
O TEOLOŠKOM ZNAČENJU MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA

Aktualni katolički dosezi i perspektive

Nikola Bižaca, Split

Katolički bogoslovni fakultet u Splitu
e-mail: nikola.bizaca@st.t-com.hr

UDK: 261.8 : 291.16
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 1/2009.

Sažetak

U zadnje vrijeme u nekim se teološkim ambijentima velikoj temi međureligijskog dijaloga prilazi s funkcionalne, mirotvorne točke gledišta, dok se njegova teološka dimenzija zapostavlja. U ovom tekstu se naprotiv želi pokazati kako međureligijski dijalog osim te funkcije ima za kršćane i svoje teološko značenje i utemeljenje. U tu svrhu se najprije, u nekoliko susljednih paragrafa, prikazuju i interpretiraju najznačajniji iskazi crkvenog učiteljstva od Sabora do naših dana glede značenja, cilja i strukture međureligijskog dijaloga. U završnom dijelu se na temelju dobivenih uvida u dosadašnje dosege katoličkog shvaćanja ukazuje na očito teološko značenje i utemeljenje međureligijskog dijaloga. Usto se selektivno nastoje produbiti neki od nosivih elemenata shvaćanja dijaloga kakvo se na tragu Sabora postupno oblikovalo na razini prevladavajuće katoličke teologije religija.

Ključni pojmovi: međureligijski dijalog, teologija religija, teologija dijaloga, plodovi dijaloga.

S pravom zapaža Y. Congar: "Stoljećima se je nastojalo drugog svesti na sebe. Ljubilo ga se je i poštivalo poradi onoga što je taj drugi mogao postati idući prema onome što smo mi bili."¹ To je tako bilo sve donedavno, točnije do u XX. stoljeće, dok se konačno nije shvatilo da takav uvijek monološki, a veoma često i konfliktan stav prema drugima više jednostavno nije moguć.² To su zacijelo shvatili i sabornici II. vatikanskog, te od anateme

¹ Y. Congar, *Diversità e comunione*, Cittadella, Assisi, 1983., str. 54.

² U to je uvjeren i pisac uvodnika časopisa *Civiltà Cattolica*: "Povijest odnosa između kršćanstva i drugih religija bila je povijest sukobljavanja u mnogim prigodama, s većom ili manjom žestinom. Ta je konfliktna situacija trajala kroz mnoga stoljeća. Tek u XX. stoljeću stvari su se počele mijenjati: *Il dialogo interreligioso. Natura e fine*, u: *Il dialogo tra le religioni*. Gli editoriali della *Civiltà Cattolica*, *Civiltà Cattolica*, Roma, 1996., str. 95.

drugih i drugačijih uputili Crkvu na put dijaloga. No razvoj teologije i prakse međureligijskog dijaloga u poslijesaborskim desetljećima donio je, u odnosu na saborske dosege, značajna produbljenja pa i nove uvide. Na razini učiteljstva, teologije ali i u znatnim segmentima naroda Božjeg dijaloški način odnosa postao je sve više prakticirana metoda konkretnog suživota kršćana i pripadnika religijskih tradicija u današnjim pluralnim društvima, ali i sastavni element samoshvaćanja crkvene zajednice. U zadnje vrijeme, međutim u određenim se katoličkim teološkim ambijentima predlaže jedno pretežito funkcionalno značenje međureligijskog dijaloga. U njemu se vidi tek instrument veoma koristan u promicanju tolerancije, mirnog suživota naroda i njihovih religijskih tradicija te međusobnog upoznavanja različitih kultura. No taj, po našem mišljenju, veoma osiromašeni pristup temi međureligijskog dijaloga u znatnoj mjeri ne komunicira više s dosadašnjim razvojem teorije i prakse međureligijskog dijaloga u Crkvi. Stoga ćemo u ovom tekstu na temelju kraće analize saborskih i poslijesaborskih tekstova učiteljstva (I. dio) kao i osobnog promišljanja (II. dio) nastojati pokazati da međureligijski dijalog posjeduje i jednu eminentno teološku dimenziju: dijalog kao mjesto rasta vlastite vjere, ali i prinos rastu spasenjske preobrazbe svijeta.

1. SABORSKI GOVOR O RELIGIJAMA I DIJALOGU

Proces kulturnog, ekonomskog, transportnog i migracijskog povezivanja globalne sudbine svijeta traje nekoliko desetljeća. U Katoličkoj je crkvi to novo stanje prepoznato u značajnijoj mjeri već koncem pedesetih godina XX. stoljeća. Dostatno je prisjetiti se enciklike *Pacem in terris* Ivana XXIII. i njezina uvažavanja "mondijalizacije". U tim novim prilikama katolička zajednica i njezina teologija postaju sve više svjesne da dotadašnji pristup drugim religijskim tradicijama više nije moguće prakticirati. Iz te pak promijenjene percepcije civilizacijske stvarnosti izranja u Crkvi do tada malo prakticirana kategorija dijaloga. Dijalog biva prepoznat kao jedan od temeljnih postulata suživota različitih identiteta, utemeljen na dobrom poznavanju oslobođenom predrasuda te na poštivanju drugog, njegova osobnog dostojanstva i njegovih prava.

To se je prepoznavanje i institucionalno prihvaćanje dijaloga dogodilo na II. vatikanskom saboru. Na tom prekretničkom događaju propitivanja crkvene samosvijesti u novim uvjetima življenja, a time i dotadašnje vizije religijske povijesti i sadašnjosti,

crkvena zajednica uočava da se s drugim religijskim tradicijama nije više moguće ophoditi na dotadašnji konfliktualan način te da u središte njezina komuniciranja s religijskim okolišem valja postaviti dijalog. Saborski dokumenti to opetovano naglašavaju. Crkva je, naime, na Saboru za sebe ustvrdila da je svjedok neizmjerne Božje ljubavi prema svijetu. Iz toga proizlazi da su “radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našeg vremena, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika” (tj. Crkve).³ Sabornici očito u dijalogu prepoznaju najdjelotvorniji oblik komuniciranja sa svim onim što je autentično ljudsko, a time i najsvrsishodniji način suradnje s Bogom na ostvarenju njegova spasenjskog plana s ljudima. Pritom se Sabor nije mogao zadržati samo na nepobitno promijenjenoj situaciji u svijetu kao temeljnoj motivaciji za uvođenje dijaloškog ophođenja s religijskim tradicijama. To bi bilo na neki način odveć pragmatično. Traže se stoga dublji, teološki razlozi za dijalog. U tom je traganju, a ono je trajalo za vrijeme čitavog saborskog razdoblja, veliku ulogu odigrala enciklika Pavla VI. *Ecclesiam suam* (1964.), objavljena između drugoga i trećeg zasjedanja Sabora. U toj se enciklici službeno pojavljuje kategorija “dijaloga”, i to pod imenom “colloquium” (razgovor). Taj temeljni način ophođenja katolika s čitavim svijetom, od dijaloga s ateistima preko dijaloga s pripadnicima religijskih tradicija do unutarcrkvenog dijaloga, Papa utemeljuje teološki. On u dijalogu vidi nastavak i odraz trajnoga spasenjskog dijaloga između Boga i ljudi, koji tvori samu srž spasenjske povijesti čovječanstva.⁴ Kad je riječ o pripadnicima religijskih tradicija, Pavao VI. veže uz dijalog priznanje i iskazivanje poštovanja prema različitim duhovnim i moralnim vrijednostima nazočnim u religijama.⁵

Saborski tekstovi na temu odnosa kršćanstva i religija još izdašnije posvješćuju *teološke temelje dijaloga*. Dostatno je prisjetiti se dijaloških paragrafa značajnih dokumenata poput *GS*, *DV*, *LG*, *NA*, *AG*. U svim tim tekstovima prilazi se religijskim tradicijama sa simpatijom. Takav pak dobrohotni stav u središte pozornosti ne stavlja negativnosti. Sabor je istina svjestan nedorečenosti, dvoznačnosti i zabluda u religijama (“ropstvo zablude”),⁶ koje uostalom nesumnjivo postoje u svim religijama. Međutim, saborski tekstovi svjedoče ponajprije o uvjerenju sabornika da su u religijskim tradicijama, u većoj ili manjoj mjeri, prisutne značajne

³ GS 1.

⁴ ES 72-73.

⁵ ES 111.

