

O MJESTU I ULOZI PROUČAVANJA RELIGIJA UNUTAR STUDIJA KATOLIČKE TEOLOGIJE

Povijesni osvrt i perspektive za budućnost

Nikola Bižaca, Split

Sažetak

Nakon što su u uvodnom dijelu skicirani temeljni elementi radikalnog pomaka koji karakterizira suvremeno shvaćanje i odnos kršćanskih crkava, a posebice Katoličke crkve prema religijama, autor ustvrđuje kako je "auditus religionum", odnosno osluškivanje religija jedan od konstitutivnih elemenata teološkog procesa. Potom u prvom dijelu propituje veoma napetu povijest odnosa teologije i povijesno-komparativnog studija religija, kako na prostoru protestantske, tako i na prostoru katoličke teologije. U drugom dijelu i autor pokušava odgovoriti na pitanje kakav znanstveni, neteološki studij povijesti religijskih tradicija čovječanstva bi danas bio najsvrsishodniji unutar institucionalnog studija teologije. Nosivim elementima jedne teološki normativne teologije religija, koja nužno nastoji oko što skladnije artikulacije Kristova događanja i različitih oblika povijesnih iskustava druženja Boga i čovjeka na područjima religijskih tradicija, posvećen je treći dio studije. Takva jedna teologija religija upućena je na metodološko uvažavanje i empatijsko osluškivanje rezultata prethodno opisanog znanstvenog studija povijesti religija kako bi mogla ispravno vrednovati obogaćujuće, ali i negativne elemente religijskih tradicija. U završnici autor razmišlja o teološkom utemeljenju strukturalne potrebe cjelokupne katoličke teologije da se ubuduće na razini svih svojih traktata, a ne samo unutar jedne izričite teologije religija, otvori iskustvima kondenziranim u religijskoj povijesti čovječanstva. On pritom ukazuje kako, interpretirajući izvorna religijska iskustva u svjetlu objavljenе dubinske logike Božjeg otajstva, teologija

u religijskim tradicijama zacijelo može pronaći autentično življene vrijednosti i izvorna iskustva susreta s božanskim koja su u stanju kršćansku percepciju božanske i ljudske stvarnosti obogatiti novim uvidima i nadahnućima za oblikovanje vlastite prakse.

1. Uvod

Teologija kao kritičko i sustavno promišljanje vjere usmjereno na što dublje shvaćanje dijaloga nesumnjivo između Boga i čovjeka kao i praktičnih posljedica tog dijaloga ima svoje neizostavno mjesto u crkvenoj zajednici, ali i u društvenom miljeu u kojem kršćani žive. Pitanje je, međutim, kolika je stvarna egzistencijalna težina teologije u određenom povijesnom razdoblju. Okrenuta pretežito reproduciranju interpretacijskih modela iz prošlosti, i zanemarujući dovoljno ozbiljno i odlučno oslušivanje novih kulturnih i društvenih činjenice, novog stanja svijesti, novih kulturnih, političkih, znanstvenih i religioznih mentaliteta, teologija jednog vremena je u opasnosti da izgubi na životnoj aktualnosti te da se pretvori u jedan od unutarcrkvenih mehanizama čuvanja **statusa quo** koji dobar dio vjernika počinje doživljavati poput neke vrste institucionalnoga folklor. Takva teologija prepuna je odgovora koji su bili najvjerojatnije u znatnoj mjeri dostatni generacijama kršćana prije nas, ali koji danas ne pogađaju cilj, nego misleće vjernike ostavljaju same s njihovim pitanjima, poteškoćama pa i dilemama.

Jedna od novih i veoma važnih duhovnih činjenica suvremenosti jest pluralizam na svim razinama. Nas ovdje posebice zanima religijski pluralizam. Nakon dvije tisuće godina prakticiranja kršćanstva u pretežito monolitnim kršćanskim društvima, religije - koje su oduvijek postojale u množini - izlaze iz svojih granica zadanih povijesnim prilikama i neprilikama i razlijevaju se diljem globusa, postajući tako dijelom svijesti sve većeg broja kršćana. Pritom ne mislimo reći samo to da kršćani konstatiraju

postojanje pa i često zamjetnu duhovnu vitalnost tih religija, odnosno geografski blisku nazočnost pripadnika drugih religija, nego da u novim uvjetima života kao nikada dosad izoštrena percepcija naučavanja, etičke i molitvene prakse, misaonih i kulturnih dosega tih religija u sve većoj mjeri proizvode sve više i više novih pitanja koja unose teološki nemir u dosadašnju uobičajenu i ne odveć problematičnu i problematizirajuću viziju stvarnosti mnogih kršćana. I upravo tu katolička teologija prepoznaje jedan od odlučujućih testova vlastite aktualnosti u našoj postmodernoj suvremenosti. Religije su postale izazov i test! O kvaliteti i uspješnosti, odgovora na pitanja koje religije postavljaju kršćanskoj teologiji, ovisi danas mnogo toga: suradnja, dijalog, nasilje ili nenasilje, ekološka budućnost planeta, uspješnost kontrole znanstvenih manipulacija prirodom, a posebice ljudskim genomom itd. No, isto tako o tome ovise nutarnji sklad i koherentnost samoga teološkog sustava, a time i stupanj njegove egzistencijalne uporabivosti u životu pojedinca, ali i vjerničke zajednice, kako u njezinoj unutarcrkvenoj, tako i u njezinoj društvenoj praksi.

To su već naslućivali sabornici II. vatikanskog sabora. I zato su prvi put u povijesti Crkve toliku pozornost posvetili religijama. I to ne bilo kakvu pozornost, nego realističnu teološku pozornost koja u drugim religijama uspijeva prepoznati dosta toga “istinitog i svetog” i koja spremno, s “iskrenim poštovanjem promatra” naučavanje i etičku praksu religijskih tradicija.¹ Pritom je Sabor više ili manje uspješno riješio načelno pitanje mogućnosti spasenja pripadnika religija. Djelomično je postavio i teološke temelje međureligijskoga dijaloga, i to svojim govorom o “sjemenkama Riječi”, odnosno o “zraci one Istine što prosvjetljuje sve ljude” te “kako su svi narodi jedna zajednica. Imaju isti iskon, jer je Bog sav ljudski rod nastanio po svoj površini zemaljskoj; svima je posljednji cilj Bog, čija se providnost i svjedočanstvo dobrote, a i naum

¹ NA 2

spasenja protežu na sve...”.² Potom je Ivan Pavao II. u mnogobrojnim svojim usmenim i pismenim izjašnjavaanjima snažno naglašavao prisutnost i univerzalno djelovanje Duha Svetog u religijama, za kojeg između ostalog reče da je “u samim počecima egzistencijalna i religiozna čovjekova pitanja”, odnosno “da je svaka autentična molitva potaknuta Duhom Svetim, koji tajanstveno nastanjuje srce svakog čovjeka”.³ U svojoj enciklici *Dominum et vivificantem* Papa izričito i na nekoliko mjesta govori o prisutnosti Duha u cijeloj povijesti spasenja od početka pa do Isusa Krista, koja se proteže i izvan granica Crkve.

No, inzistiranje na djelatnoj prisutnosti Duha Svetog u povijesti pojedinaca i naroda nije jedina velika novost koja je bez sumnje značila obogaćenje “saborske teologije religija”. Usto treba svakako spomenuti i dovođenje Duha Svetog u svezu ne samo s religioznim životom pojedinaca nego i sa samim institucionaliziranim religijskim tradicijama kojima ti religiozni pojedinci pripadaju. Papa je siguran da “nazočnost i aktivnost Duha Svetog ne utječe samo na pojedince nego i na društva i povijest naroda, na kulture i religije”.⁴ U tome Papu slijedi i veoma važan dokumenat, koji je pod naslovom *Dijalog i Navještaj* 1990. objavilo Papinsko vijeće za međureligijski dijalog zajedno s Kongregacijom za evangelizaciju naroda, gdje izričito stoji da zahvaljujući djelovanju Duha Kristova te “prakticirajući ono što je dobro u njihovim vlastitim tradicijama i slijedeći zahtjeve vlastite savjesti, članovi drugih religija odgovaraju pozitivno na Božji poziv te tako postižu spasenje u Isusu Kristu premda ga ne prepoznaju kao svojeg Spasitelja”.⁵ K tome nam valja pribrojiti i novija teološka razmišljanja o odnosu između religija i Kraljevstva Božjega, prema kojima se pripadnici religija prakticiranjem autentičnih vrijednosti svojih tradicija, i bez formalne svijesti o tome, otvaraju

² NA 1

³ RM 29

⁴ RH 29

⁵ DA 29

djelovanju Duha i tako pridonose, na jedan nama ne uvijek dohvatljiv način, izgradnji Božjeg kraljevstva u svijetu.⁶

Osluškiivanje religija kao sastavna dimenzija teologije

Ovi nužno selektivni i tek ukratko skicirani elementi radikalnoga teološkog pomaka u crkveno-teološkoj prosudbi religija što se zbio od II. vatikanskog sabora naovamo, upućuju na to da je religijski pluralizam od podosta rubne teme u starijoj katoličkoj teologiji postao zapravo jedna od njezinih središnjih tema. Danas nije više u žarištu teološkoga promišljanja mogućnost spasenja nevjernika (*de salute infidelium*) kao što je to stoljećima bilo u starijoj teologiji, nego sam smisao religijskog pluralizma. Postavlja se pitanje ima li sama činjenica postojanja mnoštva religija u sebi neko teološko značenje ili je to, eto, tek jedna puka povijesna kontingentnost. Nisu li religije, posebice one velike svjetske religije koje duhovno već tisućljećima osmišljavaju živote milijarda ljudskih bića, ipak dio Božjeg providnosnog vođenja ljudske povijesti? Veliki broj teologa, pa i katoličkih, misli da je to tako. *Dominus Jesus* je u tome suzdržan. Ne prihvaća govor o religijskom pluralizmu **de jure**. Traže se daljnja teološka istraživanja kada je riječ o mjestu religija kao takvih u Božjem stvaralačko-spasenjskom planu. Na tragu II. vatikanskog sabora⁷ kao i enciklike *Redemptoris missio*⁸ dokumenat Kongregacije za nauk vjere opisuje moguće religijsko posredovanje spasenja kao “participirano posredovanje” te u produbljenju takvog posredništva vidi središnju zadaću Teologije religija u narednom razdoblju. Jer, nije sve u institucionaliziranim religijskim sustavima ni sveto, ni etički prihvatljivo.

⁶ J. Dupuis, *Dialogo Interreligioso. Comunione e condivisione*, u: II Regno,16 (2003), str. 562.

⁷ LG 62

⁸ RM 5

Nama se pak čini da je uza sve aktualno sporenje i dvoumljenje o pluralizmu *de jure* ili samo *de facto*, na temelju dosadašnjih teoloških uvida razvidno kako Bog nedvojbeno djeluje u religijskoj povijesti čovječanstva. A to je jedna prvorazredna teološka činjenica koja ukazuje na to da je povijest religija, ako ne već i svaka religija kao takva, u svim svojim segmentima sastavni dio opće spasenjske povijesti čovječanstva. Stoga je “*auditus religionum*” jedna od sastavnih dimenzija kršćanske teologije.

