosti, pravde, ljubavi i mira", videći u samoj unutarljivoj intencionalnosti međureligijskoga dijaloga temelj već spomenute i u katoličkoj teologiji i izjašnjavanjima učiteljstva recipirane tvrdnje da međureligijski dijalog tvori integralni dio Božjega spasenjskog dijaloga s čovječanstvom,²² a time i izraz nastojanja kršćana i sljedbenika

"dijalog katkada može biti jedini način da se pruži iskreno svjedočanstvo za Krista i velikodušno služenje čovjeku": *RM*, 57. O povijesno-teološkoj pozadini različitih naglasaka u spomenutim crkvenim dokumentima vidi: J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 488-496.

18 *DA*, 40.

19 *DA*, 41.

20 *DA*, 79; Međunarodna teološka komisija, *Kršćanstvo i Religije*, br. 101.

21 *NA*, 2.

22 *DA*, 80; *RM*, 56.

drugih tradicija oko "zajedničkog hoda prema istini".²³ On je, prema enciklici *Redemptoris missio* "put prema Kraljevstvu".²⁴

Molitva se u dijaloškim dokumentima Crkve, ali i u prigodnim izjašnjavanjima aktualnoga Pape pojavljuje dosta puta, tako da se može prilično jednoznačno odrediti njezino mjesto unutar međureligijskoga dijaloga kako ga vidi središnje crkveno učiteljstvo. O njoj se govori katkad direktno, a katkad tek neizravno. Tako se npr. o molitvi govori tamo gdje se dijalog promatra kao izraz nastojanja oko promicanja "duhovnih vrednota"²⁵ ili kada Pavao VI. u apostolskoj pobudnici *Evangelii nuntiandi* (1974.), koja je za razliku od saborskih i posaborskih dokumenata krajnje suzdržana glede međureligijskoga dijaloga,²⁶ hvali religije jer su ljude naučile molitvi te u molitvi vidi jednu od bezbrojnih "klica Riječi".²⁷

Inače je dijaloški orijentirano izjašnjavanje dokumenata učiteljstva o molitvi u religijama veoma izdašno kada je riječ o vrednovanju islamske molitve, počevši od Sabora, koji izražava poštivanje muslimana "koji se klanjaju jednome Bogu".²⁸ Ivan Pavao II. često spominje "duhovne vrednote islama", a posebno "element klanjanja jednome... milosrdnom i svemoćnom Stvoritelju".²⁹ Uvjeren da je "vaš (tj. muslimanski, op. m.) i naš Bog jedan te isti", Papa poziva muslimane na dijalošku razmjenu misli o autentičnoj svetosti u kontekstu poslušnosti i klanjanja Bogu.³⁰

On čak izričito priznaje da kršćani i muslimani sukladno svojim vjerovanjima dijele duhovne vrijednosti poput posta i molitve.³¹ Ali ne samo muslimani nego i "druge religije" vjeruju u Boga te ga

23 DM, 13.

24 RM, 57.

25 NA 2; Ivan Pavao II., *Alla plenaria del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso*. Roma, 26. aprile 1990., u: F. Gioia (prir.), nav. dj., str. 671.

26 J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 232.

27 EN, 53; Ivan Pavao II., *Ai Fedeli in audienza generale*, Roma, 5. giugno 1985., u: F. Gioia (prir.), nav. dj., str. 447.

28 NE, 3.

29 Ivan Pavao II., *Ai Capi musulmani del Kenya*. Nairobi, 7. maggio 1980., u: F. Gioia (prir.), nav. dj., str. 350; Isti, *Al popolo del Pakistan*. Karachi, 16. febbraio 1981., u: F. Gioia (prir.), nav. dj., str. 362.

30 Ivan Pavao II., *Ai partecipanti al simposio su "La santità nel cristianesimo e nell'islam"*, u: F. Gioia (prir.), nav. dj., str. 442.

31 Ivan Pavao II., *Il Messaggio ai fedeli dell' islam al termine del mese di ramadan*. Roma, 3. aprile 1991., u: F. Gioia (prir.), nav. dj., str. 550.

“mole... da ih vodi i snaži”, a Bog spašava “sve one koji ga mole po jedinom posredniku Kristu”.³²

No, osim veoma čestih i podosta uopćenih izraza pozitivnog vrednovanja molitve prakticirane na prostorima drugih religijskih tradicija, u izjašnjavanjima papa i vatikanskih ustanova nailazimo na još jednu razinu promatranja molitve. Pritom mislimo na artikulaciju strukture međureligijskog dijaloga kakvu je iznjedrila pokoncilaska praksa i teorija, Naime, kao što je već dobro poznato, u svim iole značajnijim dijaloškim dokumentima Crkve međureligijskom dijalogu se negdje od polovice sedamdesetih godina počinju pripisivati četiri temeljna oblika dijaloga, koja se pojavljuju zasebno obrazložena ili pak zajedno promotrena.³³ Inače se ta danas već pomalo tradicionalna četverodijelna morfologija međureligijskog dijaloga pojavljuje prvi put službeno 1984. u znanom nam dokumentu *Dijalog i misije* (DM 28-35). Pritom se uvode nazivi: 1. dijalog života; 2. dijalog djela; 3. teološki dijalog; 4. dijalog religioznog iskustva.³⁴

Kada je riječ o molitvi, shvaćenoj “kao unutarnje iskustvo i njegov vanjski izraz kako na osobnoj tako i društvenoj razini”,³⁵ ona se u crkvenim dokumentima izričito veže uz “dijalog religioznog iskustva”. Jer u ovom potonjem obliku dijaloga radi se o dijalogu među osobama ukorijenjenima u vlastitu religijsku tradiciju koje međusobno “dijele njihova vlastita duhovna bogatstva kao što su npr. molitva i kontemplacija, vjera i putovi traganja za Bogom ili

32 Ivan Pavao II., *Alla plenaria del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso*. Roma, 26. aprile 1990., u: F. Gioia (prir.), *nav. dj.*, str. 521-522.

33 Držimo da je u konačnoj sistematizaciji temeljnih oblika međureligijskog dijaloga značajni prinos dao i FABC (Savez azijskih biskupskih konferencija), koji je već od plenarnog zasjedanja na Tajvanu (1974.) počeo uvoditi u kontekst govora o međureligijskom dijalogu elemente kasnije kodirane općeprihvaćene artikulacije dijaloga: FABC, *Evangelization in Modern Day Asia*, u: *For All the Peoples of Asia. The Church in Asia: Asian Bishops' Statements on Missio, Community and Ministry 1970-1983*, vol. I, IMC Publications, Manila, 1984., str. 25-47. O tome vidi i kod: M. Zago, *Il Buddismo e Cristianesimo in dialogo. Situazione, rapporti, convergenze*, Città Nuova, Roma, 1985., str. 255ss; J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi, 21991., str. 304s.

34 O daljnjoj recepciji te podjele na razini učiteljstva vidi: DA, 42; RM, 57; J. Dupuis, *nav. dj.*, str. 334-337; N. Bižaca, *Međureligijski dijalog između nužnosti i dileme*, str. 31-32; M. Zovkić, *Međureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1998., str. 88ss.

35 F. Sottorocnola, *Biblical Perspectives on Interreligious Prayer*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 2 (1998), str. 167.

Apsolutnim".³⁶ Molitva tako postaje srž, duša najzahtjevnijeg segmenta međureligijskog dijaloga koji predviđa međusobnu razmjenu/dijeljenje (*sharing*)³⁷ vlastitog religioznog iskustva samih sudionika u dijaloškom zbivanju. Prema tome, molitva u kontekstu međureligijskoga komuniciranja označava konkretni način na koji se promiču duhovne vrijednosti odnosno "sjemenke Riječi" posijane u religijama. Tu, dakle, više nije riječ samo o etičkom angažmanu, konkretnoj međusobnoj ljudskoj solidarnosti na razini malih i velikih projekata ili suočenju velikih teoloških naracija, nego o nastojanju da se na prostoru dijaloga uspostavi vitalni kontakt sa svijetom vjerskog iskustva onih koji vjeruju u mnogočemu drugačije nego mi, da se, na neki način, pokuša doživjeti iskustvo drugoga.

3. NEKE OD TEMELJNIH FIGURA DUHOVNOMOLITVENOGA DRUŽENJA KRŠĆANA S PRIPADNICIMA VELIKIH SVJETSKIH RELIGIJA

Crkveno učiteljstvo je svoje načelne stavove glede međureligijskoga dijaloga i uloge molitve u njemu oblikovalo osluškujući pozitivne razvoje teologije religija ali i praksu Crkve, pojedinaca, skupina pa i većih zajednica koje su posljednjih desetljeća bile angažirane u međureligijskome dijalogu, a posebice na razini dijaloga religioznog iskustva. Stoga nam se čini važnim posvijestiti temeljne povijesne figure međureligijske dijaloške prakse razmjene iskustva čije srce nesumnjivo tvori molitva, shvaćena u najširem značenju, bilo da je riječ o verbalnoj, ritualnoj, meditativnoj ili kontemplativnoj molitvi. Jer je, po našem mišljenju, zapravo svaki od tih osobnih ili zajedničarskih oblika dijaloško-iskustvene razmjene više ili manje izravno pridonio oblikovanju teološke percepcije mjesta i vrijednosti molitve u susretu s različitim religijskim tradicijama.

36 DA, 42.

37 U mnogobrojnim tekstovima o međureligijskom dijalogu pojavljuje se engleska riječ "*sharing*". Taj pak izraz sadrži snažnu afektivnu komponentu koju uvijek baš i ne prati dovoljno uvjerljivo razložita teološka precizacija. Npr. C. D. Thomas, *Shared Prayer and sharing of Scriptures*, u: P. Puthanandagady (prir.), *Sharing Worship. Communicatio in sacris*, NBC, Bangalore, 1988., str. 482-491.