⁶ LG 17.

duhovne vrijednosti i duhovna bogatstva. Sukladno saborskom promatranju stvarnosti, koje cjelokupnu ljudsku individualnu i kolektivnu povijest vidi kao događanje katkad uspješnog, a katkad i neuspješnog dijaloga između čovjeka i Boga, religijske vrijednosti nisu shvaćene tek kao plod pukoga ljudskog traganja za istinom, Bogom i dobrotom, nego kao učinci suradnje milosnih poticaja i čovjeka. One su sastavni dio jedne jedine Božje stvaralačko-spasenjske povijesti, koja svoje izvorište i svoje eshatološko dovršenje ima u Bogu Trojedinom.⁷ Te se pozitivne vrijednosti u religijama inače opisuju kao: „elementi istine i milosti“,⁸ “klice Riječi”,⁹ “dobre i istinite stvari”,¹⁰ “sjemenke kontemplacije”¹¹ “zrake istine što prosvjetljuje sve ljude”.¹² Prema konstituciji *Radost i Nada*, prisutnost tih određenih spasenjskih vrijednosti u religijama ne događa se bez otajstvene povezanosti svih ljudi s pashalnim otajstvom Duhom Svetim posredovane. Sam način te povezanosti izmiče našoj ljudskoj spoznaji. On je samo Bogu znan.¹³ Ove potonje tvrdnje iz rečene konstitucije pružaju neku izričitu vrst ključa za razumijevanje funkcioniranja trinitarno-kristocentrično shvaćenog spasenja izvan institucionaliziranog prostora Crkve.¹⁴

I upravo u tim vrijednostima leži temeljni razlog saborskog inzistiranja na dijaloškoj opciji. Upravo zato što u religijama postoje Bogom dane “duhovne, moralne i društveno-kulturne vrijednosti”, teološki gledano, dijalog s njima je i te kako smislen. Kršćane Sabor poziva da kroz dijalog, ne zapostavljajući pritom nikada svjedočenje svoje vlastite kršćanske vjere, prepoznaju i priznaju te vrijednosti, da ih čuvaju i dadnu prinos njihovu napretku.¹⁵ Na taj način, moglo bi se reći, oni ostvaruju i brigu cijele crkvene zajednice koja je, kako reče dogmatska konstitucija *LG*, zaokupljena brigom da sve ono dobro što je posijano u srcima i umovima ljudi, “u njihovim religijama i kulturama” (*in propriis ritibus et culturis*), ne bude izgubljeno, već da bude “pročišćeno, uzdignuto i usavršeno na slavu Božju, na pometnju sotone i sreću ljudi” (*sanetur, elevetur et consummetur*).¹⁶

⁷ NA 2; LG 16.

⁸ AG 9.

⁹ AG 11, 15.

¹⁰ OT 16.

¹¹ AG 18.

¹² NA 2.

¹³ GS 22.

¹⁴ J. Ratzinger je tako uvjeren da se o spasenju nekršćana ubuduće mora govoriti baš polazeći od GS 22, prema: J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, G. Mohn, Gütersloh, 1992., str. 28.

¹⁵ NA 2.

¹⁶ LG 17.

Iz rečenog proizlazi da je svojim dijaloškim otvaranjem religijama Drugi vatikanski sabor otvorio jedno uistinu novo, značenjem dalekosežno poglavlje u teološkoj i pastoralnoj povijesti Crkve. Temeljeći se na brižnom tumačenju znakova vremena i na razmišljanjima jedne prvotno manjinske teologije iz predsaborskog vremena, sabornici su uvidjeli da kraj kulturnoga i religijskog monizma zahtijeva nove teološke i pastoralne pristupe crkvene zajednice pluralnom svijetu religija. Među te nove pristupe nedvojbeno je i opetovano potvrđena potreba dijaloga s pripadnicima religija.¹⁷ Saborski tekstovi pružaju također i nekoliko važnih elemenata teološkog utemeljenja dijaloga. Jer, naime, sabornici su shvatili da međureligijski dijalog, uz društvenu, kulturnu i civilizacijsku motivaciju mora imati i teološko utemeljenje. Napuštajući usko protumačeni ekleziocentrizam spasenja, oni su shvatili da dijalog, ako ne želi biti puki irenizam, mirotvorna taktika ili tek misionarski trik, pretpostavlja da religije nisu tek nakupine zabluda, zala i vrludanja već da u njima ima značajnih duhovnih vrijednosti koje mogu obogatiti i kršćanske sugovornike. Sabor pripadnicima religija pristupa kristocentrično, te vrijednosti u religijama dovodi u svezu s djelovanjem Božje Riječi i Duha. Stoga se dijalog s pripadnicima religija na neki način na Saboru očituje kao suradnja s Božjim spasenjskim djelovanjem u svijetu.

Bilo bi međutim netočno ustvrditi kako je Sabor dao iscrpne, zaokružene odgovore glede odnosa Crkve i religijskog pluralizma kao i pitanja dijaloga. Sabor tako nije odgovorio na pitanje može li se o religijskim tradicijama kao takvima, s njihovim institucionalnim elementima, govoriti kao o putovima spasenja, spašavaju li se ljudi upravo kroz prakticiranje religijskih doktrina i obreda. Sama struktura međureligijskog dijaloga na Saboru nije iscrpno pojašnjena. Isto vrijedi i za ulogu i mjesto dijaloga unutar ukupnog poslanja Crkve. Kakav je odnos dijaloga i navještaja Evanđelja? No to pitanje također nije ostalo jednoznačno odgovoreno. Saborski tekstovi tek su početak jednog procesa koji još uvijek traje.

2. O MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU U VREMENU NAKON SABORA

U četiri poslijesaborska desetljeća, gledano teološki i organizacijski, međureligijski dijalog postajao je sve više jedna od važnih programatskih odrednica života i djelovanja Katoličke crkve. Na vatikanskoj razini, ali i na razini mjesnih crkava stvorene

¹⁷ O saborskoj preporuci dijaloga vidi posebno GS 92 i NA 2.

su strukture koje trajno promiču susrete sa sljedbenicima drugih religija. O dva za budućnost teologije i prakse međureligijskog dijaloga odlučujuća susreta u Asizu, 1986. i 2002., nije ni potrebno govoriti. Veliki broj teologa na svim kontinentima objavio je cijelu biblioteku promišljanja o strukturi i značenju međureligijskog dijaloga. Središnje crkveno učiteljstvo, Papa i vatikanske ustanove također su dale svoj nemali prinos daljnjem pojašnjenju pa i djelomičnom produbljenju saborskoga govora o religijama i dijalogu. Pritom u prvom redu mislim na značajne dokumente vatikanskog Vijeća za međureligijski dijalog, kao što su *Dijalog i misije* (1984.) te *Dijalog i navještaj* (1990.). Papa Ivan Pavao II. može mirne duše nositi naslov i "pape međureligijskog dijaloga". Njegovi govori prigodom bezbrojnih susreta s pripadnicima religija kao i njegova razmišljanja u važnim enciklikama na temu teologije religijske povijesti čovječanstva i međureligijskog dijaloga dosegli su standard ispod kojeg, vjerujemo, više nije moguće ići, ali i poticajno uporište za daljnja teološka produbljenja.

Među misaone prinose Ivana Pavla II. značajne za teologiju religija i dijaloga svakako treba spomenuti njegovo naglašavanje univerzalnog djelovanja Duha Svetog. Nadovezujući se na uvjerenje Sabora da je "Duh Sveti nesumnjivo djelovao u svijetu još prije nego li je Krist bio proslavljen",¹⁸ ovaj Papa u enciklici *Dominum et Vivificantem* to još izdašnije izražava tvrdnjom da Duh Sveti djeluje "već od početka u čitavom svijetu a posebno u ekonomiji Starog zavjeta".¹⁹ Time on na određeni način sugerira i *prostornu*, a ne samo *vremensku* univerzalnost djelovanja Duha. Papa je, dakle, uvjeren da Crkva ne posjeduje monopol djelovanja i plodova Duha Božjega koji su prepoznatljivi i danas "izvan vidljivih granica mističnog Tijela."²⁰ Stoga za kršćane međureligijski dijalog predstavlja mogućnost i način susreta upravo s tim duhovskim vrijednostima koje su uvijek u funkciji stvaralačko-spasenjske ekonomije Riječi.

Za vrijeme pontifikata ovog Pape teološka svijest crkvene zajednice pokušala je odgovoriti na nekoliko temeljnih pitanja međureligijskog dijaloga. Ta pitanja su dijelom dolazila od strane samih pripadnika religijskih tradicija za vrijeme dijaloških susreta s kršćanima, ali tim su se pitanjima bavili i još se uvijek bave mnogi teolozi diljem svijeta. Evo nekih od tih pitanja! Prvo glasi: je li međureligijski dijalog tek jedan profinjeni oblik misionarske

¹⁸ AG 4.

