

ograničavajućom kategorijom (Singer; Veatch; Sass; Maximilian; Macer) za donošenje konkretnih etičkih sudova i stavova pokazalo negativnim za samu medicinsku etiku. Tako npr. u SAD-u pravna znanost i studij prava pokušavaju nadomjestiti etiku zbog uvjerenja da je etički stav samo "religiozni stav" dok je pravo "neutralno". Međutim, medicinsko osoblje i djelatnici nisu izolirani od religijsko-kulturološkog ambijenta u kojemu žive pa je normalno da će osobna uvjerenja i stavove unositi u svoju profesiju. Najvažnije je da se pri tome ne prijede prag dobrog ukusa proglašavajući tzv. *novu medicinsku etiku* osloboditeljicom od religijsko-kulturološko-socioloških zasada ambijenta, namjesto kojih se nasumce uvode elementi utilitarističkog, legalističkog, pragmatičkog ili angloameričkog poimanja medicinske etike, iza kojih opet i neminovno stoje točno određena religijska uvjerenja i kulturološko-sociološke određenosti.

Tonči Matulić

## ISKUSTVO SPASENJA U KRŠĆANSTVU I BUDIZMU

G. Sono Fazion, T. Matus i dr., *Dharma e Vangelo, due progetti di salvezza a confronto*, Assisi, Cittadella, 1996., 176 stranica.

Susret među religijama nesumnjivo je jedno od najznačajnijih duhovnih događanja našeg vremena. Iz njega se rađa dvostruki tip dijaloga: međureligijski i unutarreligijski dijalog. Dok je prvi oblik dijaloga usmjeren na međureligijsko upoznavanje, suradnju i razmjenu duhovnih iskustava među pripadnicima različitih religija, unutarreligijski dijalog odvija se u nutrini svakog pojedinca dijaloški suočenog s oblicima i izrazima duhovnih iskustava različitima od svojih. U ovom potonjem tipu dijaloga vjernik, potaknut, poučen, obogaćen, izazvan iskustvima drugih, nastoji posvijestiti kako pličake tako i dubine vlastitog religioznog iskustva, uočavajući i egzistencijalno uvažavajući možebitnu komplementarnost svog i tuđeg iskustva. Svaki dijalog, a posebice ovaj unutarreligijski mijenja sugovornike, omogućujući im da svoju religiju kao i religiju drugih dožive dublje i istinitije sa što manje naslijeđenih predrasuda.

Jedan takav intenzivni dijaloški susret zbio se u kolovozu 1995. u Asizu. Riječ je o susretu kršćana i budista u organizaciji poznatog katoličkog studijskog središta Cittadella. Na njemu je sudjelovalo više od 600 sudionika. Većina je bila snažno impresionirana doživljenim. Okosnicu diskusija i meditativnih trenutaka tvorila su predavanja koja su držali kvalificirani kršćanski i budistički teolozi. I baš ta predavanja objavljena su nedavno u

knjizi pod naslovom "Dharma i Evandjelje, suočenje dvaju spašenjskih projekata".

Susret budizma i kršćanstva nije od jučer. Možda je do njega došlo već i u helenističkoj Aleksandriji, u prvim stoljećima kršćanstva. No, nesumnjivo do tog susreta je došlo kada su u VII. stoljeću nestorijanski misionari ušli u Kinu. Što su tom prigodom osjećali ti prvi kršćanski misionari, to nam nije dano znati, piše u uvodu ove knjige M. L. Fitzgerald, tajnik papinskog Vijeća za međureligijski dijalog, ali sigurno znamo da su još 1873. godine u Šri Lanki vođeni budističko-kršćanski razgovori, koji, na žalost, nisu polučili znatnijeg i trajnijeg uspjeha na putu međusobnog razumijevanja. Međutim, u zadnjih tridesetak godina, susreti budista i kršćana su se znatno umnožili. Zaživjele su studijske skupine koje organiziraju teološko-znanstvene susrete. Usto treba spomenuti i mnogovrsne inicijative na razini međumonaškog dijaloga, koji stavlja u središte iskustveni vid religijske pripadnosti kao i traženje mogućih zajedničkih oblika monaškog života. No, za kršćansko-budistički susret postoji interes i kod običnih vjernika, o čemu svjedoči i ovaj asiški susret (str. 7-12).