To je danas već podosta rašireno uvjerenje, ali nije uvijek bilo tako. Uvođenje studija religija u studij kršćanske teologije nije proteklo bez problema, nesigurnosti, traganja za pravilnom metodom. U prvom, više povijesnom dijelu ove studije pokazat ćemo na temelju nekoliko za tu tematiku prijelomnih figura i datuma iz protestantske i katoličke povijesti teologije u posljednjih stotinjak godina kako se odvijao “*prodor*” povijesno-komparativnog proučavanja religija u institucionalni studij teologije jedne i druge kršćanske tradicije. U drugom dijelu pozabavit ćemo se risanjem glavnih metodoloških i tematskih odrednica znanstvenog proučavanja religijske povijesti čovječanstva kakvo bi bilo poželjno unutar teološkog studija. Rezultati znanstvenog proučavanja religija pretpostavka su za jedan normativno-teološki pristup religijskoj povijesti i sadašnjosti čovječanstva. Razmišljanja o nekima od strukturalnih momenata jedne moguće kršćanske teologije religija sabire treći dio studije. Završna razmišljanja nastoje posvijestiti potrebu cjelokupne teologije za pomnim osluškivanjem onoga što se je na religijskim prostorima zbilo u prošlosti, ali se i danas još uvijek zbiva između Boga i čovjeka. Dohvatiti ponešto od tog događanja, znači obogaćenje za teologiju i njezine traktate.

Odnos studija religija i akademske teologije u prošlosti

1.1. Iz povijesti protestantske teologije

Naglašeno negativan stav pa i neprijateljstvo (islam) koji su kršćanske crkve, a time i teologija imale tijekom stoljeća sve donedavno prema drugim religijama nije bilo tlo na kojem je mogao niknuti nekakav interes za iole ozbiljnijim poznavanjem drugih religija, a kamoli da se religije proučavaju unutar temeljnog programa samog teološkog studija. Stoga ne čudi da nastojanja oko uvođenja nekih od disciplina znanosti o religijama u teološki *curriculum* nisu odviše stara.

Iako su katolički misionari, posebice isusovci,⁹ bili ti koji su, počevši već tamo od konca XVI. stoljeća, prvi počeli opskrbljivati europsku intelektualnu scenu značajnim informacijama o dalekoistočnim religijama, a poslije i s antropološkim materijalima s područja drugih religijskih sustava, ipak se sustavni, analitičko-kritički studij religija nije razvio u katoličkim sredinama. Naime, metodološki razrađeniji ako već ne i apsolutni počeci usporedne povijesti religija vežu se uz znanstveno djelovanje Maxa Müllera (1823.-1900.), engleskog stručnjaka za indoeuropsku filologiju njemačkog podrijetla, i to posebice uz njegove vedske studije i interpretacije mitologije. Sam Müller u svojim religijsko-komparativnim studijama nije uvijek dovoljno jasno lučio povijesno-religijski pristup od filozofskog, odnosno teološkog te je stoga njegovo tumačenje mita kod sljedećih generacija povjesničara religija izgubilo na važnosti.¹⁰ Ipak je s njim povijesno-komparativna znanost o religijama zadobila svoje temelje na kojima su potom drugi mogli graditi.¹¹

Povijesno-komparativna znanost o religijama je na tragu M. Müllera uistinu dobila veliki zamah. U Europi

⁹ E. J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, Ch. Scribner's sons, New York 1975, str. 15, 145ss.

¹⁰ H. G. Kippenberg, *La scoperta della storia delle religioni. Scienza delle religioni e modernità*, Morcelliana, Brescia, 2002, str. 66.

¹¹ E. J. Shrppe, *nav. dj.*, str. 46.

druge polovice XIX. stoljeća javlja se veliki interes za povijest religija. No, proučavanje religijskih činjenica biva sve više podložno evolutivnoj paradigmi koja se tih desetljeća inače nameće kao obvezatni interpretacijski okvir svih znanstvenih disciplina. Ubrzo je oduševljenje za novu znanost pokucalo na vrata teoloških fakulteta.

Kad je riječ o uvrštavanju komparativne povijesti religija unutar fakultetskog studija teologije, to se je po svemu sudeći pri put dogodilo u Nizozemskoj 1876. godine. Tada je u okviru liberalne reforme visokog školstva na protestantske teološke fakultete državnih sveučilišta u Leidenu, Groningenu, Utrechtu i Amsterdamu uveden tzv. dvostruki red studija (*duplex ordo studiorum*). Na spomenutim reformiranim fakultetima "konfesionalne teološke discipline" odvojene su od "znanstvenih", među koje je uz filozofiju religije uveden i povijesni studij religija pod imenom "povijest religija".

Ove potonje discipline bivaju lišene teološko-konfesionalne normativnosti i strukturirane u duhu neutralnosti znanstvene metodologije. Prevladavajuća pak teološka atmosfera na tim fakultetima je dosta bliska "liberalnoj teologiji", koja je u ono doba dominirala protestantskim teološkim učilištima Njemačke i okolnih zemalja.¹² Naime, dobar dio protestantske teologije je koncem XIX. stoljeća bio snažno određen interesom za povijest i njezine promjene kojima su podložni kulturni i religijski identiteti u svojem nastajanju i međusobnoj interakciji.¹³ Stoga ne čudi što se interes dijela teologa usmjerava na studij povijesno-religijskog konteksta u kojem se je oblikovalo Sveto pismo pa i prva kršćanska

¹² Zanimljivo je spomenuti da su među prvim predavačima tog novouspostavljenog povijesno-religijskog studija bili nadaleko priznati znanstvenici kao što su C.P. Tiele (Leiden) i P.D. Chantepie de la Saussaye (Amsterdam), čija su uvjerenja kao i ona dosta kasnijeg G. van der Leeuwa. O tome više u dokumentiranoj i akutnoj studiji J. G. Platvoest, *Close Harmonies: The science of religion in Dutch duplex ordo theology 1860-1960*, u: *Numen*, 45 (1998), 2, str. 115-162.

¹³ P. Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Labor et Fides, Geneve, 1999., str. 25.

zajednica. Tako se na tragu H. Gunkela i njegovih učenika H. Grossmanna i W. Bossueta formira tzv. Škola povijesti religija (*Religionsgeschichtliche Schule*), koja nastoji pokazati kako je za razumijevanje Isusa, načina razmišljanja njegovih učenika nužno proučavati religijsku povijest Palestine Isusova vremena, posebice povijest "kasnog židovstva". Interes te protestantske pretežito egzegetske škole nastale zadnjih godina XIX. stoljeća i aktivno prisutne u većem dijelu prve polovice teološke povijesti XX. stoljeća, koja zastupa jednu vrst liberalne teologije snažno oslonjene na povijesne znanosti i etnološka istraživanja, bio je stoga usmjeren na traženje povijesno-religijskih poveznica Evanđelja i Pavla u prvom redu s religijom helenističkog svijeta, ali i svijeta babilonske i iranske religioznosti.¹⁴ Pritom se, međutim, događa da autori ove škole, koja zdušno primjenjuje tadašnje rezultate otkrića starih kultura i njihovih religija,¹⁵ dogmatsku jezgru kršćanstva u potpunosti podlažu povijesti, postulirajući da kršćanska pretenzija na istinu mora biti utemeljena isključivo na povijesnom suočavanju s drugim religijama. Tek iz tog suočavanja, vjerovali su W. Bossuet i drugi, moguće je pokazati superiornost kršćanstva na povijesno-evolutivnoj ljestvici religija.

Tu svakako posebnu pozornost valja usmjeriti na E. Troeltscha, koji je smatran "teoretičarom i teologom"¹⁶, odnosno "dogmatičarom"¹⁷ Škole povijesti religija. On na neki način radikalizira polazišna razmišljanja škole ukoliko drži da je potrebno poznavati religijske sastavnice ne samo Isusova židovskog konteksta, nego da i kršćanstvo treba promatrati na cjelokupnom horizontu povijesti religija. Troeltsch polazi od uvjerenja da je kršćanstvo povijesni

¹⁴ H. Grass, *Theologischer und kirchlicher Liberalismus*, u: RGG, sv. 4 (1960³), 351-355.

¹⁵ J. Hempel, *Religionsgeschichtliche Schule*, u: RGG, sv.5 (1961³), 992-994.

¹⁶ R. Gibellini, *La Teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996³, str. 11-12.

¹⁷ P. Gisel, *nav. dj.*, str. 18.

fenomen, a ništa što je povijesno-konkretno ne može predstavljati apsolutno i bezuvjetno ostvarenje nepromjenjivoga i univerzalnog pojma religije. Stoga si postavlja pitanje na koji način pokazati “normativnost” kršćanstva koja neće biti utemeljena na njegovoj apsolutnosti shvaćenoj idealistički.

Dok je apologetika protestantske ortodoksije i katoličke manualistike gradila na dogmatskim uvidima u nadnaravnost kršćanstva, ova Troeltschova povijesno-evolutivna apologetika nastojala je pokazati superiornost kršćanstva na temelju povijesnih usporedbi. Dakle, on pokušava razviti novu apologetiku kršćanstva uz pomoć metodologije historicizma. Uspoređujući na razini povijesti kršćanstvo s religijama zakona (židovstvo i islam) te s religijama oslobođenja (brahmanizam i budizam), Troeltsch drži da može ustvrditi kako kršćanstvo predstavlja najintenzivnije očitovanje personalističke religioznosti, a time i «religiju od najveće vrijednosti za nas»!¹⁸ Drugim je religijama, dakle, priznata tek drugotna vrijednost koja na neki način svoje ispunjenje nalazi u kršćanstvu kao “kruni cjeline”.¹⁹ Neka vrst “relativne apsolutnosti” kršćanstva! Pritom je Troeltsch uvijek, a posebice u poznijoj fazi svojega stvaranja, ostao svjestan slabosti samog povijesnog uporišta, budući da definitivna vrijednost povijesnog suda, po kojem je kršćanstvo najuzvišenija religijska istina, ne može biti jednoznačno dokazana. Takav jedan zaključak može biti samo plod sinteze koja kombinira povijesno-religijska istraživanja i usporedbu “različitih kulturnih vrijednosti i religija s jednakim pretenzijama“ na istinitost te “apriori” ispovijesti vjere.²⁰

¹⁸ R. Gibellini, *nav. dj.*, str. 12-13.

¹⁹ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München-Hamburg 1929, str. 35.

²⁰ A. N. Terrin, *Scienza delle religioni o Teologia? Le conseguenze del XX secolo la sfida del futuro*, u: S. Ubbiali (pr.), *Teologia delle religioni e liturgia*, ed. Messaggero, Padova, 2001., str. 124.

