

RELIGIJSKI PLURALIZAM KAO TRAJNI TEOLOŠKI IZAZOV ZA CRKVU I NJEZINU TEOLOGIJU RELIGIJA

Andelko Domazet

Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
andjelko.domazet119@gmail.com

UDK: 141.113:2
27:28
[2-65+2-67](4)
272:28

<https://doi.org/10.34075/cs.55.3.7>
Pregledni znanstveni rad
Rad zaprimljen 1/2020.

Sažetak

Sve prisutniji kulturalni i religijski pluralizam neminovno postavlja pitanje odnosa kršćana prema rastućoj religioznoj pluralizaciji društva u kojem žive. U ovom tekstu pokušava se ukazati na teoretski i praktični doprinos koji teološka refleksija može dati kako bi se izazov religijskog pluralizma mogao vidjeti u ispravnom svjetlu tako da iz teoloških razmišljanja može slijediti konkretna politička i religijska praksa u društvu.

Polazeći od činjenice da kršćani svagdje u svijetu žive u svakodnevnom egzistencijalnom kontaktu sa sljedbenicima drugih religija, Katolička Crkva, počevši od Drugoga vatikanskog koncila, intenzivno raspravlja o teološkom vrjednovanju fenomena religijskog pluralizma i samoshvaćanju kršćanstva naočigled religijske povijesti čovječanstva.

Budući da je religijski pluralizam objektivni teološki problem, u prvom dijelu rada autor analizira tri uobičajena religijsko-teološka nacrti ili modela koje nudi današnja teologija religija u pokušaju da odgovori na pitanje kakav bi trebao biti stav Crkve i kršćana prema religijskom pluralizmu: pretkoncilsko stajalište prema drugim religijama (ekskluzivistički ekleziocentrizam), pristup Drugoga vatikanskog koncila i poslijekoncilске teologije (inkluzivistički kristocentrizam) te pogled na druge religije predstavnika takozvane pluralističke teologije religija (pluralistički teocentrizam).

U kontekstu religijskog pluralizma Crkva je kao zajednica vjernika pozvana potvrđivati vlastiti kršćanski identitet u dijalogu s postojećim religijama i kulturama u kojima kršćani žive. Stoga se u drugom dijelu rada, osim opisane trostruke klasifikacije pristupa teologiji religija, sažeto predstavljaju religijsko-teološki nacrti dvojice njemačkih katoličkih teologa. To su Klaus von Stosch i njegovo promišljanje o

komparativnoj teologiji religija i Karl-Josef Kuschel koji prakticira teološki međureligijski dijalog unutar triju monoteističkih religija (tako zvane 'abrahamske ekumene').

U trećem i završnom dijelu rada, polazeći od relacijskog razumijevanja zahtjeva jedinstvenosti i univerzalnosti kršćanske objave, autor donosi neka zapažanja o naravi misijskog naloga Crkve u ozračju religijskog pluralizma i dijaloga.

Ključne riječi: uloge religije u pluralističkom društvu, komparativna teologija religija, abrahamska ekumena, zahtjev za apsolutnošću kršćanstva, međureligijski dijalog, misijsko poslanje Crkve

UVOD

Zapadna je Europa već nekoliko desetljeća odredište migracija, budući da još od šezdesetih godina prošloga stoljeća pridošlice, mahom iz postkolonijalnih zemalja, ondje nadoknađuju manjak radne snage. Migracije stanovništva iz arapskih i sjevernoafričkih zemalja suočava Europu s milijunima ljudi poglavito islamske vjere koje žele postati dio europskog društva. Građani i države Europske unije stoje pred pitanjem kako organizirati društvo u kojemu zajedno žive ljudi koji pripadaju različitim religijama, tražeći osnove za suživot u različitosti.¹

Neki društveni analitičari smatraju da Zapadna Europa od početka nije imala razrađenu politiku integracije doseljenika, a proklamirana ideologija multikulturalizma s vremenom je dovela do stvaranja paralelnih društava.² Neuspjela integracija imigranata dovela je do obostranih frustracija kako useljenika, koji se osjećaju neprihvaćenima, tako i domaćeg stanovništva, koje sebe smatra ugroženim. Iz toga nastaju velike društvene napetosti koje „iskoriš-

¹ Budući da je golemu većina migranata u Europi islamske vjeroispovijesti, „sada se na stanovit način radi o intenzivnom 'bliskom odnosu' u kojemu se dijeli prostor i vrijeme, nade i brige, jer su milijuni muslimana europski državljani; taj odnos ima potencijal spojiti kolektivne obzore očekivanja i suprotstavljanju Europe i islama oduzeti samorazumljivost”. Usp. Ahmet Cavuldak, *Europa i islam*, u: *Međunarodni katolički časopis Communio*, br. 134 (2019.), 46.

