

## Kršćansko-teološko shvaćanje religioznoga iskustva

*Peter Hünermann, Tübingen*

Tema koju ste mi postavili, o kršćansko-teološkom shvaćanju religioznoga iskustva, vodi nas u vrlo tjeskobnu suvremenu problematiku. Pođemo li od današnjega znanstvenog jezika, onda su iskustvene znanosti, koje zovemo i egzaktnim znanostima, prirodne znanosti, jer nam omogućuju da svoje iskustvo svijeta točno odredimo, utvrdimo i uobličimo u prirodnoznanstvene zakone. Iskustvene znanosti čine nam prirodu raspoloživom tako da je možemo tehnički iskorištavati. Od ovakve upotrebe jezika javlja se velika sumnja i pri samom pokretanju pitanja religioznoga iskustva. Što znači govor o religioznom iskustvu? Što pod tim razumijevamo? Ne bi li u religioznom području bilo bolje izbjegavati riječ "iskustvo"? Ta, ovdje naime nema ničega što se može kontrolirati, utvrditi, proračunati. Ako ipak govorimo o religioznom iskustvu, ne moramo li ga pomno razlikovati od ne-religioznog iskustva i navesti za nj točne kriterije? Ovaj prvi kompleks pitanja, koji proizlazi iz naširoko rasprostranjenoga shvaćanja prirodnih znanosti, ne smijemo dakle nipošto izgubiti iz vidokruga kod našega raspravljanja.

Druga skupina pitanja nastavlja se neposredno na već rečeno. Pretpostavimo dakle da postoji neko religiozno iskustvo: Ima li u kršćanstvu religioznih iskustava? Što znači govor o religioznom iskustvu u sklopu kršćanske vjere? Misli li se pod tim na događaje u Lourdesu iz prošloga stoljeća? Radi li se o čujnim aktivnostima i vizijama za koje se tvrdi da se katkada događaju? Ne postoji li vjera neovisno o tome? Ili se odgovorno može govoriti o kršćanskom iskustvu vjere? Što međutim onda znači riječ "iskustvo"? Ne izmiče li vjera upravo iskustvu? Ne može li se vjerovati samo na temelju riječi drugoga? Ne dolazi li vjera preko propovijedanja?

Da bismo objasnili kršćansko-teološko shvaćanje religioznog iskustva, treba pomno raspraviti obje skupine pitanja.

Tek na temelju brižnog prethodnog razjašnjenja bit će moguće točnije odgovoriti na postavljeno pitanje o kršćansko-teološkom shvaćanju religioznoga iskustva. Naslov zacijelo naznačuje da možda postoji različito shvaćanje religioznoga iskustva. Naspram tome treba dakle istaknuti specifično kršćansko-teološko shvaćanje religioznoga iskustva općenito. Druga skupina pitanja koja je u naslovu naznačena, odnosi se na moguće religiozno iskustvo u kršćanstvu pa bi trebalo izložiti primjereno kršćansko-teološko shvaćanje tog religioznog iskustva u kršćanstvu. Tako se naziru četiri koraka u našem istraživanju: 1. najprije je potrebno raspraviti što je “iskustvo” općenito; 2. zatim protumačiti što se pod “religioznim iskustvom” može razumjeti; 3. u sljedećem koraku valja razjasniti što znači iskustvo na području biblijske, kršćanske vjere, i to ponajprije s obzirom na sadržaje same kršćanske vjere; 4. povrh toga, s obzirom na opće religiozno iskustvo koje susrećemo u povijesti, potrebno je protumačiti kako to iskustvo teološki shvatiti.

## 1. POJAM ISKUSTVA

Pođimo od općenitog načina izražavanja. U razgovornom jeziku govorimo o ljudima s iskustvom, ljudima koji su pomoću iskustva postali razboriti. Kažemo o nekom političaru da nije više novajlija, nije početnik u politici, nego je na ovom ili onom položaju skupio političko iskustvo. Iskustvo je za nas ponajprije kvaliteta čovjeka još prije nego što za neku skupinu znanosti kažemo da su iskustvene znanosti.