U svakom slučaju, držimo da je Troeltschova velika zasluga što je unutar kršćanske teologije uveo, istina, apologetski motivirano, ali ništa manje konstruktivno teološko suočavanje s drugim religijama, koje ipak pretpostavlja, kao što su to mislili i neki drugi pripadnici ove škole (poput već spomenutih H. Gunkela i W. Bossueta) i da “sjeme božanske objave nije samo posijano na židovskom tlu”.²¹

Sve u svemu, međutim, program E. Troeltscha nije se uspio nametnuti unutar protestantske teologije prve polovice XX. stoljeća. Njegove ideje nisu naišle na jednodušno prihvaćanje ni od strane suvremenika, i to ne samo onih iz redova tradicionalnih teologa, nego isto tako ni među pripadnicima liberalne teologije. Tako se A. Harnack, u to doba vodeći predstavnik liberalne struje, snažno odupro pokušajima da se na teološke fakultete uvede nova disciplina opće povijesti religija. Razlog za to on ne vidi samo u opasnosti od diletantizma i svaštarenja, nego i u uvjerenju da kršćanstvo nije tek jedna religija među religijama. Za njega je kršćanstvo religija kao takva kao što i Isus nije učitelj među učiteljima, nego učitelj kao takav. Stoga teološki fakulteti trebaju i dalje ostati mjesta izučavanja samo kršćanske teologije a ne “preuzimati odgovornosti za religije čitavog svijeta”. Tko poznaje kršćanstvo i njegovu povijest, poznaje i druge religije, govorio je Harnack,²² suprotstavljajući se tako uvjerenju M. Müllera, prema kojem “onaj tko poznaje samo jednu religiju ne poznaje nijednu”.²³ Tako je Harnack paradoksalno postao u toj točki prethodnica nadolazeće Barthove “dijalektičke teologije”, koja je u svojoj radikalno negativnoj prosudbi religijskih fenomena bila ipak daleko od toga da bi priznala, a još manje poticala uvođenje zasebnog studija religijske povijesti čovječanstva, njezinu

²¹ Isto, str. 120; O. Keel-Schroer, *Schöpfung.Biblische Theologien im Kontext altorientalischen Religionen*, Vandenhoeck& Ruprecht, Göttingen, 2002., str. 17.

²² P. Gisel, *nav. dj.*, str. 19-20.

²³ E. Sharpe, *nav. dj.*, str. 27ss.

modifikaciju ili čak njezino napuštanje na protestantskim teološkim učilištima omogućilo pojavak spremnosti za značajnije uvođenje proučavanja religija u studij teologije. Karakteristično za tu novu atmosferu je konferencija koju je P. Tillich neposredno prije svoje smrti održao u Chicagu, na kojoj se proročkom zanesenošću založio za uvažavanje povijesti religija od strane kršćanske teologije, izražavajući žaljenje što svoju *Systematic Theology* nije napisao u dijalogu s fenomenima i iskustvima koji čine religijsku povijest čovječanstva.²⁴ Takvom se je pak teologijom, koja bi bila metodološki i tematski upućena na interpretacije usporedne povijesti religija, Tillich zapravo na neki način vratio svom “zaboravljenom” učitelju Troeltschu. Krug se zatvorio i Troeltsch se tako očitovao kao teolog koji je u svoje vrijeme dao ako već ne u svemu ispravne odgovore, a ono zacjelo pred protestantsku teologiju XX. stoljeća postavio temeljna pitanja i neizbježive zadaće.²⁵ No, to je isto vrijedilo i za katoličku teologiju!

1.2. Percepcija problema u kontekstu katoličke teologije

Katolička teologija, koja je u drugoj polovici XIX. stoljeća bila zahvaćena neoskolastičkim promišljanjem ili, još bolje rečeno, rekonstrukcijom cjeline svojega ustroja i svojih temeljnih kategorija, nema previše razumijevanja za novonastajuću povijesno-komparativnu znanost o religijama i za oduševljenje koje ju je pratilo u znanstvenim i uopće kulturnim krugovima. Tim više što je znatan dio europskog laicističkog liberalizma, kako u politici tako i u kulturi i znanosti, vidio u povijesno-komparativnim

²⁴ P. Tillich, *Il significato della storia delle religioni per il teologo sistematico*, u: Isti, *Il Futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia, 1970., str. 133.

²⁵ O pozitivnom načinu na koji je dio protestantske teologije recipirao Tillichov pozni teološki program vidi: W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, u: *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, ²1971., str. 252ss.

studijama religija dobrodošli instrument u svojem polemičkom, svjetonazorski motiviranom naporu usmjerenom na slabljenje pa i potiskivanje prisutnosti i utjecaja crkvene teologije u sveučilišnim strukturama. Tako je 1886. francuska laicistička vlada ukinula poznati Teološki fakultet Sorbonskog sveučilišta i osnovala pri istom sveučilištu na "Ecole pratique des hautes etudes" poznatu "petu sekciju" posvećenu religijskim znanostima. Sami tvorci tog novog studija nisu krili svoje "antiteološke" namjere. Oni su u toj novoj ustanovi vidjeli "laicizirani teološki fakultet" čiji je cilj imao biti oslobađanje humane znanosti dogme i utjecaja "jedne privilegirane skupine" koja je svoje djelovanje shvaćala kao "služenje nebeskim objavama". Filologija, kritika teksta, povijesna metoda od sada su imale biblijsku religiju lišiti njene univerzalne normativnosti i učiniti je tek jednim poglavljem opće povijesti religija te tako ostvariti ideju XVIII. i XIX. stoljeća o potrebi prebacivanja društvenih znanosti s terena dogme na područje povijesti.²⁶

Otpor Katoličke crkve i mnogih katoličkih intelektualaca toj odluci bio je dug i snažan, ali uzaludan. Još 1922. poznati *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* konstatira s velikim žaljenjem kako je taj novi studij pregazio tradicionalnu teologiju i učinio da "više svjetlost ne dolazi iz Palestine, već, naprotiv, Niniva i Babilon obasjavaju Jeruzalem".²⁷

Imajući u vidu cjelokupni idejni kontekst XIX. stoljeća, unutar kojeg je sazrijevala ideja uvođenja znanstvenog proučavanja religija, ne čudi što su Katolička crkva i teologija bile veoma sumnjičave prema jednom takvom studiju te nisu pokazivale nikakav interes za njegovo uvođenje u program teoloških učilišta. Čak štoviše, tamo gdje su konfesionalna homogenost i društvena težina katolicizma to dopuštale, iz crkvenih krugova se

²⁶ E. Poulat, *L'institution des «sciences religieuses»*, u: AA.VV., *Centes ans de sciences religieuses en France à l' Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Cerf, Paris, 1987., str. 76.

²⁷ *Isto*, str. 72.

usporavalo, ako već ne i onemogućavalo, razvoj povijesti religija kao sveučilišne discipline, strukturirane prema strogim metodološkim kanonima znanstvene objektivnosti. Tu mislimo u prvom redu na Španjolsku²⁸ i Italiju,²⁹ gdje je jaki antimodernistički pokret s početka XX. stoljeća između ostalog i u kritičkoj povijesnoj metodologiji novih religijskih znanosti kao i u njihovim proučavanjima i vrednovanjima unutarjnega religioznog iskustva vidio na djelu moguću modernu ugrozu tradicionalnih katoličkih sigurnosti i relativiziranje dogmatskih iskaza.³⁰

Istina, katolička se teologija koncem XIX. i početkom XX. stoljeća s velikim nepovjerenjem odnosila prema komparativnoj povijesti religija znanstvenog tipa kakva se ubrzano širila europskim sveučilištima. Međutim, razlog za to ne bi, po našem mišljenju, trebalo tražiti isključivo u laicističkoj ideologizaciji i nerijetkom materijalističkom redukcionizmu znanosti o religijama pa i povijesti religija, a ni samo u tada još uvijek prevladavajućoj evolucionističkoj paradigmi koja karakterizira interpretacije većine proučavatelja povijesti religija. Teološku nelagodu katolika naspram povijesno-kritičkom studiju religija najvjerojatnije

²⁸ F. Diaz de Velasco, *La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina*, u: *Revista de ciencias de las religiones*, (1995), str. 51-61.

²⁹ P. Siniscalco, *Gli insegnamenti storico-religiosi nell' Università di Roma. Origine e primi sviluppi*, u: G. Sfameni Gasparro (pr.), *Agathé ELPIS. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi*, «Erma» di Bretschneider, Roma, 1994., str. 149-170.

³⁰ Budući da je teorija teološkog modernizma među svoje središnje kategorije ubrojila i "religiozno iskustvo", taj je pojam, koji u religijsko-povijesnim studijama zauzima važno mjesto, bio u crkvenim krugovima bio praćen velikom dozom sumnjičenja: G. Ruggeri, *Apologeticacattolica in epoca moderna*, u: G. Ruggeri (pr.), *Enciclopedia di Teologia fondamentale. Storia, Progetto, Autori*, Marietti, Genova, 1987., str. 324. O reakcijama Crkve i katoličkih krugova prodor moderniteta u prvim desetljećima XX. stoljeća koje obilato svjedoče o nesnalaženju katolika u novim društvenim i kulturnim uvjetima vidi: R. Moro, *La religione e la «nuova epoca». Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali*, u: A. Bott-R. Errato (pr.), *Il modernismo tra cristianità secolarizzazione. Atti del congresso internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1973* 513-573

dijelom treba dovesti u svezu i s pretežito negativnom normativno-teološkom prosudbom izvankršćanskih religijskih fenomena.

Naime, katolička teologija je i u prošlosti poklanjala određenu pozornost religijama. O religijama se u katoličkoj teologiji govorilo ponajprije u onom dijelu apologetike koji je u strukturi te teološke discipline, kakva se oblikovala u XVIII. i XIX. stoljeću, nosila naslov *demonstratio religiosa*. No, to je bila u prvom redu polemika protiv prosvjetiteljsko-racionalistički shvaćenog pojma religije, odnosno nastojanje da se, razmišljajući o biti religije, pokaže čovjekova naravna otvorenost za “nadnaravnu Božju objavu”. U drugom dijelu apologetike, poznatom pod naslovom *Demonstratio cristiana*, trebalo je dokazati veritativnu superiornost kršćanske objave i tu se religije spominju u negativnom kontekstu. Može se stoga reći da se religijama u XIX. i dobrom dijelu prve polovice XX. stoljeća u katoličkoj teologiji nije poklanjala dužna analitička pozornost a o nekakvoj dobrohotnosti prema religijama da se i ne govori. Pretežito su se podcrtavale njihove nesavršenosti, odnosno zablude, kako bi što nedvosmi-slenija bila njihova svekolika inferiornost u usporedbi s kršćanskom religijom. Poznat je tako slučaj francuskog teologa W. Diviviera koji u svojoj apologetici, posvećenoj inače Piju X., započinje svoju kratku polemiku s budizmom riječima: “Osjećamo odbojnost naspram bavljenja jednim religijskim oblikom koji je tako nedostojan da bi uopće privukao pozornost ozbiljna čovjeka”.³¹

Ipak, od polovice dvadesetih godina, a potom još puno više tridesetih godina XX. stoljeća, situacija se je počela osjetno mijenjati. Tu i tamo se unutar katoličkog teološkog studija pojavljuje i povijest religija pa i psihologija religije.

³¹ W. Devivier, *Corso di Apologetica cristiana. Esposizione ragionata dei fondamenti della fede*, Venezia, 1905., str.349. Ovaj autor inače u budizmu ne vidi ništa drugo doli “dugi niz kontradikcija” (isto, str. 352). On bez puno krzmanja vidi u hinduističkim “naučavanjima koje zaslužuju svaku osudu” glavni razlog “za društveni i politički primitivizam hinduističkih naroda”(isto, str. 351) i tako redom.

Znatan poticaj dolazi svakako od apostolske konstitucije *Deus scientiarum Dominus* objavljene 1931. Ona, naime, predviđa da se među “specijalne discipline” na teološkim fakultetima može ponuditi i *Historia religionis*. Problem je međutim bio kako pronaći kompetentne predavače, kojih jednostavno među profesorima teologije nije bilo. Trebalo je stoga veoma često improvizirati.³² Pritom su se ti prvi predavači povijesti religija na katoličkim teološkim učilištima pretežito pozivali na religijsko-fenomenološke materijale koje je klasificirao, interpretirao i objavio etnolog i religijski povjesničar, verbit p. Wilhelm Schmidt. Ništa manje među tim prvim pokušajima proučavanja i predavanja povijesti religija nisu bile popularne i Schmidtove interpretacije tog etno-religijskog materijala koje je taj autor ponudio u mnogim svojim tekstovima.

