

DIJALOG I NAVJEŠTAJ U VREMENU RELIGIJSKOG PLURALIZMA

Odnos Katoličke crkve i religija danas

Nikola Bižaca, Split

UDK : 282 : 29
Izlaganje na znanstv. skupu

Sažetak

Suvremena pluralizacija svekolikog življenja nesumnjivo je veliki izazov kršćanstvu. U ovom tekstu analiziraju se reakcije crkvenog tkiva na pojačano širenje religijskoga pluralizma, koji sve očitije postaje nazočan i na nekoć monolitnim kršćanskim prostorima. Od negdašnje objektivne društvene činjenice religijski pluralizam postaje danas za kršćane činjenicom njihove svijesti koja ih suočava s mogućnošću novoga religijskog izbora. Kršćanska je Crkva kao cjelina pozvana posvijestiti svoj odnos prema religijama.

Reakciju Crkve promatra se na tri razine: na razini običnih vjernika, teologije i učiteljstva. Dok su reakcije vjernika i teologa tek skicirane s nekoliko temeljnih poteza, središnji dio teksta posvećen je analizi i interpretaciji stavova katoličkoga crkvenog učiteljstva prema religijama. Ti stavovi okupljeni su oko dvije središnje teme: (I) Spasenjska vrijednost nekršćanskih religija; (II) Dijalog i navještaj. Pritom su uzeti u obzir svi iole značajniji izričaji učiteljstva u kojima je ono od II. vatikanskog sabora pa do u novije vrijeme pokušalo, potaknuto činjenicom religijskoga pluralizma, odrediti kako kršćansko-katoličko shvaćanje religija tako i vrstu odnosa naspram religijama. Analiza pokazuje određenu evoluciju u stavovima crkvenog učiteljstva.

Među temeljnim odrednicama razvijenih društava današnjice, koja neki nazivaju "postmodernima", a drugi "društvima razvijene moderne", lako je uočljiva činjenica sveopće pluralizacije života. Njome su zahvaćeni svi bitni segmenti društvene scene: politika, kultura, ekonomija, religija. Pluralizacija je tako duboko utkana u identitet suvremenosti da bi njezinim možebitnim ustuknućem pred nekakvim novim društvenim monizmom, nastalo jedno novo društvo. U biti, pluralizacija života krajnji je rezultat svih onih revolucionarnih psiho-socijalnih promjena koje su oblikovale suvremeno društvo, a to su racionalizacija, razvoj znanosti i tehnologije, strukturalna i funkcionalna diferencijacija, individualizacija, raspad tradicionalnih miljea, globalizacija, negativno iskustvo s totalitarizmima XX. stoljeća itd. Zato govor o mogućnosti radikalne reverzibilnosti fenomena pluralizma nužno uključuje i takvu projekciju budućnosti u kojoj će ili postojati totalitarno ustrojena svjetska država ili će nekoliko monolitnih religijsko-civilizacijskih cjelina živjeti u stanju međusobne permanentne napetosti.

Pluralizam je, dakle, čvrsta, konstitutivna činjenica današnjega društva od koje se ne može apstrahirati. No, kada je riječ o kulturnom i svjetonazorskom pluralizmu, suvremeni liberalizam se ne zadovoljava konstatacijom činjeničnosti pluralizma, već razvija autentični kult pluralizma, smatrajući da će to dovesti do tolerantnijeg i humanijeg društvenog suživota. Pritom kao da se gubi iz vida da sama činjenica postojanja višestrukih mogućnosti izbora, s gledišne točke istine i vrijednosti, ne sadrži po sebi još nikakvu jednoznačnu tvrdnju o nekom posebnom epistemološkom i vrijednosnom statusu tog društva, niti izdiže a priori to društvo iznad društva s ograničenom mogućnošću izbora.¹ U biti, kada je riječ o svjetonazorskoj, a time i religijskoj dimenziji sveopće pluralizacije, stvari i nisu baš tako jednostavne.

Živeći u religijskoj dijaspori s bezbroj svjetonazorskih, filozofskih i religijskih ponuda, a bez potpore jednoga homogenog društvenog ambijenta i zajedničkog implicitnog aksiološko-filozofskog horizonta, osobna religiozna uvjerenja teže tome da postanu tek religiozna mišljenja, tj. jedno od mogućih načina gledanja na životni smisao, koji je podložan trajnom ispitivanju. Sutra se može odlučiti da slučajnost rađanja ili slučajno primljeni tip odgoja nisu više nužna i neotklonjiva sudbina, te se može pristupiti i nekoj drugoj religiji. Pluralizam stvara kod mnogih osjećaj trajne nesigurnosti glede onog što bi trebalo vjerovati i kako živjeti. Pluralizam kao strukturalna činjenica društva postupno prelazi u našu svijest, postaje naša "forma mentis", utječe na ono što se događa u našem umu, utječe na naše iskustvo svijeta.²

Taj prijelaz iz pluralizma kao objektivne, izvanjske činjenice u pluralizam kao činjenicu naše svijesti dijelom ilustrira i religijski pluralizam današnjice. Za razliku od drugih vidova pluralizacije suvremenog društva, religijski pluralizam nije od danas. Religije su oduvijek postojale u pluralu, ali one za kršćansku svijest nisu predstavljale značajniji izazov. Ograničene svojim tradicionalnim, geografskim staništima, religije su stoljećima živjele paralelnu egzistenciju. Pa i onda kada su prostorno živjele jedna do druge ili čak na istome prostoru, pa i onda kad su se međusobno sukobljavale kao dijelovi suprotstavljenih civilizacija i kultura, njihovi sljedbenici to uglavnom i nisu doživljavali kao veliki egzistencijalno-religiozni izazov njihovoj vjeri.

Za kršćanstvo, druge religije bivaju doživljene kao stvarni duhovni izazov onog trenutka kada se je zapadno društvo počelo pluralizirati. Bez sumnje imaju pravo i oni koji ukazuju na to kako sredstva suvremenog priopćavanja kao i nova seoba naroda

¹ P. Berger, *L'imperativo eretico*, Leuman - Torino, 1987, str. 48 - 49.

² P. Berger, *Una gloria remota*, Bologna, 1991, str. 70.

uvjetovana bijedom i demografskom eksplozijom dovode do izlaska nekršćanskih religija iz njihovih vjekovnih staništa i premještanja na tradicionalno kršćanske prostore. Nadalje, daljnjim uzrokom novog načina percipiranja religija unutar kršćanstva, može se, bez sumnje, navesti i novu, osnaženu, često misionarski orijentiranu samosvijest nekršćanskih religija. Nju je s psiho-sociološke točke gledišta moguće protumačiti dijelom kao emancipatorsku reakciju na dugostoljetno, kulturno i religijsko podcjenjivanje, političko podjarmljivanje i ekonomsko izrabljivanje dotičnih izvaneuropskih naroda. No, tu misionarsku revitalizaciju moguće je dijelom protumačiti i znatnim porastom nesigurnosti ljudi u razvijenim zapadnim društvima glede vlastitoga tradicionalnog religijskog identiteta. Naime, ta nesigurnost raste proporcionalno s porastom pluralizacije, a to opet uvjetuje rastući interes za poruke i iskustva nekršćanskih religija. Time druge religije prestaju biti objektivnim činjenicama bez egzistencijalne težine, čije se postojanje samo uzima na znanje, te u jednom društvu koje sve više postaje društvom izbora - religije ulaze u svijest ljudi kao jedna od više ili manje ravnopravnih mogućnosti osmišljavanja vlastita života.