To oblikovanje naših europskih jezika možemo slijediti unatrag sve do Aristotela. U svojoj *Metafizici* (980 b, 28ss) Aristotel kaže: “Kod ljudi iz sjećanja proizlazi iskustvo; tek iz mnogih sjećanja naime jedne te iste stvari nastaje sposobnost iskustva.” Iskustvo kod Aristotela znači biti upućen u neku stvar, snalaziti se u situacijama, biti uvježban u ophođenju s nekim stvarima. Aristotel je razvijanje iskustva odčitao na posve elementarnim procesima putem kojih upoznajemo stvari našega svijeta, kao što to možemo primjerice vidjeti u ponašanju djece. Da bismo stekli iskustvo što je jabuka

(stablo), moramo doživjeti jabuku u proljeće za vrijeme cvata, u ljeto za vrijeme sazrijevanja plodova, u jesen i zimu, kako bismo zaista spoznali što je jabuka. Potrebna su mnoga sjećanja da bi srasla u sliku određene stvari.

Zato Aristotel razlikuje iskustvo, *empeiria*, od *episteme*, znanja. Znanje proizlazi iz neposrednog uvida u načela i temeljne povezanosti. Iskustvo, naprotiv, izrasta iz mnogih sjećanja na jednu te istu stvar i ono nije apstraktna, nego konkretna spoznaja.

Ovo shvaćanje iskustva kakvo zastupa Aristotel, zadržalo se u srednjem vijeku. Tako Toma Akvinski kratko konstatira u svojoj *Summa theologiae*: “Experientia fit ex multis memoris.”<sup>1</sup>

Takav način govora i takvu pojmovnu odrednicu iskustva ponovno preuzima i opširno je obrazlaže Edmund Husserl. Edmund Husserl piše u spisu “Iskustvo i sud”:<sup>2</sup> “Vraćanje svijetu iskustva jest vraćanje svijetu života, tj. svijetu u kojemu od početka živimo i koji je temelj svih spoznajnih ostvarenja i svih znanstvenih određenja.”

Važna je značajka koju Husserl pridaje iskustvu i njegovu području. On razlikuje izvorni “svijet života, svijet u kojemu smo od početka”, i svijet znanosti, odnosno pogled na svijet što ga imaju znanosti. Iskustvo spada u područje izvorne početne spoznaje svijeta. Husserl izričito kaže da se ovdje priprema tlo za svako spoznajno dostignuće i za sve znanstvene odrednice. One pretpostavljaju iskustvo svijeta u kojemu živimo. Ovo pak iskustvo svijeta života nastaje prvotno iz ponovljenih sjećanja na iste stvari i tako se polako oblikuje spoznaja stvari životnoga svijeta, upućenost u njih i opođenje s njima.

Husserlovo određenje iskustva dopunja aristotelovsku definiciju s obzirom na znanstveni svijet. Husserl uzima u obzir razvitak koji je doživio pojam iskustva na Zapadu - i to između visoke skolastike koju reprezentira Toma i moderne.

---

<sup>1</sup> Usp. Sth I, q. 54, a. 5,2.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Red. u. Hg. L. Landgrebe, 2. Auflage, 1954, & 10, str. 38.

Ovdje valja spomenuti osobito Francisa Bacona (1561.-1626.). Svoje najznačajnije znanstveno-teoretsko djelo Bacon naziva programatskim riječima *Novum organum* (1620.). Ovim naslovom aludira na Aristotelovu zbirku znanstveno-teoretskih spisa koji su nazvani *Organum*. Za Bacona iskustvo znači sasvim određeni metodski proces pomoću kojega dosadašnju “*experientia vaga*” treba zamijeniti “*experientia ordinata*”. Dok je *experientia vaga* značajna po tome da se čovjek okreće činjenicama životnog svijeta koje slučajno susreće, Bacon pod pojmom *experientia ordinata* shvaća plansko otkrivanje temeljnih aksioma prirodnih zakona pomoću utvrđenih po-kusa, koji onda vode k proračunljivim posljedicama kao svojim rezultatima.

Ista struktura koju Bacon ovdje opisuje za egzaktne znanosti, nalazi se u velikom Newtonovu djelu *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687.). Jedan od pretpostavljenih aksioma jest primjerice da se kugla na jednoj savršeno glatkoj i ravnoj površini kotrlja nesmanjenom brzinom ako ne naiđe na neki otpor. Takav matematički princip - koji apstrahira sve konkretne uvjete - omogućuje zatim da proračunamo povećanu brzinu na kosim ravninama itd. To bi bio uzorni primjer za *experientia ordinata* kako ga shvaća Bacon.