¹⁹ DV 10.

²⁰ RH 11; DV 53.(?)

taktike kojom katolički sudionici u dijalogu zapravo pokušavaju dokinuti religijske tradicije obraćenjem na kršćanstvo njihovih pripadnika? Drugo pitanje se odnosi na sam cilj dijaloga, dok se treće pitanje bavi oblicima dijaloga.

Odgovori koje je na navedena pitanja dala središnja matrica katoličke teologije religija i dijaloga, i koje su potom recipirali Ivan Pavao II. i dokumenti vatikanskih gremija predstavljaju temeljno nadahnuće, kako za naše današnje shvaćanje međureligijskog dijaloga tako i za našu dijalošku praksu. Sažimljući ukratko shvaćanje dijaloga s religijama kakvo se je afirmiralo u vrijeme pontifikata Ivana Pavla II., mogli bismo reći sljedeće: međureligijski dijalog nije u Crkvi shvaćen tek kao neka uzgredna crkvena djelatnost koja bi se u svakom trenutku mogla zamijeniti jednosmjernom praksom monologa kakva je prevladavala stoljećima. Naprotiv, međureligijski dijalog opisan je kao jedan od sastavnih elemenata poslanja Crkve. To je poslanje u novijim dokumentima označeno izrazom 'evangelizacija'. Taj je izraz inače u zadnjih nekoliko desetljeća prošao kroz određene značenjske metamorfoze i kolebanja. Pomna analiza službenih dokumenata Crkve od Sabora do najnovijeg vremena pokazuje kako je prvotno suženo značenje 'evangelizacije', poistovječeno s misijskim navještajem, poprimilo tijekom vremena značenje višeslojnoga globalnog poslanja.²¹ Poimanje evangelizacije kakvo nalazimo u enciklici *Redemptoris missio* te u dokumentu *Dijalog i navještaj*, uključuje nekoliko značenja. Uz već spomenuti dijalog ostale sastavnice evangelizacije su: svjedočenje, angažman u ostvarenju društvene pravde, razvoja i oslobođenja, liturgijski život, molitva, kateheza i navještaj. Riječ je o jednom dinamičkom procesu unutar kojeg izričiti navještaj Evandjelja i dijalog predstavljaju dvije neizostavne, strukturalno komplementarne sastavnice jednog globalnog poslanja koje se međusobno ne potiru.²² Iako evangelizacija ima, logički gledano, "svoj vrhunac i svoju puninu"²³ u izričitom navještaju Evandjelja, time dijalog s pripadnicima religija nije sveden na misijsku taktiku privođenja drugih kršćanskoj zajednici. Teologija dijaloga, kako središnjega tako i mjesnog učiteljstva Crkve, često naglašava zasebnu vrijednost dijaloga. Tako npr. za *Redemptoris missio* dijalog ima zasebnu vrijednost i to ne samo tamo gdje objektivne

²¹ Pouzdanu rekonstrukciju značenja izraza 'evangelizacija' dao je višekrat J. Dupuis. Vidi: J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 484-500.

²² *DM* 13; *DA* 8; *RH* 55.

²³ *DA* 82.

okolnosti sprječavaju Crkvu da se izričito angažira u navještaju Evandjelja, već i u prilikama koje kršćanima omogućavaju nesmetano svjedočenje i naviještanje vjere.²⁴ Iščitavajući rečenu encikliku, moguće je također pronaći i dio odgovora zašto je dijalog s pripadnicima religijskih tradicija zasebna vrijednost. Naime, dijalog nije motiviran oportunistom, već se temelji na dvostrukom poštovanju koje crkvena zajednica gaji kako prema čovjeku tragaocu za odgovorima na najdublja pitanja ljudske egzistencije tako i prema plodovima Duha Božjega u čovjeku.²⁵

Iako to nije izričito rečeno, može se ovoj Papinoj tvrdnji dodati kako međureligijski dijalog predstavlja izraz poštovanja prema Božjoj slobodi, čije milosno djelovanje nije sputano ni ograničeno nikakvim kulturno-religijskim zadatostima. Tako ono nije ograničeno ni vidljivim prostorom crkvene zajednice. Crkva, naime, sebe shvaća kao sakrament, vidljivi znak Kraljevstva Božjeg u svijetu, koje se događa svagdje u svijetu gdje ljudi surađuju s poticajima Božje milosti dane uvijek po Kristu. Ona je, rečeno Rahnerovim rječnikom, "povijesno-konkretno pojavljivanje u dimenziji povijesti, koja je postala eshatološkom, i u dimenziji društva, jedinog spasenja koje se ostvaruje posredstvom milosti Božje, u čitavoj prostranosti i širini čovječanstva".²⁶ Kao vidljivi znak i prostor vidljivog događanja milosti, Crkva održava, artikulira i čini shvatljivim spasenjski proces, odnosno izgradnju Kraljevstva koja se zbiva svagdje gdje bivaju življene vrijednosti Kraljevstva. Ono je početno nazočno i u religijama.²⁷ Same pak vrijednosti Kraljevstva u svojoj intimnoj logici komuniciraju s događajem Isusa Krista i onda kada se događaju izvan institucionalizirane crkvene vidljivosti. Crkvena zajednica je, međutim, ne samo povijesna, fragmentarna anticipacija Kraljevstva već je ona i u službi Kraljevstva. Crkva služi Kraljevstvu Božjem na nekoliko načina, zapaža Ivan Pavao II., i to: promičući 'evandeoske vrijednosti' koje su "izraz Kraljevstva te pomažu ljudima prihvatiti Božji plan", potom "svojim svjedočenjem i svojim aktivnostima kao što su dijalog, promicanje ljudskog razvoja, angažman za pravdu i mir...".²⁸ U određenim situacijama crkvenoj zajednici "*teški a često i neshvaćeni put dijaloga*" ostaje jedini način svjedočenja Isusa

²⁴ RM 56.

²⁵ RM 28, 29.

²⁶ K. Rahner, *The Church after Council*, Herder and Herder, New York, 1966., str. 53-54.

²⁷ DA 35.

²⁸ RM 20.

Krista i velikodušnog služenja čovjeku. No, i u takvim situacijama u kojima bilo koji drugi oblici kršćanskog zauzimanja ne nailaze na dobrodošlicu, dijalog, ako je prakticiran s vjerom i ljubavlju, ostaje put prema Kraljevstvu te će uroditi sigurnim plodovima u vremenima koji su samo Ocu znani.²⁹

3. PRETPOSTAVKE, OBLICI I PLODOVI MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA

Nakon što smo podosta rekli o povijesti afirmacije međureligijskog dijaloga i njegovu značenju na načelnoj razini, postavlja se pitanje o konkretnim sastavnicama međureligijskog dijaloga. Na Saboru se o tome kako bi dijalog trebao izgledati nije znalo ništa ili se znalo veoma malo. Govorilo se uglavnom o dijalogu općenito. Pod dijalogom se mislilo na osobne prijateljski intonirane susrete pripadnika religijskih tradicija za vrijeme kojih se događa međusobna razmjena vlastitih doktrinarnih, etičkih i kulturnih postavki i tumačenja. No tijekom prošlih desetljeća sakupilo se mnogo dijaloškog iskustva te su se uspjele ponuditi detaljnije konture dijaloga, njegovih pretpostavki, nosivih elemenata i oblika.

Kako jednom reče poznati teolog religija i dugogodišnji tajnik Papinskoga vijeća za odnose s nekršćanima P. Rossano, sama kategorija dijaloga na antropološkoj razini evocira interpersonalne odnose, koegzistenciju, obostranu korist, jednakost tretmana, razmjenu informacija i samoshvaćanja, ali i obostrano priznanje vrijednosti, obostrano obogaćenje, promjenu i rast sugovornika.³⁰ Razmišljajući nad tim općenitim odrednicama kategorije dijaloga, a u svjetlu dijaloškog iskustva, teologija religijâ došla je do nekoliko važnih uvida potrebitih za jedan ljudski zadovoljavajući i teološki koristan dijalog.

- sudionici u dijalogu međusobno komuniciraju na razini temeljne jednakosti. Nitko ne može zahtijevati da drugi sugovornik prizna a priori njegovu tradiciju istinitijom;

- sudionici dijaloga ne ostavljaju po strani vlastito vjersko uvjerenje, ne ulaze u dijaloški susret na razini 'tabulae rasae';

- međureligijski dijalog sigurno teži boljem međusobnom razumijevanju i stvaranju prijateljskih odnosa, smanjenju napetosti i oružanih konfrontacija, ali dijalog nije samo to;

- međutim, dijalog među ljudima različitih religijskih tradicija smjera ipak dosegnuti jednu dublju razinu, razinu duha na kojoj

²⁹ RM 57.