K tome treba uzeti u obzir i "postmodernu" sklonost k relativiziranju svih duhovnih monopola i inzistiranje na komplementarnosti i relacionalnosti svake pojedinačne istine. Dominantno uvjerenje suvremene kulture jest da je svaka istina parcijalna, pa i istina religijskih sustava, te zbog toga ni jedna religija ne može biti apsolutna, tj. imati monopol na istinu, već je nužno usmjerena na druge religijske istine koje je upotpunjuju i obogaćuju.³

Dakle, u prvom redu, pluralizacija mišljenja i života je - po našem mišljenju - autentični "Sitz im Leben" katoličkog problematiziranja odnosa Crkve i nekršćanskih religija. Demografskom eksplozijom uvjetovano zbližavanje, medijska tematizacija drugih religija, dali su tek povoda da se Crkva katolička dublje zamisli nad smislom postojanja drugih religija i svojim budućim odnosima prema njima. Ali ono što je Crkvu potaklo na novo promišljanje religija, to je promijenjena duhovna klima, koja je uvjetovala nov način doživljavanja i vrednovanja nekršćanskih religija.

Ne treba zaboraviti da je dobar dio katoličke, pa i protestantske teologije još donedavno bio ipak uvjeren da su nekršćanske religije tek preživjele krhotine staroga jednog svijeta koji se u biti već raspao dolaskom Krista. Tijekom cijeloga XIX. stoljeća, pa i u prvoj polovici ovoga stoljeća gajila se nada da je moguće cijeli svijet osvojiti za Krista. Tako se primjerice na Svjetskoj misionarskoj konferenciji u Edinburgu 1910., za koju mnogi tvrde da predstavlja "mjesto rođenja međukršćanskoga ekumenskog pokreta",

³

L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie*, Regensburg, 1992, str. 21 - 26.

držalo da je moguće "evangelizirati čitav svijet još u toku ove generacije".⁴ Danas, međutim, prevladava drugačija optika. Malo je u Katoličkoj crkvi onih, koji ne drže da se s dosta vjerojatnosti može pretpostaviti kako nekršćanske religije ipak nisu osuđene na ugasnuće unutar povijesnog eona te da će one, u ovom ili onom obliku, biti trajan suputnik kršćanima na putu prema eshatonu. Štoviše, one danas više ili manje izravno vrše znatan utjecaj na kršćane. Pritom nije riječ samo o izravnoj, misionarskoj aktivnosti nekršćanskih religija, premda ni taj tip utjecaja nije zanemariv, već o doktrinalno i religijsko-iskustvenim tehnikama, koje na bezbroj načina dopiru do kršćana, do kršćanske teologije, do redovničkih zajednica i tu nesumnjivo ostavljaju prepoznatljiva traga. U jednom homogenom, uvjetno rečeno, kršćanskom društvu, učeća Crkva, "ecclesia docens", stoljećima je kontrolirala religijsko znanje, i to podosta uspješno. Danas to više nije nemoguće. Religijsko znanje postalo je dostupno svakom zainteresiranom kršćaninu. Svatko na policama knjižara, na televiziji, može potražiti i pronaći sve ono što ga zanima. Jasno, ta laka dostupnost religijskog znanja dvosjekli je mač s katoličke točke gledišta. Prelazak na drugu religiju tek je jedna i to ne baš najčešća posljedica druženja s budističkim sutrama, hinduističkom Bhagavad-gitom ili s mističnim tekstovima sufizma.⁵

Najčešće se događa da kršćani iz drugih religijskih sustava preuzmu razne doktrinalne i etičke elemente koji su teško spojivi s unutrašnjom logikom kršćanske vjere, te ih sinkretistički, bez mogućnosti prave sinteze, pridodaju kršćanskom pokladu, kao primjerice kada je riječ o reinkarnaciji, uz koju prijanja, prema novijim istraživanjima, oko 30 posto Europljana.⁶ Tragove relativizma i sinkretizma moguće je prepoznati i u odgovorima onih talijanskih katolika koji u znatnim postocima drže da su sve vjere jednake (32,8 posto), odnosno da budućnost pripada jednoj sinkretističkoj formi religije koja će se temeljiti na nekoliko zajedničkih elemenata (61 posto).⁷

Druga ekstremna reakcija na bliski susret sa svijetom nekršćanskih religija je fundamentalizam. Riječ je o neprimjerenom

⁴ G. Rosenstein, *Die Stunde des Dialogs*, Hamburg, 1991, str. 45 - 46.

⁵ Iz Katoličke crkve u Južnoj Americi izlazi dnevno oko 8000 osoba i prelazi u druge religijske zajednice, većinom pentekostalne crkve: usp. W. Hollenweger, *Dalla azusa street al fenomeno Toronto: radici stori che del movimento pentecostale*, u: Concilium, 3/1996, str. 16 - 17.

⁶ J. Vernetto, *Reincarnazione, risurrezione, comunicare con l'al di la*, Leuman - Torino, 1991, str. 13; H. Fronhofen, *Reinkarnation und frühe Kirche*, u: Stimmen der Zeit, 4/1989, str. 236.

⁷ R. Cipriani, *Religiosità in Italia: Il significato della vita*, u: La Roca, 9/1996, str. 48 - 49.

odgovoru na osjećaj ugroze vlastita religijskog identiteta, koji odriče drugim religijama bilo kakvu spasenjsku vrijednost u ime rigoroznog prijanjanja uz kršćanstvo shvaćeno kao jednu nadvremensku istinu koja se pruža vjerničkoj spoznaji bez posredništva povijesti. Pritom se to i takvo kršćanstvo najčešće poistovjećuje s određenom fazom u razvoju kršćanske Crkve, a pristup temeljnim tekstovima Objave temelji se na njihovu doslovnom neegzegetskom čitanju, koje je ipak u funkciji opravdanja prihvaćenog tipa kršćanstva ili katolicizma uz koji se veže svoj identitet.

1. STAV KATOLIČKOG UČITELJSTVA PREMA RELIGIJAMA

Imajući sve ovo u vidu, ne čudi da je katoličko učiteljstvo u zadnjih 30 godina višekrat nastojalo definirati službeno stajalište Crkve naspram nekršćanskim religijama. Jer radi se o duhovnim stvarnostima koje više nije moguće ignorirati ili sukladno tradiciji paušalno obezvrijediti te se povući u neupitnu idilu vlastita dvorišta. Religije kucaju na vrata Katoličke crkve, susret s njima je neminovan. A o tom susretu i izazovu koji on predstavlja kardinal *Etchegaray* nedavno reče da je nesumnjivo jedan od najvećih izazova koje suvremeni svijet upućuje kršćanstvu, čak veći od samog ateizma.⁸ Za kardinala *F. Arinzea*, pročelnika Papinskog vijeća za međureligijski dijalog, ovaj civilizacijski trenutak, koji karakterizira rastući religijski pluralizam, istodobno je dramatičan i čaroban.⁹

Temeljne stavove crkvenog učiteljstva prema nekršćanskim religijama moguće je okupiti u dvije tematske cjeline: spasenjska vrijednost nekršćanskih religija (I.), te dijalog i navještaj (II.).