Sužavanje pojma iskustva na egzaktne znanosti, tj. na matematičko-prirodne znanosti nije se nikada moglo posve probiti jer se osim toga uvijek govorilo o iskustvu u izvorno aristotelovsko-tomističkom smislu. Ako Edmund Husserl iskustvo opet načelno sidri u životni svijet, onda se ova spoznaja podudara s istodobno paralelnim bitnim proširenjem pojma prirodnih znanosti. Upravo Einsteinova teorija relativiteta i Planckov Wirkungsquantum otkrile su relativnost dosad važećih aksioma novovjekovnih prirodnih znanosti. Odjednom su se počeli rabiti posve novi, drukčiji aksiomi i istodobno se znalo da svako aksiomatsko postavljanje znači specifično zadavanje perspektive, koja ima svoju relativnost.

Možemo dakle s dobrim razlogom ostati kod aristotelovskog iskustva dopunjena Husserlovom značajkom: iskustvo rezultira iz višestrukih sjećanja na jednu te istu stvar i omogućuje bliskost, spoznaju, mogućnosti ophođenja s tom stvari.

## 2. RELIGIOZNO ISKUSTVO

Polazeći od ovoga određenja iskustva, postavlja se pitanje: možemo li govoriti o religioznom iskustvu i što znači taj govor? Ovdje se zapravo mora raditi o posebnom obliku iskustva.

Najprije jedna posve općenita konstatacija: U dosad nama poznatoj povijesti ne postoji nijedna kultura u kojoj u ovom ili onom obliku nema religije i s njom povezanih obreda, simbola, jezičnih izričaja.

Pođimo od elementarnih oblika religije i religiozne prakse rimske kulture. Najstariji religiozni oblici iz rimske tradicije pokazuju da se radi o jednom agrarnom društvu. U svim najvažnijim događajima života zaziva se božanstvo. Prije sjetve kao i za vrijeme žetve, kod oranja ili krčenja nekog šumskog predjela da bi se od njega dobilo njivu. Augustin izvješćuje kako su još u njegovo vrijeme žene štovale božansku snagu imenom Cunina, koja je čuvala kolijevku djeteta, Rumina, koja se brinula za dojenje djeteta, Statana, koja je dijete učila hodati i Ossipaga, koja mu je jačala kosti. Sama imena zazivanih božanstava i Numina ukazuju na to kako je ovdje stvar o kojoj se radilo, primjerice jačanje kostiju djeteta, dala ime božanskoj aktivnoj prisutnosti.<sup>3</sup>

Vergilije počinje svoju *Georgicu*, veliki hvalospjev životu na selu, zazivanjem mnogih Numina koje razveseljuju usjeve, daju da uspije uzgoj goveda. Iz Vergilijevih riječi može se jasno odčitati što su rimski seljaci povezivali sa svim ovim religioznim zazivanjima i žrtvama. Nije, naime, samo po sebi razumljivo da sjetva napreduje, da rodi vinova loza, da djeca rastu i razvijaju se. Potrebno je znanja i pravog ophođenja, čovjekova rada; no i ovo djelovanje ne daje samo po sebi jamstvo da će uspjeti. Ono je takoreći obuhvaćeno božanskom djelatnom prisutnošću s kojom čovjek naprosto ne raspolaže, nego je zaziva. Dotično, ime božanskog djelovanja izvodi se od stanja

---

<sup>3</sup> Usp. Franz König, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 2, Freiburg, <sup>2</sup>1956., str. 141ss.

stvari o kojoj se radi: kad dijete uči stajati, u tome se očituje ona božanska prisutnost koju se zaziva imenom Statana.

Primjeri koje smo ovdje izabrali s područja rimske kulture, mogu se svakako uopćiti. U golemoj i širokoj raznolikosti varijacija najstarijih religija pojavljuju se određene konstante: Posvuda postoje isti simboli, koji svi zajedno spadaju u prvotno čovjekovo iskustvo svijeta: nebo i zvijezda, svjetlo Zemlje, kopno i voda, otac i majka, roditelji i djeca, muško i žensko, preci, usjevi i polja. U njima se pokazuje Božansko. Postaje jasno da je ovaj prvotni svijet jedno beskrajno čudo, nipošto samo po sebi razumljivo, nego da proizlazi iz izvorne prisutnosti jedne iskonske moći, koja je ljudima beskonačno nadmoćna i koja ih se tiče. S obzirom na ovu prvotnu religioznu praksu, na ovo štovanje božanskih moći, božanske djelotvorne prisutnosti, može li se govoriti o iskustvu? Svakako! Može se dapače i mora se zaoštreno reći: prvotno iskustvo svijeta jest religiozno iskustvo. Značajne stvari i događaji, djelovanja o kojima ovisi čovjekov život za nj naravno spadaju u religiozni kontekst. Promatrajući ranu ljudsku povijest, Bernhard Welte utvrđuje činjenicu: "U tom smislu kod takvih ljudi sve je ispunjeno religijom, a religija nikada nije neki posebni odsjek pokraj drugih. Sva se područja među-sobno prožimlju, svako od njih upućuje na cjelinu i sva zajedno čine vrlo diferenciranu živu cjelinu."<sup>4</sup>