Na jednom ovakvom susretu nameće se nužnost razmišljanja o Isusu i Budi. Možemo li ih promatrati kao svoje suvremenike? U svom tekstu "Buda i njegova poruka", talijanski budistički teolog mahajanskog usmjernja, G. Sonò Faziòn pripovijeda s puno zanosa Budin život, nastojeći pokazati univerzalnu i svezremensku vrijednost njegova naučavanja. Vječni Buda, Dharma postaju u mahajanskoj interpretaciji Sonò Faziòna izraz Velike Praznine (Shunyata), koja zajedno s Nirvanom predstavlja negativno-apofatički izraz zadnje stvarnosti, odnosno "beskrajnu naraciju neizrecivosti apsolutnog od strane onoga što je ograničeno" (str. 21). Povijesni Buda, zajedno sa šest prethodnih Buda kao i s Budom Maitreyom (Budom ljubavi), koji će se pojaviti u jednoj od budućih kalpa, tvore u biti jednog vječnog Budu, "zadnju stvarnost koja je postala riječ" upućena ljudima (str. 135).

Stoga povijesni Buda nije postigao oslobođenje samo za sebe, već je čitav svoj život uložio da bi i druge priveo oslobođenju. Time je postao autentičnim modelom Bodišatve (str. 123) koji svojim navještajem samilosti, istine o stvarnosti, nenasilja u mislima i djelima, snošljivosti, intimne povezanosti svega postojećeg čini da budizam i danas sve veći broj ljudi doživljava egzistencijalno aktualnim (str. 34).

Sonò Faziòn podvlači potom i analogiju između Bude i Isusa, videći u njihovoj životnoj povijesti "svetu povijest" koja se odnosi na život svih bića, a posebice na njihov definitivni cilj "nužno usmjeren prema onome što je transcendentno, Nirvani" (str. 16).

Tome nasuprot, M. Fuss, poznati katolički teolog i fenomenolog religije, u svom tekstu "Dharma i Evanđelje, dva spasenjska projekta", drži da je umjesto analogije između Bude i Krista ispravnije govoriti o određenoj sličnosti između Krista i Dharme. Naime, oboje su na neki način izraz zadnje stvarnosti. Međutim, kada je riječ o razini poimanja zadnje stvarnosti, tu postoji znatna razlika između kršćanstva i budizma. Dok kršćanstvo poistovjećuje zadnju stvarnost s osobnim Bogom, mahajanski budizam je shvaća dinamički, nesupstancijalno. On u njoj vidi "čistu relacionalnost svih stvari", odnosno "dinamiku međusobnih interakcija svih elemenata svijeta".

Takvo poimanje zadnje stvarnosti uvjetuje i shvaćanje ljudskog oslobođenja. Budizam govori o prosvjetljenju u kojem se čovjek vraća svojoj autentičnoj naravi. U prosvjetljenju se čovjek budi iz iluzije zasebne egzistencije i postaje svjestan svoje potpune relacionalnosti prema svim bićima (str. 73).

Sama Dharma, kao manifestacija neizrecive stvarnosti, prožimlje ljude i stvari "lišavajući ih njihove vlastite naravi" (str. 74). Njezini posrednički oblici su sveti spisi i Budini govori (str. 72). Ali dok Krist i Dharama predstavljaju spasenjski dolazak Zadnje stvarnosti među ljude, u svijet (str. 82), Marija i Buda označavaju sam taj svijet ukoliko se otvara i prihvaća "upad Zadnje stvarnosti u misterij ljubavi" (str. 80). Oni, stoga, ostvarivši radikalnu otvorenost i prozirnost za Boga, odnosno Dharmu, postaju "majke Riječi" (str. 81), "prvi svjedoci" i posrednici u svijetu (str. 81).