3.1. *Iskustva duhovnomolitvenoga dijaloga s hinduizmom*

Tu svakako najprije treba spomenuti Indiju, zemlju koja je u međuvremenu postala pravim laboratorijem dijaloškog eksperimentiranja raznovrsnih oblika odnosa relativno malobrojne kršćanske Crkve s tisućljetnim hinduističkim tradicijama i njima duboko prožetom velikom indijskom kulturom. Duhovni dijalog između kršćana i hinduističkog svijeta ima u Indiji svoje povijesno polazište u nastojanjima da se kršćanstvo, njegova teologija a posebice njegova duhovnost inkulturiraju u teološko pojmovlje jedne višetisućljetne teološke tradicije ali i unutar jedne isto tako stare i do u tančine razrađene metodologije duhovne preobrazbe čovjekove nutrine.

Nakon neuspjeha prvih inkulturacijskih nastojanja isusovca Roberta de Nobila (1577.-1656.), koji su inače bili polučili znatne uspjehe, trebalo je čekati pojavu Brahamabandaba Upadhayaya (1861.-1907.). Ovaj na katoličku vjeru obraćeni brahmin, briljantni metafizičar, novinar i jedan od ranih vođa indijske borbe za nezavisnost, bio je duboko uvjeren da kršćanstvo može uspješno zaživjeti u indijskom kontekstu samo ako se dogodi uspješna sinteza između kršćanstva i Vedante, onako kako se u europskom kontekstu dogodio susret Evanđelja i helenističke filozofije. On stoga sanja o razvoju "kršćanske Vedante" u indijskom kršćanstvu. Ali jednako tako i o integraciji "duha starog kršćanskog monaštva s tradicionalnim strukturama i stilovima asketskog života hinduističkih samostana (ašrama)". Upadhyay se tako u XIX. st. trudi oko promicanja kršćanske teologije i duhovnosti na indijski način. No, kao i u slučaju De Nobila, njegov eksperiment propada zbog protivljenja službenih crkvenih autoriteta koji dokidaju njegov netom osnovani ašram.³⁸ Ipak, sjeme njegove vizije urodilo je plodom mnogo kasnije i to u životima J. Monchanina, H. Le Sauxa, Bede Griffithsa i mnogih drugih o kojima ovdje nije sada moguće govoriti. Spomenut ćemo samo prvu trojicu koji ipak pripadaju skupini začetnika novijih susreta kršćanskog vjerskog iskustva s *advaitom*.

Jules Monchanin (1885.-1957.), francuski svećenik, od svojega dolaska u Indiju 1939., također teži k uspostavi kršćanskoga

38 S. J. Raj, *Adopting Hindu imagery: A critical look at ritual experiments in an indian catholic ashram*, u: *Journal of ecumenical studies*, sv. XXXVII, 3-4 (2000), str. 336-338; W. Teasdale, *Interreligious Dialogue since Vatican II. The monastic Contemplative Dimension*, u: *Spirituality Today*, sv. 2, 2 (1991), str. 119-133; (preuzeto s Interneta 17. 04. 2002: www.spiritualitytoday.org/spir2day/91432_teadale.html. str. 2).

kontemplativnog života koji će biti u stanju pronaći indijski izraz i asimilirati bogata duhovna iskustva religijskih tradicija Indije. Njemu se potom pridružuje francuski benediktinac H. Le Saux, inače oduševljeni proučavatelj Upanišada, te oni 1950. osnivaju u Thannupali (država Tamil Nadu) prvi katolički *ašram* u postkolonijalnoj Indiji, poznat pod imenom Saccidananda *ašram*, odnosno Shantivanam. Zajedno s drugim novopridošlim monasima pokušali su ostvariti "hinduističku sintezu koja bi predstavljala skladno jedinstvo *advaita* i kršćanskog monaštva".³⁹ Pritom su, po svemu sudeći, bili vođeni dvostrukom namjerom. Uz promicanje inkulturacije, koja se odvijala na tragu misijskih preokupacija ljudi kao što su bili R. de Nobili i B. Upadhyay, pripadnici Saccidananda *ašrama* polaze također od uvjerenja da hinduističko-mističko iskustvo kao i hinduistički duhovni i teološki uvidi i intuicije mogu predstavljati autentično obogaćenje za kršćanstvo ako ih se integrira unutar kršćanskog iskustva i teologije. Tako se je benediktinac Le Saux, zvan Abhishiktananda, u svojoj nutrini i teološkim razmišljanjima trudio tijekom cijeloga svojeg života međusobno artikulirati iskustvo upanišadske *advaita* i kršćanske uosobljene mistike. No, sam konačni rezultat tih meditativno-teoloških napora ipak ostaje podložan raznim tumačenjima upravo poradi "silne napetosti" koja nužno postoji između hinduističkog nadpojmovnog iskustva nedualnosti ljudskog subjekta i božansko-kozmičke stvarnosti s jedne te "pojmovno-personalističkog" (*nama rupa*) pristupa Bogu kakav prakticira kršćanstvo, s druge strane.⁴⁰

Slično vrijedi i za Bedu Griffithsa, nasljednika H. Le Sauxa na mjestu poglavara *ašrama*. Ovaj engleski benediktinac cijelog je svojeg života tražio jedinstvo svega u Kristu, koje se ostvaruje, zahvaljujući nazočnosti i djelovanju Duha, neovisno o granicama religija i svjetonazora.⁴¹ On pritom govori o "pravom ekumenizmu" religija,⁴²

39 S. J. Raj, *nav. dj.*, str. 340.

40 O neodlučnom ishodu Abhishiktanandinih nastojanja vidi: G. Lafont, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato, 1992., str. 206-219; J. Dupuis, *Cristo incontro alle religioni*, str. 119-120. S. Calza govori u svojoj studiji o "kontradikcijama i mukama Abhishiktanande", o "tjeskobi" i "patnji" koju je ovaj sanyasin platio da bi ostao vjeran kršćanstvu i *advaita* istodobno: S. Calza, *La contemplazione - Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar i B. Griffiths*, Paoline, Milano, 2001., str. 130ss. 142.

41 B. Griffiths, *Il Cristo universale*, Queriniana, Brescia, 1996., str. 82.

42 *Isto*, str. 87-88.

koji se mora ostvariti u prvom redu na razini nutrine (*špilje srca*)⁴³ gdje se čitav svemir i ljudi zajedno s njime doživljavaju kao potpuno jedinstvo u Apsolutnom Božanstvu,⁴⁴ gdje “individualno ja gubi svaki osjećaj odjelbe od jedinog (“Ja”, m. op.) i ulazi u iskustvo potpunog jedinstva premda individualno ja nastavlja postojati”.⁴⁵

Život u Saccidananda ašramu, ali i u drugim monaškim zajednicama koje pripadaju katoličkom “ašramskom pokretu”⁴⁶ karakterizira simbioza katoličkih i hinduističkih ritualnih, simboličkih, asketskih i organizacijskih modela,⁴⁷ ali isto tako i česta prisutnost nekatoličkih, pretežito hinduističkih posjetilaca i simpatizanata. U njima “ašramiti” vide braću i sestre “suhodočasnike na bratskom putovanju” na kojem jedni prate druge prema transcendentnom cilju koji je Bog postavio za sve.⁴⁸ Ti ljudi pribivaju zajedničkim molitvama i kod meditacije monaške zajednice tako da u indijsko-katoličkom pokretu ašrama nalazimo zacijelo dosta elemenata međureligijske molitve.⁴⁹ Štoviše, može se reći da u ašramskom pokretu, i izvan formalnih molitvenih iskustava na razini međureligijskih susreta, postoji težnja kršćansko-monaške zajednice k ostvarenju udioništva na duhovnim iskustvima hinduističkih tradicija kao nečega što bi imalo karakterizirati čitavu egzistenciju članova ašrama. Jer, naime, duhovnost ašrama, prema mišljenju njezinih nositelja, želi ići dalje od sakramentalnih znakova Crkve i dosegnuti otvorenost “Duhu”, “otajstvo Kristovo skriveno u srcu”.⁵⁰ I upravo polazeći od takvih pogleda europskih osnivača tog pokreta, držimo da je R. Panikkar oblikovao svoju dobro poznatu dijalošku teoriju o “unutarreligijskom dijalogu” shvaćenom kao unutarnji dijalog vjernika sa samim sobom na razini najdubljeg osobnog

43 S. J. Raj, *nav. dj.*, str. 341.

44 B. Griffiths, *nav. dj.*, str. 112-113.

45 *Isto*, str. 42-43.

46 S. J. Raj, *nav. dj.*, str. 345.

47 *Isto*, str. 343.

48 S. Painadath, *The Spiritual and Theological Perspectives of Ashrams. A Tribute to Santivanam, 50 Years:* (preuzeto s Interneta 27. 03. 2002: www.sedos.org/english/sebastian.htm, str. 4).