Možemo li ovo iskustvo točnije opisati? Zašto ga nazivamo religioznim iskustvom? Ono što se nazire u ovom velikom procesu učenja rane ljudske povijesti nije samo upoznavanje sa stvarima i djelatnostima životnoga svijeta, razvijanje ophođenja s ovim stvarnostima, nego je to istodobno - neodvojivo povezano s iskustvom pojedinačnih realiteta - temeljno iskustvo koje svjedoči da su zemaljske stvarnosti, ljudske djelatnosti, dar koji nije sam po sebi razumljiv; da se u njima očituje nevidljiva nazočnost, moć kojom čovjek ne može raspolagati, koju samo može zazivati u njezinoj sebedarujućoj nadmoćnoj moćnosti. Sve zemaljske stvarnosti spram nje se doživljavaju kao ograničene i ovisne.

---

<sup>4</sup> Bernhard Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1977., str. 31s.

Kako se to iskustvo može pojmovno izraziti? Oslanjajući se na Husserlov jezični izraz, to iskustvo možemo nazvati transcendentnim iskustvom. To je iskustvo koje stječemo na svjetovnim realitetima, a ono ih ipak nadilazi jer označava iskustvo njihove ne-nužnosti, ovisnosti, njihova podrijetla iz jedne bezimene aktivne nazočnosti. To je temeljno iskustvo čovjeka, koje izrasta upravo iz upoznavanja svijeta i vodi ka granicama svjetovne stvarnosti. To je iskustvo u kojemu se čovjek doživljava kao dotaknut bezimenim, premoćnim otajstvom, koje se očituje u iskustvu svijeta, a ipak nije u tome naprosto sadržano kao da bi bilo svjetovne vrste. To je iskustvo temeljne razlike pomoću koje ljudi od davnina razlučuju profano i sveto. Ovdje govorimo o transcendentnom iskustvu, a ne o transcendentnom iskustvu jer to iskustvo stječemo na svjetovnim stvarima, u ophođenju s njima, i jer se ono očituje posvuda u svijetu i u odnosu na svijet kao cjelinu.

Budući da ova tajnovita, nedokučiva i čovjeku neraspoločiva božanska djelotvorna nazočnost sve obuhvaća, čovjek je prema njoj posve obvezan. Sveto se očituje dakle u svim dimenzijama ljudskoga života i ljudskog bitka u svijetu. Ono nije samo predmet mišljenja kao beskrajno prapočelo iz kojega jest sve što postoji. Ono isto tako postavlja čovjeku zahtjeve u njegovoj slobodi i odgovornosti; obvezuje ga u odnosu na se, čovjek mora djelotvornu božansku prisutnost poštovati i držati svetom.

Iz tog temeljnog iskustva javlja se misao grijeha, propusta, koju nalazimo u svim religijama u ovome ili onom obliku. Fenomen grijeha ne znači naprosto zabludu, faktičnu nedostojnost. On, štoviše, znači duboki promašaj čovjeka jer čovjek na taj način niječe svoje najdublje i bitno određenje, svoje porijeklo od Svetoga.

Sažmimo sada ukratko ono što smo razvili u ovoj kratkoj skici. Posegnuli smo za aristotelovskom značajkom iskustva pa možemo dakle reći: Religiozno iskustvo izrasta iz mnogih sjećanja, iz upućenosti i ophođenja sa svjetovnim stvarima i događajima, iz značajnih ljudskih stvarnosti. To iskustvo čini da nam se svjetovne stvari i događaji, ljudski značajne stvarnosti, pokažu kao ne-nužno jamstvo koje proizlazi iz predmi-

saone neizrecive moćnosti, koja čovjeka istodobno sasvim obvezuje i orijentira ga prema njoj. Posljedica je ovakvoga iskustva da čovjek nije jednostavno izručen svijetu ni svojoj egzistenciji, nego se prema svijetu i prema samom sebi mora ponašati. No, upravo u tom ponašanju očituje se temeljna razlika između svega što postoji i predmisaone svete moćnosti koja se u svemu tiče čovjeka.