³⁰ P. Rossano, *Dialogo e missione*, u: *Il Regno. Documenti*, 15 (1981), str. 446.

se događa suočenje i oslušivanje religioznih uvjerenja drugog, ali i intuitivna slutnja a katkad i dublje otkriće onog nosivog iskustva sugovornika;³¹

- susrećući uz pomoć dijaloga dragocjene elemente Duhom nadahnute,³² kršćani (i drugi) pozvani su produbiti vlastito religiozno predanje, odnosno odgovoriti još radikalnije na osobni Božji poziv, na gratuitne poticaje njegova Duha (koji je i Duh Uskrslog);³³

- stoga katolička razmišljanja o dijalogu često govore o dijaloškom druženju kao o mogućnosti međusobnog *duhovnog obogaćenja*³⁴ koje je u stanju pridonijeti, kad je riječ o kršćanskim sudionicima, tome "da kršćanska vjera bude pročišćena".³⁵ Iz toga bi se dalo zaključiti da dijalog može biti ubrojen u čimbenike rasta i produbljenja spoznaje same objave, koja se u povijesti Crkve i teologije trajno zbiva pod utjecajem Duha Svetoga.³⁶ Naime, ako Trojedini po Riječi i Duhu nastanjuje u većoj ili manjoj mjeri živote, etičku praksu, estetiku, stvaralaštvo, mistiku, molitve, meditaciju pripadnika religijskih tradicija, sasvim je razložito očekivati da kršćani i njihova teologija na tim prostorima susretnu određene vrijednosti i iskustva koji su dio punine događaja Isusa Krista ali koje kršćani na razini dosadašnje povijesti nisu asimilirali ni na razini spoznaje ni na razini iskustva.

Koliko god se u službenim crkvenim izjašnjavanjima o "međusobnom obogaćenju kroz dijalog" govori uglavnom na načelnoj, općoj razini i bez poblize konkretizacije o kojim je obogaćujućim elementima riječ, ipak se povremeno može naići i na takva izjašnjavanja. Tako primjerice na temelju upoznavanja drugih kroz dijaloške susrete, Ivan Pavao II. govori s udivljenjem o 'čvrstoći vjere' kod pripadnika tradicija³⁷ i 'autentičnoj molitvi' kao

³¹ DA 40.

³² Budući da Sabor ne govori jednoznačno o spasenjskoj vrijednosti religijskih institucija kao takvih, time se je pozabavila do dana današnjeg teologija religija poslijesaborskog razdoblja. Učiteljstvo je, kako se čini, pokazalo izvjesnu sklonost recepciji teološkog razvoja koji, polazeći od inkarnacijske strukture milosti i društvene naravi čovjekove, sve više dovodi u svezu poticaje Duha/Riječi i institucionalne momente religijskih tradicija (pisma, kult, etiku, hodočašća, molitvu itd.). Vidi: RM 28, RM 55, DA 29.

³³ DA 40.

³⁴ DM 3.

³⁵ DA 37, 49.

³⁶ O čimbenicima rasta spoznaje objave govori saborska konstitucija DV 8.

³⁷ RH 6.

rezultatima djelovanja Duha.³⁸ Uvjeren je da dijaloška druženja katoličkih monaha s monaškim ambijentima u drugim religijama, “prožeta srdačnim prijateljstvom”, otvaraju putove međusobnog dijeljenja zajedničkih duhovnih bogatstava” na području “molitve i kontemplacije, vjere i putova traganja za Bogom i Apsolutnim”.³⁹ Ali, mogli bismo isto tako nadodati: ne produbljujemo li mi kršćani shvaćanje istine kada nam dijaloški susret sa Židovima i muslimanima na nov način i uvijek nanovo dozovu u pamet Božju transcendentnost i jedincatost, njegovu uzvišenost i neiscrpnu različitost koje nam, uza sve naše načelno priznavanje analogičnosti govora o Bogu s njezinom “još većom različitosti od sličnosti”,⁴⁰ češće kliznu u zaborav te o Bogu mislimo i govorimo odveć ljudski? Ili, nije li dijalog s hinduistima i budistima prigoda da kršćani još snažnije posvijeste sveprožimajuće strujanje Božje ljubavi i milosrđa te da u svojoj duhovnosti i teološkom promišljanju izgrade neograničenu otvorenost za nadosobnu dimenziju zadnje božanske stvarnosti?

- Dakle, dijalog u poslijesaborskim dokumentima nije nikada sveden tek na zajedničko traganje za prevladavanjem napetosti i osiguranjem mira. Njime se izražava “sveukupnost međuvjerskih, i to pozitivnih i konstruktivnih odnosa s osobama i zajednicama drugih religija”.⁴¹ Ti mnogostruki odnosi mogu poprimiti različite oblike. Idealno-tipska klasifikacija iz 1984. predlaže četiri temeljna oblika: “dijalog života”, “dijalog djela”, “teološki dijalog”, “dijalog iskustva”.⁴² Od svih navedenih oblika dijalog iskustva je najdelikatniji i najteži jer nadilazi pojmovnu razinu poznavanja religioznog iskustva drugog i uključuje razmjenu specifičnih duhovnih iskustava sudionika. Ta vrsta dijaloga pretpostavlja duhovno angažirane i zrele osobe koje pokušavaju sudjelovati – koliko je to usukladivo s vlastitim religijskim iskustvom – u

³⁸ Ivan Pavao II., *Discorso alla Curia*, 22. dicembre 1986. Vidi: F. Gioia (a cura di), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio. Documenti 1963-1993*, Libreria editrice vaticana, 1994, str. 437-438.

³⁹ O bogatstvima religija dohvatljivim kroz dijalog Ivan Pavao II. govorio je, navodeći pritom *Dijalog i navještaj* 42, za vrijeme audijencije srijedom 19. svibnja 1999. Vidi: *Osservatore Romano*, 20. maggio 1999.

⁴⁰ Dobro je poznata tvrdnja dekreta *Firmiter* Četvrtog lateranskog sabora prema kojoj “inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (DS 800).

⁴¹ *DM* 3.

⁴² *DM* 28-35.

iskustvu božanskog svojih sugovornika. O tom obliku dijaloga govori se i kao o dijalogu duhovnosti.⁴³

Poslijesaborsko iskustvo pokazuje da međureligijski dijalog, posebno onaj na teološkoj i iskustvenoj razini, očituje, ali i čuva napetost razlika među sugovornicima koju treba strpljivo prihvatiti i truditi se pretočiti je – ako je to moguće – u nadahnuće i poticaj za trajno pročišćavanje i produbljenje vlastitih poimanja zadnje stvarnosti.

4. MEĐURELIGIJSKI DIJALOG KAO TEOLOŠKI MOTIVIRANA ZAUZETOST

Iz rečenog je očigledno da međureligijski dijalog nije samo antropološki nego i *teološki utemeljena* vrsta ophođenja s religijski različitim, koja zacijelo zbližava, teži dokidanju napetosti, promiče mir, ali isto tako više ili manje uspješno pridonosi ostvarenju Božjeg stvaralačko-spasenjskog plana zvanog Kraljevstvo Božje. No dijaloški proces ne može dokinuti razlike među religijama u ime nekakve zajedničke religijske jezgre, kao što to neka suvremena tumačenja dijaloga misle. Postoji tako čitav niz bitnih doktrinarnih i duhovnih elemenata u religijama koji su u odnosu na kršćanstvo toliko heterogeni da ih, nije moguće integrirati u jednu skladnu kršćansku sintezu bez upadanja u sinkretizam. Sugovornici, naime, ulaze u autentični dijalog kao svjedoci svoje religijske pripadnosti, i to trajno ostaju. Oni imaju jedan drugome zaista što reći te su spremni jedan pred drugim posvjedočiti vlastitu odanost istini o stvarnosti, božanskoj i stvorenoj.⁴⁴ Zaista je teško očekivati da netko želi ući u dijalog s jednom religijom koja sebe ne uzima ozbiljno te je spremna odreći se prepoznatljive posebnosti svoje

⁴³ O velikoj važnosti dijaloga duhovnosti između kršćana katolika i pripadnika religija nedavno se u intervjuu katoličkoj agenciji Zenit (Rim) veoma poticajno izjasnio i aktualni predstojnik Papinskoga vijeća za međureligijski dijalog, kardinal J. L. Tauran. Za njega, koji je inače prije imenovanja na to mjesto bio u vrhu vatikanske diplomacije, međureligijski *dijalog duhovnosti* predstavlja pravo i veoma ugodno i "divno" otkriće. On je zadivljen međureligijskim dijalogom kršćanskih i budističkih monaha pa i sufita. "Jer čovjek je upravo u trenutku kada moli, uistinu velik. Nastojmo stoga susresti tog čovjeka upravo u trenutku kada je na vrhuncu svojeg dostojanstva". J. L. Tauran, *Il dialogo interreligioso è come un pellegrinaggio. Intervista al Capo del dicastero per le relazioni con le altre religioni* (skinuto s interneta 1. 11. 2008: www.zenit.org/article-13465?l=italien).