49 P. Spink, *Introduzione*, u: B. Griffiths, *nav. dj.*, str. 12; S. J. Raj, *nav. dj.*, str. 344.

50 B. Griffiths, *The Ashram as Way of Transcendence*, u: Vandana (prir.), *Christian Ashrams. A Movement with a Future?*, ISPCK, Delhi, 1993., str. 31. O velikoj napetosti koja u religioznom iskustvu jednog kršćanskog sljedbenika advaite kao što je Le Saux postoji između simbola /sakramenata s jedne i nedualnog iskustva stvarnosti vidi: S. Calza, *nav. dj.*, str. 137.

religijskog iskustva, u kojem se vjernik, bio kršćanin ili ne, izlaže religijskom iskustvu drugoga i ostvaruje određenu "međureligijsku osmozu".⁵¹

Ali dok katolički pokret ašrama sa svojom hinduistički inkulturanom askezom, liturgijom te svojom otvorenošću za međureligijsku molitvu nailazi na interes tek ograničenoga broja pripadnika duhovne i intelektualne elite hinduističkih religija u Indiji i izvan nje,⁵² brojčano je značajniji fenomen pučko-katoličkoga prakticiranja obreda, simbola hinduističkog porijekla, odnosno zajednička prisutnost, ali i sudjelovanje katolika i hindusa na molitvenima skupovima koji se održavaju u katoličkim svetištima kao što su marijanska svetišta te prigodom različitih hodočašća. Pritom, očito, katolici i hinduisti prelaze obredne granice vlastite tradicije, pokazujući otvorenost za prihvaćanje određenih teoloških i religijskih pretpostavki koje tvore potku obreda druge religije na kojemu sudjeluju.⁵³ Tom pak znatno raširenom fenomenu mnogi pripisuju veliku težinu i važnost u međureligijskom dijalogu u Indiji, koja bi umnogome nadilazila stvarne domete ašramskog pokreta,⁵⁴ na koji inače institucionalna Crkva gleda sa znatnom dozom simpatije.⁵⁵ Sam pak ašramski pokret je nakon smrti svojih karizmatskih osnivača i lidera u posljednje vrijeme ušao, kako se čini, u fazu stagnacije. Kakvoj budućnosti ide u susret, to u ovom trenutku kada radikalni hindutva-pokret pokušava na religijsko-političkoj osnovi mobilizirati hinduističke Indijce protiv kršćansko-misionarskog djelovanja koje, navodno, potkapa indijski kulturni i vjerski identitet, nije moguće reći.⁵⁶

-
- 51 R. Panikkar, *Il Dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi, 1988., str. 114-115; S. Paindath, *nav. dj.*, str. 4.
- 52 O dva temeljna razloga zbog kojih učeni hindusi nemaju interesa za poznavanje kršćanstva (1. sve istinito u religijama je na neki način prisutno; 2. dijalog je doživljen kao misionarska varka kršćana) vidi: B. Malkovsky, *Advaita Vedanta and christian faith*, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 3-4 (1999), str. 421.
- 53 P. Arocklados, *The Hindu and christian pilgrim traditions and the practice of common worship*, u: P. Puthanandagady (prir.), *nav. dj.*, str. 655-656.
- 54 S. J. Raj, *nav. dj.*, str. 350-351.
- 55 S. Rodhe, *Jules Monchanin*, ISPCK, Delhi, 1963., str. 63; S.J. Raj, *nav. dj.*, str. 353. Jasno, ove gore navedene forme molitve u međureligijskom kontekstu katoličko-hinduističkog dijaloga ne iscrpljuju cjelokupni fenomen. O nekim drugim zanimljivim iskustvima molitvenog druženja katolika i hindusa vidi: X. Irudayaraj, *Hindus' views on inter-faith worship*, u: P. Puthanandagady (prir.), *nav. dj.*, str. 659-666.
- 56 S. Calza, *nav. dj.*, str. 324-325.

Kada je pak riječ o crkvenom učiteljstvu na razini hijerarhije indijske mjesne crkve, ono ne samo da drži mogućim molitveni oblik dijaloga s pripadnicima drugih religija nego ga i preporučuje, pa čak i smatra dužnošću, ali pod uvjetom da bude ispravno prakticiran i utemeljen, kako na "razlikovanju duhova" tako i na pripravi sudionika. Tako u dokumentu posvećenom međureligijskome dijalogu i ekumenizmu Indijska biskupska konferencija upravo u duhovnom dijalogu vidi najdublju formu dijaloga, koja se očituje u zajedničkom udioništvu u molitvi i kontemplaciji. "Cilj pak te zajedničke molitve je prije svega zajedničarsko štovanje Boga koji je Bog svijui, koji nas je stvorio da bi od nas učinio veliku obitelj. Pozvani smo Boga častiti ne samo kao pojedinci nego i kao zajednica. Ali, budući da smo u realnom i bitnom smislu jedno s cijelim čovječanstvom, Bogu se klanjati zajedno s drugima nije za nas samo pravo nego i dužnost."⁵⁷ Dokument u nastavku daje konkretne direktive za molitvene susrete s drugima te zahtijeva od sudionika u molitvenom dijalogu dužnu pripravu. Sve u svemu, međureligijski molitveni susreti za indijske biskupe nisu nešto što se ne bi trebalo događati ili ne bi vjernicima donosilo duhovne koristi ili što ne bi bilo funkcionalno širenju Kraljevstva Božjega. Naprotiv!

3.2. *Iskustva duhovnog dijaloga s budizmom*

Duhovnomolitveni oblici dijaloga s hinduizmom na neki su način olakšani činjenicom da u hinduizmu postoji pojam božanstva kao i molitveni odnos s osobnim Bogom koji se, barem kada je riječ o bhakti-formi religioznosti, ostvaruje kako verbalno tako i ritualno simbolički. Drugačije pak stoje stvari s budizmom. On u svojoj theravada-verziji ne poznaje institucionalnu molitvu upućenu božanstvu, nego su molitvene formule usmjerene na hvalu "trostrukog dragulja" (*Buddha, dharma, sanga*) te im je svrha promicati nutarnju odanost Budinu putu, a time i olakšati meditativno postignuće mira srca i postupnog prosvjetljenja. No, u theravadskim zemljama, uz kanonsko-monaški stav prema molitvi postoji i onaj koji često gaji pučka pobožnost utemeljena na više ili

57 CBCI - Commission for Dialogue and Ecumenism, *Guidelines for Interreligious Dialogue*, CBCI Centre, New Delhi, 21989., str. 68.

manje uspjeljoj sintezi budizma i elemenata predbudističkih lokalnih religija, koja poznaje božanstva, duhove i njima upućene molitve.⁵⁸

Mahajanski budizam, naprotiv, sa svojim predodžbama o snažnim likovima bodišatve kao i sa svojim govorom o trostrukom Budinom tijelu (*nirmanakaya*, *samboghakaya*, *dharmakaya*), očito, sadrži više doktrinarnih pa i praktično-ritualnih analogija sa strukturama kršćanskoga predodžbenog svijeta i njegove molitvene prakse. Usto, treba ovdje na osobit način spomenuti i mahajnsku varijantu budizma poznatu pod imenom budizma "čiste zemlje" te veoma kompleksnu središnju kategoriju *mahayane* "Prazninu" (*sunyata*). Jer budizam "Čiste zemlje" gradi put ka oslobođenju upravo na predanju nošenom vjerom u Amida Budu i izraženom molitvenim formulama a posebice formulom "nebutsum", čije se značenje može izraziti riječima: "nalazim svoj zaklon u Amida Budi". Time se amidistička varijanta budizma na neki način približava prihvaćanju pojma milosti.⁵⁹ S druge su pak strane tumačenja pojma i iskustva *sunyate* koja daju mahajanski teolozi, posebice tumačenja pripadnika tzv. "škole iz Kyota", među kojima posebno mjesto pripada Masao Abeu i njegovu promišljanju strukturalnih sličnosti *sunyate* i "kenotičnog Boga kršćana".⁶⁰

U svjetlu izrečenog postaje možda shvatljivije zašto u okviru kršćansko-budističkih dijaloških nastojanja pokrenutih u posljednjih 40-50 godina posebno mjesto zauzimaju teološki i duhovni susreti, pa i oni na molitvenoj razini, kršćanskih pojedinaca i skupina baš s mahajanskim ambijentima. Očito su određene strukturalne analogije između *mahayane* i kršćanstva, uza sve njihove velike sadržajne razlike, omogućile kršćanima i mahajanskim budistima percepciju određenih duhovnomolitvenih afiniteta.⁶¹ K tome treba uzeti u obzir i meditativnu praksu, kojoj je inače u svim varijantama budizma pripisana odlučujuća uloga pa i onda kada i nije sustavno prakticirana. Naime, to za budizam nužno sredstvo u postizavanju "jedinstva duha i unutarnjeg mira" te "oslobađajućeg prosvjetljenja sve veći broj

58 M. Zago, *Buddhismo e Cristianesimo in Dialogo. Situazioni, Rapporti, Convergenze*, Città Nuova, Roma, 1985., str. 340-348.

59 D. T. Suzuki, *Buddhismo Shin*, Ubaldini editore, Roma, 1972., str. 15-18, 31-40.

60 A. Rodante, *Sunyata buddhista e kenosi cristologica in Masao Abe*, Città Nuova, Roma, 1995., str. 46-55.

61 M. von Brück - W. Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, Verlag C. H. Beck, München, 1997., str. 428-430, 449.

kršćana želi integrirati u vlastiti religiozni život".⁶² Stoga upravo zbog visoke cijene koju meditacija uživa u budizmu, a u sve većoj mjeri i u samom kršćanstvu, svi najznačajniji susreti budista i kršćana na razini dijaloga duhovnog iskustva usredotočeni su pretežito na meditativno zajedništvo.

Tu svakako treba spomenuti neke od ključnih ličnosti razmjene duhovnog iskustva, odnosno druženja motiviranih "molitvenim" interesima. Pritom mislimo u prvom redu, ne podcjenjujući druge sudionike, na T. Mertona, H. M. Enomya-Lassallea, Dalai Lamu te na međumonaški dijalog katoličkih i zenbudističkih monaha.

Prerana smrt (1968.) prekinula je neumorno zauzimanje trapista T. Mertona za razvoj dijaloga katolika, posebno monaha, s budistima. On je pokušao obogatiti kršćanski monaški ideal praksom zen budizma tako da "određeni budistički element u kulturi i duhovnosti ne bi nikako bio nespojiv s kršćanskom vjerom".⁶³ Pritom je, ostajući vjeran Isusovu liku kao definitivnom kriteriju istine, kroz teološke analize a još više kroz osobnu zen-meditaciju tražio komunikaciju sa zen-iskustvom. Ono je, po Mertonu, univerzalnije od njegove institucionalizacije unutar zen-budizma te je zbog toga dostupno i kršćaninu.⁶⁴ Svoje pak uvjerenje o odlučujućoj ulozi duhovno-iskustvenog susreta kršćanstva i budizma u obnovi suvremene kršćanske religijske svijesti uvjerljivo je uspio afirmirati u američkim monaškim ambijentima, koji su, zahvaljujući u značajnoj mjeri upravo njegovim analizama i njegovoj meditativnoj praksi, krenuli u duhovnu avanturu sve brojnijih, razgranatijih pa i dubljih susreta s *mahayanom*.⁶⁵ Da je tu ipak riječ o jednom ne baš jednostavnom tipu susreta koji sa sobom nosi podosta poteškoća, svjedoče, uostalom, i same Mertonove analize budističkoga i kršćanskoga meditativnog iskustva iz kojih se vidi da ovaj dalekovidni trapist i mistički pisac nije baš uvijek skladno i uvjerljivo uspio pomiriti nedvojbeno velike razlike između ta dva iskustva.⁶⁶ No, uza sve to on ostaje jedan od otaca suvremenoga dijaloga

62 M. Zago, *nav. dj.*, str. 348.

63 M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 500.

64 *Isto*, str. 494.