² Tako britanski kolumnist Douglas Murray smatra da je otvaranje europskih granica učinjeno bez ikakva promišljanja o tome kako će se te migracije odraziti na budućnost. Nitko od onih koji su otvorili europske granice masovnom useljavanju iz zemalja trećeg svijeta nije ni pomislio da bi to moglo prerasti u 'muslimansko pitanje', to jest da novopridošlice ne samo što se možda neće integrirati, nego će sa sobom donijeti mnoštvo vlastitih vjerskih i društvenih svjetonazora. Usp. Douglas Murray, *Čudna smrt Europe. Imigracije, identitet, islam*, Egmont, Zagreb, 2018., 7-15; 319-331.

tavaju neke političke stranke, ali također pogoduju radikalizaciji stavova pojedinih skupina, posebice mladih muslimanskog podrijetla”.³

Sve do migrantske krize 2015. tematika migracija bila je prilično udaljena stanovnicima Hrvatske.⁴ Međutim, zemljopisni položaj Hrvatske i susjedne Bosne i Hercegovine, povijesni dodir i međusobno prožimanje različitih kršćanskih i međureligijskih identiteta i tradicija, demografska situacija i iseljavanje stanovništva, sve to itekako potvrđuje aktualnost teme i za naš lokalni kontekst.

Mi se, međutim, nećemo baviti u ovom tekstu pitanjem iseljavanja/useljavanja stanovništva i utjecajem tih migracijskih tokova na pluralizaciju religijskog okoliša u europskim društvima, nego ćemo svratiti pozornost na činjenicu da je, neovisno o migracijama, danas kulturološki i religijski pluralizam prisutan u svakidašnjici milijuna ljudi, u masmedijima i u školskim sustavima. „Različite religije stupaju u sve izravniji dodir. Muslimani, Židovi i kršćani mole se u istom okruženju. S milijunima vjernika raspršenima po cijelomu planetu. (...) Ono čemu danas svjedočimo jest miješanje antagonističkih svjetskih religija. Jedan i jedini Bog religijskoga ‘drugoga’ ne stanuje sada ‘negdje drugdje’, već tik do našeg, među nama.”⁵

S pravom primjećuje talijanski teolog Carmelo Dotolo da religijski pluralizam koji često proizlazi iz brzine određenih društvenih i političkih pojava (npr. seljenje) izaziva „potrebu za promjenom perspektive pri analizi kulturalne i religijske stvarnosti”, zato što „susret (a katkada i sraz) različitih kulturalnih i religijskih stvarnosti ne izgleda više kao neko izolirano iskustvo, već kao presudni referentni obzor”, kako za razumijevanje vlastite vjere, tako i za pospješivanje međukulturalnoga i međureligijskog poznavanja i dijaloga.⁶ Iz toga proizlazi da „religijski pluralizam nadilazi činjeničnu konstata-

³ Tomislav Kovač, Međureligijski i međukulturalni dijalog u naučavanju Katoličke crkve, u: *Crkva u multikulturalnoj i multireligijskoj Bosni i Hercegovini*, Zbornik radova, Frankfurt am Main, 2019., 46.

⁴ Svraćam pozornost na knjigu Navida Kermanija *Izvanredno stanje* u kojoj autor u obliku političkog putopisa iz prve ruke opisuje krizni pojas islamskog svijeta: od Kašmira, Pakistana, Afganistana, preko kriznih zona Bliskog istoka, pa sve do europskih granica, te svjedoči o razmjerima izbjegličke katastrofe na Mediteranu. Usp. Navid Kermani, *Izvanredno stanje. Putovanje u uznemireni svijet*, Ljevak, Zagreb, 2019.

⁵ Ulrich Beck, *Global Inequality and Human Rights: A Cosmopolitan Perspectives*, u: *Futures of Modernity Challenges for Cosmopolitical Thought and Practice*, Zbornik radova, Bielefeld, 2012., 118-119. Citirano prema: Zygmunt Bauman – Stanislaw Obirek, *O Bogu i čovjeku: razgovori*, Ljevak, Zagreb, 2014., 144.

⁶ Usp. Carmelo Dotolo, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog tražanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 128.

ciju postojanja mnogih religija, čime mijenja sâm kontekst teološke refleksije”.⁷

U ovom tekstu pokušavamo ukazati na teoretski i praktični doprinos koji teološka refleksija može dati kako bi se izazov religijskoga pluralizma mogao vidjeti u ispravnom svjetlu tako da iz teoloških razmišljanja može slijediti konkretna politička i religijska praksa u društvu. Iako je pluralitet religija izložen mogućnosti sukobljavanja ili irenističkim pokušajima izmirenja u ime transcendentnog jedinstva svih religija, ipak on tvori neuklonjivu pretpostavku i izazov za svaku teološku refleksiju.⁸

Svjesni smo da je tematika vrlo opširna i zahtjevna. Ne ulazimo u pojedinosti, već nastojimo pružiti sintezu i donekle zaokružen uvid u neke temeljne stavove teološke refleksije pred izazovom religijskog pluralizma.