Osporavajući evolucionizam koji je na razmeđu stoljeća, ali i u prvim desetljećima XX. stoljeća prevladavao u tumačenjima povijesno-religijskih činjenica, W. Schmidt i njegova etnološka *Bečka škola* zastupali su dobro poznati “prvotni monoteizam” (Urmonotheismus). Prema toj teoriji, temeljni početni oblik prareligije čovječanstva bila je vjera u jedno vrhovno biće. Svi ostali oblici religije, poput nepotpunog monoteizma, magije, raznih vrsta politeizama predstavljale bi tek degenerirane oblike tog prvotnog kvazi-savršenog stanja koje se protokom vremena zahvaljujući ljudskoj zloći, sve više kvarilo. Schmidtova teorija se, međutim, već tada učinila mnogima odviše uvjetovana tradicionalnim katoličkim načinom predočavanja početaka ljudskog roda koje je nailazilo na sve veće poteškoće u

³² Zanimljivo je o toj temi poslušati osobno iskustvo H. De Lubaca, koji je na tragu spomenute apostolske konstitucije kao mlad profesor teologije bio zadužen predavanjima iz povijesti religija o kojoj je do tada veoma malo znao. Plod bavljenja poviješću religija De Lubac je poslije objavio u nekoliko veoma cijenjenih knjiga na temu budizma: H. De Lubac, *Aspetti del Buddismo*, Jaca Book, Milano, 1980., str. XVIII.

susretu sa sve raširenijom evolutivnom paradigmom u prirodnim znanostima tog vremena.³³

No, ako se danas većini znanstvenika čini vrlo plauzibilnim mišljenje patera Schmidta da monoteistički oblik vjerovanja nije tek plod kasnijeg razvoja religijske svijesti čovječanstva, odbačeno je njegovo mišljenje da se na temelju raspoloživog fenomenološkog materijala može dokazati kako je *Urmonotheismus* opći princip, primjenjiv na cjelokupnu arhaičnu fazu ljudske religijske povijesti. Isto tako, na nerazumijevanje nailazi danas njegovo protivljenje biološkom evolucionizmu kao i njegov govor o “praobjavi” (*Uroffenbarung*) i njezinom kasnijem degenerativnom pomračenju.³⁴

Svi pak oni koji su u katoličkom svijetu, a na tragu Schmidtove interpretacijske sheme, u studiju teologije otvorili vrata poznavanju povijesti religija, počinju s puno više akribije pristupati izučavanju religijskih tradicija čovječanstva. Ali kao i kod W. Schmidta, proučavanje drugih religija bilo je u konačnici motivirano gotovo isključivo apologetskim preokupacijama: 1. pokazati naravnu religioznost čovjeka kao takvog; 2. u svjetlu katoličke teologije stvaranja, istočnog grijeha i spasenja pokazati degenerativne promjene kroz koje je prošla ljudska religioznost u infralapsarnoj situaciji ljudske povijesti, a o kojima svjedoče zablude i antivrijednosti prisutne u religijama. Mislilo se, naime, da se može povijest

³³ O temeljnim elementima Schmidtove interpretacije golemog etno-religijskog materijala objavljenog u višesveščanom djelu pod naslovom *Der Ursprung der Gottesidee* (1917) vidi: G. Magnani, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Cittadella, Assisi, 1999., str. 461-476.

³⁴ O teološkim izvorištima Schmidtovih interpretacija svjedoči uvjerljivo i njegov prinos u skupno napisanoj katoličkoj apologetici. Tu on npr. opisuje ne samo pojam «Praobjave», već i stanje Adama prije i poslije prvog grijeha. Pritom je zanimljivo čuti da se u Schmidtovu opisu Adam pojavljuje kao gotovo savršen čovjek, odnosno «genij» (sic!): W. Schmidt, *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes*, u: G. Esser-J. Mausbach (pr.), *Religion, Christentum, Kirche*, Kösel, Kempten und München, 1920³, str. 483-636, posebno str. 582ss.

religija, pa i druge znanosti o religijama, jednako tako dobro upotrijebiti da bi se pokazala superiornost kršćanstva kao što su liberalni laicisti prije toga pokušali upotrijebiti tu istu znanost kao “oružje protiv kršćana”.³⁵

No, taj metodološki hibrid, koji je u sebi pokušao istodobno sabirati apologetiku, dogmu i povijesno-religijske činjenice, nije u znanstvenom svijetu mogao biti prihvaćen. Trebalo je ipak u izučavanje religija i njihove povijesti, kako na terenu tako i u studijskom kontekstu teoloških fakulteta, primijeniti takav metodološki pristup koji će biti lišen neposrednih apologetskih preokupacija i utemeljen na povijesno-kritičkoj i filološkoj hermeneutici i usporedbi dokumenata i prakse religija.

Istini za volju, treba reći da je i u prvoj polovici XX. stoljeća bilo i onih teologa koji su se religijama bavili s puno više specijalističke akribije i znanstvene zauzetosti te znatno pozitivnije razmišljali o vrijednostima prisutnim u

³⁵ F. König, *Das Christentum und die Weltreligionen*, u: AA.VV., *Christus und die Religionen der Erde*, Herder, Freiburg, ³1961., str. 736-744. Kada je riječ o hrvatskoj teološkoj situaciji, čini se da ona u biti odražava europske katoličko-teološke trendove onog vremena. To se, po našem mišljenju da očitati praćenjem uvođenja izučavanja povijesti religija na zagrebačkom Bogoslovnom fakultetu unutar temeljnog teološkog studija. Na tom se fakultetu taj kolegij pojavljuje polovicom dvadesetih godina (ak. godina 1925/26) i to pod naslovom “O religiji uopće”. Nositelj kolegija je A. Gahs, učenik W. Schmidta. Ubrzo (ak. godina 1927/28) kolegij mijenja im u “Povijest i psihologija religije uopće” da bi tek ak. godine 1949./50. dobio konačni naslov “Povijest religija”. Na podacima zahvaljujem prof. Ž. Tanjiću sa KBF-a u Zagrebu. Inače je prof. A. Gahs cijelog života ostao na interpretacijskim valnim dužinama svojeg učitelja. Tako se i on sporio s “manjom evolucionizma”, a za budizam, nakon što je o njemu ponudio veoma solidnu informaciju, bez puno krznanja misli da predstavlja “budistički kaos”, da je širenje budizma “samoubojstvo Europe”, da je budizam plod “velikog procesa religijske degeneracije” itd: A. Gahs, *Buddhizam*, Hrvatski kat. Narodni savez, Zagreb, 1924, str. 15-16. Pa i nasljednik prof. Gahsa koncem pedesetih i početkom šesdesetih godina XX. stoljeća S. Doppelhammer još uvijek zastupa Schmidt-Gahsovu interpretaciju povijesti religija kao procesa “kvarenja ideje Najvišeg Bića”, odnosno kasnija religijska stanja kao “pomućenu čistoću prvotne religije”: S. Doppelhammer, *Povijest religija*, sv. I, skripta KBF-a, Zagreb, 1963., str. 138-149.

religijama čovječanstva. Međutim, oni su ipak bili izrazita manjina, poput protestanata Nathana Söderbloma (1866.-1931.) i Rudolfa Otta (1886.-1937.) te - ali skromnijeg profila - i katolika Thomasa Ohma (1892.-1962.) i Lea Karrera (1888.-1976.). U golemoj većini slučajeva, međutim kao što svjedoči De Lubac, u kontekstima katoličkih teoloških učilišta bavljenje religijama je još dosta dugo ostalo "provizorij", lišen pravih specijalista.³⁶

Ta je činjenica došla do izražaja i na II. vatikanskom saboru, kada se u izjavi *Nostra aetate* o odnosu Crkve prema religijama, u kojoj se inače promiče dijalog, nije ukazalo na konkretne načine i putove dijaloga kršćana s religijama, i to zato što na Saboru nije dostajalo pravih specijalista. Naime, do II. vatikanskog pravih i dobrih poznavatelja pojedinih nekršćanskih religija kao i zagovornika dijaloškog pristupa religijama bilo je u katoličkom svijetu uistinu malo.³⁷ No u godinama nakon Sabora, zahvaljujući nesumnjivo upravo revolucionarnoj saborskoj promjeni u načinu percepiranja religija, o čemu na posebit način rječito svjedoči *Nostra aetate*, formirao se je veliki broj teologa koji su se posvetili ne samo teologiji religija nego i znanstvenom izučavanju povijesti i fenomenologije religija.

2. Kako znanstveno proučavati religije unutar institucionalnog studija teologije?

Danas, nakon pedesetak godina teološkoga i učiteljskog sondiranja problema religija, situacija je na katoli-

³⁶ H. De Lubac, *nav. dj.*, str. XVII.

³⁷ O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse*, Echter, Würzburg, 1994³, str. 304. Stanje općenito niske razine poznavanja religija u teološkom svijetu ilustrira i činjenica da je uredništvo nadaleko poznatog komentara dokumenata II. vatikanskog , koji je objavljen kao dodatak teološkoj enciklopediji LThK, imalo poteškoće kod pronalazjenja stručnjaka koji bi bili u stanju komentirati kratku fenomenološku skicu pojedinih religija u spomenutoj saborskoj izjavi: *Isto*.

čkim teološkim učilištima bitno drugačija. Unutar teološkog studija prisutne su sve važnije znanosti o religijama, koje se bave proučavanjem religijskih fenomena s različitih gledišnih točaka, kao što su filozofija religije, sociologija religije, psihologija religije, povijest i fenomenologija religija te u posljednje vrijeme sve snažnije prisutna teologija religija. Ovdje nas, međutim, ne zanima definicijsko određenje pojma znanosti o religijama, tj. da li govoriti o “znanosti o religiji” (*Religionswissenschaft*) ili o “znanostima o religijama” i koje sve discipline spadaju u to područje znanosti. Tu, naime, u stručnoj literaturi mišljenja još podosta variraju. Ali, bilo da se autori priklanjaju govoru o “znanosti o religiji”, videći u njoj jednu “skupnu znanost” (*Bezugswissenschaft*) u kojoj komuniciraju različite sektorijalne znanosti o religiji, bilo da drže svrsishodnijim govoriti o različitim “znanostima o religijama”, većina njih s pravom u središte proučavanja religije stavlja povijest religija, kao i njoj bliske, usporednu povijest religija i fenomenologiju religije. Razlog tome leži u činjenici što sve druge znanosti o religiji pretpostavljaju poznavanje i razumijevanje povijesno-fenomenoloških činjenica do kojih se dolazi upravo u potonje navedenim disciplinama.³⁸

Isto vrijedi i za teološku znanost o religijama koja posljednjih nekoliko desetljeća nosi naslov teologija religija,³⁹ a koja je danas postala sastavnim dijelom

³⁸ Tako njemački autori općenito rabe izraz «znanost o religiji»: H. Bürkle, *Religionswissenschaft*, u: *Staats Lexikon*, sv. 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988., str. 845-847; H. J. Klimkeit, *Religionswissenschaft*, u: H. Waldenfels (pr.), *Lexikon der Religionen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988., str. 561-562; H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C. H. Beck'sche Verlag, München, 1999. U američkom kontekstu prevladava izraz “komparativna religija” (*comparative religion*). Naprotiv talijanski autori rabe izraz “znanosti o religijama”. Opredjeljenje za jedan ili drugi naziv, međutim, nije tek nominalističkog tipa, već uključuje i određena metodološka opredjeljenja kao npr. govor o jednoj metodi ili više njih, jednom objektu ili više njih itd. O tome više kod: C. Filoramo-C.Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1987., str. 14-15.