65 *Isto*, str. 59.

66 Tako npr. on razlike između budizma i kršćanstva vezuje isključivo uz apostoriornu razinu teoretsko-teološkog tumačenja iskustva, dok na razini iskustvenog dohvaćanja-doživljavanja "unutarnjeg Sebstva" među te dvije religijske tradicije zapravo ne bi postojala nikakva razlika. O kritici ovakvog teško

kršćana i budista, a posebno onog na razini razmjene religiozno-molitvenog iskustva.

O samotransformaciji religija kroz međureligijski dijalog te o nastajanju nove religijske i uopće kulturološke svijesti, govori njemački isusovac H. M. Enomya Lassalle (1898.-1990.), koji je dugi niz godina proveo u Japanu. Tu novonastajuću svijest planetarnih razmjera bi, prema njemu, trebalo karakterizirati "transracionalno iskustvo nedualnosti". Ono će prevladati temeljne suprotnosti "stare pojmovne, dualističke i fragmentirajuće svijesti", koja je, polazeći od grčke filozofije i njezine objektivirajuće koncepcije istine, karakterizirala filozofsku i religijsku svijest Zapada.⁶⁷ To će nositi sa sobom i dijalošku preobrazbu kršćanstva, ali i drugih religija. Kada je riječ o kršćanstvu, njega treba radikalno obnoviti i kroz duboku molitvu i kontemplaciju, vraćajući ga time samim njegovim izvorima tj. nauci i identitetu Isusa Krista, odnosno njegovih učenika. Pritom Enomya Lassalle predlaže zen-meditaciju kao siguran put k izvorima kršćanskog iskustva. Taj put, koji je on veoma dobro izučio u zen-samostanima Japana i dugo prakticirao, postao je na tragu njegova pozitivnog iskustva obznanjenog u mnogobrojnim predavanjima i publikacijama osobnim duhovnim putem mnogih kršćana na Zapadu.⁶⁸ Naime, taj cijenjeni zen-učitelj potaknuo je nastajanje jedne čitave mreže kršćanskih zen centara u kojima mnogi kršćani meditiraju na budistički način i koji su također postali prostorima kršćansko-budističkih dijaloških susreta pa i razmjene duhovnih iskustava.⁶⁹

Ti pak susreti dio su jednog dinamičkog procesa oko čijih ishoda među kršćanskim pa i katoličkim teolozima ne postoji još uvijek jedan jednoznačni konsenzus. Dok Enomya Lassalle od dijaloško-meditativne interakcije duhovnih potencijala budizma i kršćanstva očekuje nastajanje nove "cjelinske" (holističke), biti stvari otvorene svijesti,⁷⁰ u pokretu katoličkih monaha i monahinja za dijalog s budizmom od druženja s budističkim monasima očekuje se osim

prihvatljivog radikalnog dijeljenja vjerskog iskustva od vjerskog znanja vidi: J. Sudbrack, *Wege zur Gottesmystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980., str. 77-79.

67 H. M. Enomya Lassalle, *Leben im neuen Bewußtsein*, Kösel, München, 1986., str. 64-65; M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 514-515.

68 M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 514, 516.

69 M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 229; H. M. Enomya Lassalle, *nav. dj.*, str. 134-135; Isti, *Zen und christliche Mystik*, Aurum, Freiburg, 1986., str. 530.

70 H. M. Enomya Lassalle, *Leben im neuen Bewußtsein*, str. 54-56; 20-23.

boljeg upoznavanja “egzistencijalni dijalog”, “duhovna razmjena”, doživljavanje drugog kao “brata i suputnika na putu k Apsolutnom”,⁷¹ komunikaciju na razini “dubine mističkog ostvarenja”.⁷²

Potonji je pokret započeo 1968. susretom kršćanskih monaha Azije i Oceanije u Bangkoku, a u organizaciji međunarodne katoličke monaške organizacije AIM (Aide à Implantation Monastique) nastale još 1957. i usmjerene na promicanje monaškog života u misijskim zemljama. Na tom susretu, koji je inače bio pod snažnim utjecajem osobne karizme Thomasa Mertona, a na tragu II. vatikanskog sabora, katoličko monaštvo, posebice benediktinci i trapisti, otvorilo se svim razinama dijaloga s azijskim religijama. Neposredni sugovornici katoličkih monaha postaju od tada u prvom redu monaške zajednice s prostora mahajanskog budizma.

Taj novi duhovni interes katoličkih monaha doživio je potom značajnu potvrdu na veoma reprezentativnom međumonaškom susretu održanom 1973. u Bangaloreu (Indija). Tada su se prvi put u povijesti monaštva našli i živjeli zajedno katolički i nekršćanski monasi, izmjenjujući mišljenja i iskustva na temu “iskustvo Boga”. Od tada pa do danas, međureligijski monaški dijalog postao je jedna od odlučujućih karika u lancu mnogovrsnih dijaloških nastojanja Katoličke crkve. Počevši potom od rujna 1989., kada je skupina od 30 japanskih zen-budističkih monaha provela tri tjedna u raznim benediktinskim samostanima diljem Europe, međusobna druženja katoličkih i budističkih monaha su, zahvaljujući svojoj učestalosti, razradila vlastitu metodologiju, koja uz teološke diskusije puno pozornosti posvećuje aktivnom sudjelovanju gostiju na svim točkama dnevnoga reda domaćina.⁷³ Tako katolički monasi aktivno

71 P. F. Bethune, *Some perspectives opened by spiritual exchanges. Papers: Buddhism and Christianity- Toward the human future* (neobjavljeno), Berkeley: Bibliothek Graduate Theol. Union, 1987. - navedeno prema: M. von Brücke - W. Lai, *nav. dj.*, str. 536; Isti, *Le Dialogue des Spiritualités*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 2 (1996), str. 255-256.

72 W. Teasdale, *nav. dj.*, str. 126.

73 M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 531-533; S. Tonini, *Intermonastischer Dialog: Anfänge und Entwicklung.*, (preuzeto s Interneta 02. 06. 2002: www.urbanusplus.tintagel.net/plus/ethrel.7210.htm, str. 3-4). Dok su europski monasi (pretežito benediktinci i trapisti ali i drugi) do sada poglavito vodili duhovni dijalog s japanskim zen budističkim monasima, američki su se poglavito družili i druže s tibetanskim monasima. O povijesti, strukturi i dosadašnjim rezultatima tih susreta vidi rad švedske katoličke redovnice K. Amel, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*, CP, Uppsala, 1998.

sudjeluju u meditaciji zajedno s budističkim monasima, nastojeći “u molitvi i meditaciji izmijeniti vlastito iskustvo”.⁷⁴ Ali i budisti redovito prisustvuju euharistijskim slavljima, koja benediktinci slave svakog dana tako da se prilikom međusobnih posjeta, uza svu “kognitivnu razliku” između kršćanske i budističke molitve, zna često uspostaviti intenzivno “molitveno zajedništvo”,⁷⁵ atmosfera molitve i duhovnog bratstva.⁷⁶

O iskustvu molitvenog zajedništva i duhovnog obogaćenja govore dosta uvjerljivo i s velikom dozom oduševljenja katolički monasi, časne sestre i drugi kršćanski/katolički sudionici višednevnoga meditacijskog seminara u Londonu u rujnu 1994. Tada je, naime, Dalai Lama tijekom nekoliko dana komentirao s budističke točke gledišta izabrane tekstove Novoga zavjeta i meditirao zajedno s nazočnim kršćanima.⁷⁷ Drugi pak monasi govore o “duhovnome zajedništvu” ostvarenom za vrijeme samostanskih druženja s budističkim monasima, njihovim dnevnim redom, njihovim tradicijama kao o izvoru kenotičkog iskustva. Ali dok kršćani to iskustvo, na tragu nasljedovanja Kristove kenoze, zovu “siromaštvom srca”, budisti govore o *sunyati* koju žele ostvariti u svojem životu.⁷⁸ Pritom je vrijedno spomenuti slične reakcije nekih budističkih sudionika koji su sudjelovanje na benediktinskoj liturgiji doživjeli kao “pročišćenje duha i duše” koje je unijelo promjenu u stanje njihove nutrine.⁷⁹

Crkveno učiteljstvo, posebice pape i vatikanska tijela zadužena za međureligijski dijalog sustavno su pratili i nedvojbeno hrabрили te višeslojne susrete katoličkih monaha s tražiteljima Apsolutnoga u budističkim duhovnim tradicijama. Tako je već 1973., na samome početku duhovnog dijaloga s budistima pročelnik Tajništva za

74 O tome govori u svojem programatskom govoru benediktinski opat primas V. Dammertz, *Ansprache an 10. September 1987.*; (preuzeto s interneta 2. 6. 2002: www.urbanplus.tintagel.net/plus/ethrel/7210.htm, str. 1.).

75 M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 533.

76 S. Tonini, *nav. dj.*, str. 5.

77 Sve ono što je izrečeno i što se događalo za vrijeme tog višednevnog međureligijskog duhovno-molitvenog druženja nalazi su u knjizi: Dalai Lama, *Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1998. Dojmovi pojedinih sudionika nalaze se: *Isto*, str. 246ss.