Tako u prvom dijelu rada predstavljam tri modela koja nam nudi teologija religija oko kojih se grupira teološko razmišljanje u pokušaju da iskaže stav Crkve i kršćana prema nekršćanskim religijama. Riječ je o skupu stavova koje nije lako sažeti i koji zastupaju tri različite opcije: ekskluzivizam - inkluzivizam - pluralizam.

U kontekstu religijskog pluralizma Crkva i teologija religija stoje pred trajnom zadaćom prakticiranja kritičkoga i kreativnog dijaloga sa sljedbenicima drugih religija. Stoga u drugom dijelu rada, pored trostruke klasične klasifikacije pristupa teologiji religija, donosimo na uvid promišljanje njemačkog teologa Klausua von Stoscha o komparativnoj teologiji religija i njezinim metodološkim usmjerenjima. Također, sažeto predstavljam religijsko-teološki nacrt Karla-Josefa Kuschela, koji prakticira teološki međureligijski dijalog unutar ‘abrahamske ekumene’ i koji postavlja pitanje može li Abraham biti teološki most između triju monoteističkih religija.

U trećem dijelu rada, polazeći od relacijskog shvaćanja zahtjeva za apsolutnošću kršćanstva, ukazujem na trajni misijski nalog unutar ozračja međureligijskog dijaloga i religijskog i kulturološkog pluralizma.

⁷ Isto, 130.

⁸ „Prisutnost povijesti autentičnih duhovnih iskustava duboke vrste unutar svake od svjetskih vjerskih tradicija jest temelj pretpostavke da one imaju što reći jedna drugoj, usprkos neslozi u njihovim konkurentskim kognitivnim tvrdnjama.” John Polkinghorne, *Vjera u Boga u doba znanosti*, Verbum, Split, 2019., 143.

I. PLURALIZAM KAO OBJEKTIVNI TEOLOŠKI PROBLEM

Sociološke analize suvremene kulture potvrđuju da je pluralnost ključni pojam današnjeg društva. Zapadnoevropska 'postsekularna' društva danas su obilježena kulturalnim, religijskim i svjetonazorskim pluralizmom. Religijska raznolikost zapadnih zemalja sve više odražava religijsku raznolikost čitavog svijeta. Doduše, takav se razvoj ne događa u svim dijelovima svijeta podjednako jer postoje i religijski homogena područja. Ipak, dugoročno gledajući, u jednom globalizirajućem i digitalnom svijetu čini se nemogućim „povratak monoreligijskim kulturama”.⁹

Religijski pluralizam, međutim, kao što to ističu sociolozi i antropolozi u svojim analizama, dovodi do različitih reakcija na novonastalu situaciju, kao što su fundamentalizam, relativizam ili sekularizam. Naime, većina ljudi u životu traži neku vrstu izvjesnosti, dok pluralizam, smatra sociolog Peter Berger, „potkopava religijsku izvjesnost”.¹⁰ U porastu je nesigurnost ljudi glede vlastitoga tradicionalnog religijskog identiteta. To drugim riječima znači da religijski pluralizam rađa sekularizam u oblik skepticizma i relativizma. Gubitak izvjesnosti kod mnogih ljudi zatim proizvodi iskustvo egzistencijalnog straha i nesigurnosti. Po Bergeru, pojava i fundamentalizma i relativizma dvije su različite, ali jednako pogrešne i opasne reakcije na novonastalu situaciju. Fundamentalizam pokušava pobijediti takav strah tako što nastoji ponovno uspostaviti predmodernu izvjesnost koja je postojala ili prethodila pluralističkom društvu u kojemu sada živimo. Međutim, takav pokušaj ne može uspjeti zato što, za razliku od predmoderne situacije, mi živimo u „kulturi izbora” pa fundamentalistički pogled na svijet ne počiva na unaprijed danoj samorazumljivosti koju svi prihvaćaju, nego na mogućnosti izbora.¹¹

S druge pak strane, relativizam pokušava nelagodu zbog nedostatka izvjesnosti nadići tako što upada u aporiju kada kategorički tvrdi da ne postoji objektivna istina. Iz tog razloga Berger smatra da je relativizam kao svjetonazor pogibeljan za društvo zato što kultivi-

⁹ Usp. Perry Schmidt-Leukel, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Güterslocher Verlagshaus, München, 2019., 30.

¹⁰ Usp. Peter Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Camups Verlag, Frankfurt am Main - New York, 2015., 39.