³⁹ W. Pannenberg još početkom 60-ih godina (1962.) tu teološku disciplinu nazva teologijom religijske povijesti: W. Pannenberg,

teološkog studija na većini teoloških učilišta. I ona je upućena na povijesno-fenomenološki studij religija koji je u stanju posredovati precizne i znanstveno pouzdane uvide u povijesni nastanak, nestanak jednih, a razvoj i metamorfoze drugih religija, ali i uvide u sadašnji doktrinarni, etički, duhovni i institucionalni lik velikih, ali i manjih religijskih tradicija, posebno onih koje su u dosadašnjoj svojoj povijesti pokazale prepoznatljivo pozitivnu duhovnu i kulturnu učinkovitost. U tom bi studiju imalo biti riječi o objektivnom, znanstveno-metodološkom, nenormativnom proučavanju religija, lišenom neposrednih apologetskih i uopće teoloških preokupacija.⁴⁰ Metodološki gledano, da bi se postigla što objektivnija spoznaja religijskih tradicija, odnosno što dublje razumijevanje religijskih fenomena koje će na najuvjerljiviji mogući način uspjeti rekonstruirati samoshvaćanje samih religijskih tradicija, potrebno je kombinirati tri temeljna pristupa religijama: povijesno-kritički, komparativni i fenomenološki pristup. Čini nam se, naime, da se svestranim propitivanjem religijskih činjenica na različitim razinama povećavaju interpretacijske mogućnosti normativnog teološkog diskursa u svim

Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, u: *Isti, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1971., str. 252-295. Kod katoličkih autora koji se četrdesetih i pedesetih godina bave teološkim propitivanjem religija (De Lubac, Danniélou, Congar, Rahner) također se ne nailazi na izraz teologija religija. O tome vidi: G. Evers, *Storia e Salvezza. Missioni, Religioni noncristiane, Mondo secolarizzato*, EMI, Bologna, 1976., str. 115-152.

⁴⁰ Ne mislimo time zanijekati da svaka hermeneutika, a studij religija je nužno i hermeneutički strukturiran, pretpostavlja određeno "predshvaćanje" te da totalnog "objektivizma" u pristupu studijskom objektu nema. Odlučujuće je, međutim, to da znanstvenik uvijek nanovo posvjescuje svoju polazišnu subjektivnu određenost i da se, kada je riječ o studiju religija u teološkom kontekstu, trudi oko što uspješnije demontaže vlastitim životnim iskustvima i društvenim okolišem uvjetovanih i nedovoljno posvjestešenih predrasuda a posebno izravnih apologetskih i teološko-normativnih nakana naspram drugih religija i kultura. O nemogućnosti svekolikog odsuća "predshvaćanja" u jednoj hermeneutički shvaćenoj "znanosti o religiji" vidi: W. Gantke, *Die Gottesfrage im religionswissenschaftlichen Diskurs*, u: *Lebendiges Zeugnis*, 49 (1994), str. 9ss

njegovim segmentima, od teologije religija i dogmatike do liturgijske teologije

Povijesni pristup religijskim tradicijama uključuje (1) ozbiljno proučavanje kritičkih izdanja izvora religija (svetih pisama, najvažnijih mističkih tekstova, doktrinarno-etičkih tekstova itd.); (2) rekonstrukciju najvažnijih etapa povijesnog razvoja a posebno prijelaze s jedne institucionalne i doktrinarno-duhovne razine na drugu u tijeku povijesnog razvoje određene religije; (3) ne pretendirati da predavač može posjedovati svestranu specifičnu spoznaju svih religija budući da je tu ipak riječ o jednoj disciplini koja nužno zahtijeva selektivnu specijalizaciju u jednoj religiji ili čak u jednoj periodu jedne određene religije ili u nekoliko njih.

Komparativni pristup pretpostavlja rekonstrukciju povijesnog razvoja religija. No, on ipak nije izravno usmjeren na rekonstrukciju povijesnog okvira određenih religijskih činjenica, nego pokušava slobodno usporediti određene religijske fenomene koji, premda prisutni u različitim religijama i u različitim razdobljima, pokazuju međusobno veliku značenjsku i morfološku sličnost. Pritom treba voditi računa o kontekstima u kojima se analogni fenomeni pojavljuju da bi se došlo da njihova punog značenja i izbjeglo usporedbu fenomena među kojima postoji prividna sličnost kao što je na pr. Sličnost između kršćanskog Trojstva i trostrukog Budinog tijela (*trikaya*).

Kad je pak riječ o fenomenološkom pristupu, ne mislimo ulaziti u raspravu, koja je još uvijek prisutna u znanostima o religijama, je li fenomenologija religije uistinu znanost zbog njezine "popustljivosti" prema religioznom iskustvu kao nosivoj unutarnjoj dimenziji religijskih fenomena, koje ne dopušta da se ti fenomeni svedu na ono što oni nisu. U kontekstu teoloških studija čini nam se važnim sačuvati neke od osnovnih odlika fenomenološkog pristupa, a to su: (1) nedokidiva izvornost religioznog iskustva; (2) mogućnost tipologizacije religijskih činjenica koja vodi računa o varijacijama uvjetovanim povijesnim

kontekstima, ali isto tako i o određenim konstantama ljudske religioznosti koje svoj odraz nalaze u fenomenima poput molitve, žrtve, mistike, svetog prostora, svetog vremena itd.⁴¹; (3) mogućnost razumijevanja unutarnjeg značenja religijskih fenomena; (4) sačuvati fenomenološki *epoché* tako da se samim činjenicama-fenomenima dopusti govoriti, ne projektirajući u njih vlastite svjetonazorske, odnosno teološke “predrasude”.

Kombiniranjem tih triju pristupa kao i nastojanjem oko što skladnije artikulacije “tumačenja” (*erklären*) i “shvaćanja” (*verstehen*)⁴² otvara se prostor za oblikovanje jedne višeslojne i sabirne discipline koja mi se u kontekstu institucionalnog studija teologije čini najsvrsishodnijom. Ona bi u sebi sjedinjavala nekoliko bitnih funkcija prikladnih da se za teološki studij dođe do korisnih uvida u povijest i morfologiju religijskih tradicija. Potom mislimo na funkcije kao što su: (1) rekonstrukcija povijesnih procesa nastajanja i modifikacija religijskih tradicija; (2) pokazivanje međusobne upućenosti povijesnih procesa (interakcije, asimilacije, varijacija, nestajanja, preobrazbi itd.) i tipoloških struktura religijskog iskustva vezanih uz povijesno-kulturne pretpostavke, ali i uz antropološko (psiko-

⁴¹ U suvremenoj povijesno-fenomenološkoj epistemologiji još se uvijek dijele duhovi oko toga treba li temelj religijsko-fenomenološke tipologije tumačiti isključivo «povijesno», kao plod povijesnih interakcija među religijama, odnosno kao izraz uvjetovanosti različitih religija sličnim povijesnim kontekstima i situacijama (G. Widengren) ili pak fenomenološka tipologizacija svoj korijen prvom redu, iako ne i isključivo, ima u “svetom kao elementu strukture svijesti” (M. Eliade). Držimo, međutim, da bi u kontekstu teoloških studija trebalo voditi računa i o povijesti, ali i o antropološko-psihološkim konstantama ljudske religioznosti. O razmišljanjima sudionika u epistemološkoj diskusiji vidi: G. Widengren, *La methode comparative: entre philologie et phénoménologie*, u: Numen, 18 (1971), str. 19.72; Isti, *Fenomenologia della religione*, Dehoniane, Bologna, 1984; M. Eliade, *Storia delle idee e credenze religiose*, sv. I, Sansoni, Firenze, 1981., str. 7.

⁴² O potrebi da se u povijesno-fenomenološkom studiju religija nadiđe klasična diltheyevska dihotomija između “verstehen” i “erklären” te da se uvažava i jedan i drugi postupak vidi: G. Magnani, *nav. dj.*, str. 180-185, 226-243.

loške) konstante, koje više ili manje cjelovito “in-formiraju” povijesno-religijske dinamike i činjenice; (3) interpretacija (razumijevanje) nutarnjeg iskustvenog značenja religijskih fenomena u povijesti (diakrono, sinkrono). Ova potonja funkcija nije, očito, ostvariva bez pomoći hermeneutike, ali i drugih znanosti o religijama, kao što su psihologija, sociologija religije i antropologija.

Na tragu Dhavamonyeve «povijesne fenomenologije religija»⁴³ držimo da u prvi plan treba staviti međusobno prožimanje povijesno-komparativnog pristupa i onog fenomenološkog, i to tako da se jedan i drugi pristup međusobno pretpostavljaju. Stoga npr. Povijest određene religije pa i komparativna povijest religija, uvažavaju fenomenološki pristup na svojem vlastitom prostoru i obratno. Naime, rekonstrukcija povijesti određene religije ili religija nije tek samo sakupljanje materijala za fenomenološke klasifikacije nego i sama povijest u svojim opisima barata i tumačenjima fenomenološkim kategorijama.

Kada je pak riječ o već spomenutom fenomenološkom *epoché*, koji zazire od neposrednih apologetskih i uopće teološko-normativnih preokupacija, držimo da sama vjera teologa, koji se znanstveno bavi proučavanjem iskustava i institucija drugih religijskih tradicija, ne znači nužno i nemogućnost objektivnog pristupa religijskim fenomenima. Naprotiv, religiozna senzibilnost teologa, koja nije isto što i aktiviranje normativnog teološkog diskursa, može biti veoma djelotvornim empatijskim preduvjetom razumijevanja iskustva drugih.⁴⁴

⁴³ Naše razmišljanje o “povijesno-fenomenološkoj fenomenologiji” nalazi se blizu Dhavamonyeve “povijesne fenomenologije religija”, koja naglašava kako, uza svu njihovu strukturalnu blizinu, religiozni fenomeni ne prestaju biti stvarnosti povijesno uvjetovane te da u temeljima fenomenologije stoji “povijesno izučavanje povijesti religija”: M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1973., str. 14-15.

⁴⁴ Jedna od “dogmi” znatnog dijela suvremenih znanosti o religijama je postulat totalne vrijednosne neutralnosti znanstvenika, koja kod istraživača ne pretpostavlja ama baš nikakvo osobno religiozno iskustvo. U tome se vidi preduvjet da bi se moglo govoriti o

No, prilikom povijesno-fenomenološkog proučavanja religijskih tradicija čovječanstva ne bi bilo uputno izostaviti i kršćanstvo. Ne vidimo razloga zašto se i kršćanstvo ne bi podvrgnulo povijesno-komparativnoj i fenomenološkoj analizi u okviru jedne holističke vizije univerzalne religijske povijesti. Pokazati međusobne povijesne utjecaje kršćanstva i religija, odnosno posvijestiti njihove nedokidive razlike, ali i fenomenološku blizinu, sličnost, a ponekad čak i određenu značenjsku identičnost religijskih i kršćanskih kategorija, dobro je polazište za teološko-normativni govor o religijskoj povijesti čovječanstva kao prostoru događanja stalne Božje spasenjske brige za čovjeka. Rezultati takvog neteološkog suočenja kršćanstva i religija, vjerujem, mogu prido njeti samoshvaćanju samog kršćanstva.