78 M. von Brück - W. Lai, *nav. dj.*, str. 536.

79 S. Minegishi, *Zum Austausch zwischen östlicher und westlicher Spiritualität aus der Sicht eines Zen-Mönches*, - (preuzeto s Interneta 20. 5. 2002: www.urbanplus.com/plus/ethrel/7180, str. 7).

nekršćane kardinal S. Pignedoli u svojem pismu upućenom benediktinskom opatu primasu R. Weaklandu, komentirajući afirmativno susret u Bangaloreu, naglasio da monasi i njihovi međureligijski susreti djeluju u samom srcu Crkve gradeći most prema svim religijama. Jer je "monah", ma kojoj religijskoj tradiciji on pripadao, "homo religiosus" *par excellence* u svim vremenima.⁸⁰

Ivan Pavao II. također je višeput, u različitim prigodama, obznanio svoju punu podršku međureligijskom monaškom dijalogu, i to posebno prilikom susreta sa samim kršćanskim i budističkim sudionicima tih dijaloških nastojanja. On često naglašava važnost upravo molitveno-meditativne dimenzije međureligijskoga dijaloga. Za njega su ti dijaloški susreti u kojima dolazi do razmjene duhovnog iskustva, "epohalni" moment u povijesti dijaloga Crkve s drugim religijskim tradicijama,⁸¹ tako da će Katolička crkva nastaviti i dalje promicati i podržavati "duboki duhovni susret" rečenih monaških duhovnosti.⁸²

3.3. *Iskustva duhovnomolitvenoga dijaloga s islamom*

Dok molitveno-meditativna komunikacija kršćana s pojedinim skupinama i pojedincima iz krugova duhovnih elita hinduista i budista, a posebice s pripadnicima mahajanske verzije budizma, protječe poprilično irenično, stvari su puno složenije kada je riječ o islamu. Naime, dijalog duhovnog iskustva, čiju srž tvori molitveno-meditativni moment, još uvijek na razini odnosa kršćanstva s hinduizmom i budizmom predstavlja jedan, sve u svemu, podosta ograničeni fenomen koji angažira duhovnu elitu kako na jednoj tako

80 P. Coff, *Austauschprogramme zwischen Mönchen und Nonnen aus dem Christentum und östlichen Religionen*, u: *Dialog der Religionen*, 1 (1992), str. 117; S. Tonini, *nav. dj.*, str. 4. Zanimljivo je znati da je gotovo istovjetnu misao već prije, u jednom drugom vremenu bio izrekao nitko drugi doli Pijo XII. čija dijaloška otvorenost prema religijama zacijelo nije morala biti bogzna kako velika. Na Međunarodnom kongresu o istočnom monaštvu 1958. on je između ostalog ustvrdio univerzalnost monaškog fenomena koji se proteže od "ravnic Gangesa do afričkih šuma" i koji obuhvaća "duše sposobne da se cijelog svog života zadovolje adoracijom i hvalom i koje se slobodovoljno posvećuju zahvaljivanju i zagovoru te se tako slobodno odlučuju postati jamcima čovječanstva pred Stvoriteljem": S. Delacroix (ur.), *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, Editions A. Augustin, Saint Maurice, 1958.: (preuzeto s Interneta 15. 5. 2002: www.scourmont.be/degive/don-dualite.htm, str. 9).

81 S. Tonini, *nav. dj.*, str. 6; V. Dammart, *nav. dj.*, str. 1.

82 S. Tonini, *nav. dj.*, str. 7.

i na drugoj strani. Zatim u predodžbenom svijetu velikih azijskih religija ima dovoljno načelnog prostora za druge religijske tradicije i njihovu meditativnu praksu. A ne bi trebalo zanemariti ni činjenicu da duhovno-meditativna praksa koja tvori sržnu odrednicu azijskih religija, sadrži stanoviti stupanj doktrinarno-teološke "neutralnosti" te da zbog toga ona može postati zajedničkom sponom duhovne prakse različitih religijskih tradicija.

S druge strane je islam, koji je kršćanstvu puno bliži doktrinarno i geografski. No, te dvije srodne monoteističke religije imaju iza sebe jednu dugu povijest međusobnog prožimanja, ali i krvavih sukobljavanja, koja je ostavila duboki trag u kolektivnoj svijesti Zapada pa tako i kršćana. Prisutno je tako na obje strane mnogo neznanja i predrasuda, mnogo krivih slika jednih o drugima, ali isto tako i ne bi trebalo zanemariti činjenicu da je golema većina muslimana oduvijek uvjerena da su: 1. Sveta pisma kršćana falsificirana,⁸³ 2. da su kršćanska otajstva beskorisni dodaci; 3. da je kršćanski monoteizam zaražen politeizmom; 4. da su kršćani zapravo bili i jesu nevjerni Isusovoj poruci.⁸⁴ A tu su potom i političko-ekonomske napetosti i sukobljavanja između zapadnih zemalja i većinski islamskih država, koje, međutim, dobar dio muslimana tumači religijski kao plod agresivnosti kršćana naspram islamskom svijetu. Kada je o kršćanima riječ, treba imati u vidu da, prema mnogim kršćanima, islam prakticira određena uistinu neprihvatljiva ponašanja kao što su npr. diskriminacija žena, često dvoznačni religijski motivirani stav prema primjeni nasilja kao i podržavanju nasilja na mnogim islamskim, ali i neislamskim prostorima te na teologiji utemeljena pravna nejednakost religijskih manjina u mnogim sredinama s islamskom većinom.⁸⁵

Ali, uza sve te psihološke i teološke prepreke dijaloško sučeljanje Katoličke crkve, ali i drugih kršćana, kao npr. Ekumenskog vijeća crkava, s islamom ne posustaje, pa čak ni poslije newyorškog atentata iz rujna 2001. Počevši od 1969. stalno se množe susreti kršćana i muslimana diljem svijeta, tako da je p. Borrmans, jedan

83 M. Borrmans, *Approccio musulmano ai testi della Bibbia*, u: *Isti, Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1993., str. 19-56.

84 *Isti, Le dialogue islamo-chrétien des trente dernières années*, u: AA.VV., *Interfaith Dialogue. Studia Missionalia*, sv. 43, PUG, Roma, 1994., str. 134.

85 O problemima u komunikaciji kršćana i muslimana vidi: H. Tessier, *Dialogue islamo-chrétien et intégrisme*, u: AA.VV., *Interfaith dialogue. Studia Missionalia*, sv. 43, PUG, Roma, 1994., str. 152-158.

od najznačajnijih i najkompetentnijih katoličkih sudionika u dijalogu s islamom, uspio pobrojiti nekoliko desetaka dijaloških susreta muslimana i kršćana katolika značajnih zbog profila samih sudionika u toj praksi upoznavanja i zbližavanja.⁸⁶

Jasno da molitveni susreti u ukupnom susretu kršćana katolika i muslimana zauzimaju tek manji dio. Iako većina kršćana spontano osjeća da "mi" i muslimani "vjerujemo u istog Boga, jedinog Boga, živog Boga, Boga koji je stvorio svijet te vodi svoja stvorenja k njihovoj savršenosti",⁸⁷ ipak na razini velikih organiziranih susreta katolika i muslimana duhovno-molitveni tip dijaloga ne dominira dijaloškom scenom. Teološko-doktrinarne, političko-socijalne i ine teme puno su prisutnije. Molitveni susreti odvijaju se ponajviše na razini manjih kršćansko-muslimanskih dijaloških skupina, odnosno na razini dnevnog suživota ljudi u religijski pluraliziranim ambijentima. Naime, u takvim sredinama dnevni život nudi bezbroj prilika za molitvene susrete kada članovi jedne religijske zajednice zbog prijateljstva ili poradi funkcije koju obnašaju sudjeluju na molitvenom skupu druge religijske zajednice, bilo da je riječ o sprovodima, vjenčanjima, zajedničkim molitvama za mir u prilikama velikih opasnosti kao što su politički i oružani sukobi, terorističke ugroze suživota ili pak prirodne katastrofe. Ta međureligijska molitvena okupljanja angažiraju veće ili manje skupine ljudi na razinama škole, naselja, četvrti, grada pa i države. Posebno tu treba spomenuti međureligijske molitvene trenutke koji su uvjetovani sklapanjem brakova i življenjem u međureligijskim brakovima.⁸⁸

86 *Isto*, str. 115-127; *Isti, Christiani e Musulmani negli ultimi dieci anni*, u: *Ad Gentes*, V, 1 (2001), (preuzeto s Interneta 25. 4. 2002: www.sedos.org/italiano/Borrmans.htm, str. 1-8). Najnoviji izvještaj Papinskog vijeća za međureligijski dijalog i vatikanskog Ureda za Islam za razdoblje od 1998. do 2002. svjedoči o uistinu razgranatoj dijaloškoj suradnji službenih katoličkih predstavnika s islamskim institucijama i skupinama i to diljem svijeta i na svim mogućim dijaloškim razinama.

87 Ivan Pavao II., *Muslims and Christians adore the one God*, u: *L'Osservatore Romano*, (weekly edition in english), 12. 5. 1999., str. 11.

88 O specifičnim problemima i mogućnostima prakticiranja vjere pojedinih bračnih drugova u takvim međureligijskim bračnim zajednicama vidi: Papinsko vijeće za međureligijski dijalog/Ured za međureligijske odnose Ekumenskog vijeća crkava, *Réflexions sur les Mariages interreligieux. Document d'étude conjoint*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 3 (1997), str. 340-356. Zbog ne baš tako rijetkog fenomena kršćansko-islamskih brakova u Francuskoj i tamošnji biskupi često o tome razmišljaju, i to podosta optimistički. Premda svjesni poteškoća koje takvi načini bračnog zajedništva nose sa sobom, biskupi su ipak mišljenja da sudbina takvih bračnih zajednica ne

Kada je riječ o ritualnoj molitvi muslimana (salat), koja se odvija prema precizno određenim formulama i gestama, očito, prema muslimanskoj religioznoj i teološkoj senzibilnosti, taj tip molitve nije nikako prikladan da bude "međureligijski" podijeljen s kršćanima. Ta molitva je, naime, prostor utemeljenja i uvijek nove obnove islamskog identiteta koji je satkan od podlaganja Bogu, klanjanja i hvale za "sve obilje pomoći i raznovrsnih dobročinstava danih svojim slugama". Stoga je islamska molitva izraz podlaganja Bogu i hvale na koju Bog ima pravo, što proizlazi iz same njegove biti.⁸⁹ I upravo polazeći od Božjeg apsolutnog prava na čašćenje i hvalu, islamska tradicija oduvijek privilegira "osobni neangažman" u molitvi, osobnu nekreativnost. Uvijek istim molitvenim gestama musliman priznaje Bogu to apsolutno pravo. Vjernik se priklanja apsolutnosti Božjeg reda stvari ne dodajući mu ništa. Zbog toga je islamska kulturna molitva upućena na formalnu ritualnost i nepromjenjivu jednostavnost. Tako da ono što bismo mogli označiti kao ritualni formalizam islamske molitve, zapravo želi biti izraz teocentričnosti same adoracije i hvale.