Ako je ovo naše pojmovno određenje religioznog iskustva čvrsto i sigurno, onda iz te značajke istodobno proizlazi i pristup prema razumijevanju varijacija u povijesti religija. Povijest religija pokazuje nam zacijelo obilno mnoštvo tipova religije. One su očito vrlo tijesno povezane s promjenama čovjekova životnog svijeta. S ratarstvom se pojavljuju novi oblici kulta, nove mitske pripovijesti u kojima se pripovijeda ovaj sveti događaj. S nastajanjem velikih carstava nastaju velike religije. Sjetimo se Marduka i Babilonskog Carstva ili već prije Asura i njegovih oblika religije. Važno je da u religijama velikih carstava ostaju sačuvane religiozne forme prirodnog svijeta. Kako čovjek obitava i kreće se u različitim, sve širim životnim svjetovima, tako i raznoliki simboli, obredi i pripovijedanja koji se odnose na prirodni svijet, spadaju naravno u složenije religije kasnijega vremena.

Na ovome mjestu naših razmišljanja javlja se za vjernika Židova, ali isto tako i za kršćanina temeljno pitanje: Ako je religiozno iskustvo onakvo kako smo ga karakterizirali, ne nivelira li se time i ne izobličuje li se biblijska vjera starozavjetnoga i novozavjetnoga izraza? Ta Izrael je nijekao bogove pogana? Kršćani su bili progonjeni jer su odbijali sudjelovanje u štovanju poganskih bogova. Ako se u religioznim iskustvima čovječanstva nalazi nepatvoreno iskustvo, onda Biblija očito ipak nema pravo kada odbacuje poganske oblike kulta. Držimo li se međutim biblijske vjere u jednoga Boga i njegova jedinoga sina Isusa Krista, ne moramo li onda to "iskustvo" naroda, pogana, podvrgnuti temeljitoj kritici? Tako dolazimo do trećega pitanja.



### 3. BIBLIJSKO-KRŠĆANSKO SHVAĆANJE ISKUSTVA VJERE

Što znači religiozno iskustvo na polju biblijske, kršćanske vjere, i to s obzirom na sadržaje biblijske, odnosno kršćanske vjere?

Pogledajmo najprije Stari zavjet. U novijoj starozavjetnog egzezezi - spram starijim tumačenjima poput interpretacije Gerharda von Rada - istaknuta je golema raznovrsnost i nesustavnost starozavjetnih izričaja o Bogu. Bog ranog doba Izraela ima i druge bogove pokraj sebe, božanstva za druge narode. Njih se ne niječe, ali oni nisu bogovi Izraela. Izrael je u odnosu samo prema Jahvi. Jahve zahvaća u Izraelovu povijest, izvodi ga iz Egipta, on je Bog obrađene zemlje (Kulturland) i daje trajni blagoslov, nazočan je u Hramu. Ovdje se može govoriti o monolatriji, od koje se razlikuje kasnije svjedočanstvo o Bogu proroka Deutero-Izajije: "Prije mene nijedan bog nije bio načinjen i neće poslije mene biti. Ja sam Jahve, osim mene nema spasitelja" (Iz 43,10s). Ovo je monoteizam, a ne monolatrija. Jahvino djelovanje kako ga označava Deutero-Izajija ne može se jednostavno označiti spasenjskim zahvatom kao u rano doba. Štoviše, Jahve je sada napustio Izraela, raspršio ga među narode. Ali on će ga opet sakupiti. S obzirom na velike razlike u izričajima o Bogu u ranom i u kasnom razdoblju Izraela, postavlja se pitanje može li se uopće govoriti o *srži* starozavjetne vjere, postoji li uopće jedinstvo glede vjere u Boga. Očito su se ovdje dogodili vrlo presudni transfor-macijski procesi. Put od monolatrije prema monoteizmu obuhvaća kvalitativni korak, sadržajnu promjenu. Što je ovdje ono što povezuje?

Jedinstvo i srž ove vjere, koja je izdržala u različitim razdobljima povijesti spasenja, po momemu mišljenju jest u tome da od početka vrijedi sljedeće: Jahve je Bog koji slobodno djeluje, božanski Bog; on nije Bog zato što ima udio u božanskoj aktivnoj prisutnosti u svetome, nego je onaj koji je u samome sebi božanski Bog, jer sva božanska aktivnost ima u njemu svoj temelj i izvor.