3. Normativni teološki diskurs teologije religija

Tek na takvom uistinu solidnom poznavanju religijskih tradicija čovječanstva, koje nas uvodi u njihovo vlastito samoshvaćanje, u dosege njihove duhovnosti, strukturu njihova religioznog iskustva i uopće u njihove specifične idealne vrijednosti, koje najčešće samo dijelom bivaju prakticirane u konkretnom životu pripadnika jedne religije, moguće je potom oblikovati jednu religijskim iskustvima drugih otvorenu, ali istodobno i normativnu

znanstveno pouzdanim interpretacijama značenja religijskih fenomena. O toj "davno započetoj", ali još uvijek aktualnoj diskusiji na tu temu, ali i o načelnoj mogućnosti suglasja osobne vjere znanstvenika i njegovog objektivnog pristupa drugim religijama vidi: U. Tworuschka, *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, u: *Theologische Literaturzeitung*, 126 (2001)2, 131. O aporijama takvog dogmatskog stava vidi: A. N. Terrin, *Scienza delle religioni o Teologia? Le conseguenze del secolo XX e la sfida del futuro*, str. 134-154. O opravdanim kritikama na vrijednosno neutralni "objektivizam" suvremene "znanosti o religijama" vidi: W. Gantke, *nav. dj.*, str. 87-91.

teologiju religija.⁴⁵ Ona, međutim, nije više izraz teološkog nastojanja da se razložito progovori o mogućnostima spasenja nekršćana (*de salute infidelium*), kao što je to bio slučaj u katoličkoj teologiji u dugom nizu stoljeća. Današnja pak teologija religija, postavši u međuvremenu sastavnim dijelom studijskog programa mnogih teoloških učilišta, ima kao svoj središnji cilj sondiranje teološkog značenja faktičnog religijskog pluralizma na razini cjelokupne povijesti čovječanstva. Koje mjesto i značenje zauzima postojanje tolikih religijskih putova unutar Božjeg stvaralačko-spasenjskog plana? U traženju odgovora na to pitanje, teologija religija ne uvažava samo dosege teološke prosudbe religija prisutne u dokumentima II. vatikanskog (kao što je to po svemu sudeći slučaj s izjavom *Dominus Jesus*), nego i sve one mnogobrojne posaborske razvoje saborske teologije koji se trude više ili manje argumentacijski uvjerljivo pomiriti kristocentričnost povijesti spasenja s maksimalno mogućom otvorenošću duhovnim vrijednostima prisutnima na putovima drugih religijskih tradicija.

Ono pak što, po našem mišljenju, karakterizira jednu neisključivo apologetski intoniranu teologiju religija, jest nastojanje da što skladnije artikulira *vanjsku* i *unutarnju* perspektivu. Vanjska perspektiva je pristup religijama motiviran u prvom redu poštivanjem drugoga, a time i dijaloškim preokupacijama. Jer, kada je riječ o prostoru teologije, ne radi se o bilo kakvom pragmatičnim interesima motiviranom poštivanju drugog/ih, nego o poštivanju koje

⁴⁵ Sigurno da su metode u njihovom formalnom liku jednake u povijesno-komparativnoj znanosti o religijama i u teologiji kao na pr. filološka metoda, povijesno-kritična hermeneutika, spekulativno-deduktivna i spekulativno-induktivna metoda. Pa i materijalni objekt može bit isti. No, ono što bitno razlikuje teološki pristup od drugih znanstvenih pristupa religijama je njegova neposredna egzistencijalna normativnost koja teži "pribavljanju" uvida u vlastito i kolektivno religiozno iskustvo koji nužno određuju životnu praksu. O tom problemu razložito govori I.U. Dalferth, *Theologie im Kontext der religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, u: *Theologische Literaturzeitung*, 126 (2001), 1, str. 8-14.

se temelji na teološkoj evidenciji da mi kao subjekti možemo postići naše definitivno ostvarenje, a time i svoj konačni identitet samo ako se naše biti-subjekt ostvaruje na način poštivanja-prihvatanja drugog/drugih kao drugog. Stoga je međureligijsko dijaloško nastojanje zapravo neizostavni put postupnosti k postignuću konačnog eshatološkog smisla ljudskog, koje u svojoj završnici uključuje «međusobno bezuvjetno priznanje-prihvatanje-poštivanje» svih ljudi pred Bogom i u Bogu.⁴⁶

Vanjska perspektiva uključuje pozorno i dobrohotno osluškivanje onoga što druge religije (u povijesti i danas) govore o sebi, svojim idealima, predodžbama odnosa čovjeka s transcencijom, božanskim, Bogom, o individualnim i kolektivnim iskustvima božanskog, etičkim nazorima, o svijetu, o drugim religijama itd. Vanjska perspektiva od teologa zahtijeva da se svojim empatijskim osluškivanjem asimptotski pokušava približiti sve više i više onom shvaćanju drugih religija koje one same imaju o sebi. Tu dakako odlučujuću ulogu igra teologova upućenost na rezultate povijesno-komparativne i fenomenološke znanosti o religijama, koji tako postaju, ukoliko su privilegirani i pouzdani oblik “osluškivanja religija”, sastavnim dijelom procesa oblikovanja teologije religija.

S druge pak strane, teologija religija zahtijeva da se uz vanjsku perspektivu, odnosno “heterointerpretaciju”, kako je nazivlje H. Waldenfels,⁴⁷ aktiviraju i kriteriji *nutarnje perspektive*, tj. iskustvo kršćanske objave a time i unutarkršćanska prosudbena polazišta. Teologija religija živi tako od “kompleksne uzajamnosti” tih dvaju perspektiva, odnosno interpretacija religija. Teolog se kreće između ta dva interpretacijska pola za koje se može

⁴⁶ O međusobnoj povezanosti Krista, eshatološkog ispunjenja čovjekovog «bezuovjetnog prihvaćanja-priznanja» drugog vidi solidno razmišljanje kod: K. H. Meineke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der sinnfrage*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1995, str. 125ss.

⁴⁷ H. Waldenfels, *Kontekstualna Fundamentalna Teologija*, U pravi trenutak, Đakovo, 1995., str. 616.

ustvrditi da egzistiraju u međusobnoj cirkularnosti. S jedne strane, polazeći od spoznaja koje mu posreduje znanstveno proučavanje povijesno-fenomenoloških profila pojedinih religija, te potom i konkretna dijaloška praksa, teolog propituje kršćansku objavu, tražeći u njoj, a posebice u događaju Isusa Krista, svjetla Riječi i *temeljnu logiku razlikovanja*.

Sa svoje strane Riječ Božja ga motivira za daljnja traganja različitih oblika njezine djelatne nazočnosti u religijama i, jasno, ne samo u religijama. Ako pritom naiđe na autentične *kristovske* vrijednosti, one bez sumnje mogu značiti obogaćenje novim produbljenijim uvidima u Božji misterij, ali i nove mogućnosti za kršćansku praksu. Jer kristovske vrijednosti, koje se, premda pod drugim predodžbenim oblicima, mogu zbivati i stvarno zbivaju na prostorima religija, događaju se u specifičnim i neponovljivim okolnostima osobnoga, zajedničarskoga i religijsko-institucionalnoga života, u osebnim povijesno-kulturnim, filozofskim, estetskim, kulturnim, mističnim, meditativnim kontekstima i sustavima. Sa svakom tom kristovskom vrijednošću koja se bilo kada dogodila i koja se bilo gdje u religijama i danas događa raste Kraljevstvo, ugrađuje se jedna “ova stijena”u zdanje Nebeskog Jeruzalema, daje se novi potisak “izranjanju” eshatološkoga Novog Neba i Nove Zemlje.

Sve to zauzeto promišlja i na to ukazuje i teologija religija. Ona pritom u svemu onom što je u religijama “istinito i sveto”, odnosno što predstavlja autentična “duhovna i moralna dobra”, kako te kristovske vrijednosti zove II. vatikanski,⁴⁸ zacijelo neće pronaći samo više ili manje uspješne duplikate onoga što se događa na prostorima kršćanstva, neće jednom riječju u drugom/ima pronaći samo tek refleks onoga što se u na kršćanskom prostoru oduvijek zna i prakticira i tako dokinuti posebnost drugoga. Religije, naprotiv, čuvaju svoju posebnost i izvornost u mnogo čemu nesvodivu na

⁴⁸ NA 2

kršćanski sustav iskustva i prakse. I to ne samo u onom dijelu u kojem se konstatira nazočnost teško prihvatljivih ili pak jednostavno teološki neprihvatljivih doktrinarnih ili etičkih predodžaba, već i u onom segmentu u kojem susrećemo zaista za kršćansku nauku i duhovnu praksu neobične doktrinarne i duhovno-mistične uvide u božansku stvarnost, u strukturu čovjekova odnosa s transcendencijom ili pak s obzirom na određene vidove čovjekova angažmana u svijetu. Neobičnost, jedincatost, izvornost religijskih iskustava ne moraju nužno značiti isto što i suprotstavljanje temeljnoj logici biblijske objave. Do tog uvjerenja teologija religija dolazi, polazeći od činjenice da je “Deus revelatus” istodobno i “Deus absconditus”, odnosno da Trojedinu Bog nadilazi izdaleka sve ono što mi o njemu znamo i što doživljavamo unutar parametara povijesne objave te da, spoznajno gledano, ako već ne i ontološki, uvijek ostaje dovoljno prostora u religijama za posvještenje neke nove perspektive kao i za jedinstvena iskustva Božjeg otajstva. Ona uvažava mogućnost da iskustva transformirajuće nazočnosti Uskrslog i njegova Duha na drugim kulturno-religijskim horizontima, na kojima prevladavaju drugačije nosive metafore i filozofski sustavi, mogu biti duboka, egzistencijalno autentična, ali istodobno verbalizirana na način koji nije poznat na razini kršćanskih predodžbenih modela, ali čija intencionalnost može biti dovedena u svezu s dubinskom intencionalnošću kršćanskog iskustva i govora, kao npr. kada je riječ o mahayanskoj “*sunyati*” i kršćanskoj “*kenozi*”⁴⁹, o “*sunyati*” i kršćanskoj “negativnoj teologiji”⁵⁰ ili o hinduističkoma “*saccidananda*” i kršćanskom Trojstvu.⁵¹ Pritom teologija

⁴⁹ O pokušajima značenjskog približavanja tih temeljnih kategorija dviju religijskih tradicija vidi: A. Rodante, *Sunyata buddhista e kenosi cristologica in Masao Abe*, Citta Nuova, Roma, 1995., str. 40-55.

⁵⁰ H. Küng, *Postoji li Bog*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 550-554.