No, s druge strane, islam poznaje i druge molitvene oblike (du'a), koji se događaju izvan obvezatne, kultne molitve. Katkad se radi o slobodnije formuliranim prosnim ili zahvalnim molitvama u kojima se traži zdravlje ili opraštanje grijeha. Drugi se put recitiraju kuranski tekstovi te se o njima meditira u šutnji i tako uprisutnjuje Božja riječ u vlastitu životu. Katkad se jednostavno meditiraju "Božja imena".⁹⁰ Ipak, sve u svemu, pobožni musliman je suzdržan kod izbora

mora biti sinkretizam ili indiferentizam, nego da je moguće ostvariti "stvarnu ljudsku i religioznu kvalitetu" života te da "prihvaćajući vlastite razlike, oni (tj. bračni drugovi, m. op.) postaju sposobni živjeti jedno bogato religiozno iskustvo utemeljeno na njihovim specifičnim tradicijama": *Conférence des évêques de France, Catholiques et Musulmans: Un chemin de rencontre et de dialogue (Assemblée plénière, Lourdes, novembre 1998., u: Pro Dialogo. Bulletin, 3 (1999), str. 322. Koliko je optimizam francuskih biskupa opravdan, to ne znamo, ali talijanska istraživanja govore da 70 do 80 posto takvih brakova ne uspijeva prevladati silne napetosti koje različitosti religijskoga, kulturnog pa i etničkog pripadništva nose sa sobom. Inače u Italiji trenutačno ima nešto više od 12.000 kršćansko-islamskih brakova. O tome vidi u internet-časopisu Bijelih otaca *Africa on line: Coppie miste cristiano-islamiche*, u: *Africa on line*, 5 (2000): (preuzeto s interneta 19. 11. 2002: www.missionaridafrika.org/archiviorivista/2000_5_5.htm).*

89 F. Razi, *Al-Tafsir al-kabir*, Kairo, 1933., str. 219; prema J. Stamer, *Prier avec les musulmans?*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 3 (1997), str. 361.

90 J. Stamer, *Prier avec les musulmans?* str. 362; C. Schirrmacher, *Christliches und Muslimisches Gebet. Ein Vergleich*, Lausaner Bewegung Deutschland, Stuttgart, 2001., str. 1-5.

izvanrednih molitvenih formulacija da ne bi nepreciznim izričajem dodao Bogu nešto što nije Alah, nešto odveć ljudsko (*širk*). K tome musliman često u takvim molitvenim prigodama osjeća poteškoću obratiti se Bogu na jedan direktan način, biti s njim "na ti". Zato u kontekstu međureligijskih molitvenih susreta musliman radije izabire uobičajene i dokazano sigurne formulacije. Jer on i u tim prigodama želi biti i ostati "svjedok Božji" (*šahid*), svjedok Božje uzvišenosti.⁹¹

Naprotiv, kod kršćana postoji puno veća sloboda i mogućnost raznolikosti u oblikovanju izvanliturgijske molitve. U svakom slučaju, sve molitvene mogućnosti kako jedne tako i druge religije danas su aktivirane u ne baš sasvim rijetkim dijaloškim susretima, koji se uza sve već spomenute velike političke, ekonomske, kulturološke sukobe kao i usprkos znatnim teološkim poteškoćama ipak održavaju. Uočljive su čak i različite forme duhovnih susreta. Navedimo neke: 1. "duhovno gostoprimstvo" tj. šutljivo nazočenje ispunjeno poštovanjem kod obreda druge religije; 2. šutnja kao zajednički oblik molitve te susljedno čitanje svetih Pisama jedne i druge religije; 3. slobodno formulirane molitve responsorijalnog tipa itd. Ali, pritom treba uvijek imati na umu da islam ipak nije potpuno monolitna religija, nego da ovisno o regionalno-kulturnim varijantama islama biva privilegirana manje ili više jedna ili druga forma dijaloga s kršćanima. Jednako tako i dijaloško-molitvena spremnost muslimana i njihovih zajednica nije posvuda ista. U usporedbi s kršćanima, muslimani su općenito manje raspoloženi za dijaloško-molitvene susrete, a posebice u sredinama s većinskim muslimanskim pučanstvom. Štoviše, katkad se ima dojam da dio muslimana želi dijalog, ali pod islamskim uvjetima, na temelju kuranske teologije religija.⁹² No, i tu postoji čitav niz raznolikih raspoloženja, koja je teško svesti na zajednički nazivnik. Uz već

91 J. Stamer, *nav. dj.*, str. 365; Za muslimanski monoteizam najveći je grijeh baš "širk", tj. "pridodavanje Alahu partnera u bilo kojem obliku". O temeljnim oblicima "širka" u molitvenoj i teološkoj praksi vidi islamski saudijski katekizam koji je sastavio: A. Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed. Islamic monotheism*, International publishing house, Riyad, 1997., str. 27-42.

92 R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, WB, Darmstadt, 1994., str. 125-127. Dosta snažno povijesno sjećanje na kolonijalnu dominaciju zapadnih zemalja nad muslimanskim prostorima kao i aktualne političke, ekonomske pa dijelom i religijsko-kulturne tenzije u odnosima muslimana s tim zemljama, dijelom inducirane i pothranjivane rigorističko-revolucionarnom interpretacijom islamske vjerske tradicije od strane dijelova militantne islamske religijske i intelektualne elite, čine da znatan dio muslimana u zemljama s islamskom većinom Zapad, koji oni još uvijek potpuno poistovjećuju s

spomenute povijesne, političke i kulturološke činjenice, koje dovode do česte muslimanske nesklonosti dijalogu, treba spomenuti i to da muslimanske zajednice, zbog organizacijske nejedinstvenosti umme, nemaju riješeno pitanje službenog predstavnika islama. I to zaista otežava kršćanima dijaloške susrete s muslimanima.⁹³

Međutim, uza sve navedene i to ne baš male poteškoće i prepreke koje postoje, suživot motivira i potiče dijaloške susrete, pa i one koji ne zaziru od više ili manje direktnog i intenzivnog molitvenog druženja.⁹⁴ Stoga ne čudi što sve veći broj službenih crkvenih instancija na razini mjesnih crkava poklanja veću pozornost

kršćanstvom, doživljava kao neku vrst religijske i kulturno-političke "bolesti" od koje treba ozdraviti i koju, po mogućnosti treba neutralizirati. Jasno da takva percepcija Zapada zasigurno ne samo da ne pridonosi međusobnoj dijaloškoj razmjeni uvida i iskustava između ove dvije religije nego predstavlja trajni generator psiholoških blokada u međusobnim odnosima, apologetsko-trijumfalistički intoniranih prosudbi kršćanstva kao religije dekadentnog Zapada pa i apokaliptičko-revanšističkih prijetnji. S druge strane, dio muslimana u zapadnim zemljama pokazuje znatnu otvorenost prema integraciji pa i prema razmjeni vlastitoga duhovnog iskustva, koje se kod zamjetnog broja mlađih muslimana u Europi sve više i više individualizira i personalizira tako da nadnacionalna *umma*, barem kada je riječ o Europi i Americi, doživljava postupnu pluralizaciju. I možda baš u tom razvoju leže mogućnosti za buduće produbljene duhovnih kontakata kršćana i sada već pomalo "domaćih" muslimana. Ali to je vjerojatno moguće pod uvjetom da zapadna društva u potpunosti i punopravno integriraju te ljude u sve političke strukture suživota pa i kulture, a ne da ih drže na rubu društva i time pothranjuju frustracije koje podržavaju militantnu i predmodernu interpretaciju islama a time i društva. O tom problemu vidi: K. F. Allam, *Islam globale*, Rizzoli, Milano, 2002., str. 79-102, 158-159. Ali isto tako i veoma europski i dijaloški zvučuću izjavu Središnjega komiteta muslimana u Njemačkoj koja zapravo recipira demokratske vrijednosti pluralističkog društva: Comitato centrale dei musulmani in Germania, *Charta islamica*, u: *Il Regno*, 5 (2002), str. 190-192.

93 R. Hummel, *nav. dj.*, str. 110. Općenito o problematičnom odnosu muslimanske većine i religijskih manjina u društvima s islamskom većinom, ali više pod vidom političkih sloboda vidi: P. J. Vatikiotis, *Islam: Stati senza nazioni*, Il Saggiatore, Milano, 1973., str. 129-156.