⁴⁴ Danas se često smatra da je odsuće jasnih stavova i indiferentnost prema religijskoj istini pretpostavka tolerantnog i solidarnog suživota u pluralnim društvima. O kritici takvog poimanja vidi: K. Koch, *Glaubensüberzeugung und Toleranz. Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht*, ZMR, 1-2 (2008), str. 202-203.

istine. U tom smislu J. Moltmann se opravdano pita: “Što je jedan Židov bez ‘Šema Izrael’, što je jedan musliman bez islama, što je jedan kršćanin bez jednoznačnog obećanja spasenja u Kristu?” Zato, nastavlja on, “ukoliko se tzv. ‘kršćanska pretenzija za vlastitom apsolutnošću’... odnosi na jedincatost Isusa Krista, ona tvori pretpostavku za dijalog s drugim religijama. Samo je takav kršćanski identitet vrijedan dijaloga.”⁴⁵

4.1. *Dijalog kao ‘razlikovanje duhova’*

Imajući to u vidu, razvidno je da se tijekom dijaloškog procesa teško može izbjeći iskazivanje izričitog bratskog/sestrinskog neslaganja sa sugovornikovim predodžbeno-doktrinarnim svijetom, do prosvjeda protiv eventualnih nehumanih mentaliteta, običaja i etičkih stavova u prošlosti i sadašnjosti. Dijalog nužno uključuje posredovanje između afirmativnoga i kritičkog stava prema sugovorniku.

Za kršćanina se neizbježno postavlja potreba “razlikovanja duhova“ (1 Sol 5,20 sl; 1 Iv 4,1), a time i pitanje kriterija. Istina, Očev i Kristov Duh teži da bude izliven, kako prije tako i poslije dolaska Isusa Krista, u svako srce ljudsko te da se izrazi kroz strukture suživota a posebice kroz simboličke strukture religijskih tradicija. Nerijetko se međutim događa da se Duh uspije izraziti u povijesti ljudskoj pa i kroz institucije religijskih tradicija tek fragmentarno, katkad čak u više ili manje izobličanim i teško prepoznatljivim formama. Katkad se Duh u određenim doktrinarnim segmentima, obredima i praksi neke religije čak i ne uspijeva izraziti. Stoga se može reći da jedan religijski put ne predstavlja a priori u svojoj cjelovitosti, u svim svojim odrednicama, jednu više ili manje djelotvornu posredničku strukturu spasenjskog djelovanja Duha, a time i siguran put spasenja za svoje sljedbenike samo poradi svojega religijskog karaktera.⁴⁶ Razlozi za to su mnogobrojni.

⁴⁵ J. Moltmann, *Dient die ‘pluralistische Theologie’ dem Dialog der Weltreligionen*, EvTh, 49 (1989), str. 535.

⁴⁶ Tu se lako složiti sa zapažanjem Benedikta XVI. kada naglašava da netko nije od Boga zato priznat kao pravedan te time na putu spasenja jer je savjesno prakticirao dužnosti koje proizlaze iz krvne osvete ili se snažno angažirao u ‘svetom ratu’. Benediktu se čini također da se za nekoga tko prinosi određene životinjske žrtve ili obredna pranja i druge obredne čine isto tako ne može reći da je samo zbog toga na putu spasenja. No to zapažanje kao da dovoljno ne uvažava čestu činjenicu kako obredna pranja, propisi i životinjske žrtve najčešće nisu samima sebi svrhom, da se ne iscrpljuju u preciznosti magijskog tehnicizma, već da po svojoj dubinskoj nakani teže biti više ili manje autentični, simbolički

Moguće ih je pripisati specifičnim mogućnostima vezanim uz psihološki i iskustveni profil samih religijskih osnivača, uz određenu kulturu i stupanj dosegnute povijesne a posebice religijske svijesti određenog društvenog ambijenta; dijelom su one i plod blokada prouzročenih osobnim i strukturalnim grijesima i zabludama. Stoga će kršćani nužno morati posegnuti za temeljnim plodovima Duha Krista raspetog i uskrskog kao temeljnim kriterijem prosudbe prepoznavanja i vrednovanja Božjeg djelovanja na prostorima kršćanstva, ali i u drugim religijama.

Naime, djelotvorna nazočnost Duha nosi sa sobom, kako Pavao reče, početak preobrazbe čovjeka u "novo stvorenje" (2 Kor 5,17), od njega stvara "novog čovjeka" (Kol 3,10). Duhom oblikovano "novo stvorenje" karakteriziraju dobrota, ljubav, prevladavanje grozničave upućenosti na samog sebe, na egoistične pohlepe i zasljepljenosti. Imajući to u vidu, moguće je reći kako svagdje gdje su u religijama, u njihovim institucionalnim objektivacijama (naučavanja, pisma, obredi) i njihovoj konkretnoj etičkoj praksi zastupani i življeni dobrota, poniznost, blagost, strpljivost, tamo biva veoma realno uprisutnjen pneumatski Krist. Tamo se događa "novi čovjek" iako, istini za volju treba reći kako nije moguće sasvim jednoznačno odrediti sve konkretne oblike njegova očitovanja u religijama i pneumatskim preobrazbama koje se i tamo događaju. No, u svakom slučaju, kršćanin upravo kroz dijalog postaje svjestan različitih oblika preobražavajućeg djelovanja Božjeg Duha u religijama. Postaje svjestan da su religije u svojoj mnogostrukosti dijelom rezonantni prostori djelovanja Duha Božjeg. Pritom uviđa da Židov do te egzistencijalne preobrazbe dolazi na putu svoje židovske tradicije, musliman prakticiranjem podložnosti Bogu Kur'ana, hinduist življenju sukladno etičkoj, ritualnoj i meditativnoj praksi jedne od hinduističkih religija, a budist kroz etičko i meditativno usklađenje s dharmom.⁴⁷

Kršćanin će drugim riječima uvijek kod svoje prosudbe "vrijednosti" i eventualnih "antivrijednosti" u religijama posegnuti za dubinskom logikom kristološke objave koju će pokušati nenametljivo, ali uvjereno posredovati svojem sugovorniku. A tu pak logiku u konačnici između ostalog karakteriziraju temeljna uvjerenja, kao npr.: a) vjerovanje da je zadnja božanska stvarnost jednoznačno dobra, milosrdna, sama ljubav, pravedna; b) da je

izraz vjernikova nutarnjeg odnosa s Bogom ili božanstvom. Vidi: J. Ratzinger/ Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Herder, Freiburg i. Br., 2007., str. 123.

⁴⁷ K. J. Kuschel, *Abrahamische Ökumene. Theologie des Anderen bei Juden, Christen und Muslimen*, u: ZMR, 85 (2001), str. 276.

Bog trajni jamac ljudske slobode; c) da je ono "humano" sinteza dosegnutih standarda racionalne etičnosti, s jedne, i dostojanstva svake ljudske osobe utemeljene na stvaranju i otkupljenju, s druge strane; d) da je kenotičnost ljubavi i darivanja obligatni put ka konačnom ostvarenju čovjekovu itd. Ta i druga u objavi ukorijenjena i u teološkoj refleksiji domišljena kršćanska uvjerenja u stanju su ponuditi dovoljno dobre kriterije za prepoznavanje različitih "religijskih patologija" (J. Ratzinger u raspravi s J. Habermasom⁴⁸) kojih je u religijskoj povijesti čovječanstva do dana današnjega uvijek bilo. Prisetimo se primjerice i danas veoma aktualnih različitih vrsta ideologizacije i instrumentalizacije religije u cilju opravdanja nasilja, terorizma, "svetih ratova", diskriminacije, onemogućavanja religijske slobode. Tu su i pseudoreligijski fenomeni u kojima se, na razini mita i kulta, jedna konačna stvarnost poput rase, države, naroda, prirode pretvara u idola. Imajući u vidu te i druge religijske stranputice i zablude, očito je da se međureligijski dijalog nameće kao prigoda i mjesto da se sugovornicima ukaže na nespojivost takvih stavova s procesima autentične duhovne (spasenjske) preobrazbe kojoj bi religije imale težiti.