⁵¹ Dupuis, pozivajući se između ostalog i na iskustva Abhishiktanande (H. Le Saux), pokazuje mogućnost određene convergentnosti hinduističke intuicije trostrukog određenja Zadnje stvarnosti kao apsolutnog “bitka-svijesti-blaženstva” (*saccidananda*) i kršćanskog govora o Bogu kao Trojstvu: J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 370-377.

religija nije usmjerena samo na institucionalne interpretacije i službene doktrinarne izvore i spise religijskih tradicija nego i na veoma osobna duhovna iskustva pojedinih vjernika ukoliko studij religija, ali i dijaloška praksa, koji stoje u temeljima teologije religija, do takvih iskustava u prošlosti i sadašnjosti mogu doći. Tu se, dakle, teologiji religija nameće potreba usporedbe kršćanstva i religija. Uspoređivanje je to, koje će, jasno, biti različito od onog u neteološkom studiju religija. Međutim, rečena usporedba nije tek puka apologetika, budući da je utemeljena na objektivnom studiju religija kao i na dijaloškoj otvorenosti koja unutar vjerničkog angažmana teologa u odnosu na vlastitu vjersku istinu susreće drugoga u njegovoj različitosti, uz poštivanje njegove vlastite pretenzije na istinu.⁵²

No, uza svu otvorenost teologija religija zna da neidentičnost dviju perspektiva, one vanjske i one nutarnje, u ovom povijesnom eonu ne može biti dokinuta. To pak ne znači da se teološko-studijskim poniranjem, dijaloškim druženjem, zajedničkom molitveno-meditativnom praksom te zajedničkom suradnjom u svakodnevnom suživotu veći ili manji odmak koji postoji između jedne i druge perspektive ne može postupno smanjivati. Na temelju kristološke normativnosti, koja u sebi sabire elemente temeljne logiku Božjeg život kao i njegova odnosa sa svijetom i čovjekom, teologija religija može formulirati određene kriterije prosudbe, premda su broj tih kriterija kao i njihova formulacija uvijek otvoreni daljnjem

⁵² O prirodi komparativizma u teologiji religija i njegovoj različitosti u odnosu na komparativizam znanosti o religijama vidi: C. Geffré, *Le comparativisme en théologie des religions*, u: F. Boespflug - F. Dunand (pr.), *Le comparativisme en histoire des religions*, Cerf, Paris, 1997., str. 415-431. Tako je nedavno u dijaloškom kontekstu na jednome znanstveno-duhovnom simpoziju došlo do međusobnog suočavanja-usporedbe katolika i budista glede fenomena «sanghe» i «crkve» u dvjema religijama, koje je uz velike razlike istaknulo i određene značenjske afinitete. Vidi acta tog simpozija: *Sangha in Buddhism and Church in Christianity, Acts of Third Buddhist-Christian Colloquium, Tokyo, Japan: 29 september-3. october 2002*, u: *Pro Dialogo. Bulletin*, 113 (2003) 2.

usavršavanju ovisno o unutarkršćanskom razvoju dogme, ali i promjenama u samopercepciji samih religijskih tradicija koje se neminovno zbivaju pod utjecajem kulturnih, društvenih, ekonomskih, političkih, dijaloških promjena u svijetu.⁵³ Uz pomoć tih kriterija moguće je prepoznati mogući prinos religija obogaćenju kršćanskog naučavanja i prakse, rastu Kraljestva, ali isto tako i prepoznati one elemente koji su u religijama u dubokoj opreci s kršćanstvom. Stoga je teologija religija dužna formulirati svoj kritički stav naspram “tamnim” stranama religija iako je teško ustvrditi da su, kako s pravom kaže W. C. Smith,⁵⁴ poradi njihove tradicijske kompleksnosti, određene religije kao takve potpuno negativne ili da su u cjelini istinite i pozitivne. Ali isto tako mora u svoja razmišljanja ukalkurirati i poželjnu mogućnost da religijske optike unutar dijaloškog konteksta postave i svoja kritička pitanja na adresu kako kršćanskih doktrinarnih predodžaba tako i kršćanske prakse.⁵⁵ No, u svakom slučaju teologija religija će nedokidivu napetost koja postoji između kršćanske perspektive i religijskih tradicija morati uvijek nanovo integrirati u svoje sustavne i normativne sinteze, ne gubeći iz vida da je potpuno komunikacijsko zajedništvo, utemeljeno na zajedničkom sudjelovanju na zadnjoj stvarnosti, a time i na zadnjoj istini o stvarnosti bez sjene zablude, ipak tek eshatološki dar Trojedinog.

⁵³ Tako je npr. G. O'Collins pokušao formulirati nekoliko kriterija prikladnih za pronalaženje “autentičnog religioznog iskustva” u religijama, odnosno “sjemenke Riječi” koji su dobiveni i dedukcijom iz “kristocentrizma”. Pritom je ovaj autor zaboravio naglasiti nedovršenost, odnosno otvorenost te kriteriološke liste: G. O'Collins, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1982., str. 158-162.

⁵⁴ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, San Francisco, ³1978., str. 138

⁵⁵ O kritici religija ali i o osluškivanju kritike kršćanstva od strane religija kao sastavnim momentima Teologije religija pokušao je, premda tek na način jedne veoma kratke skice, progovoriti već tamo osamdesetih godina H. Waldenfesl, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, u: W. Kern, H. J. Pottmayer, M. Seckler (pr.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, sv. II, Herder, Freiburg-Bael-Wien, 1985., str. 260-264.

4. Zaključna razmišljanja o teološko-religijskoj dimenziji cjelokupne teologije

Svojim promišljanjem teologija religija unutar sustava katoličke teologije postaje tako izričitom normativnom sponom između svijeta religija, posredovanog povijesno-komparativnim studijem i dijaloškim druženjem, s jedne strane, i cjelokupnog teološkog sustava, s druge. Držimo, naime, da će u nadolazećoj, i to ne baš tako dalekoj budućnosti jednog uistinu na svim razinama umrežanog svijeta cjelokupni unutarkršćanski teološki diskurs zadobiti ili bolje rečeno posvijestiti teološko-religijsku dimenziju tako da će svi nosivi teološki traktati ugraditi u samu svoju metodologiju i dijaloški moment.

Kada je riječ o unutarkršćanskoj ekumenskoj dimenziji teologije, lako je uočljivo da je velika većina teoloških traktata i profesora već više ili manje uspješno uvažila ekumensko-dijaloški moment. Zapravo, danas priručna biblioteka jednog prosječnog profesora teologije sadrži mnoga ozbiljna djela teologa svih mogućih kršćanskih crkava i denominacija. T je nešto što je bilo jednostavno nezamislivo još do unatrag četrdesetak godina. Traženje tragova Božjeg djelovanja, govora i nazočnosti na prostorima drugih religijskih tradicija, u životima milijarda njihovih sljedbenika zacijelo će nametnuti potrebu da profesori svih teoloških disciplina posvete bitno veću pozornost poznavanju načina, značajki, uspjeha i neuspjeha spasenjskog dijaloga koji Trojedini Bog nastoji voditi sa svim ljudima, ne samo sa Židovima i izričitim kršćanima, i to već od samog trenutka stvaranja čovjeka pa do dana današnjega.

Dakle, temeljni razlog za artikulacijom teološko-religijske dimenzije cjelokupne teologije nije tek antropološke naravi, a time ni samo politički motiviran. Potreba za proučavanjem i poznavanjem religija unutar studija katoličke teologije nije puko sredstvo da se, u ovoj malenoj zemaljskoj kući dijalogom i prakticiranjem međusobne čisto ljudske dobrohotnosti ako već u potpunosti ne dokinu a ono barem otupe mehanizmi nesnošljivosti i nasilja.

Potreba ozbiljnog upoznavanja religija nije nikakva umjetno stvorena pomodarska potreba inducirana dijelom konvergentnim djelovanjem postmodernog relativizma i vješto prikrivene propagande globalnih političkih (masonskih) centara moći kako bi se stvorili psihološki preduvjeti za jačanje struktura globalnog tržišta odnosno slobodnog protoka kapitala. Isto tako, ni teološki interes za religije ne može biti promatran samo kao teorijska pretpostavka međureligijskoga dijaloga usmjerenog u konačnici na stvaranje nužnih preduvjeta za politički korektan suživot, međusobno razumijevanje i suradnju ljudi različitih kultura i svjetonazorskih interesa, na nacionalnoj i međunarodnoj razini, na rješavanju velikih problema naše civilizacije i tome slično.⁵⁶ Razlog ne leži ni u tome da kršćanska teologija traži kontakt s drugima, kao se to katkad može čuti, jer institucionaliziranom kršćanstvu gori tlo pod nogama te traži saveznike u nastojanju da religijske vrijednosti ponovno zadobiju izgubljene prostore iz kojih ih je istisnuo suvremeni individualizam i potrošački hedonizam ideologiziranoga tržišnog kapitalizma. Riječ je, naprotiv, o dubinskom teološkom razlogu, o motivaciji koja je imanentna samom objektu kršćanske teologije.

⁵⁶ Tako se npr. pri Katoličkom teološkom fakultetu Sveučilišta u Salzburgu otvara čitav jedan institut posvećen studiju za religijske znanosti, s ciljem da se studentima teologije omogući «međureligijska i međukulturna kompetencija u komuniciranju» s pripadnicima drugih religija i kultura koja uspijeva skladno artikulirati vlastiti identitet i uvažavanje autentičnih vrijednosti drugih kultura bez nikakvog apriorističkog osjećaja superiornosti (sic!) . No, i taj veoma praktično-pragmatični cilj nije po sebi još isto što i intrinsečno teološko utemeljenje proučavanja religija na kojem mi inzistiramo: O salzburškom utemeljenju proširenog studija religija na teološkom fakultetu vidi: U. Winkler, *„Wer nur das Christentum kenn , kennt das Christentum nicht“ Theologie Interkulturell und Religionen studieren in Salzburg*, u: K. Huber ,G. Prüller-Jagenteufel, U. Winkler (pr.), *Zukunft der Theologie-Theologie der Zukunft*, Theologische Trends 10, Thaur-Wien-München, 2001., str.97-102. A. Bammer, *Theologie studieren in Salzburg.Theologie interkulturell und Studium der Religionen*, u; *SaThZ*, 6 (2002), str. 110-114; F. Schleinzner, *Die Entstehung des Institus Theologie Interkulturell und Studium der Religionen*, u: *SaThZ*, 6 (2002), str. 90-93.

Sv. Toma Akvinski je, govoreći o objektu teološke znanosti, ustvrdio da se “u svetoj nauci sve promatra-proučava pod vidom Boga (sub ratione Dei), i to stoga jer se ili radi o samome Bogu ili je usmjereno prema Bogu kao svojem počelu i kraju. Prema tome slijedi da je Bog uistinu objekt ove znanosti”.⁵⁷ Ako prihvatimo to klasično određenje objekta teologije tada bismo mogli, držim, ustvrditi da u objekt teologije spada cjelokupna spasenjska povijest čovječanstva. Svagdje tamo gdje se događaju spasenjske vrijednosti, gdje se događa providnost, svagdje gdje konkretni ljudi u konkretnim povijesnim prilikama uspješnije ili manje uspješno, a katkad i veoma fragmentarno ili čak u otuđenom obliku žive svoju otvorenost transcenciji, na djelu je neizrecivo otajstvo trojedine ljubavi Božje. Bog, naime, i prije dolaska Riječi-Sina u događaju Isusa Krista djeluje trojstveno: u svim povijesnim situacijama od Oca po Riječi u Duhu. Pitom Božja agapična brižnost, njegov apsolutni interes za svako ljudsko biće, traži i pronalazi instrumente, načine, prilike – poštujući pritom ljudsku slobodu, kulturne specifičnosti i ne dokidajući slijed povijesnih zbivanja – kako bi čovječanstvo sa svakim čovjekom u svakoj ljudskoj generaciji sve više i više približio sebi. Na tome uostalom snažno inzistira i II. vatikanski kada u konstituciji *Dei Verbum* ukazuje na «trajnu Božju brigu za ljudski rod kako bi dao vječni život svima onima koji traže spasenje ustrajno prakticirajući dobro». ⁵⁸ Zato se s K. Rahnerom može ustvrditi da je povijest spasenja suprotežna s poviješću svijeta.⁵⁹ Stoga bi se, varirajući ideju W. Pannenberg, a

⁵⁷ S.Th. I, q. 1, a.7: “Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei. Vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae”.