Ovu ćemo tezu razjasniti najprije pomoću odudaranja od religioznog iskustva kako smo ga upravo opisali: Božanska

aktivna prisutnost u religioznom se iskustvu naroda doživljava u događajima, stvarima itd. Ime kojim se ta božanska prisutnost označava uzima se prema rezultatima božanskog djelovanja i odnosi se na to božansko djelovanje. Tako različite Numine imaju svjetovna imena jer ih prema tome prepoznajemo. Jahve je naprotiv božanski Bog koji slobodno djeluje, u njemu božanska djelotvorna prisutnost ima svoj temelj i izvor. On se slobodno očituje, spašava Izrael, jer to hoće. On sam sebe otkriva, i to u jednoj sve dubljoj povijesti slobode. Zbog toga se na nj ne može primijeniti neko od "svjetovnih" imena koji su kod naroda uobičajeni. Zato povijesno ophođenje koje Izrael ima s Bogom može dovesti do iskustva da je Jahve više i da je on drukčiji i neizmjerniji (*abgründiger*) nego što se to na prvi pogled čini, kada ga se priznaje kao Boga obećanja i blagoslova, koji Abrahamu obećava zemlju i potomstvo. On je Bog koji to obećava, ali je istodobno i više od toga. On je u sebi i za se, veći od svega dosad spoznatog božanskog djelovanja. Izraelov put vjere, kako ga svjedoči Stari zavjet, ako ga točno slijedimo, pokazuje se kao put negacije onih atributa i svojstava koje Bogu najprije priznajemo, s kojima ga zazivamo. Upravo na taj način Izrael biva uveden - upravljani i usmjeravani proročkim riječima - u sve šire obzore promišljanja i priznavanja Boga, u sve veću dubinu obećanja spasenja i budućnosti. Pritom se različite ranije forme naprosto ne odbacuju i ne napuštaju nego se uključuju u sveobuhvatniju sintezu.

Nasuprot religioznim iskustvima drugih naroda Izrael je ostao uz Jahvu, koji se očituje, koji sam od sebe zapodijeva razgovor s Abrahamom, svojim prijateljem, s Mojsijem i prorocima, sebe otkriva u svojoj riječi. Tako Stari zavjet ukazuje upravo na ono razlikovanje na koje smo upozorili: Jahve je onaj od kojega izlazi sve božansko djelovanje u slobodi i koji samoga sebe obećava svome narodu u sklapanju saveza. Nasuprot bogovima u svjetovnom obličju i Numinama, on je božanski Bog, koji je u sebi i za sebe, te posve slobodno izlazeći iz sebe, božanski je djelatno nazočan. Time smo dospjeli na put *via negationis*, koja još jednom relativizira dotične povijesne izražajne oblike vjere, odnosno one likove u kojima je Jahve prisutan. Oni se negiraju kao definitivna "mjesta boravka"

(*Aufenthaltssorte*) čovjeka. Očituje se to upravo u Božjim predikacijama koji se mijenjaju tijekom povijesti objave. Isto se pokazuje i u otkrivanju sve dubljih i promjenjivih oblika grešnosti, po kojima se narod uskraćuje ovome slobodnome Bogu.<sup>5</sup>

Tako se na povijesnom putu Izraela događa *docta ignorantia* (tako je naziva Nikola Kuzanski): Bog sve više izlazi iz sebe na temelju razvijanih negacija, istodobno se, međutim, u svojoj nedokučivosti ne izručuje čovjeku. Put spoznaje Boga jest dakle sve učenije neznanje. Upravo ono posreduje da Izrael spozna živoga Boga, božanskoga Boga.

Prijelaz prema Otajstvu Krista proizlazi iz dinamike ovoga puta.<sup>6</sup> Naime, ovaj put dolazi do dovršenja, gdje se Bog u svojoj pojavi tako sjedinjuje s jednim čovjekom u njegovu konkretnom životnom putu i njegovu umiranju da ovaj (Krist) svoje čitavo porijeklo i svoju budućnost ima u Bogu.

Kako dakle shvatiti ovaj naš odgovor? On proizlazi iz starozavjetne povijesti Izraela. Koja je to pojava zemaljske vrste na kojoj Izrael stječe svoje iskustvo Boga? To je sam Izrael na vrhuncima i u padovima povijesti. On naime - pomoću usmje-rujuće riječi proroka - može u svoju vjeru u Jahvea uklopiti nepredvidljive nove situacije, posve različita iskustva pa i same katastrofe. Izrael je sve to u stanju shvatiti u svjetlu uvijek većeg Božjeg identiteta. Upravo proživljavanjem realne povijesti, ova realna povijest sa svim nepredvidljivim novinama postupno dobiva mjesto u tom