4.2. *Dijalog kao sredstvo produbljenja shvaćanja Božje i ljudske stvarnosti*

Međutim, istodobno postaje razvidno da za kršćanina, teološki gledano, dijalog nije tek pretežito pragmatično motivirano događanje usmjereno na upoznavanje kulturnih razlika, na razgradnju predrasuda, na stvaranje međusobnog povjerenja i promicanje suradnje u rješavanju problema prisutnih u određenom povijesnom trenutku. Naprotiv, dijalog religija u svojem bi teološki poželjnom obliku imao više nalikovati nastojanju da se sudionici dijaloga međusobno prate i podupiru na zajedničkom putu prema transcendentnom cilju koji je Bog odredio za sve.⁴⁹ Na tom putu međusobnog svjedočenja, ako je ono otvoreno poticajima Duha, moguće je zaista ostvariti duhovno plodno "pročišćenje i nutarnje obraćenje" (Ivan Pavao II.).⁵⁰ Pritom dakako ne mislimo, na prijelaz iz jedne religije u drugu. Tu je riječ o onom obraćenju

⁴⁸ O tom već dobro poznatom susretu vidi: M. Striet, *Jürgen Habermas e la religione*, Humanitas, 4 (2008), str. 678-686.

⁴⁹ Sličnu misao izrekao je i Ivan Pavao II. u završnici molitvenog međureligijskog susreta u Asizu 27. listopada 1986. Vidi: Ivan Pavao II., *A rappresentanti delle varie religioni del mondo a conclusione della giornata mondiale per la pace. Assisi, 27 ottobre 1986*, u: F. Gioia (a cura), *nav. dj.*, str. 416.

⁵⁰ RM 5.

koje kršćane, a - nadati se - i njihove sugovornike sve više otvara, kako na iskustvenoj tako i na teološkoj razini, za Boga koji je uvijek veći, te ih čini spremnima za poniranje u sve dublju istinu o Božjoj stvarnosti, a time i u sve dublju istinu glede odnosa Boga i ljudi u religijama. Istina, Božji život je toliko neizmerno veći i izdašniji od mogućnosti našeg srca i uma da mi zapravo nikada potpuno ne možemo u ovom povijesnom eonu prepoznati i dohvatiti cjelokupno bogatstvo napetosti koja karakterizira način na koji Bog prosuđuje mnoštvenost ljudskih putova, pa i onih religijskih, kao i unutarnje proturječnosti povijesnih iskustava uključujući ona na prostorima religija. U kojoj mjeri Bog uspijeva suprotstavljene stavove i poimanja drugih religijskih tradicija preobraziti i skladno integrirati u neizmerno bogatstvo svojeg života, odnosno u kojoj mjeri im je namijenio ugasnuće kao i svakom drugom nesuglasju neistinitog, to nama nije dato prosuditi na potpun i definitivan način.⁵¹ Istodobno ne bi trebalo izgubiti iz vida da *razlike* u odnosu na kršćansku interpretaciju stvarnosti i etičku praksu, koje dijaloški kršćanin uočava u religijama, nisu nužno i uvijek u trajnoj i nepomirljivoj *logičnoj suprotstavljenosti* sa središnjim pogledima kršćanske objave. Tu je, naprotiv, preporučiva skromnost i otvorenost za djelovanje Božjeg Duha. Tako kršćanski sugovornik za određene razlike može reći: "Ja u ovom trenutku ne vidim kako se one mogu pomiriti s postavkama moje vjere." No time nije apriori isključeno da se u nekim drugim vremenima, bogatijim za drugačija povijesna iskustva, možda unutar jednog još obuhvatnijeg interpretacijskog okvira te zahvaljujući produbljenju uvida u objavljene iskaze vlastite religije i njihove implicitne konsekvence, neće otvoriti mogućnost međusobne pomirbe i povezivanja nekih od tih različitih predodžbi.⁵² Stoga unutar jednog autentičnog, angažiranog i iskrenog dijaloga ima mjesta za nadu u mogućnost jednog više ili manje uspješnog, asimptotskog približavanja sugovornika kako na razini sve dubljih uvida u strukturu božanske i ljudske stvarnosti, tako i na razini iskustva jednoga međuljudskog zajedništva

⁵¹ J. Werbick, *Was das Christsein ausmacht*, u: H. Schmidinger (Hg.), *Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext* (Salzburger Hochschulwochen 2003), Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2003., str. 48f.

⁵² O utemeljenju razlikovanja između "razlika" i "logičkih suprotstavljenosti" na razini odnosa između kršćanstva i religija vidi: A. T. Khoury, *Wahrheit und Dialog. Einige Anmerkungen*, u: Isti (hg.), *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*, 7/8 (1999./2000.), Oros Verlag, Altenberge, 1999., str. 33-34.

utemeljenog na transcendentnom, božanskom pratemelju ljudi i njihova svijeta.

Kršćanin zacijelo pristupa dijalogu i vodi dijalog s jedne strane čuvajući vjernost istini i značenju Božje objave. S druge pak strane, on ne gubi iz vida činjenicu da se u događanjima objave Božja apsolutna stvarnost i njezina apsolutna istina događala i izražavala kroz ograničene fizikalne, geografske, društvene, psihološke, kulturološke, religijsko-predodžbene i jezične strukture. Isto tako treba uvijek imati na umu da punina istine koja se dogodila u Isusu Kristu ne znači automatski i nužno jamstvo za kršćanina (ali i za kršćane) određenog povijesnog konteksta da je on također u punini egzistencijalno i spoznajno asimilirao tu kristovsku puninu.⁵³ No, svijest o ograničenosti izražajnih sredstava stvaralačko-povijesne objave ne znači nipošto dokidanje istine objave i klizanje u više ili manje radikalnu šutnju jedne univerzalne radikalno negativne teologije kao pretpostavke izjednačavanja svih religija.

Priznati rečenu ograničenost znači, u prvom redu, kada je o kršćanima riječ, ustvrditi mogućnost samog razvoja dogme.⁵⁴ Time se pretpostavlja da na svim stranama ima prostora za dublje spoznajno i prakseološko produbljenje i napredovanje,⁵⁵ da su svi sugovornici u razdoblju povijesti još uvijek *na putu*, putnici prema eshatološkoj punini istine.⁵⁶ No upravo o toj pretpostavci ovisi – s kršćanske točke gledišta – mogućnost jednog, teološki svrsishodnog međureligijskog dijaloga koji se ne želi zaustaviti samo na razini – po sebi inače korisnog – vježbanja tolerancije ili traganju za zajedničkim rješavanjem svakodnevnih problema

⁵³ U to su uvjereni i autori navedenog dokumenta DN 49.

⁵⁴ Uvjerljivo o tome s obzirom na shvaćanje razvoja dogme kod K. Rahnera vidi: K. Kaluža, *Was bisher 'so' gegeben war. Karl Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, ZKT, 4 (2008), str. 451-454.

⁵⁵ Njemačka biskupska konferencija to je izrazila tvrdnjom kako "nikakva pojedinačna tvrdnja niti ikakva dogma ne mogu iscrpsti puninu Evanđelja. Svatko izriče jednu beskrajnu istinu, otajstvo Boga i njegova spasenja u Isusu Kristu na jedan konačan, a time i nesavršen način, koji je otvoren poboljšanju proširenju i produbljenju": Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Kevelaer, 1985., str. 57.

⁵⁶ Ivan Pavao II. znao je u svojem pristupu temama teologije religija i međureligijskog dijaloga rabiti metaforu puta, poput "bratsko putovanje", "hod u šutnji": Ivan Pavao II., *A rappresentanti delle varie religioni del mondo a conclusione della giornata mondiale per la pace. Assisi, 27 ottobre 1986*, u: F. Gioia (a cura), *nav. dj.*, str. 416; isti, *Alla curia Romana, Roma, 22. dicembre 1986*, u: F. Gioia (pr.), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (documenti 1963-1993)*, Libreria editrice vaticana, Vatikan, 1994., str. 430.

suživota, već se trudi da teološki shvati drugog, njegove vrijednosti pa i antivrijednosti.