Spasenjska vrijednost nekršćanskih religija

Prvo pitanje koje religijski pluralizam nameće katoličkom vjerniku odnosi se na spasenjsku kvalitetu nekršćanskih religija. Religijsko-fenomenološki opis naučavanja, mitologija, kulta, običaja, nije vjerniku dostatan. On mora, susrećući druge religijske svjetove shvatiti ozbiljno njihovu poruku spasenja i postaviti sebi pitanje o mogućnosti ili nemogućnosti postizavanja spasenja na prostoru drugih religija. U ne baš tako dalekoj prošlosti postavljalo se pitanje o individualnom spasenju onih koji nisu katolici, tj. o

⁸ R. Etchegaray, *Les religions et la paix*, u: Pro-Dialogo-Bulletin, Vatikan, 1/1995, str. 40.

⁹ F. Arinze, *Le chrétien européen dans un contexte religieux pluraliste*, u: Pro-Dialogo-Bulletin, Vatikan, 1/1992, str. 38.

spasenju pogana i nevjernika, ali o religijama u spasenjskom kontekstu nije se govorilo. I tu rijetke iznimke potvrđuju pravila! Crkveno učiteljstvo prekida s tom tradicijom. To je učinjeno u važnim dokumentima II. vatikanskog sabora, ali i u mnogim dokumentima posaborskog vremena. Zapravo, saborska "teologija religija" još uvijek predstavlja "Magna carta" crkvenog naučavanja o religijama. Ta teologija napušta negativno gledanje na religije kakvo je u dugom nizu stoljeća gajila središnja struja katoličke tradicije. Ponajprije, II. Vatikanski sabor korijen svih religija vidi u onom fundamentalnom religioznom iskustvu koje postoji u čovjeku, a prethodi svakoj potonjoj povijesno-institucionalnoj objektivizaciji tog iskustva. Pritom se misli na iskustvo upitnosti vlastite egzistencije koje čovjeka prisiljava na traganje za zadnjim horizontom vlastita života, za svojim najdubljim temeljem, za normom vlastite etičke prakse.¹⁰ Sabor ide dalje, te u nekršćanskim religijama otkriva "dobre i istinite stvari" (OT 16), "dragocjene religiozne i humane elemente" (GS 92), "klice istine i milosti" (AG 4). Za Boga Stvoritelja i Spasitelja tvrdi se da nije daleko od onih koji traže Boga u "sjenama i slikama". Naprotiv, on svima koji "bez krivnje" ne poznaju Krista, a traže iskreno Boga i žive po savjesti daje spasenjsku milost (LG 16). No, osim ovih više teocentričnih tvrdnji, evo nekoliko iskaza koji na neki način kristološki utemeljuju nazočnost spasenja u religijama. Tako se o religijama govori da sadrže "klice Riječi" (AG 11,15), "zrake istine koja prosvjetljuje svakog čovjeka" (NA), ali i da "Duh Sveti svima daje mogućnost da dođu u kontakt s pashalnim misterijem i to na način koji Bog poznaje" (GS 22).

Potom saborsko razmišljanje pokušava odrediti odnos religija i Crkve. Religije se promatraju kao neka vrst "praeparatio evangelica", a zadaća Crkve glede vrijednosti drugih religija opisana je trima glagolima: "pročistiti", "uzdignuti" i "usavršiti" (LG 13; 17). Sabor je svjestan da je i u religijama na djelu - kao uostalom i u svim ljudskim stvarnostima - ljudska slabost, pa i snaga "Zloga" (LG 16). No to ga ne sprječava da se odluči za jednu teološki pozitivnu interpretaciju temeljnoga religioznog iskustva, koje religije, uza sve nedostatke, ipak utjelovljuju.

Hermeneutske pretpostavke ovakvoga revolucionarnog obrata u gledanju na nekršćanske religije dvojake su naravi: teološke i neteološke. Kad je riječ o teološkim pretpostavkama, tada treba uputiti na nove pojmovne instrumente koje je razvila ona predsaborska katolička teologija koja nije bila sputana neoskolastičkom manualistikom i njezinim esencijalizmom. Te kategorije su bile

¹⁰ Tumačenje NA 1 kod P. Rossano, *Il problema teologica delle religioni*, Catania, 1975, str. 21- 25.

prikladnije za dublju prosudbu religija. Tu ponajprije mislimo na nauku o faktičnom jedinstvu reda stvaranja i milosti, odnosno na jedinstvo Božjeg spasenjskog plana s čovječanstvom, na kristocentričnost povijesti spasenja koja započinje prvim činom stvaranja, a ostvaruje svoju eshatološku puninu u sudjelovanju na uskrsnom Kristu.¹¹ Tako upravo povijesno-spasenjski kontinuitet između reda stvaranja s jedne, i povijesti objave, Krista i njegove Crkve, s druge strane, omogućuje da se religije promatraju u njihovoj podložnosti Kristu i u njihovoj usmjerenosti na Krista.

Nadalje, među teološke pretpostavke pozitivnoga saborskog pristupa religijama treba zasigurno ubrojiti i uvjerenje Sabora da Kraljevstvo Božje, odnosno Kristova crkva, ukoliko označava sudjelovanje na milosnoj punini Božjeg života, transcendirava sva unutar-povijesna ostvarenja, te ju nije moguće u potpunosti poistovjetiti s konkretnom Katoličkom crkvom. Ono u Katoličkoj crkvi "subsistit", ali među njima ne postoji znak potpune jednakosti (LG 8). Vrijednost Kraljevstva Božjeg proteže se i na prostore drugih religija i kultura.¹²

Neteološke pak pretpostavke takve saborske "teologije religija" moguće je pronaći u razvoju etnološko-fenomenoloških istraživanja religija kao i u već spomenutom narastajućem pluralizmu unutar "kršćanskih" društava. Naime, i jedan i drugi moment pridonijeli su otvaranju psiholoških i misaono-filozofskih prostora u kojima je katolicima postalo moguće pristupiti drugim religijama bez apriorističke isključivosti te zamijetiti i kod drugih dotad nepoznata i neslućena duhovna bogatstva.

Dakle, II. vatikanski sabor nesumnjivo izražava uvjerenje u nazočnost autentičnih duhovnih, a time i spasenjskih vrijednosti na prostorima nekršćanskih religija i to dovodi u svezu s milosnim djelovanjem Krista. Međutim, Sabor ne postavlja izričito pitanje, pa na to i ne daje ni izravan odgovor, naime da li religije posreduju spasenje svojim institucionalnim, specifično religijskim činima. Sabor, dakle, ne daje izričito potvrdni odgovor na pitanje, da li sudjelovanje na institucionalnim oblicima određene religije znači

¹¹ Kristocentizam i faktično jedinstvo reda stvorenja i reda milosti tvore temelj odmaka katoličke teologije XX. st. od neoskolastičkog "dvokatnog" mišljenja i njezino vraćanje na "povijesno-spasenjski" način razmišljanja. O tome opširnije kod: H. U. von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976, str. 278 - 372; J. Graf, *G. Söhngens Suche nach der Einheit in der Theologie - ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt, 1991, str. 151 - 212.