---

5 Sada možemo točnije objasniti zašto govorimo o "božanskom Bogu". Ovo nije pleonazam, nego ima precizni smisao. Izrael je uvijek razlikovao Jahvu od kumira. Idolopoklonstvo je grijeh. Isto kaže i Crkva. Kako onda ipak može u *Nostra aetate* govoriti o dijalogu s religijama i učiti: "Katolička crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta" (NE, br. 2)? Mi smo istinito i sveto u religijama označili kao nazočnost božanskog otajstva. Naprotiv, ako se oblića ove nazočnosti koja se zovu imenima bogova štuje kao one od kojih čovjek sve očekuje, onda s gledišta starozavjetnih i novozavjetnih vjernika s pravom nose predikat kumira. Kumiri su stvorovi i svjetovni likovi koje ljudi štuju kao posljednje i najviše. Naspram božanske djelatne nazočnosti mi smo Boga Staroga i Novoga zavjeta označili božanskim Bogom.

6 Usp. za ovo Peter Hünermann, *Jesus Christus - Gottes Wort in der Zeit*, Münster, <sup>2</sup>1997.

odnosu prema Bogu. Istodobno, ona se ne raspada u mnoštvo različitih povijesti, nego ostaje povezana u Bogu koji je uvijek veći i koji ostaje vjeran svojoj riječi danoj Izraelu. Otuda ovaj narod dobiva povijesni identitet i svoju istost, koja se provlači kroz sva moguća razdoblja; ona nije određena odnekud drugo, nego iz temeljnog odnosa prema Jahvi, božanskom Bogu, premda taj odnos poprima raznolike povijesne izraze. Pritom je taj Izraelov identitet ostvaren ponajprije u začecima i krajnje ugrožen jer Izrael sebe ne shvaća potpuno od imena ovoga Boga niti se sukladno tome ponaša, nego se svojim grijehom uvijek iznova zatvara u sebe, tako da je taj identitet prisutan samo kao obećani i unaprijed pokazani. S druge strane, taj identitet koji se u Izraelu probija, zapravo je onaj isti identitet koji je u biti od samoga početka namijenjen čovjeku kao slici Božjoj. Zato je Izraelova povijest nezavršena jer se na pitanje uključivanja drugih naroda može potvrdno odgovoriti samo u smislu još neispunjene anticipacije (Vorgriff). Na temelju ovoga fragmentarnog identiteta glede iskustva samoga sebe Izraelova vjera načelno ostaje na kušnji, ona je fragmentarna vjera.

Što se, nasuprot rečenome, događa u Isusu Kristu? On je čovjek u kojemu Riječ, koja je došla Izraelu, postaje posve i potpuno stvarna: On je - pojednostavnjeno rečeno - Sin Očev, koji sve svoje podrijetlo i svoju budućnost ima u njemu. On sebe shvaća od Oca, ostvaruje se u odnosu prema njemu. Božanska naklonost u ljubavi koju on prihvaća u svojem cjelokupnom djelovanju i životu i slobodno je ispunja, supstancija je njegova života. Tako je on onaj u kojemu je započeo eshatološki identitet, ispunjenje čovječstva. On je onaj u kojemu je povijesno izvedeno (*durchdekliniert*) što za čovjeka znači biti na sliku Božju. Zato Pavlove i Deutero-Pavlove poslanice ne bez razloga označavaju Isusa Krista kao najizvršnju sliku Božju. On je slika nevidljivoga Boga, odsjaj slave Božje. On je u svojem tijelu, u svojem povijesnom bitku razgllašavanje Riječi Božje, tj. Boga koji sam sebe očituje. Zato je i posrednik stvorenja i budući sudac i dovršitelj stvorenja. Početak i svršetak u njemu su povezani jer je on ispunjenje čovječstva. To postaje očito u uskrsnuću kao potvrda događaja križa.

Ovdje pak ponovno dolazi do izražaja moment iskustva: U druženju s njim, u nasljedovanju Isusa Krista, slušanjem njegovih riječi, usklađivanjem s njegovom praksom na njemu nam postaje jasno tko je Bog. Isto tako, na njemu spoznajemo na što smo zaista pozvani, kako izgleda naš odnos prema Bogu. U tom smislu štujemo Isusa Krista kao posrednika Objave. Ovu misao osobito dojmljivo razvija Ivanovo evanđelje.