94 O mnogobrojnim i mnogovrsnim dijaloškim susretima pa i o onima duhovno-molitvenoga tipa između katolika i muslimana diljem svijeta redovito izvješćuje časopis papinskog vijeća za međureligijski dijalog *Pro Dialogo. Bulletin*. Tako se u već naprijed navedenom zadnjem izvještaju o dijaloškim aktivnostima dotičnog papinskog vijeća (usp. bilj. 84) govori o međureligijskom simpoziju održanom u Sarajevu (10.-12. 9. 2001.) na temu *Kršćani i Muslimani u Europi: odgovornost i religiozni angažman u pluralističkom društvu*. Iz izvještaja se razabire da je to bio skup s elementima međureligijske molitve, budući da je svaka plenarna sjednica započinjala s čitanjem Biblije i Kurana te da je u trenucima molitve, koja se je održavala tijekom skupa, svaka religijska tradicija dobila jednako vrijeme za

fenomenu kršćansko-islamskog dijaloga, nastojeći pritom ponuditi poneki teološko-pastoralni uvid u strukturu kao i u teološki prihvatljivo značenje kršćansko-islamskih molitvenih dodira.⁹⁵ Očito, dosadašnji predstojnik Papinskog vijeća za međureligijski dijalog, kardinal Arinze, nije osamljen kada drži da dijalog kršćana i muslimana u XX. stoljeću može polučiti značajnije napretke samo ako se puno više pozornosti na objema stranama pokloni duhovnoj dimenziji susreta, tj. molitvi i općenito razmjeni duhovnih iskustava.⁹⁶

4. ZAKLJUČNA RAZMIŠLJANJA

4.1. Premda su naši pokušaji rekonstrukcije nekih od temeljnih figura međureligijskoga molitvenog dijaloga daleko od toga da budu iscrpni, oni su ipak pokazali stvarnu utemeljenost percepcije duhovno-molitvene dimenzije dijaloga kakvu nalazimo u crkvenim dokumentima. Naime, postalo je razvidno da molitveno druženje kao privilegirana forma dijaloga religioznog iskustva predstavlja jedan za crkveni život XXI. stoljeća veoma važan fenomen. O njegovom egzistencijalnom intenzitetu i uvjerljivosti njegova teološkog utemeljenja zapravo dobrim dijelom ovisi kvaliteta cjelokupnog dijaloškog suočenja Crkve s religijama, a time i

molitvu kojoj su nazočili pripadnici druge religije: K. Akasheh, *nav. dj.*, str. 101. Inače na bosanskim prostorima molitvena forma dijaloga između kršćana i muslimana po svemu sudeći nije bila do sada prisutna na iole značajniji način. Barem se taj dojam stječe čitajući knjigu M. Zovkića o međureligijskom dijalogu u Bosni: M. Zovkić, *Međureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1998.

95 Tako su uz već spomenuti dokument iz Lourdesa iz 1998. (vidi bilj. 88) francuski biskupi izdali i različite druge upute i sugestije u obliku pastoralnih smjernica na temu molitvenog druženja katolika i muslimana kao na primjer: Secrétariat général de l'episcopat, *Quand les Musulmans assistent aux célébrations de la liturgie chrétienne*, u: Documents Episcopat, n. 6-7, Paris, 1999; Isti, *Est-il possible de prier ensemble?*, u: Documents Episcopat, n. 6-7, Paris, 1999. I američki biskupi razmišljaju o potrebi reguliranja na teološki prihvatljiv način različitih oblika dijaloga a posebno onog molitvenog. Tako npr. na temelju dosadašnjih iskustava glede molitvenog druženja katolika s muslimanima i Židovima predlažu neke od temeljnih sastavnice te molitve kao primjerice paljenje svjetla, šutnju, čitanje Svetog pisma, ispit savjesti, pjevanje itd.: Conference of Catholic Bishops, *Official catholic approaches to interreligious services of prayer*, (preuzeto s interneta 18. 04. 2002.: www.nccbuscc.org/comm/interprayer.htm).

96 F. Arinze, *Christian-muslim relations in the 21 century*, u: Pro Dialogo. Bulletin, 1 (1998.), str. 83, 91-92.

vjerodostojnost Crkve kao Kristovim Duhom stvorenoga, i podržavanog zajedničarskog prostora mira i agapičnog suživota u ovom malenom i komunikacijski sve umreženijem svijetu, koji, nažalost, presijecaju prijeteće silnice raznolikih napetosti, agresivnosti i bešćutnog individualizma na osobnoj i grupnoj razini. Naime, kada se radi o području religije, teološka i etička praksa ga zasigurno ne isrppljuju. Potrebno je neizostavno i duhovno iskustvo koje tvori temelj i verifikaciju teologije te životvorno nadahnuće etičke prakse. Stoga i na razini međureligijskoga dijaloga svi njegovi doktrinarni oblici kao i oni prakseološko-etički (dijalog suživota i dijalog djela) nalaze svoj vrhunac upravo u duhovno-molitvenoj dimenziji samog dijaloga. Dijeleći svoje molitveno iskustvo s drugima, odnosno prihvaćajući na određeni način autentičnost molitvenih i uopće duhovnih iskustava drugih religija s kojima se sastaju radi molitve, kršćani i njihove zajednice mogu doživjeti radost i ohrabrenje. Jer baš u trenucima molitvenog dijaloga kršćaninu je dana mogućnost naslutiti ono otajno izvorište religijskog iskustva iz kojeg potom proizlazi i etika i teologija dotičnih religija. Molitveno druženje tako postaje prostorom uočavanja-razlikovanja djelovanja Duha Svetoga, ali i mjestom davanja hvale Bogu za sve plodove Duha, kao što su ljubav, radost i mir koji su nazočni ne samo u srcima pripadnika drugih religija nego bivaju uočljivi i na prepoznatljivim prostorima religija.⁹⁷ Tako međureligijski dijalog, a posebice njegov molitveni segment može postati providnosnim sredstvom postupne "kristifikacije" ljudi i njihove povijesti, a time i prostorom rasta Kraljevstva.

4.2. Iz naših prethodnih analiza postaje uočljivo da je molitveni dijalog još uvijek jedan podosta magmatski i poliedrični fenomen nošen vrlo često spontanošću ljubećeg kršćanskog srca. Njegove su institucionalne konture još uvijek veoma fluidne dok se teološko utemeljenje nalazi u fazi traganja za što uvjerljivijom sintezom, i to često prema načelu *trial and error*. No, očito je tako bilo uvijek kada teologija pokušava "osvojiti" nove provincije Duha. Pritom nije potrebno posebno naglasiti da ciljevi međureligijskoga dijaloga pa i onog molitvenog nisu nikakva ekumena religija koja bi završila stvaranjem jedne nadreligije o kojoj sanjaju neki od suvremenih izvankršćanskih religijskih pokreta izričitoga sinkretističkog

97 Ivan Pavao II., *Aux participants à l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Cité du Vatican: 9 Novembre 2001*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 1 (2002), str. 12.

usmjerenja.⁹⁸ Na tom nesinkretističkom cilju trajno inzistiraju sve iole značajnije crkvene instancije angažirane u međureligijskom dijalogu, ali i golema većina sudionika molitvenog dijaloga. Cilj dijaloga je naprotiv međusobno upoznavanje, ali isto tako, kada je riječ o kršćanima, dijalog je usmjeren na uočavanje, priznanje, očuvanje i promicanje duhovnih, moralnih, ali i društveno-kulturnih vrijednosti koje se nalaze kod nekršćana i koje je "posijao" sam Duh Sveti, i to ne samo u nutrinama i životima pojedinaca već dijelom i na prostorima institucionaliziranih religijskih tradicija, u njihovim institucionalno-posredničkim elementima kao što su obredi, etika, pisma itd.⁹⁹ Molitvena dimenzija dijaloga je zapravo u službi tih Duhom danih vrijednosti, koje su u konačnici kristovske vrijednosti, jer ona usmjeravanjem sudionika na Boga/Zadnju stvarnost zapravo posvješćuje kršćanima, ali i drugima samo božansko izvorište tih vrijednosti, stavljajući ljude u životni dodir s njim. Stoga je molitva u međureligijskom kontekstu istodobno i svjedočenje sudionika da svoj konačni spasenjski identitet ipak ne mogu sami sebi podariti, nego da ga očekuju od božanskog Drugog. Jasno, uvijek nanovo ovakav govor nosi sa sobom i pitanje o budizmu, a posebno o njegovoj theravadskoj verziji. Jer, kao što je poznato, budizam, na tragu Bude, inzistira na apsolutnoj šutnji glede jednog transcendentnog Boga. No, i na relaciji kršćanstvo-budizam u posljednjih nekoliko dijaloških desetljeća njihova klasična suprotstavljenost glede teme "Bog ili ateizam" nije više baš tako monolitna i statična. Uostalom, i Ivan Pavao II. je donekle korigirao svoje izjave objavljene u knjizi *Prijeći prag nade* o budizmu kao ateističkoj religiji, nakon što su budistički monasi s Cejlona bili izrazili svoje neslaganje. Tome su zacijelo pridonijeli religijsko-

98 Te univerzalističko-sinkretističke pokrete u XIX. i XX. stoljeću studira J. Figl. Tako on na poseban način spominje Bahai religiju i Sufistički pokret/red Inayat Khana. Ovaj potonji sebe shvaća kao "međureligijski put k duhovnosti", koji ide u konačnici za integracijom drugih religijskih tradicija u jednu sintezu koja na višoj razini jedinstva nadilazi pojedine religije. Zbog toga se u tu svrhu izričito prakticira jednu vrstu sinkretističkog kulta. O tome vidi: J. Figl, *Die Mitte der Religionen*, WB, Darmstadt, 1993., str. 125-127, 133-135.