¹² Sabor time ispravlja možda najozbiljnije ekleziološko pretjerivanje iz vremena prije II. vatikanskog, tj. ono koje je držalo da je Crkva istovjetna s kraljevstvom Božjim već ovdje na zemlji: R. P. Mc Brian, *Catholicism*, London, 1981, str. 686.

konstitutivni moment milosnog spasenjskog dijaloga nekršćana s Bogom ili se taj dijalog zbiva zahvaljujući isključivo ostvarenju univerzalnih duhovnih vrijednosti kao primjerice vjernost savjesti, ljubav prema bližnjemu, prihvaćanje vlastita života i smrti, prakticiranje molitve kao izraza ovisnosti o božanskoj dimenziji itd. Istina, neki tumači saborske teologije o religijama svojedobno su ustvrdili kako Sabor navodno izričito naučava institucionalno milosno posredništvo religija. Međutim, to ipak nije bio slučaj.¹³

Kada je riječ o spasenjskoj tematici vezanoj uz nekršćanske religije, pokoncilski dokumenti papa ili vatikanskih ustanova dobrim su dijelom proširene parafraze koncilskog govora. Specifični naglasak, možda, predstavlja snažno i često inzistiranje Ivana Pavla II., uz kristološku odrednicu i na pneumatološkoj odrednici milosti, odnosno na univerzalnom djelovanju Duha Svetog i "u vremenu prije Krista", "već od početka", "i izvan vidljivog tijela Crkve" (DV 53), "u povijesti naroda i država", "u Duhu Svetom svaki pojedinac i svaki narod postao je - po križu i uskrsnuću Kristovu - djetetom Božjim, sudionikom u božanskom životu i baštinikom vječnog života",¹⁴ "svaku autentičnu molitvu potiče Duh Sveti, tajanstveno nazočan u srcu svakog čovjeka".¹⁵

No, određeni evolutivni pomak službene katoličke teologije religija zabilježen je, po našem mišljenju, u zadnjem velikom i značajnom dokumentu, koji su zajednički pripremali i izdali Papinski savjet za međureligijski dijalog i Kongregacija za evangelizaciju naroda (1991. godine) pod naslovom "Dijalog i Navještaj". Tu se izričito izražava uvjerenje da se pripadnici drugih religija ne spašavaju u Kristu usprkos institucionalnom momentu religijskih tradicija ili mimo njih, nego baš zahvaljujući iskrenom prijanjanju uz njih, pa na neki način i posredništvom tih samih tradicija (DA 29; 68). Time je pozitivan pristup religijama, o kojemu jednoznačno svjedoče kako saborski tekstovi tako i potonji dokumenti učiteljstva, doživio svoju daljnju afirmaciju i to izričitim povlačenjem zaključka studijem i međureligijskim dijalogom empirijski provjerenе činjenice da nekršćanske religije, a posebno velike i tisućljećima stare religije, duhovno hrane i ljudski oplemenjuju svoje mnogobrojne sljedbenike te motiviraju njihovu etičku praksu. Nekršćanske religije su, dakle, prema uvjerenju mjerodavnog uči-

¹³ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, Rim, 1975, str. 4 - 5; J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi, 1991, 2, str. 190 - 191.

¹⁴ Ivan Pavao II., *Poruka narodima Azije od 21. II. 1981.*, u: Insegnamenti, IV 1/1981, str. 452 - 460.

¹⁵ Ivan Pavao II., *Govor Rimskoj Kuriji od 22. XII. 1986.*, u: Insegnamenti, IX 2/1986, str. 2019 - 2029.

teljstva Crkve uistinu putovi spasenja za njihove sljedbenike, premda uvijek i samo zahvaljujući njihovoj anonimnoj ovisnosti o jedinstvenom Božjem spasenjskom planu, čiji je vrhunac ostvaren definitivno u Isusu Kristu.

Tom zaključku, ali i uopće sve većem razumijevanju crkvenog učiteljstva za duhovne vrijednosti nekršćanskih religija pridonio je snažan porast međureligijskog druženja vjernika katolika s pripadnicima drugih religija. Ti susreti su se u prošlih 30-ak godina održavali na različitim razinama, od kojih posebnu težinu, nesumnjivo, imaju susreti Ivana Pavla II. s vodećim liderima svjetskih religija. A tu su i već gotovo obvezatni papini susreti s pripadnicima drugih religija za vrijeme njegovih mnogobrojnih putovanja. No, od svih Papinih susreta s drugim religijama još i danas ostaje najdojmljiviji, pa možda i najbremenitiji posljedicama za budućnost, molitveni susret za mir, održan u Asizu 26. X. 1986. Tada je Papa još jednom ponovno značajno ustvrdio jedinstvo ljudskog roda, njegovo zajedničko izvorište i cilj, a ljudsku povijest, a time i religijsku, okarakterizirao kao "bratsko putovanje za vrijeme kojeg međusobno pratimo jedni druge na putu prema transcendentnom cilju, koji nam je Bog (odnosno "transcendentna Moć") postavio".¹⁶

2. DIJALOG I NAVJEŠTAJ

Drugi konstitutivni element katoličkog odnosa prema nekršćanskim religijama moguće je pojednostavljeno opisati kao "Dijalog i Navještaj", rabeći pritom naslov već spomenutoga zadnjeg vatikanskog dokumenta iz 1991. Međutim, već je na II. vatikanskom saboru Crkva izabrala dijalog kao oblik i metodu odnosa s drugima. Prepoznajući poslanje Crkve kao "služenje" svim ljudima, saborski oci to služenje vide kao nastojanje oko promicanja temeljnih vrijednosti ljudske osobe ali i autentičnih vrijednosti koje su sedimentirane u kulturama i religijama. Dijalog s drugima postaje nezaobilazni moment crkvenog služenja. Papa Pavao VI. u svojoj dijaloškoj enciklici, koja je nastajala usporedno s radom Sabora i čije su ideje nesumnjivo snažno utjecale na dijalošku misao saborskih dokumenata, utemeljuje dijalog antropološki, ali i teološki.

Korijeni dijaloga leže u samoj strukturi ljudske osobe, čiji je duhovni rast uvjetovan nenasilnim i recipročnim tipom komunikacije bez predrasuda. Dijalog je, prema Papinom razmišljanju,

¹⁶ Ivan Pavao II., *Grupi predstavnika raznih religija svijeta pri završetku dana molitve za mir*, u: Insegnamenti, IX 2/1986, str. 1266 - 1271, br. 3, 5.

drugo ime za takav tip komunikacije koji promiče istinu i ljubav, razvija um i srce te tvori preduvjet harmoničnog suživota među različitimima (ES 84, 85, 87). K tome Pavao VI. poseže i za kategorijom "spasenjski dijalog", kojom ukorjenjuje dijalošku praksu Crkve u samu strukturu objave. Naime, objava je dijaloški događaj, povijest spasenja je dijaloški strukturirana, a Krist predstavlja vrhunac tog trajnog "dijaloga spasenja" (*conversatio salutis*) Boga s ljudima, Boga koji je i sam imanentno dijalogičan.

Stoga način ophođenja Crkve s drugima, sa svijetom i religijama, treba biti dijaloški, tj. treba biti nastavljanje povijesno-spasenjskoga dijaloga. Pavao VI. je potrebu dijaloga shvatio toliko ozbiljno da ju je opisao riječima koje u mnogo čemu nalikuju na Lutherov "Ich kann nicht anders", rekavši otprilike ovo: kada je riječ o dijalogu "mi ne možemo drugačije" nego prihvatiti dijalog kao oznaku naše apostolske službe (ES 40).