Na kraju ovih dijaloški i pomalo irenično formuliranih analogija i razlika između dvije religije, M. Fuss zagovara "zajedničku odgovornost" budizma i kršćanstva za promicanje duhovne dimenzije u vrijednosno dezorijentiranom svijetu (str. 84).

Od dijaloškog suočenja Evanđelja i Dharme on očekuje da kršćanstvo otkrije "djelotvornost sudjelovanja zemaljskih stvarnosti na ekonomiji spasenja a da pritom više ne razlikuje između reda 'naravi' i 'nad-naravi'". Budistima će taj dijalog nametnuti ozbiljno pitanje o mogućem "osobnom liku Zadnje stvarnosti" (str. 85).

T. Matus, američki benediktinac i dobar poznavatelj budizma i hinduizma, očituje u svom izlaganju "Isus naš suvremenik" vlastite razloge zbog kojih doživljava Isusa kao svog suvremenika. Isus je naš suvremenik ne samo poradi njegova radikalnog sinovskog predanja u vjeri i molitvi. Time on postaje suvremenikom svake generacije vjernika, kršćana, ali i onih koji se u drugim religijama s puno povjerenja izručuju Bogu u vjeri i molitvi (str. 41-45).

Ali autor ne doživljava samo Isusa kao svojeg suvremenika, već i Budu, s kojim "ima mnogo toga zajedničkog" i za kojeg drži da "ima mnogo zajedničkog s Kristom" (str. 50).

R. Larini, član poznate kršćansko-monaške zajednice iz Bose u Italiji iznosi svoja razmišljanja pod naslovom "Isus Krist, Riječ upućena svakom vremenu". Svoj sve u svemu podosta klasični govor o Isusu završava s tvrdnjom kako Isus predstavlja trajni poziv na "exodus" prema sve intenzivnijem ostvarenju spasenjskog obećanja, koje je u Isusu postalo definitivnom nazočnošću. On je i poziv na rast u spoznavanju spasenjskog misterija koji ne možemo spoznajno iscrpsti, a niti tom spoznajom manipulirati.

Lama D. Teundrop, francuski obraćenik na tibetanski budizam, pojašnjava u svom tekstu "Sućut i mudrost: put k jedinstvu" ulogu ljubavi i spoznaje u mahajanskom budizmu. Ljubav, shvaćena kao sudjelovanje na stvarnosti drugog odnosno kao nadilaženje svih naših egoističnih projekcija i iščekivanja glede drugoga, i mudrost, shvaćena kao transcendentalna spoznaja koja nam s onu stranu deformirajućeg filtra našeg uma pruža neposredni uvid u nedualnu strukturu stvarnosti, tvore srž prakticiranja Dharmae, a time i prakse oslobođenja. Neodvojive u svojoj komplementarnosti, ljubav i mudrost su podložne trajnom stupnjevitom usponu prema punini buđenja. A samo pak buđenje sadrži u sebi kako spoznaju lišenu dualističkih perspektiva našeg uma, tako i ljubav "lišenu svake nakane, spontanu i bezvremenitu" (str. 97).

O nekim dodirnim točkama, ali i znatnoj razlici između kršćanske "agape" i budističke "karune" piše katolički monah E. Bianchi pod naslovom "Karuna i Ljubav". Nakon što je ustvrdio da do Ivana XXIII. službeni crkveni dokumenti ne poznaju termin dijalog te kako smo na području međureligijskog dijaloga tek izišli iz razdoblja "kamenog doba", on raščlanjuje specifičnosti kršćanski i budistički shvaćene ljubavi. Na kraju zaključuje kako nas budistička "karuna", premda ne govori o Bogu, ipak može potaknuti da našu kršćansku ljubav proširimo s povijesti kao mjesta susreta s Bogom na cjelinu stvarnosti. Jer i kršćani ne bi smjeli izgubiti iz vida da je Bog sve u svemu (str. 121).