¹¹ O tome vidi opširnije: Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeit des Christentums*, Herder, Freiburg in Breisgau, 2012., 129-148; Također, Thomas P. Rausch, *Biti katolik u kulturi izbora*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 9-16.

ra „umijeće nepovjerenja”.¹² Dok fundamentalizam naginje fanatizmu, relativizam vodi u konačnici do moralnog nihilizma, zaključit će Berger.¹³

No valja spomenuti još jednu svjetonazorsku skupinu u današnjem društvu: to su svi oni koji u religijskom pluralizmu vide 'nadaravni' izvor pomoći za vlastiti duhovni život. Kao što to potvrđuje mnoga sociološka istraživanja, u svijetu raste broj ljudi s multireligijskim identitetom, koji vlastitu duhovnost hrane različitim religijskim tradicijama.¹⁴

U kontekstu suvremenoga religijskog pluralizma u kojemu su, kao što smo vidjeli, očite težnje kako prema fundamentalizmu tako i prema relativizmu, iznova se postavljaju pitanja: Koje značenje ima mnoštvo religija u obzoru Božjeg plana za čovječanstvo? Mora li svaka religija mijenjati vlastito samoshvaćanje, tako da se konfesionalna teologija pretvori u zajedničku međureligijsku teologiju?¹⁵

Sva ta pitanja izravno dotiču samorazumijevanje Crkve, kao i njezinu sposobnost da živi u pluralističkom društvu, da bude katolička, ekumenska i dijaloški otvorena, ali i misionarska.

Teološka je refleksija pred takvom situacijom pozvana na *trostruku zadaću*: „Na prvom mjestu, kršćanstvo mora samo sebe shvatiti i vrednovati *u kontekstu pluralizma religija*; mora konkretno razmišljati o istini i univerzalizmu koje sebi pripisuje. Na drugom mjestu, mora tražiti smisao, funkciju i pravu vrijednost religija u cjelokupnosti povijesti spasenja. Na kraju, kršćanska teologija mora proučavati i ispitivati konkretne religije s njihovim jasno određenim sadržajima, koja se zatim moraju usporediti sa sadržajima kršćanske vjere.”¹⁶

¹² Usp. Peter Berger, *Altäre der Moderne*, 28. Bernd Irlenborn to formulira na sljedeći način: „Relativist počinja performativno protuslovlje (samoproturjeđe) budući da on pretpostavlja objektivnu istinu kada tvrdi da ne postoji nikakva objektivna istina, nego samo relativna istina.” Usp. B. Körner, *Wahrheit - um Gottes und der Menschen willen*, u: J. C. Pech - A. Schachenmayer (ur.), *Zwischen Philosophie und Theologie*, Be&Be, Heiligenkreuz im Wienerwald, 2013., 34.

¹³ Peter Berger, *Altäre der Moderne*, 98. Na opasnost moralnog relativizma koji proizlazi iz nihilizma, upozorava i francuski filozof André Comte-Sponville, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, Timpres, Zagreb, 2016., 40-44.

¹⁴ O takvoj postmodernoj, ezoterično-okultnoj duhovnosti iz sociološkog motrišta pisao je sociolog religije Željko Mardešić: usp. Jakov Jukić, *Lice i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., 311-368.

¹⁵ Usp. Perry Schmidt-Leukel, *Wahrheit in Vielfalt*, 171-202.

¹⁶ Međunarodno teološko povjerenstvo, *Kršćanstvo i religije*, Kršćanska sadašnjost (Dokumenti 112), Zagreb, 1999., br. 7.

Ovom se problematikom u novije vrijeme bavi *teologija religija*.¹⁷ Riječ je o teološkoj disciplini koja svoje nadahnuće nalazi u dokumentima Drugoga vatikanskog koncila. Teologija religija bavi se proučavanjem drugih religija iz motrišta kršćanske teologije.

1.1. Teologija religija

Otkad je Alan Race 1983. objavio svoju knjigu *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theologie of Religions* (Kršćani i religijski pluralizam. Osnovni uzorci kršćanske teologije religija), posvuda se po svijetu raširila njegova trostruka klasifikacija ili tipologija koja obuhvaća tri različite opcije: ekskluzivizam, inkluzivizam i pluralizam. Otad se vode žestoke teološke rasprave o toj tipologiji pa je potrebno reći da se ta tri termina ne primjenjuju kod različitih autora uvijek na isti način i u istom smislu. Ipak, ta *trostruka klasifikacija* poslužiti će nam da steknemo barem donekle uvid u svu složenost problematike kojom se bavi teologija religija.

1.1.1. Tradicionalni pristup drugim religijama: ekskluzivistički ekleziocentrizam

Tradicionalni pristup drugim religijama označuje sve one pozicije koje izvan Katoličke Crkve ne vide nikakvu mogućnost spasenja. Takav *ekskluzivistički ekleziocentrizam* počiva na uskom i radikalnom shvaćanju aksioma „izvan Crkve nema spasenja”, prema kojemu je krsna pripadnost Katoličkoj Crkvi nužna za spasenje. Bog se, time što je Krist ustanovio krštenje kao sakrament, vezao uz taj znak: samo preko *krštenja* ljudima se daruje milost koja ih oslobađa od ropstva grijehu; istodobno, po sakramentu krštenja čovjek postaje član Crkve koja je „Tijelo Kristovo” (1 Kor 12,5; Kol 1,18).