Na tragu dijaloškog opredjeljenja Pavla VI. jesu i dijaloške smjernice saborskih dokumenata. Tako se kršćanima preporučuje "iskren i strpljiv dijalog s nekršćanima da bi se upoznalo bogatstvo koje je Bog podijelio narodima u svojoj velikodušnosti" (AG 6). Od međureligijskog dijaloga se, dakle, očekuje međusobno duhovno obogaćivanje sugovornika. No, međureligijska dijaloška perspektiva saborskih dokumenata bijaše najvećim dijelom plod jedne elitne teologije "odozgo", koja je u ono doba imala malo stvarnih uporišta u konkretnoj praksi katoličkih zajednica. Tek u pokoncilskom razdoblju, međureligijski dijalog svjesno je prihvaćen u znatnom dijelu Božjeg naroda. Tome je, uz promijenjenu psihološku klimu u društvima u kojima kršćani žive te uz popularizaciju saborske teologije, pridonijelo vatikansko Tajništvo za nekršćane, osnovano 1964., ali i dijaloške strukture na razinama mjesnih crkava, od kojih treba posebice istaknuti organizatorski i teoretski vrlo aktivno Tajništvo za međureligijski dijalog (BIRA) Saveza azijskih biskupskih konferencija.¹⁷

Pontifikat Ivana Pavla II. sažimlje trodesetljetnu praksu i teološku teoriju međureligijskog dijaloga, stavljajući i tu poneki originalni naglasak. Papa inače u svojim enciklikama, porukama i nagovorima često govori o međureligijskom dijalogu, njegovoj potrebi, strukturi, plodovima, pretpostavkama. Uopćene tvrdnje o dijalogu iz saborskog i prvog posaborskog razdoblja ustupaju mjesto u tekstovima Ivana Pavla II. kao i u dokumentima vatikanskih institucija, teološki doradenijim prikazima dijaloga i njegova utemeljenja. To treba, nesumnjivo, dovesti u vezu s

¹⁷ J. Dupuis, *La missione in Asia negli anni 90: un nuovo punto focale dell' evangelizzazione*, u *La civiltà cattolica*, sv. IV., 1991, str. 228 - 243.

dijaloškim iskustvom sakupljenim u međureligijskim susretima na vatikanskoj ili lokalnoj razini.

Tako papa Ivan Pavao II. globalno poslanje Crkve naziva evangelizacijom. Nju pak promatra kao "složenu i raščlanjenu zbilju" u kojoj uz izričiti navještaj evanđelja ima svoje neotudivo mjesto i dijalog "kojim kršćani susreću sljedbenike drugih vjerskih predaja kako bi zajednički hodali prema istini i surađivali u djelima od vjerničkog probitka" (DM 13; RH 55).

Između dijaloga i navještaja evanđelja Ivan Pavao II. ne vidi osobit kontrast. Papa se očito služi jednim proširenim pojmom evangelizacije, koja više nije svedena, kao donedavno, na izričit navještaj evanđelja, i koja uz već spomenuti dijalog i navještaj uključuje i druge elemente kao što su: kršćanska nazočnost i svjedočenje, angažman u ostvarenju društvene pravde, društvenog razvoja i oslobođenja, liturgijski život, kontemplacija i kateheza (DA 2).

Dijalog, dakle, ni u kojem slučaju ne isključuje izričiti navještaj otajstva spasenja ostvarenog u Isusu iz Nazareta, već je riječ o strukturalnoj komplementarnosti neizostavnih elemenata globalnog poslanja Crkve. Već je Pavao VI. u enciklici "Ecclesiam suam" ustvrdio kako u dijaloškoj praksi treba voditi računa o sporosti ljudskog dozrijevanja u povijesti (ES 79) te je zaključio da međureligijski dijalog ne cilja izravno na obraćenje sugovornika (ES 81). No, to kao da nije bilo dovoljno pa su mnogi nekršćanski sugovornici u katoličkom pozivu na dijalog vidjeli tek pritaženu misionarsku taktiku i zbog toga su nevoljko pristupali dijalogu. Svjestan sumnja, u iskrenost katoličkih sugovornika, Ivan Pavao II. Pokušava biti još precizniji u određivanju dijaloga. On, u svjetlu do sada sakupljenog dijaloškog iskustva, a time i boljeg fenomenološkog poznavanja drugih religija, te motiviran novijim teološkim promišljanjem izvankršćanskih religijskih vrijednosti kao i načina ostvarenja poslanja Crkve, zaključuje da dijalog katolika s nekršćanima nije motiviran taktikom i partikularnim interesom, već da dijalog ima svoje vlastite motivacije i potrebe kao i svoje vlastito dostojanstvo (RM 56).

Istina, izričiti navještaj Isusa iz Nazareta tvori središnji moment poslanja Crkve, odnosno njezinu "svetu dužnost" (DA 76). Ali Crkva treba znati uočiti "prikladno vrijeme i pravi način" navještanja Isusa Krista (DA 86). No, navještaj nije uvijek moguć iz objektivnih razloga, pa se tako može dogoditi da dijalog ostaje jedina mogućnost. I tamo međutim gdje Crkva može navještati i navješta Krista spasitelja, dijalog zadržava svoju zasebnu vrijednost. Naime, prema riječima Ivana Pavla II., dijalog ima svoje izvorište u dvostrukom poštivanju koje Crkva gaji naspram drugim religijama: u poštivanju čovjekova Duhom potaknuta traganja za

odgovorima na najdublja pitanja ljudske egzistencije, odnosno u poštivanju plodova djelovanja Duha Božjega u čovjeku (RM 28, 29).

Dakle, dijalog ima u sebi opravdanje ukoliko omogućava ne samo međusobno upoznavanje, već ukoliko omogućuje komunikaciju s duhovnim vrijednostima drugih, koje imaju svoje izvorište u djelovanju Duha. U tom djelovanju crkveno učiteljstvo prepoznaje na djelu Božju slobodu, koja vrijednosti Kraljevstva Božjeg dijeli prema kriterijima božanske, ne baš uvijek jednoznačno dohvatljive logike. Stoga taj isti Duh jednom Crkvu potiče na navještaj, a drugi put je vodi tako da uz pomoć dijaloga otkrije, promiče pa i prihvaća njegove darove na prostorima drugih religija (RM 29).

Imajući to u vidu, vatikanski dokument o dijalogu tvrdi da "dijalog ne teži jednostavno međusobnom razumjevanju i stvaranju prijateljskih odnosa. On dosiže i jednu veoma duboku razinu, a to je razina duha", gdje se događa susret obostranih vjerskih iskustava i uvjerenja. I baš kroz taj i takav dijaloški susret "kršćani i nekršćani su pozvani da prodube svoj religiozni angažman te da odgovore sa sve većom iskrenošću na osobni poziv Božji i na besplatni dar kojim Bog dariva sebe" (DA 40).