Sve to, međutim, ne razara vlastitu vjeru sudionika dijaloga, kao što se katkad može čuti, već je obogaćuje. Naime, dok dijaloški osluškuje pomno i empatijski druge i drugačije, kršćaninu biva darovana mogućnost prepoznavanja raznolikih oblika djelovanja Božjeg Duha u drugim religijskim tradicijama. On postaje svjestan istinske univerzalnosti Božjeg djelovanja. Ali, to dijaloško prepoznavanje plodova Božjeg Duha u religijskim tradicijama događa se u svjetlu dubinskog 'logosa', koji karakterizira svekoliko djelovanje Trojedinog Boga tijekom čitave povijesti ljudske i religijske, a koji je najpotpunije očitovan i uprisonjen u događaju Isusa Krista. Upravo taj "kristovski kriterij" omogućuje kršćanima da u religijskim tradicijama prepoznaju ne samo raznovrsne patologije konkretnih religija već i nazočnost bezuvjetne Božje dobrote, milosrđa i ljubavi, koji su mnoge pripadnike religija oslobađali i još i danas ih oslobađaju od zarobljenosti interesima vlastitog ega, od beznađa, od raznovrsnih strahova pa i onih koje proizvode skretanja religija u idolatriju, te ljude motiviraju za etički način življenja i eshatološku nadu. Pritom se u kršćanina ali i u drugih sugovornika jednostavno može, a često i mora, javiti divljenje i poštivanje u odnosu na druge religijske tradicije, potaknuto prepoznavanjem prisutnosti raznovrsnih oblika autentične dobrote u njima, nedvojbene etičnosti, nadahnutih i nadahnjujućih sinteza sakralnog i estetskog, vrlo konkretnog darivanja u ljubavi i autentičnih mističnih iskustava božanske transcencije koje je moguće pripisati suradnji ljudske slobode s poticajima Duha Božjega.⁵⁷ Takva pozitivna dijaloška iskustva s vrijednostima drugih, koja u biti počivaju na otvorenosti prema istini, poniznosti i pravičnosti, otvaraju sa svoje strane mogućnost da se bolje upozna i vlastiti identitet, a pritom ostane vjeran temeljima vlastite tradicije.⁵⁸ Tako i kršćanin, sa svoje strane, što bude više išao naprijed u dijalogu, sve će više osjećati potrebu boljeg upoznavanja izvora vlastite tradicije, sve više će ih nastojati

⁵⁷ Prikladno je prisjetiti se Ivana Pavla II. koji u svojoj prvoj enciklici, *RH*, s *divljenjem* konstatira kako se među pripadnicima religijskih tradicija mogu naći vrijednosna bogatstva, a posebno čvrsto vjerovanje. Ovo potonje je također plod djelovanja Duha istine izvan vidljivih granica "mističnog tijela te skoro može postidjeti kršćane koji su često skloni sumnjama u objavljene istine i laksizmu u moralnoj praksi." *RH* 1.

⁵⁸ O tome, ali u govoru o dijalogu u misijskom kontekstu vidi više: N. Mette, *Mission als transformierende Kraft. Anregungen aus Kanada*, Diakonia, 6, (2008), str. 420-421.

shvatiti u svjetlu novih pitanja koja mu postavljaju pripadnici drugih religija.⁵⁹

4.3. *Dijalog kao međusobno obogaćenje*

Istina, samoshvaćanju Katoličke crkve i njezine teologije nije prihvatljiv govor o spasenjskoj *komplementarnosti* 'kao takvoj' drugih religija, kao što to izražava "Priopćenje" Kongregacije za nauk vjere glede poznate knjige isusovca Jacquesa Dupuisa, u kojoj stoji da je "protivno katoličkoj vjeri smatrati da različite religije svijeta na razini spasenja predstavljaju komplementarne putove u odnosu na Crkvu".⁶⁰ Tim se pojašnjenjem željelo ustvrditi kako je crkveni put k spasenju po sebi dostatno spasenjski djelotvoran i bez uvažavanja drugih religijskih tradicija. Ali da bi bio autentičan i uspješan, međureligijski dijalog za kršćanina ne mora pretpostavljati uvjerenje kako su religije paralelni putovi spasenja u odnosu na događaj Isusa Krista, a time i u odnosu na Crkvu kao zajednicu spasotvorne aktualizacije memorije Kristova događaja. Naprotiv, teološki je sasvim razložito i korisno voditi međureligijski dijalog zastupajući viziju jedne jedine povijesti spasenja, koja ima svoj unutarpovijesni vrhunac u događaju otajstva Isusa Krista, a u Crkvi privilegiranu sakramentalnu aktualizaciju tog događaja. Jer ako se i ne prihvati izraz "komplementarnost spasenjskih putova" u njegovu uskom značenju, može se ipak utemeljeno govoriti o međusobnom obogaćenju pa i o produbljenu kršćanskog puta. Kako shvatiti to obogaćenje, pokušali smo obrazložiti u nekoliko navrata u različitim našim tekstovima na temu međureligijskog dijaloga. Ovdje je dostatno orisati veoma kratko, i to više na načelnoj razini, funkcioniranje rečenog obogaćenja.

Mislimo u prvom redu na činjenicu da, zahvaljujući dijalogu, religijske tradicije mogu postati katalizatorima djelovanja Duha Božjeg u osobnom i zajedničarskom životu kršćana. Naime, Duh kroz susret s iskustvima, poimanjima, molitvenom i etičkom

⁵⁹ O momentu obraćenja koje međureligijski dijalog nosi sa sobom, vidi: D. Gira, *Au-delà de la tolérance. La rencontre des religions*, Bayard, Paris, 2001., str. 156-157.

⁶⁰ Cjelokupni tekst glasi: "Deve essere fermamente creduto che la Chiesa è segno e strumento di salvezza per tutti gli uomini. È contrario alla fede cattolica considerare le varie religioni del mondo come vie complementari alla Chiesa in ordine alla salvezza". Vidi: Kongregacija za nauk vjere, *Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J., "Verso una teologia del pluralismo religioso"* (Ed. Queriniana, Brescia, 1997). /Preuzeto s internetske adrese Vatikana 10. rujna 2008: www.vatican.va/).

praksom religijskih tradicija može u kontekstu dijaloga potaknuti kod kršćana još dublje uvide u objavljenu poruku spasenja te u strukture zajednice i u običaje kršćana unijeti neke nove egzistencijalne forme koje, premda komuniciraju s dubinskom logikom povijesne objave, konkretna kršćanska, povijesno inkulturirana praksa do sada nije uspjela iznjedruti, ili je to uspjela fragmentarno.⁶¹ Ne može se isključiti da kršćanska vjerna svijest u dijaloškom kontekstu postane perceptivno propusnijom i za neke konkretne varijante Očevog djelovanja u Kristu po Duhu, koje kršćani još uvijek nisu otkrili i zapazili.⁶²

Teološka utemeljenost ovakvog pristupa međureligijskom dijaloškom obogaćenju kršćana naznačena je - sigurno više uključno - i u saborskom govoru o potrebi osluškivanja iskustava i spoznaja do kojih je čovječanstvo došlo tijekom svojega povijesnog razvoja. Tako primjerice Pastoralna konstitucija u širem kontekstu govora o "znakovima vremena", a time i komunikacijskoj vezi između Božjeg djelovanja i događaja ljudske povijesti pa i one izvan biblijskog prostora objave, naglašava da je dužnost sviju u Crkvi, uz pomoć Duha Svetog, osluškivati, razabirati, tumačiti razna mišljenja našeg vremena te ih prosuđivati u svjetlu Riječi Božje, "kako bi se objavljena istina mogla uvijek dublje uočiti, bolje shvatiti i prikladnije izložiti". Time se, misle sabornici, Crkva na razini dubljih uvida, boljeg izraza i primjerenije prakse može

⁶¹ Uostalom već GS priznaje da "Crkva isto tako dobro zna koliko i sama mora neprestano dozrijevati u razvijanju svojih odnosa sa svijetom" (GS 43). K. Rahner je također već početkom šezdesetih godina XX. stoljeća dobro zamijetio i nastojao opisati dinamički odnos između biti kršćanstva/Crkve i njegova povijesnog rasta kroz susret s religijskom poviješću čovječanstva. Naime, on je uvjeren "da kršćanstvo i Crkva još uvijek moraju tragati za ispunjenjem svoje vlastite biti /bića/, kako bi, upoznavajući ono što unutar duhovne i religiozne povijesti čovječanstva još nije izričito kršćansko", to "moralno u sebe preuzeti (sich selber anverwandeln)" i tako "postali u cijelosti ono što već jesu: povijesni pojavak Božje milosti". Naime, svijet u biti već pripada Kristu, a Duh ga prožima. Ali da bi to bilo ostvareno, ono treba biti prihvaćeno i na razini izričitog, javnog i nadasve slobodnog priznanja od strane čovjeka. Riječ je o jednom procesu koji još uvijek traje i koji se zbiva kroz susret kršćanstva s onim što mu je još strano (das Fremde). Stoga, zaključuje Rahner, "povijesni razvoj biti kršćanstva je još uvijek u nastajanju te prema tome ono još uvijek traga za puninom objektivacija svojebitnosti", K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln, 1967., str. 364.