Na dugu unutarcrkvenu raspravu glede shvaćanja aksioma: *Extra Ecclesiam nulla salus*¹⁸, Drugi vatikanski koncil odgovara u

¹⁷ Naziv potječe od njemačkog teologa H. R. Schlettea koji ga je počeo koristiti početkom šezdesetih godina 20. stoljeća. U hrvatskoj teološkoj javnosti problematikom teologije religija sustavno se bavio prof. Nikola Bižaca koji je napisao o tome dvije knjige: *Ogledi iz teologije religija*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2008. i *Ususret bratskom putovanju. Temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2013. Vidjeti također: Nikola Dogan, *Religije i spas*, Biblioteka Diacovensia, Đakovo, 2013., 173-223. O odnosu kršćanske objave i religijskog pluralizma, vidjeti: Anđelko Domazet, *Kršćanska objava. Fundamentalno-teološka studija*, Služba Božja, Split, 2015., 214-240.

¹⁸ To je teološko načelo tijekom crkvene povijesti doživjelo određene značenjske pomake. Tako ga crkveni oci, posebice Ciprijan, uz čije se ime izričito vezuje, primjenjuju *parenetski* u kontekstu unutar crkvenih podjela, na sve one kršćane koji su napustili Crkvu poradi hereze i shizme. Kada je kršćanstvo postalo služ-

Lumen gentium: „Vječno spasenje mogu, naime, postići i oni koji bez krivnje ne poznaju Kristovo evanđelje i njegovu Crkvu, a ipak iskrena srca tragaju za Bogom te pod utjecajem milosti nastoje djelom ispuniti njegovu volju, koju su spoznali po glasu savjesti.” (LG 16)

Neki ‘ekskluzivisti’ iz toga zaključuju da i nekršćani imaju pristup istini i spasu pod određenim uvjetima („oni koji bez krivnje ne poznaju Kristovo evanđelje i njegovu Crkvu”), ali načelno ne postoji nijedan drugi put spasenja osim katoličke vjere, kako to stoji u LG 14: „Jedini je, naime, Krist posrednik i put spasenja; on nam biva prisutan u svojem Tijelu, koje je Crkva; izričito ističući nužnost vjere i krsta (usp. Mk 16, 16; Iv 3,5), on je time ujedno potvrdio i nužnost Crkve u koju ljudi ulaze po krstu kao kroz vrata. Zato se ne bi mogli spasiti oni ljudi, koji – iako im nije nepoznato da je Bog po Isusu Kristu ustanovio Katoličku Crkvu kao nužnu – ipak ne bi u nju htjeli ući ili u njoj ustrajati.” (LG 14) Prema tumačenju ‘ekskluzivista’, rečenica „izvan Crkve nema spasenja” i dalje je katolička dogma, doduše na jedan *relativan* način, kako to potvrđuje Katekizam Katoličke Crkve (usp. brojevi: 846-847).

Međutim, u dokumentu *Kršćanstvo i religije* jasno se kaže da je Katolička Crkva napustila vjekovno prevladavajuću tradiciju ekskluzivističkog ekleziocentrizma: „Ekleziocentrizam s isključivošću, koji je plod određenog teološkog sustava ili krivog shvaćanja rečenice *extra Ecclesiam nulla salus*, katolički teolozi više ne brane nakon jasnih tvrdnji Pija XII. i Drugoga vatikanskog sabora o mogućnostima spasenja onih koji vidljivo ne pripadaju Crkvi (usp. npr. *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 22)”.¹⁹ Prema koncilskom shvaćanju sam Duh Sveti, u Kristu „svima pruža mogućnost da na Bogu znan način budu pridruženi vazmenom otajstvu. Takvo je i toliko otajstvo čovjeka...” (usp. GS 22). To znači da Božje spasenjsko djelovanje ne bismo smjeli ograničiti na vidljive granice Katoličke Crkve. Takvo razmišljanje vodi nas do stajališta inkluzivizma.

benom religijom, to se načelo počinje primjenjivati na Židove i pogane, koji su moralno odgovorni i krivi jer nisu htjeli postati kršćanima. U tom smislu spomenuto načelo tumače Ambrozije, Grgur Nisenski, Augustin i njegov sljedbenik Fulgencije Ruspjijski, sjevernoafrički biskup koji je živio krajem 5. stoljeća. Takav rigorozni pogled na mogućnost spasenja nekršćana potvrđen je na Saboru u Firenci 1442. Doduše, treba svakako nadodati da je ta rigoristička interpretacija imala svoju protutežu u uvjerenju mnogih teologa i pastira da pojedinac ipak može postići spasenje i izvan Katoličke Crkve ako živi *in bona fide*, u takozvanom „nesavladivom neznanju” sukladno svojoj savjesti, pa makar ona bila i pogrešna (T. Akvinski). Usp. N. Bizaca, *Ogledi iz teologije religija*, 14-22.