Jasno, ne dosižu svi dijaloški susreti jednaku razinu. Prema klasičnoj podjeli tipova međureligijskog dijaloga, koja je zaživjela za vrijeme pontifikata Ivana Pavla II., razlikuju se:

1. *dijalog života*, tj. dnevno nastojanje kršćana i nekršćana da se ostvari miran i human suživot među ljudima različitih religija;

2. *dijalog djela*, koji označava međureligijsku suradnju na ostvarenju temeljnih preduvjeta funkcioniranja jednog društva pa i cijele međunarodne zajednice kao što su socijalna pravda, mir, ekološki problemi itd.;

3. *dijalog teoloških stručnjaka*;

4. *dijalog religioznog iskustva*.

Ovaj potonji tip dijaloga najdublje angažira religijske identitete sugovornika te je rezerviran samo za vjernike s velikim vjerskih iskustvom i sigurne u svoj kršćanski identitet (DM 28 - 35).

Ivan Pavao II. je uvjeren da će međureligijski dijalog, kao sredstvo u traženju istine, u sudjelovanju na istini zajedno s drugima "dati svoje plodove".¹⁸ Papa veoma često govori o koristi i plodovima dijaloga s drugim religijama. Prema Papinskom vijeću za međureligijski dijalog mnogobrojni susreti s nekršćanskim religijama već su izvršili pozitivan utjecaj na samu Crkvu, tako da, uza sve poteškoće i rizike koje međureligijski dijalog sa sobom nosi, on je ipak za Katoličku Crkvu jedan "čvrsti i nepovratni angažman" (DA 54).

¹⁸ Ivan Pavao II., *Predstavnicima različitih indijskih religija u Madrasu 5. II. 1986.*, u: Insegnamenti, IX. 1/1986, str. 319 - 324.

Učiteljstvo Crkve priznaje da su dijalog i navještaj "teške zadaće" premda "apsolutno potrebne" (DA 89). A poteškoće o kojima je riječ proizlaze iz teško dokidive napetosti koja postoji između dijaloga i navještaja. Naime, tek u eshatološkom stadiju Božjeg kraljevstva bit će moguće u potpunosti dokinuti napetost između ta dva konstitutivna elementa evangelizacije. Jer s jedne strane Crkva je pozvana navještati univerzalnu spasenjsku konstitutivnost Isusa Krista, a s druge strane želi poštivati pa i prihvaćati duhovna bogatstva nekršćanskih religija, koje vjernike katolike mogu obogatiti. Zatim, dok Crkva sebe s jedne strane shvaća kao "univerzalni sakrament" misterijski nazočnog Božjeg kraljevstva te za pripadnike drugih religija tvrdi kako su intimno "usmjereni" (ordinatur) (DA 35) prema Crkvi, ona s druge strane želi kroz međureligijski dijalog ostvariti "bratski hod" s pripadnicima nekršćanskih religija prema transcendentnom cilju koji je Bog postavio svima nama.¹⁹

Nadalje imanentna poteškoća dijalogu i navještaju jest činjenica da su na prostoru drugih religija "elementi istine i milosti" često puta pomiješani sa anti-vrijednostima. Nije u religijama sve dobro (DA 30). One "odražavaju i ograničenost ljudskog duha koji je ponekad sklon izabrati zlo" (DA 31). Stoga suočenje s nekršćanskim religijama zahtijeva od kršćana delikatno umijeće "razlikovanja" (diakrisis), prosudbe, koja će ponekad, u ime istine i ljubavi, uroditi *kritikom* i *protestom* protiv svega onoga što u drugim religijama nije humano, što zamračuje pogled na božansku transcendentnu stvarnost i svodi religiju na magijsku manipulaciju, ideološku legitimaciju više ili manje nasilnih političkih ambicija i projekata ili je jednostavno svodi na psihoterapijsku dimenziju. No, svaku religiju treba susresti i prosuđivati u njenoj posebnosti, budući da se one međusobno veoma razlikuju (DA87).²⁰

3. NEKE OD TEMA U SUVREMENOJ TEOLOGIJI RELIGIJA

Govor učiteljstva o međureligijskim odnosima nastoji ići srednjim putem između sinkretističkog relativizma i fundamentalističke isključivosti. Želi se sačuvati spasenjsku jedincatost židovsko-kršćanske objave, a s druge strane postaviti prihvatljiv teološki temelj za susret s onima koji drugačije vjeruju. No, ta više nego dobra nakana izražena je jednom dosta uopćenom terminologijom, tipičnom za crkvene dokumente, tako da ostaje podosta

¹⁹ Ivan Pavao II., *Govor predstavnicima različitih svjetskih religija u Asizu, 27. X. 1986.*, u: Insegnamenti, IX, 2/1986, br. 5, str. 1266 - 1271.

²⁰ Komisija za međunarodni monastički dijalog, *Contemplation et dialogue*, u: Pro-Dialogo-Bulletin, Vatikan, 1/1994, str. 148 - 160.

prostora za daljnja teološka produblјivanja i konkretiziranje crkveno-učiteljskih smјernica.

Inače, teologija religija predstavlja jednu od najmladih grana teološkog razmišljanja koja u sebi sintetizira fundamentalno-teološke, dogmatske i misiološke elemente. Prakticira se u svim većim kršćanskim crkvama i zajednicama. Ona se danas predstavlja kao jedno vrlo dinamično gradilište čije se mnogobrojne ideje i pristupe može dovesti u veću ili manju svezu s jednim od tri temeljna modela, koje rabe teolozi religija. To su u prvom redu razne varijante *ekskluzivističkog modela*, koji nema previše razumijevanja za nekakvu spasenjsku ulogu nekršćanskih religija kao institucija, budući da čin spasonosne vjere vezuje uz izričito prihvaćanje Isusa Krista, ako već ne i Crkve, odnosno uz univerzalno-etičke postulate savjesti. Na suprotnoj strani teološkog spektra stoje različite varijante *pluralističkog modela*. Ovaj model, rabeći neteološku, odnosno više filozofsku "ptičiju perspektivu" promatranja, vidi u pojedinim religijama tek specifičnu, nužno parcijalnu simbolizaciju zajedničke teocentrične stvarnosti ili čak neke opće soteriološke jezgre. Stoga su sve religije spasenjski jednako djelotvorne i bez utemeljene mogućnosti da o drugim religijama prosuđuju polazeći od "svoje" istine. I konačno teologija religija rabi i treći model poznat pod imenom *inkluzivističkog modela*. To je model srednjeg puta, koji o drugim religijama razmišlja uvažavajući ne samo fenomenološko poznavanje drugih religija, već postavljajući izričito pitanje glede spasenjske vrijednosti pojedine religije, glede njezinih eventualnih duhovnih bogatstava i istina. Pritom ovaj teološki model polazi uvijek od specifične logike židovsko-kršćanske objave, čiji je vrhunac pashalni misterij. Riječ je, dakle, o kristocentričnom modelu, koji, priznajući drugima njihove religiozne vrijednosti, nastoji sve što je "istinito i dobro" u svijetu i u religijama dovesti u ontološku, premda spoznajno anonimnu, svezu s jedinstvenim planom spasenja ljudskog roda čiji je kamen zaglavni Isus Krist, njegova predpashalna i postpashalna povijest. Dok je druga dva modela moguće možda malo nategnuto označiti kao "Krist protiv religija" odnosno "Krist zajedno s religijama", inkluzivnom modelu bi pristajao naziv "Krist u religijama".²¹

Ovaj potonji model služi kao temeljna teološka potka crkvenih dokumenata, ali i najvećeg dijela onoga što katolički teolozi danas misle i pišu o odnosu kršćanstva i religija. Istina, ima katoličkih i inih teologa koji se kritički odnose prema ovom modelu. Naime, oni u njemu vide ostatak pretpluralističkog, eurocentričnog, pa čak i

²¹

O modelima opširnije kod: P. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, u: Concilium, 1/1986, str. 131 - 144.

kolonijalnog načina razmišljanja, koje na jedan religijsko-osvajački način, navodno, želi posvojiti vrijednosti drugih naroda i religija, premda su te višemilenijske kulture i religije nastale i živjele apsolutno bez ikakve svijesti o Kristu i kršćanstvu.