Isus Krist je istodobno onaj koji nas svojom naklonošću, svojim predanjem za nas, komuniciranjem s nama uzima u svoj životni prostor premda smo grešnici, bezuvjetno se zauzima za nas, svojom naklonošću i zajedništvom neizmjereno nas jača. Taj međusobni odnos Pavao je u Poslanici Galaćinama izrazio riječima: "Život koji sada provodim u tijelu, provodim u vjeri u Sina Božjega, koji mi je iskazao ljubav i samoga sebe za mene predao" (Gal 2,20). Isto tako, u ophođenju s Kristom, u vjeri u Evanđelje koje je on navijestio, prisutan je dakako moment iskustva, iskustva Boga. To je iskustvo koje možemo sami doživjeti u riječi i praksi samoga Gospodina i pomoću njih. No ovoga iskustva nema mimo njega. Štoviše, ono je iskustvo koje se produbljuje, a veliki mistici, primjerice Ivan od Križa, vrlo upečatljivo ocrtavaju taj put rasta iskustva kao "postati povezan" s Isusom Kristom, "biti jedno" s njime, čime čovjek ulazi u odnos prema Ocu na način Sina, te biva ispunjen vatrom Duha koji struji između Oca i Sina. Nakon ovih promišljanja okrenimo se našem zaključnome pitanju.

#### 4. TEOLOŠKO VREDNOVANJE

Kako nam valja dakle u svjetlu ovoga kršćanskog shvaćanja iskustva Boga prosuđivati i vrednovati mnoštvo religioznih iskustava i fenomena u ljudskoj povijesti? Na temelju iznesenih razmišljanja te značajki starozavjetne vjere i kršćanskog shvaćanja vjere religiju možemo dakle smatrati očitovanjem božanske djelotvorne nazočnosti, očitovanjem Svetoga. Ni starozavjetna vjera ni kršćanstvo ne mogu se shvatiti kao naprosto negacija drugih religija. Ako bismo razlike među njima, uključujući i nedvojbeno prisutnu

negaciju koja u starozavjetnoj i novozavjetnoj vjeri postoji u odnosu na religije, shvatili kao apsolutnu negaciju, onda dvije stvari ne bi bile moguće: prvo, dijalog među religijama, koji izričito zahtijeva Drugi vatikanski sabor, vjernik bi morao javno osuditi kao herezu. Drugo, očitim nijekanjem drugih religija starozavjetni bi vjernik, ali i kršćanin, istodobno zanijekao bitne momente svoje vjere, svojega vlastita religioznoga iskustva u različitim dimenzijama života. Konkretno rečeno: niječući religiozne simbole primarnoga životnog svijeta, hierofanije, kršćanin bi svoje vlastito shvaćanje sakramenata odbacivao kao nevri-jedno, nijekao sveta mjesta i vremena koja i on ima. Ne bi mogao govoriti o Bogu kao Ocu itd. Ne treba zastupati takvu negaciju, takoreći u crno-bijeloj tehnici, nego diferenciranu, određenu negaciju. U čemu se sastoji ta diferencirana, određena negacija? U tome da se u dijalogu s poganima svjedoči da božanski Bog ne može dobiti svoje ime od ove ili one pojave božanske djelotvorne prisutnosti u svijetu. Da je on izvor i slobodno počelo svega božanskog djelovanja i zato nadvisuje sve Numine. Taj božanski Bog objavio se je u Isusu Kristu na konačan način.

Iz rečenoga proizlaze zacijelo različita vrednovanja raznolikih religija i religioznih običaja. I naspram jednom muslimanu koji priznaje pravoga Boga valja nam svjedočiti da je Bog drukčiji i da je on više od samo stvoritelja svijeta i zakonodavca ljudima te suca i dovršitelja. On jamačno ne može stati u ove apstraktne usporedbe, nego sebe sama u povijesti tako očituje ljudima da u svojoj vlastitoj osobnosti postaje djelotvoran. To je upravo točka na kojoj Božja objava u Isusu Kristu još jednom unosi sasvim novu i krajnu dubinu u susret čovjeka s božanskim Otajstvom.

Ova takozvana određena negacija otvorila je načelno mogućnost dijaloga jer istina kršćanstva i iskustvo Boga kako nam je dostupno po Isusu Kristu i u njemu, obuhvaća kako afirmativni tako i negativni odnos prema drugim religioznim iskustvima. Kršćanstvo može tek onda ostvariti pozitivan i istodobno kritički odnos prema mnogolikoj istini religioznih iskustava ako kaže i ako može izreći na koji se način ono osjeća povezanim s drugim religijama i u čemu se od njih razlikuje.

S obzirom na te zacijelo teške izazove i zadaće, nadam se da Vam ovaj prikaz može u određenoj mjeri biti od pomoći.

*S njemačkog preveo: Nediljko A. Ančić*