¹⁹ Međunarodno teološko povjerenstvo, *Kršćanstvo i religije*, br. 10. „Tako se rečenici *extra Ecclesiam nulla salus* vraća njezin prvotni smisao: poticati na vjernost članove Crkve. Ta rečenica, upotpunjena onom općenitijom *extra Christum nulla salus*, nije više u suprotnosti s pozivom svih ljudi na spasenje” (br. 70).

1.1.2. Drugi vatikanski koncil: inkluzivistički kristocentrizam

Počevši od Drugoga vatikanskog koncila, teološka refleksija pokušava pozitivne vrijednosti drugih religija povezati s jedincatošću i univerzalnošću posredništva Isusa Krista. Najvažnija povijesna etapa afirmacije inkluzivizma u katoličkoj teologiji nedvojbeno je deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra Aetate* u kojoj prvi put jedan učiteljski tekst Katoličke Crkve govori izričito o „zamjećivanju” Boga, o elementima smisla, istine i svetošti koji se mogu pronaći u drugim religijama (usp. NA 2). Deklaracija pretpostavlja politički, kulturni i religijski pluralizam („kada se umnažaju međusobne veze između različitih naroda”) koji se promatra na pozadini zadaće da Crkva promiče jedinstvo i ljubav među ljudima, svjesna da svi narodi imaju Boga kao isti iskon i cilj (usp. NA 1). Stoga religijski pluralizam kao takav ima svoje mjesto unutar spasenjske ekonomije, ali se također izričito kaže da je Crkva dužna naviještati Krista „u kojemu ljudi nalaze puninu religioznoga života” (NA 2). U tom smislu Koncil ističe činjenicu da je temeljno religiozno iskustvo, kao i njegovo prevođenje u društvene i kulturne kontekste, i dalje obilježeno fragmentacijama, zabludama i nedostacima, te je stoga susret s Kristom za religije mogućnost pročišćenja, uzdizanja i usavršavanja (usp. LG 17).

Pod utjecajem razmišljanja poglavito njemačkog teologa Karla Rahnera nastao je tako model koji je u teologiji religija poznat kao *inkluzivni kristocentrizam*. „U njemu se polazi od uvjerenja da je Isus Krist vrhunac Božje spasenjske prisutnosti i djelovanja u cjelokupnoj ljudskoj povijesti. Spasenjski dijalog Boga i čovjeka prije dolaska Krista odvija se u znaku pripreme, odnosno težnje ka kristovskoj punini spasenjskog susreta Boga i čovjeka. Ali, budući da je Isus Krist središte i vrhunac Božjeg plana spasenja, nema niti jednog autentičnog susreta Boga i čovjeka koji na neki način ne bi bio nošen kristovskom milošću. To vrijedi za svaki susret Boga i čovjeka. Bilo da je riječ o izričito tematiziranom iskustvu Krista i njegova Duha unutar institucionaliziranog prostora kršćanske tradicije, ili pak o susretu koji se zbiva na duhovnom prostoru drugih religijskih sustava.”²⁰ Pritom, trajno ostaje određena *napetost* između prepoznavanja veritativnih i spasenjskih elemenata u nekršćanskim religijama i eshatološke punine spasenjske objave u Isusu Kristu, a samim time i u poslijekoncilskom inkluzivnom modelu u katoličkoj teologiji religija.

²⁰ Nikola Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, 158.

U poslijekoncilsko vrijeme dolazi do novih značenjskih *pomaka* u prosudbi nekršćanskih religija i religijskih tradicija. Tako neki katolički teolozi u središte teologije religija stavljaju trinitarno-inkluzivni pristup religijama, zagovarajući istodobno „međusobni inkluzivizam” religijskih tradicija kao temeljni preduvjet njihova dijaloškog suživota na razini pluralističkog društva.²¹ A to konkretno znači da kršćani u svjetlu Božje samoobjave u Isusu Kristu prosuđuju i prihvaćaju druge religije. Oni će u tom prihvaćanju također dopustiti da sljedbenici nekršćanskih religija mogu prosuđivati kršćanstvo polazeći od vlastitih religijskih uvjerenja.²²