Međutim, kršćanstvo pa ni katolicizam ne može, po našem mišljenju, napustiti "kristološki inkluzivizam" a da se ne pretvori u neku u mnogo čemu drugu religiju. Inkluzivni model uvažava određenu perspektivnost pristupa istini, ali, očito ne može prihvatiti radikalni spoznajni perspektivizam postmoderne, po kojem su sve religije ipak u biti vrijednosno jednake.

Današnji katolički inkluzivni model pod snažnim je utjecajem teologije K. Rahnera i njegovih učenika, a posebice pod utjecajem Rahnerove koncepcije odnosa između opće i posebne povijesti spasenja, čiju srž predstavlja razlikovanje i jedinstvo između transcendentne i kategorijalne objave. Unutar tog modela, moguće je podosta uvjerljivo utemeljiti spasenjsko-posredničku vrijednost religija, razviti teologiju ravnopravnog dijaloga i nenametljivog navještanja evanđelja, a da se pritom ne banalizira identitet katoličke tradicije, svodeći je na jednu od mogućih, a možda i provizornih, religijskih opcija.

Polazeći baš od ovog modela, katolički teolozi se dosta uspješno suprotstavljaju radikalnoj pluralističkoj teologiji. Ostajući unutar ovog modela, danas teolozi pokušavaju preciznije odgovoriti na pitanje "može li se i u kojem smislu govoriti o spasenjskoj objavi unutar religija", "o kakvom se tipu spasenjskog posredništva radi kada je riječ o nekršćanskim religijama". Tako na pr. anonimni pisac isusovačkog časopisa "Civiltà cattolica" misli, u jednom od novijih brojeva časopisa, da se religijama ne može odreći "jedno posebno prosvjetljenje" te da je spasenjsko posredništvo religija moguće donekle označiti kao "sakramentalno".²² Drugi isusovac, stručnjak za teologiju religija, J. Dupuis govori o spasenjskom posredništvu religija u usporedbi s onim koje se zbiva na razini Crkve. Religijsko je posredovanje kristološkog misterija spasenja, po njemu, manje savršenog stupnja ali i drugačije naravi od onog u Crkvi.²³ Američki teolog indijskog porijekla Gavin d'Costa misli da je odnos kršćana i religija moguće opisati sa dva Ne i jedno Da. Prvo Ne upućeno je onom mišljenju koje niječe "definitivni eshatološki karakter objave Boga u Isusu Kristu". Slijedi potom Da onom mišljenju koje drži da Trojedini Bog nije isključivo vlasništvo kršćana i da njegovo slobodno djelovanje nije ograničeno ni

²², *Il cristianesimo e le altre religioni: La teologia cristiana delle religioni*, u: Civiltà cattolica, 1995, sv. IV, str. 15.

²³ J. Dupuis, *Vie divine di salvezza o espressioni del' uomo religioso*, u: G. Ambrosio i drugi, *Cristianesimo e religione*, Milano, 1992, str. 127.

vremenom ni prostorom. I konačno drugo Ne upućeno je svima koji zaboravljaju da je "objavljeni Bog" (Deus revelatus) istovremeno i "skriveni Bog" (Deus absconditus) te da ta činjenica prisiljava na skromnost kršćane i nekršćane kada govore o Bogu. Iz toga svega zaključuje da Crkva mora ostati otvorena i za pitanja koja joj u dijaloškom suočenju dolaze od religija. Naime, Duh može biti nazočan i unutar religija, pa stoga otvorenost izazovima religijskih vrijednosti Crkvu može dovesti do dubljeg razumjevanja spasenjske punine koja se je zbila u Kristu, ali čija je spoznaja na razini povijesti podložna zakonu postupnog rasta. Tako na pr. apofatizam hynajanskog budizma, kada je riječ o zadnjoj božanskoj stvarnosti, može i te kako posvijestiti Crkvi njenu "odveć opasnu sklonost ka antropomorfizmu".²⁴

ZAKLJUČNE MISLI

Ovim našim prikazom htjeli smo u prvom redu pokazati svu kompleksnost problema koji nekršćanske religije predstavljaju danas katoličkoj vjerničkoj samosvijesti i katoličkoj teologiji. Naše izlaganje kao i naša tumačenja nisu htjela biti toliko fenomenološka skica religijskog pluralizma, već jedan mali doprinos teologiji religija.

Promatrali smo, premda s nejednakim angažmanom i sustavnošću, odgovore svih triju temeljnih segmenata crkvenog organizma na izazov nekršćanskih religija: vjerničkog puka, učiteljstva i teologa. Analizirani odgovori su, međutim, eminentno teološke naravi, a izazov religija ipak svoju snagu i oštrinu očituje posebno učinkovito u praksi, u svjesnim i manje svjesnim interakcijama među religijama na razini svakodnevice. Jasno, između životne prakse i teološke refleksije postoji međusobna kružna ovisnost. Ipak treba naglasiti da religijski pluralizam, jer je objektivna društvena činjenica, ali i sve više činjenica svijesti mnogih vjernika, iz dana u dan vrši psihološki i kognitivni pritisak na dosadašnje ponašanje, sigurnosti, emocije i teološke prosudbe. Traže se novi odgovori. Baš zbog toga je, kako već rekosmo, teologija religija jedna od najzaposlenijih na teološkoj sceni. Neki su zbog toga zabrinuti, pa poput, inače umjereno-otvorenog, Maxa Secklera govore o "religijskoj euforiji" mnogih teologa i pozivaju na oprez.²⁵ No, izazovi su uistinu snažni. Nova situacija traži nove i prikladnije odgovore. Mi smo govorili općenito o religijama, imajući pred očima

²⁴ G. D'Costa, *Revelation and revelations: The role and value of different religious traditions*, u: Pro-Dialogo-Bulletin, Vatikan, 1/1994, str. 148 - 160.

²⁵ M. Secler, *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen*, u: Theologische Quartalschrift, god. 172, 1992, str. 126 - 130.

uglavnom velike povijesne religije Azije, kao što je to slučaj s najvećim dijelom crkvenih dokumenata i teoloških monografija. U posljednje vrijeme, međutim, papa i crkvene dijaloške strukture bave se dijalogom i teološkim vrednovanjem tradicionalnih religija Afrike, budući da i one vrše znatan utjecaj na teologiju i vjerničku svijest afričkih crkava.