O sveprožimljućem božanskom životu govori i japanska zen-monahinja Šundo Aoyama u tekstu pod naslovom "Budizam koji mi je darovan". S poetskom lakoćom i zanosnom radošću ona opisuje svoj doživljaj zen-budizma. On je za nju praksa oslobođenja od lažnog, egoističnog jastva, posvještenje jedinstva čovjeka i sveobuhvatne dimenzije života ("Božjeg života", str. 139) koja nosi ukupnost svemirskih zbivanja. Time čovjek ulazi u sferu "blaženstva" (str. 138), "Jednog (Boga, Bude)" (str. 133). Očito ovakav govor odaje njezin napor da što je više moguće zbliži neke od temeljnih kršćanskih i budističko-mahajanskih tema.

Knjiga završava autobiografskim tekstom katoličkoga teologa C. Biscontinija u kojemu on riše svoju dosadašnju povijest iskustva druženja s Bogom Isusa Krista. U njegovom prilogu naslovljenom

“Kršćanska vjera koja mi je darovana” posebno upada u oči opis jednog odlučujućeg i nezaboravnog iskustva Boga koje je autoru bilo darovano u nedavnoj prošlosti kada “u jednoj situaciji koja me je nosila prema nečemu što je naličilo potpunom ništavilu naslutih nešto što bijaše ljepota. Ljepota kao takva. S onu stranu jednoznačne određenosti istine, s onu stranu moralne obligacije dobra, s onu stranu onoga što označava razliku između ograničenog i neograničenog. Potpuna gratuitnost” (str. 169).

Svi ovi tekstovi sročeni su više ili manje meditativnim stilom i nisu pisani za specijaliste. Stoga ne obiluju znanstvenim aparatom. Pisani su s namjerom da budu izgovoreni u ozračju duhovnog susreta kao izraz vlastitog religijskog svjedočenja i dijaloške otvorenosti. Većina navoda u notama preuzeta je iz temeljnih spisa kršćanstva ili budizma. Autori govore iz srca, iz iskustva utemeljenog na interiorizaciji poruke temeljnih spisa ovih dviju velikih svjetskih religija. Ne čudi stoga što nam čitanje ovih tekstova posreduje ponešto od intimnih religioznih vibracija samih autora, dajući nam naslutiti veličinu zadovoljstva i unutarne radosti koju autori doživljavaju živeći uvjerenom pripadnošću religiji.

Doktrinarne razlike među ovim religijama nisu prešućene u gore navedenim tekstovima. No, ipak, na njima se toliko ne inzistira, već se u prvi plan stavljaju one religijske posebnosti budizma i kršćanstva koje omogućuju susret i razmjenu analognih duhovnih iskustava ili pak generiraju komplementarna duhovna iskustva koja se međusobno obogaćuju.

*Nikola Bižaca*

## NOVI OBLICI KATEHEZE

Mons. Marijan Oblak, *Vjerujem. TV i radio kateheze, Nadbiskupija zadarska, Zadar 1996., 188 stranica.*

Nova vremena zahtijevaju nove načine rada ne samo u društvu već i u Crkvi. U pastoralu i apostolatu. Posebno u katehezi, gdje je i te kako važno stare misli izlagati u novom ruhu. Tehnički i izričajno. Svjesni smo toga odavno. Koncil je uputio na nove metode i postupke. Pri tome se ne smiju zanemariti tehnička sredstva i elektronski mediji. Ako su prije bila nedostupna, sad su u novim okolnostima dostupna. Mnogi se naši svećenici, župnici i katehete ovih šest-sedam godina njima služe. Štoviše, već su se pojavile i zbirke kateheza koje su održane na TV i radio-programima.

Jedan od prvih korisnika nove tehnike u katehetske svrhe bio je i zadarski nadbiskup u miru Marijan Oblak. Nekoliko je godina