1.1.3. Teocentrična perspektiva pluralističke teologije religija

Neki pobornici religijskog pluralizma proglasili su inkluzivističko stajalište nedovoljnim za teološko argumentiranje činjenice mnoštva religijâ, jer taj pristup *de jure* ne priznaje da su druge religije također put prema Bogu, a time i jednakovaljane i jednakovrijedne. Kršćanstvo stoga treba učiniti 'kopernikanski zaokret' kojim bi se stvorio jedan teocentrični model za teologiju religija (Paul F. Knitter). Naime, promjenu dosadašnje paradigme može omogućiti samo zbiljsko dijaloško sučeljavanje kršćanstva i drugih religija, a to je promjena koju tumači *teocentrični pluralizam*. On ističe da su sve religije autonomne posrednice spasenja jer su usmjerene na Boga kao najvišu transcendentnu stvarnost koji na različite načine djeluje u njima, neovisno o Kristu.²³

Takozvana pluralistička teologija religija nastala je u anglosaksonskom prostoru. Nju nadahnjuje njezina „opcija za mnoštvo”, to jest želja da se priznaju religije u njihovoj pluralnosti oblika. Stoga glavna teza „pluralista” (John Hick, Paul Knitter, Raimund Panikkar, Perry Schmidt-Leukel i drugi) glasi: Božja je objava dana u više religija, a ne samo u jednoj. Tako John Hick smatra da su religije kompleksna leća kroz koju se odražava posljednja i beskonačna zbilja koja biva nazvana Bogom. Nije moguće pokazati koja slika Boga odgovara zbilji Božjoj i time je istinita. Tek u eshatonu, u neposrednom gledanju Boga, moguće je takva konačna verifikacija.

U takvoj perspektivi vrijednost religija nalazi se u promicanju dobra čovječanstva, to jest u njihovoj etičkoj kvaliteti pri čemu „sve

²¹ Usp. Nikola Bižaca, *Ususret bratskom putovanju*. 11.

²² Usp. *Isto*, 56-63.

²³ Za dobar prikaz osnovnih stavova pluralističke teologije religija na hrvatskom jeziku, vidjeti: Nikola Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, 111-129; isti, *Ususret bratskom putovanju*, 15-37; Gregor Maria Hoff, *Kritika religije danas*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., 161-180.

velike tradicije naučavaju moralni ideal dobrote, ljubavi i suosjećanja koji u zlatnom pravilu nalazi svoj najpregnantniji izraz”.²⁴ Stoga kao kriterij prosudbe i procjene religija služi njihova *soteriološka* djelotvornost: „Vrijednost religijskih tradicija... mjeri se time potiču li ili ometaju spasonosnu transformaciju.”²⁵ Pod izlikom da ‘samo Bog spašava’, opaža francuski teolog Claude Geffré, ‘pluralisti’ su „u napasti da relativiziraju spasenje u Isusu Kristu. Krist bi bio samo normativni put za kršćane, ali ne bi bio isključivi put spasenja”.²⁶

Zaključno može se ustvrditi da povijest teologije religija pokazuje „razilaženje pri izboru između različitih kriterija i različitih predshvaćanja s obzirom na pokretanje provedive teorije susreta među religijama”.²⁷ S obzirom da religijski pluralizam ima tendenciju postati *obzorom* teologije XXI. stoljeća, „teška zadaća teologije religijâ, dakle, je u tome da nastoji promišljati mnogostrukost putova prema Bogu, a da pritom ne ‘rasproda’ jedinstvenu povlasticu kršćanstva koja ima smisla samo u odnosu na Isusa Krista koji je više od nekog utemeljitelja religije, jer on je sam Bog koji je došao prebivati među ljudima”.²⁸

Stoga katolički stav polazi uvijek od pretpostavke univerzalnog posredništva spasenja u Isusu Kristu, te od tvrdnje da se svako spasenje kao Kristovo ne daje bez odnosa prema Crkvi kao sveopćem sakramentu spasenja po Duhu Svetomu. Pritom valja razlikovati univerzalnu prisutnost i djelotvornost Logosa i Duha u kulturama, religijama i obredima od njihove sakramentalne prisutnosti i djelotvornosti u Crkvi.²⁹

2. CRKVA I TEOLOGIJA PRED ZADAĆOM JAČANJA ‘ABRAHAMSKE TEOLOGIJE RELIGIJA’

Teolog Nikola Bižaca ističe da je kriterij uspostavljanja i prosudbe međureligijskog dijaloga s nekršćanima snažno obilježen *normativnim* elementima: „Riječ je o spasenjskom vrednovanju drugih

²⁴ Usp. John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München, 1996., 340. Citirano prema: G. M. Hoff, *Kritika religije danas*, 167.

²⁵ Usp. *Isto*, 323. Citirano prema: G. M. Hoff, *Kritika religije danas*, 167.

²⁶ Usp. Claude Geffré, Prema novoj teologiji religija, u: Rosino Gibellini (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., 371.

²⁷ Usp. Carmelo Dotolo, *Moguće kršćanstvo*, 134.

²⁸ C. Geffré, Prema novoj teologiji religija, 370.