Nismo govorili o "novim religijskim pokretima", poznatim pod inače ne baš primjerenim nazivom "sekte". Svijet novih religijskih pokreta u sebi je veoma različit. Na razini spontanog, predkritičkog govora opaža se težnja da se taj veoma raznoliki, dinamičan i živ segment suvremenog religijskog pluralizma sav stavi u isti koš i apriori odbaci strategijom crkveno-medijske demonizacije. Međutim, i tu je potrebno razlikovati pokret od pokreta, dobro proučiti doktrinu, praksu i plodove pojedinih neoreligijskih grupa. Pseudo-religiozne pokrete kao i one koji razaraju psihofizički integritet pojedinca te svojim fanatizmom, nasilnošću, nekomunikativnošću i isključivošću rastaču vrijednosne i psihološke pretpostavke tolerantnog i harmoničnog društvenog suživota, treba raskrinkavati i odbaciti. Međutim, onima čija naučavanja i praksa sadrže određene prihvatljive duhovne vrijednosti kao što su ljubav, solidarnost, dijalogičnost, meditativnost, askezu, trebalo bi ipak pristupati dijaloški.

U svakom slučaju ti novi religijski pokreti izazov su ali i poticaj Crkvi da se zamisli nad novim religioznim potrebama, koje se pojavljuju u suvremenosti i za koje, jedan dio naših suvremenika misli da ih ne može zadovoljiti na prostoru tradicionalno ustrojenog i masovno prakticiranog kršćanstva. Da spomenemo samo neke od tih potreba: tako mnogi očekuju da između govora o spasenju odnosno između navještene stvarnosti spasenja i konkretne zemaljske sreće mora postojati uočljivija i doživljenija sveza; nadalje, osjeća se velika emocionalna potreba za zajedništvom koje anonimne crkvene strukture teško mogu posredovati; tu je i pojačano nastojanje da se do autentično religioznih iskustava dođe osobno, budući da mnoge ljude više ne zadovoljava pripovjedanje o religioznom iskustvu trećih osoba; treba zatim spomenuti i želju za uključivanjem svih dimenzija ljudskog bića u religijsko događanje, nadilazeći dualizam tijela i duha, uma i tijela; raste potreba za meditativnim poniranjem u nutrinu, koje ne samo da može dovesti do smirenja integracije ljudskog bića, proširenja svijesti već i do iskustvenog kontakta s transcendencijom; i na kraju valja spomenuti nastojanje da se što uvjerljivije uskladi vjeru i znanost, vjeru i ekološke postulate odnosno vjeru i radikalno nenasilje.²⁶

²⁶

A. N. Terrin, *Nuove religioni: alla ricerca della terra promessa*, Brescia, 1987, str. 165-177.

Crkva, uistinu, treba dobro proučiti duhovni profil takvih neoreligijskih zajednica, da bi mogla u prvom redu sebi odgovoriti, zašto je jedan dio ljudi ne drži više dovoljno duhovno privlačnom te traže na drugim mjestima odgovore na vlastite duhovne nemire. Istina, za jednog uvjerenog katolika i kršćanina nije ugodno promatrati daljnju pluralizaciju vlastitog religioznog okoliša, ona se često odvija uz potpuni ili djelomični otklon od kršćanskih institucija, pa, u nekim slučajevima, i uz više ili manje žestoku kritiku tradicionalnog lika kršćanstva, njegovih institucija i naučavanja. No, s druge strane treba biti realist i ne izgubiti iz vida da je i minimum autentične duhovnosti najčešće ipak bolji od raširenog konzumističkog, hedonističkog materijalizma i raširene religiozne indiferentnosti. Zato i ne čudi što konstitucija "Pastor Bonus" od 1. III. 1989., kojom Ivan Pavao II. rekonstruirao rad Tajništva za odnose s nekršćanima te ga preimenuje u Papinsko vijeće za međureligijski dijalog, potiče vjernike i njihove zajednice na dijalog "sa svima onima koji su obdareni religioznim osjećajem". A time se misli, komentira nedavno p. Michael Louis Fitzgerald, tajnik rečenog vijeća, ne samo na članove velikih svjetskih religija, nego i na osobe koje privlače "novi religijski pokreti ili koji su već postali članovi tih pokreta".²⁷

Dakle, katolička zajednica bi trebala, kada je riječ o onim "novim religijskim pokretima" koji pokazuju prihvatljivu dozu duhovne ozbiljnosti i religiozne autentičnosti, oslušivati njihov govor i ozbiljno se pozabaviti religioznim pitanjima koja u tim pokretima dolaze do izražaja. Jer djelotvornost svjedočenja kršćanske vjere kao i izričitog navješćaja evanđelja ovise dobrim dijelom i o načinu svjedočenja i navješćanja koji bi trebao odgovarati religioznim traženjima ljudi u konkretnoj situaciji, da se ne dogodi da kršćanski navješćaj bude doživljen kao odgovor na pitanja koja nisu postavljena.

I na kraju treba primijetiti da religiozni pluralizam, uza sve nedoumice, rizike, sekularizacijske dinamike pa i određeno institucionalno slabljenje kršćanstva koje on sa sobom nosi, ipak nudi kršćanstvu jednu veliku, do sada nepoznatu šansu, ukoliko sve više prisiljava vjernike da konačno raščiste s pitanjem "zašto želim biti i ostati katolik". Tek tada je moguće očekivati od kršćanskih vjernika da napuste kulturnu, nacionalnu pa i folklornu varijantu pripadnosti katolicizmu, te se bez ikakvog fanatizma, a s puno ljubavi, nenametljive čvrstine u vjeri i s poštovanjem prema drugima upuste u, kako to Ivan Pavao II. zna često reći, "*duhovno*

²⁷

M. L. Fitzgerald, *Chiesa "Cattolica" e dialogo "mondiale" delle religioni: Il cammino delle istituzioni*, u: G. Ambroso i drugi, *Cristianesimo e religione*, Milano, 1992, str. 82-83.

natjecanje" s nekršćanskim religijama doprinoseći tako stvaranju jedne duhovnije civilizacijske sinteze.²⁸

DIALOGUE AND PROCLAMATION IN THE TIME OF RELIGIOUS PLURALISM

Summary

Contemporary pluralism of the way of living certainly is a great challenge for Christianity. In this text are analyzed the reactions of the Church body at the intensified spreading of the religious pluralism, which has been getting more present also in, not long ago, monolithic Christian areas. From onetime objective social fact, today pluralism has been becoming for Christians a fact of their conscience that confronts them with possibility of a new religious option. Christian Church, as a whole, is invited to bring to conscience its relation toward religions.

Reaction of the Church is considered at three levels: at the level of the ordinary believers, theology and teaching body. While the reactions of believers and theologians are only sketched with a few lines, the central part of the text is dedicated to analysis and interpretation of attitudes of the Catholic Church's teaching body toward religions. These attitudes are collected around two central topics: (I) Value of salvation of the non-Christian religions; (II) Dialogue and proclamation. For the reason all are taken into consideration all, if a bit, more significant statements of the teaching body in which it, from the Second Vatican Council until recent time, has been trying, actuated by the fact of religious pluralism. To define as Christian-Catholic understanding of the religious so variety of relations toward religions. Analyses shows certain evolution in the attitudes of the Church's teaching body.

²⁸

L. Pruvost, *From tolerance to spiritual emulation: an analysis of official texts on christian-muslim dialogue*, u: *Islamo cristiana*, 6/1980, str. 1 - 2.