⁵⁸ DV3

⁵⁹ Unutar za Rahnera tipičnog razlikovanja između “transcendentalne” i “kategorijalne” objave ima mjesta za tvdnju o “suprotežnosti povijesti spasenja i povijesti objave sa čitavom poviješću svijeta”: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1976., 189-236.

moglo reći da je teologija, između ostalog, i kritičko istraživanje religijskih tradicija čovječanstva u njihovoj religioznoj intencionalnosti, i to pod vidom Božje stvarnosti koja se u njima više ili manje neposredno i potpuno odražava.⁶⁰

⁶⁰ Samo pak Pannenbergovo razmišljanje o odnosu teologije i religijskih tradicija nije lišeno nejasnoća. On, naime, najprije određuje teologiju kao takvu, koju definira kao “teologiju religija”, tj. kao teološko-normativno bavljenje poviješću religije-religija pod vidom sveodređujuće Božje stvarnosti. “Kršćansku teologiju”, naprotiv, on vidi kao posebnu teologiju unutar šireg konteksta teologije religija. Ona je teologija kršćanske religije. O Pannenbergovoj koncepciji teologije kao Teologije religije-religija vidi: W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag, München, 1973., str. 303-329. Problematičnost ovog u teološko-epistemološkoj diskusiji već dulje prisutnog Pannenbergova stava je, kako nam se čini, njegovo nedovoljno posviješteno “unutarkršćansko” polazište koje ne omogućuje takvo razlikovanje. Jer svaka teologija (opća ili posebna) koju kršćanin prakticira jest uvijek kršćanska teologija, odnosno kršćanska teologija religija, jednako kao što svaka specijalna islamska teologija kao i teologija religijske povijesti koju prakticira musliman unutar svojega vjerskog horizonta mogu biti samo islamske teologije. Ako je neka teologija normativna, ona je uvijek vezana uz određenu vjersku perspektivu. Inače se ide u smjeru jedne utopijske “Globalne teologije” (*World Theology*) u stilu W. C. Smitha koja smjera oblikovanju jedne “zajedničke teologije svijeta unutar koje će se bez dokidanja integritirati različite perspektive”. Ali tu smo već na razini “pluralističke teologije religija” kojoj, znamo, Pannenberg nije sklon. O W. C. Smithovoj koncepciji teologije religija vidi izvrsni prikaz: P. Schmidt Leukel, *Theologije der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, ars una, Neurid, 1997., str. 271-338, ovdje str. 337. Neposredni kontekst Pannenbergova razmišljanja je kriza sveučilišnog statusa akademske teologije u Njemačkoj te trajna diskusija o njezinoj nedostatnoj znanstvenosti navodno ugroženoj konfesionalnošću same teologije. On uvođenjem navedenog razlikovanja pokušava proširiti tematski vidokrug teologije izvan njezinih konfesionalno zadanih granica i tako osnažiti njezinu epistemološku respektabilnost. Ali dok Pannenberg čuva razliku između normativne teologije i znanosti o religijama, u suvremenim njemačkim sveučilišnim prilikama čuju se sve više glasovi u korist jednoga dekonfesionalizirang teološkog studija i njegova metodološkog približavanja znanosti o religijama. Kritički na temu tendencije k postupnom niveliranju teološkog studija s “Religionswissenschaft” vidi: J. Niewiadomski, *Universität: ein privilegierter, Theologie generierender Ort?*, U: *Diakonia*, 34 (2003), str. 92-94.

Pokušati pak iščitavati taj milenijski Božji trud da se uprisutni u religioznom iskustvu ljudi i njihovih religijskih zajednica nije zacjelo lak posao. Riječ je o zadatku koji proizlazi iz potrebe vjerujućeg uma da pokuša, polazeći od povijesti biblijske objave, nazrjeti, prepoznati pa i spoznati ponešto od učinaka Božje Istine i Ljubavi na prostorima religijskih tradicija kako bi u povratku dublje shvatio ono što se dogodilo u biblijskoj povijesti a posebice u kristovskoj punini objave čija je temeljna logika uvijek polazište teološkog propitkivanja autentičnosti svekolikog Božjeg djelovanja. Naime, u Isusu se je stvarnost i ljubav Trojedinog Boga uprisutnila na jedinstven i nenadmašiv način. To pak ne znači, kako to već gore spomenusmo, da se milosni odrazi te kristovske punine ne mogu na prostorima religija u konačnici iskazati kao novi teološki i mistički uvidi, kao zavidna etička dostignuća i uopće kao veoma specifična iskustva Božanskog koja, premda nisu u suprotnosti s temeljnom kristovskom logikom biblijske objave, ipak u tom obliku ne tvore sastavni dio redovitog kršćanskog vjerskog iskustva. Stoga se može govoriti o obogaćenju shvaćanja “objavljenog i skrivenog Boga” kršćanske objave koje teologiji u svim njezinim traktatima može doći iz dijaloške otvorenosti naspram milenijskom događanju spasenjske brige i blizine Jedinog, Trojedinog Isusova Boga svugdje tamo gdje ljudi žive, trpe, nadaju se, mole, ljube i umiru.

Da to neće biti lak posao razaznajemo iz činjenice da religije nisu jednoznačni fenomeni, već da je gotovo redovito riječ o mješavini Božanskog i onog odveć ljudskog a često i lošeg. To od teologije iziskuje veliku dozu strpljive akribije, puno ljubavi, poniznog oslušivanja i teološkog umijeća razlikovanja duhova. Na Teološkoj epistemologiji leži pak zadatak traženja i formuliranja prikladnih kriterija za prosudbu autentičnih svjedočanstava Božje istine i ljubavi kako u institucionalnim izrazima jedne religije tako i u osobnim iskustvima njezinih pripadnika. Na tom je planu, znamo, već podosta i napravljeno, tako da teologija raspolaže s nekoliko važnih kategorija uz pomoć kojih se bez sumnje može početi izgrađivati rečena kriteriologija.

Pritom mislimo npr. na kenotičnost utjelovljenja, apofatičnost Božjeg otajstva i nakon povijesne biblijske objave, “loci teologici”, a posebno znakovi vremena, Noin savez, u Bibliji posvjedočena napetost između blagoslova sviju naroda i izabranja jednog naroda, univerzalno djelovanje Duha i Logosa, univerzalna i realna, a ne samo teoretska spasenjska volja Božja, djelomična asimetrična komplementarnost religijskih vrijednosti i onih kršćanskih itd. No, posebnu ulogu u teološkom pristupu religijskoj povijesti ima “anamnetički um”, kao jedna od temeljnih kategorija cjelokupne kršćanske teologije. Anamnetička racionalnost teologije ne dopušta da padne u zaborav ništa od onog što se dogodilo između Boga i čovjeka u dosadašnjoj spasenjskoj povijesti svijeta a posebno ona dimenzija koju možemo nazvati krvavom i tragičnom poviješću ljudske patnje, poviješću gubitnika. Nema autentičnoga teološkog govora o Bogu i čovjeku koji programatski nije usmjeren na posviješćenje tog “apriori patnje” (*Leidensapriori*), kako ga zove J. B. Metz,⁶¹ te na povlačenje zaključaka iz njega bitnih za razumijevanje stvarnosti, ali i za oblikovanje konkretne prakse. Međutim, to nužno povlači za sobom i oslušivanje religijskih tradicija, shvaćenih ne samo kao zbir doktrinarnih načela, organizacijsko-kulturnih struktura i elitnih mističkih iskustava nego u prvom redu kao simboličke prostore na

⁶¹ U katoličkoj je teologiji posljednjih desetljeća o anamnetičkoj racionalnosti teologije i njezinoj bitnoj vezanosti uz povijest ljudskih patnji kontinuirano razmišljao J. B. Metz. Nismo međutim primijetili da on o memoriji patnje razmišlja kao o jednoj od konstitutivnih kategorija teologije religija osim kada u nekoliko sporadičkih slučajeva opisuje razlike u shvaćanju patnje između istočnih religija i biblijske tradicije. O tome vidi: J. B. Metz, *Il Cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, (preuzeto s interneta 11. 07. 2001: <http://digilander.iol.it/giovanimissione/metz.htm>). Općenito o anamnetičkoj racionalnosti i “memoria passionis” kod Metza vidi: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, Mainz, 1977., str. 87-103, 161-180; Isti, *Theodizee-Empfindliche Gottesrede*, u: Isti (pr.) *“Landschaft aus Schreien”*. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Grünewald, Mainz, 1995., str. 81-1002; Isti, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphisik an den Grenzen der Moderne*, u: *SdZ*, 3/2000, str. 147-159.

kojima su se događale i događaju, žive i interpretiraju patnje ljudskih generacija. Čak se može reći da su religijske tradicije dobrim dijelom kondenzati⁶² patnje u kolektivnoj memoriji zajednica, a ondje gdje se je trpjelo i trpi, posebno gdje se patnja događa nevinom i gdje se nekako pokušava uz pomoć religije izaći na kraj s patnjom, ondje je zacijelo prisutan i Bog sa svojom brigom, svojom ljubavlju pa i sa svojom “supatnjom”, kako god mi tu njegovu supatnju teološki tumačili. Analizirajući iskustva patnje, teološke i praktične odgovore na patnju te percepcije božanskog u različitim religijski impregniranim kontekstima ljudskih nedaća, teologija može obogatiti svoje teološko-antropološke uvide bez kojih ne može ni jedan teološki traktat.

Teologija religija zaživjela je unutar katoličke teologije kao zaseban traktat, ali još smo uvijek podosta daleko od toga da čitava teologija aktivira svoju međureligijsku dijalošku dimenziju. To se tek ima zbiti. Vjerujem da će od toga imati koristi ne samo praktični dijalog s religijama nego da će to dovesti i do produbljenog shvaćanja velikih istina kršćanske vjere. Pa tako primjerice, da s time i završim, kada je riječ o spasenju, odnosno o konačnom oslobođenju, koje na ovaj ili onaj način poznaju uglavnom sve religije, teologija će uvijek trebati pokazati jedinstvenost kršćanskog spasenja u Isusu Kristu. Spasenje u Isusu Kristu znači oslobođenje od grijeha i smrti, a posebice dar vječnog života koji fragmentarno biva anticipiran već u povijesnom eonu. U isto vrijeme studiozno proučavanje, egzistencijalno-dijaloško pa u određenim situacijama i molitveno druženje s drugim religijskim tradicijama, a posebice onim s Dalekog Istoka, može kršćansku teologiju potaknuti da o spasenju-oslobođenju u Kristu ne govori odveć jednostrano kao o oslobođenje od grijeha, nego da kršćanski navještaj spasenja izričitije obogati i novim

⁶² O religijskoj povijesti kao sedimentaciji živih iskustava koja predstavljaju izazov sadašnjem trenutku života vidi A. N. Terrin, *Antropologia e orizzonti del sacro*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001., str. 242.

elementima. Mnogim našim zbunjenim suvremenicima važno je, naime, pokazati kako kršćansko spasenje ne znači samo pomirenje s Bogom, nego da ono treba shvatiti isto tako i kao ozdravljenje od nelagode ljudske situacije duboko impregnirane svim oblicima patnje i kao pomirenje čovjeka sa samim sobom i sa svim stvorenjem, a posebice sa svim živim bićima. No, vrijeme globalne i snažne interakcije među religijama tek predstoji, a s njime i mnogi teško predvidivi pozitivni ishodi na svim stranama.