99 Nadovezujući se na NA 2 i njezino određenje ciljeva dijaloga, dokument Međunarodne teološke komisije iz 1997. također drži da djelovanje Duha Svetoga ne može biti ograničeno isključivo na srca ljudi kao pojedinaca nego da Duh djeluje i u ljudskom okolišu koji tvore religije, kulture, povijest itd.: Commissione teologia internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, u: *Il Regno*, 3 (1997), str. 85.

fenomenološko i teološko produbljenje spoznaja o budizmu.¹⁰⁰ Pritom je duhovno-molitveni dijalog nesumnjivo odigrao značajnu ulogu u uočavanju prisutnosti u budizmu "fascinirajuće vizije jedne originalne svetosti koje ljudska bića mogu postati svjesna (probuđena) ispravnim življenjem svojeg života u punoj svijesnosti svojega sadašnjeg stanja".¹⁰¹ Usto prisjetimo se samo već spomenutih razmišljanja filozofsko-teološke "Škole iz Kyota" o odnosu *sunyate* i kršćanskog pojma "kenoze" i njihovoj određenoj sadržajnoj prisnosti.¹⁰²

Iz svega ovog nameće se, međutim, za kršćane potreba razlikovanja pojedinih religija. Jer nije isto ući u duhovno-molitveni dijalog s pripadnicima monoteističkih religija ili s mističkim religijama Istoka. Teološki temelj takvih molitvenih susreta nije u svim slučajevima isti. Tako se tri monoteističke religije pozivaju na isto početno izvorište koje vide u vjeri Abrahamovoj te na neki način pripadaju zajedničkoj obitelji. Mnoge od temeljnih religijskih predodžaba ovih triju religija iste su ili veoma slične. Stoga traženje teološkog temelja za molitvene susrete ovih triju religija nužno mora uvažavati tu, koliko god stupnjevito različitu, zajedničku pripadnost "biblijskoj struji". Isto tako i kod traženja teološkog temelja za molitvene susrete s religijama Istoka treba se obazirati na različite struje unutar pojedinih religija: teističke i neteističke struje, teističke ili agnostičke, teističke ili ateističke. Jer zacijelo da će teološko utemeljenje varirati ovisno o tome radi li se o hinduističkoj *bhakti*-pobožnosti koja se obraća osobnom Bogu ili o hinduističkoj *advaita*-mistici, čije teološke predodžbe i meditativni ciljevi pokazuju nesumnjivo znatnu razliku u usporedbi s kršćanstvom te će zbog

100 Uostalom, definitivnu nirvanu i prema suzdržanim iskazima samog Bude karakteriziraju ne jednostavno uništenje ljudskog bića, već: odsuće boli (*asokam*), sigurnost (*khemam*), čistoća (*suddhi*), mir (*santi*), oslobođenje (*vimutti*), uzvišenost (*panitam*): A. Fernando - L. Swidler, *Introduzione al buddismo. Paralleli con l'etica ebraico-cristiana*, EDB, Bologna, 1992., str. 119.

101 M. Fuss, *The Idea of Holiness in Buddhism*, u: Pro Dialogo, Bulletin, 2 (1996), str. 218.

102 Tu treba spomenuti osnivača te škole K. Nishidu te sljedbenike K. Nishitaniya i Masao Abu. O tome vidi: M. von Brück - W. Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, C. H. Beck, München, 1997., str. 167-174. O problemu Boga Stvoritelja na razini kršćansko-budističkog teološkog pa i duhovnog dijaloga odnosno o mogućnosti dijaloga s budistima usprkos njihovoj šutnji o Zadnjoj božanskoj stvarnosti ako već ne i o bogovima (Tibet) i bodišatvama (Mahayana) vidi: H. Dumoulin, *Buddhismo*, Queriniana, Brescia, 1981., str. 161-178.

toga, kao što smo vidjeli na osobnim primjerima ašramske duhovnosti u Indiji, teologija utemeljenja molitvenog dijaloga s advaitom, slično kao i s budizmom, uvijek morati računati s razlikama koje jednostavno nije moguće integrirati u konačnu sintezu. Treba jednostavno prihvatiti napetosti razlika u ljubavi i povjerenju u druge. Naime, teologija religija dijeli sudbinu cjelokupne teologije te i ona mora računati s metzovski rečeno "eshatološkom rezervom", budući da će tek u eshatonu biti u potpunosti ostvareno i vidljivo prepoznato bez ostatka jedinstvo povijesti, a time i jedinstvo cjelokupne religijske povijesti. Dotle će uvijek i na razini duhovno-molitvenoga dijaloga opstojati napetosti interpretacijski neuklonjivih predodžbenih i iskustvenih razlika čije ćemo povijesno-spasenjsko značenje (ili možda besmislenost!) moći uočiti tek na kraju.

4.3. Može li se diskretnost djelovanja Duha Svetoga, koje se očituje i u mnoštvu religijskih svjedočanstava u povijesti čije nam potpuno jedinstvo izmiče, stvarno utemeljiti na diskretnosti samog unutartrajstvenog događanja života i ljubavi u Bogu, tj. na razini božanskih osoba, kako to predlaže C. Duquoc, to nam argumentacija ovog teologa tek dijelom uspijeva obrazložiti.¹⁰³ Važno je, međutim, ipak dopustiti da povijest čovječanstva, a time i religijska povijest kao jedna konstitutivna dimenzija cjelokupne ljudske povijesti, posjeduje u sebi duboko jedinstvo utemeljeno na jedinstvu Božjeg stvaralačko-otkupiteljskog plana koji ima svoje središte u Isusu Kristu. I baš u tom "otajstvu jedinstva" svih naroda kao jedne zajednice, koja ima svoj iskon i svoj posljednji cilj u Bogu, o kojem već govori NA 1, Ivan Pavao II., u govoru vatikanskoj kuriji održanom krajem prosinca 1986., kako bi odgovorio na kurijalne i ine kritike i objede za sinkretizam upućene na adresu asiškog zbivanja, vidi razložiti temelj međureligijskoga molitvenog druženja u Asizu 1986., ali i onog 2002.¹⁰⁴ A tu je potom i za samo teološko utemeljenje asiškog molitvenog skupa odlučujuće Papino uvjerenje, poslije toga višeput izneseno, da je Duh Sveti djelatno prisutan u religijama, posebice u svakoj iskrenoj i autentičnoj molitvi kršćana ali i pripadnika drugih religija.¹⁰⁵ Papa,

103 C. Duquoc, *Discrétion du Dieu trinitaire et mission chétienne*, u: *Mission*, 1 (1999): (preuzeto s Interneta 20. 09. 2002: www.sedos.org/french/Duquoc.html, str. 4).

104 Ivan Pavao II., *Alla Curia romana. Roma, 22. dicembre 1986.*, u: F. Gioia, (prir.) *Il Dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994., str. 431.

105 *Isto*, str. 437-438.

istina, ne govori izravno o univerzalnosti Kraljevstva Božjeg, koje je Otac uspostavio u Isusu Kristu i na kojem sudjeluju već sada, premda na jedan sakramentalno nepotpun, fragmentaran način, i pripadnici religija, a posebno onih koje su se povijesno iskazale kao instancije duhovnog sazrijevanja i oslobađajućeg osmišljavanja života dugog niza ljudskih generacija. No, on ipak upućuje na to kada, na tragu saborskih dokumenata, često priznaje da se na duhovnim prostorima s kojih dolaze asiški molitelji nalaze "duhovne i transcendentne vrijednosti", a time i neke od temeljnih vrijednosti samog Kraljevstva Božjeg.¹⁰⁶ Stoga bi se moglo reći da međureligijski dijalog zapravo posvješćuje ono dubinsko, Bogom dano zajedništvo kršćana i pobožnika iz drugih religija utemeljeno na sudjelovanju u anticipiranoj spasenjskoj stvarnosti Kraljevstva. To pak zajedništvo, koje doktrinarne razlike ipak ne potiru, nalazi svoj najdublji izraz u nastojanjima oko dijaloške razmjene duhovnih iskustava pa i zajedničkog druženja radi molitve za mir, za bratstvo, nenasilje, suradnju. Jednom riječju, tim molitvenim nastojanjima sudionici očituju volju za još dubljim obraćenjem Bogu i drugima.¹⁰⁷

ON PRAYER DIMENSION OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE: TEACHING VIEWS AND HISTORIC EXPERIENCE

Summary

Theology of prayer dimension of interreligious dialogue represents a vast construction-site. Likewise, the Catholic theology of religions, through many of its elements, has been still searching for some revelation and real experience of specific relationships with other religions by adequate synthesis. Thus, the question arises whether there are real possibilities of prayer dialogue in interreligious context.

106 Isto, str. 430. O univerzalnosti kristovskih vrijednosti Kraljevstva Božjeg u religijama vidi: J. Dupuis, *Universalità del Cristianesimo, Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa*, u: M. Farrugia (ur.), *Universalità del Cristianesimo*. In Dialogo con J. Dupuis, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996., str. 41-44.

107 J. Dupuis, *Il Cristianesimo e le Religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia, 2001., str. 463; Isti, *Comunione e condivisione nel dialogo interreligioso: La fede personale e l'esperienza dell' altro*, S. Ubbiali (prir.), Teologia delle religioni e la liturgia, Edizioni Messaggero, Padova, 2001., str. 190-191.

Namely, if one has in mind that prayer itself is a totalising act of religious existence, in which some noncommunicable experiencing singularity of each participant of the prayer dialogue is manifested, the question now is how to explain reasonably the specifically intended synergy of mutually in many ways conceptionally and emotionally divergent global experiences of reality, trying, at it, not to endanger the basic postulates of interreligious dialogue.

This and some other questions of the theology of prayer dialogue, which this text is trying to answer, are explained in the basic elements of the place and role of spiritual exchange among religions, and, consequently, of the prayer represented in the Catholic Church teaching. The third part presents and evaluates some fundamental experiences of spiritual-prayer dialogue in the context of dialogue relationships of the Catholics with Hinduism, Buddhism and Islam, at which the possibilities of dialogue are presented but also some specific difficulties of each of the three mentioned analyses, the author outlines a few final insights in the last part. There he points out the importance of the past interreligious prayer experiences and necessity of spiritual-prayer contacts for the entire future interreligious dialogue-involvement of Church. He also stresses the theological foundation of such a dialogue in the unity of human community, rooted to creation and salvation, on universal but more or less graded and fragmentary diffusion of the values of God's Kingdom established in Jesus Christ in the areas of non-Christian religions, and also on the effect of Holy Ghost in the world and in the religions whose discreetness, and with it related "eschatological reserve", make that the spiritual-prayer dimension of interreligious dialogue becomes increasingly spread form of associating among the members of religions on their mutual pilgrimage toward the eschatological fullness of truth.

Key words: interreligious dialogue, interreligious-prayer, dialogue of religious experience, dialogue with Hinduism, dialogue with Buddhism, dialogue with Islam.