⁶² U tom smislu ne bi bila pretjerana ili pogrešna tvrdnja C. Gellnera, koji u svojem promišljanju blagodatni dijaloga misli da "mi možda više toga upoznajemo najprije kod drugog da bi to potom ponovno ili prvi put zapazili i unutar biblijsko-kršćanskog iskustvenog toka". C. Gellner, *Christsein inmitten der Weltreligionen*, SdZ, 9 (2008), str. 610.

“stvarno obogatiti”.⁶³ Iako se na ovom mjestu izričito ne spominje dijaloško osluškivanje pripadnika religijskih tradicija, njihovih znanja i iskustava, oni su tu po svemu sudeći uključeni bez izričitog spominjanja. Do tog zaključka možemo doći ako govor o potrebi razaznavanja i prosudbe znakova vremena i osluškivanja “povijesti i razvoja čovječanstva” promotrimo unutar cjelovite saborske teologije.⁶⁴ Uostalom, poznato je da je razvoj teologije religija istom nakon Sabora došao do zamjetno jednoznačnijega i uvjerenijeg naglašavanja djelovanja Božjeg Duha tijekom cijele ljudske povijesti pa i one religijske.⁶⁵

5. ZAKLJUČNA MISAO

Međureligijski dijalog povijesni je proces kojemu, po našem mišljenju, na ovoj razini napućenosti i umrežene kompleksnosti već danas, a sutra će to biti još puno više, nema prave alternative. U prilog toj činjenici govori i nedavna izjava već spomenutog kardinala J. L. Taurana da “Katolička crkva ostaje nepovratno angažirana u međureligijskom dijalogu”.⁶⁶ Proći će još dosta vremena, možda i još dosta krvavog sukobljavanja, prije negoli većina pripadnika religija doživi dijaloški angažman kao neizbježnu civilizacijsku nužnost ali i kao preduvjet vjernosti vlastitoj religiji. U Katoličkoj crkvi se već 40 godina razmišlja o dijalogu s religijama. Zaista je već puno napravljeno na razini razvoja crkvene dijaloške svijesti i teologije. Istina, ima još puno katolika koji ne znaju što bi s dijalogom i kojima on ništa ne znači. Ne vjeruju u njegovu teološku vrijednost. Drugi mu se izričito protive. No ti stavovi će prije ili kasnije pokazati svoju neuporabljivost u shvaćanju i prakticiranju crkvenog poslanja u novim civilizacijskim uvjetima života. Ali da bi čovjek kršćanin dohvatio važnost međureligijskog dijaloga i uopće

⁶³ GS 44.

⁶⁴ O tome opširnije i razrađenije utemeljenje vidi: N. Bižaca, *Novi katolički pristup religijama kao znak vremena. Doprinos teologije religija razumijevanju teološko-epistemološke kategorije ‘znakova vremena’*, u: F. E. Hoško (pr.), *O Čovjeku i Bogu. Zbornik Marijana Jurčevića, Kršćanska sadašnjost - Teologija u Rijeci Zagreb-Rijeka, 2005.*, str. 73-95.

⁶⁵ Na djelovanju Duha tijekom cijele ljudske povijesti inzistira teologija povijesti Ivana Pavla II. Ovog papu je njegova meditacija tekstova II. vatikanskog dovela do uvjerenja da međureligijski dijalog dovodi kršćane u priliku da mogu komunicirati s učincima Duha na prostorima religija, a ne samo Riječi kako je to ustvrđeno na II. vatikanskom: *Novo Millennio Ineunte*, 56.

⁶⁶ J. L. Tauran, *Thoughts on Interreligious Dialogue*, u: *Pro Dialogo*, 2 (2007), 140.

teološkog propitivanja zagonetke pluralizma religijske povijesti čovječanstva, prijeko je potrebno doživjeti "religijski šok".

Naime, većina kršćana zna da je religijska povijest čovječanstva duga već stotinama tisuća godina, da su tisućama godina postojale i da postoje organizirane velike i male religije. No za većinu je ta spoznaja tek jedna geopolitička, kulturološka činjenica koja egzistencijalno ne angažira njihovo osobno razmišljanje nošeno vjerom. O milijardama pripadnika religijskih tradicija oni misle kao o jednoj dalekoj ili manje dalekoj egzotičnoj činjenici, kao o mogućoj ugrozi kršćanskih prostora ili tek kao o tvrdokornom i žaljenja vrijednom ostatku jedne duge pretkršćanske povijesti koji će evanđeoski navještaj prije ili poslije poslati u ropotarnicu povijesti.

Očito da ovakvi i slični jednostrani, pojednostavnjeni i za vjeru mnogih kršćana ne odveć važni pristupi, nisu zacijelo dostatan motiv za angažiranu ljudsku i teološku radoznalost, za teološko susretanje i propitivanje svega onoga što se događa u životima ljudi koji su poput nas, ali koji svoj život osmišljavaju u drugim religijskim podnebljima. Međutim, onog trenutka kada pred očima vjere jednog kršćanina bljesne jednostavna činjenica da je golema većina od (približno) 100 milijardi ljudi od pojave ljudskog roda na ovoj zemlji do spasotvornog kontakta s Bogom Trojedinim došla najvjerojatnije zahvaljujući simbolima, etičkoj praksi i duhovnosti koje su naučene i prakticirane na prostorima religija, tada tom kršćaninu njegova vjera sugerira jedan znatno slojevitiji pristup. On biva snažno zahvaćen sviješću da Bog nikada, ni u prošlosti ni danas, nije niti jedno ljudsko biće ostavio samo, bez svojeg Duha i Riječi. Osvaja ga intuicija da se od početka svijeta do danas događa spasenjski Božji dijalog sa svim ljudima te da sve ljudske kulture, a posebice sve religije, zajedno s nedvojbenim tragovima iskustva nasilja, zabluda i grijeha, u većoj ili manjoj mjeri, nose i tragove dubokih iskustava Božje dobrote, ljepote i mističnog jedinstva s transcendentnom stvarnošću. U takvoj zahvaćenosti zapravo leži, po našem mišljenju, dubinski korijen kršćaninove duhovne potrebe, a time i teološke motivacije za dijalogom. On tada kroz dijalog jednostavno želi baciti pogled izvan zidova vlastite duhovne nastambe, tj. Crkve. On to čini ne bi li u religioznim egzistencijama drugih ljudi prepoznao i zadivljeno motrio (kontemplirao) nešto od uvijek nove i neiscrpne spasenjske kreativnosti Nebeskog Oca koji mu je u Isusu jednoznačno očitovao puninu svoje ljubavi i života. Ali dijalogom on u konačnici surađuje s Božjom milošću na

spasenjskoj preobrazbi svijeta. U tome leži srž teološkog značenja međureligijskog dijaloga koji je ipak više od instrumenta tolerancije, mirnog suživota, puke apologetike i misijskog navještaja.

ON THEOLOGICAL MEANING OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE Current Catholic scope and prospects

Summary

The development of theology and practice of interreligious dialogue in post-council decades have brought, in relation to the council scope, significant deepening and new insights. On the level of the Magisterium and theology, and also in appreciable segments of God's people, the dialogical way of relationships with the members of other religious traditions has gradually become and is becoming an integral element of church awareness and consequently an increasingly practiced method of concrete coexistence of Christians and members of other religious traditions in today's pluralistic societies. However, thinking about the meaning of interreligious dialogue has been going on, because the dialogue among religions has by no means been sufficiently discussed, and moreover, the relations between religions have been still rather far off to be marked as authentically dialogical. Therefore, in the Catholic areas, one can recently hear the opinions on predominantly functional meaning of interreligious dialogue. It is proposed to understand the dialogue as a very useful instrument in promoting tolerance, mutual introduction to various cultures, human dignity and peaceful coexistence of nations and their religious traditions.

Contrary to this, this text wants to show that interreligious dialogue, besides this function, has its theological meaning and foundation for Christians. For this purpose, in a few successive paragraphs, we first present and interpret the most important statements of Church Magisterium from the Council up to the present days regarding the meaning, aim and structure of interreligious dialogue. The final part, on the basis of the obtained insights in the present scope of the Catholic understanding, points to the evident theological meaning and foundation of interreligious dialogue. At that, we have tried selectively to deepen some of the bearing elements of understanding the dialogue, as it has been gradually formed in accordance with the Council and on the level of the prevailing Catholic theology of religions.

Key words: interreligious dialogue, theology of religions, theology of dialogue, fruits of dialogue.