²⁹ O tome vidi: Kongregacija za nauk vjere, *Dominus Iesus. Deklaracija o jedincosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve* (6. VIII. 2000.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2000., osobito brojevi: 9-15.

religija, o kojima će zatim bitno ovisiti način i intenzitet samoga kulturološko-etičkoga dijaloga. O odgovoru na pitanje spasenjske kvalitete religija ovisi i utemeljenost misijskog djelovanja kršćanstva, kao i način takvog djelovanja. (...) Stoga je sasvim prirodno da kršćanstvo u susretu s milijardskom masom nekršćana, a u nastojanju da si odgovori jesu li religije 'instrumentum Dei' ili 'instrumentum diaboli', poseže za svojim spasenjskim kriterijima."³⁰

Premda Koncil ne daje odgovor na pitanje teološko-spasenjske kvalitete nekršćanskih religija kao institucija, Bižaca je sklon mišljenju da koncilska misao dopušta potvrđan odgovor, to jest da su organizirane religije „svojevrzni putovi spasenja i dio povijesti objave za njihove sljedbenike”.³¹ Ali, nastavlja on, „ne smijemo zaboraviti da pojedine religije posjeduju elemente objave ne jednoznačno, nego stupnjevito. Drugačija je situacija židovstva i islama, a drugačija ona hinduizma, budizma ili pak tradicionalnih afričkih religija. Zato će ubuduće velike sinteze teologije religija (...) morati okrenuti svoj pogled na svaku pojedinu religiju i u svjetlu objavljene Riječi Božje tražiti eventualnu prisutnost elemenata Božje spasenjske objave u njima”.³²

Na tragu takvoga razmišljanja, u drugom dijelu rada želimo usmjeriti pozornost na potrebu osnaživanja sustavnoga međureligijskog dijaloga unutar „abrahamske ekumene”: pod tim se misli na određenje odnosa između takozvanih 'abrahamskih religija': židovstva, kršćanstva i islama.³³ Jačanje 'abrahamske ekumene', dakako, ne vodi do isključivanja neabrahamskih religija iz međureligijskog dijaloga, već je riječ o tome da će budućnost Europe i Srednjeg istoka u trećem tisućljeću svakako odlučujuće ovisiti o tome hoće li Židovi, kršćani i muslimani naći put do abrahamske ekumene i

³⁰ Usp. Nikola Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, 41.

³¹ Usp. *Isto*, 50.

³² *Isto*, 51.

³³ Stav učiteljstva Crkve u tom pogledu više je nego jasan: Koncil određuje odnos Crkve i nekršćana ne više konfrontacijski, već *relacijsko-dijaloškim* modelom svrstavanja Crkve i svjetskih religija (LG 16): na prvom mjestu Židovi, zatim muslimani, itd.; prisjetimo se također da Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate* sa dvije riječi: „*Cum aestimatione* – s poštovanjem” izražava stav Crkve prema muslimanima (NA 3), dok u odnosu prema židovstvu koristi izraz: „*Spiritualiter coniunctus* – duhovno povezani” (NA 4). Zbog porasta muslimana u svijetu, naročito u zapadnoeuropskim zemljama, ovaj koncilski stav prema islamskoj religiji iznimno je značajan i poticajan. Vidjeti o tome: Tomislav Kovač, „*Crkva gleda s poštovanjem i muslimane*” (NA 3). (*Post*) *koncilski zaokret u odnosima Katoličke crkve prema islamu i njegovi teološki izazovi* (Izvadak doktorske disertacije), Zagreb, Vlastita naklada, 2016., osobito 29-92.

zajedničke odgovornosti za svijet. Nažalost, može se slobodno ustvrditi da „u ekumenizmu i u međureligijskom dijalogu glavna posla tek predstoji“³⁴ zato što ekumenski/međureligijski dijalog nailazi na mnogovrsne poteškoće koje se pojavljuju u pokušajima njegove realizacije.

K tome, ne treba zanemariti još jedan razlog koji, po mojem sudu, poziva na jačanje abrahamske teologije religija: naime, danas su brojni glasovi onih koji spominju *nasilno* naslijeđe triju monoteizama i monoteističku isključivost koja ometa ostvarenje društvenog pluralizma.³⁵

U tom svjetlu vrijedi sada svratiti pozornost na doprinos dvojice njemačkih katoličkih teologa, Klause von Stoscha i Karla-Josefa Kuschela, koji kao stručnjaci njeguju sustavan oblik teološkog dijaloga unutar abrahamske ekumene. Radi se o dva pristupa u teologiji religija koja ću sažeto predstaviti: *komparativna teologija religija i abrahamska ekumena*.³⁶

2.1. Komparativna teologija religija

U posljednjih dvadesetak godina u teologiji religija razvija se novi model sa svojom komparativnom metodologijom. Taj novi model, nazvan komparativna teologija religija, moguće je pribrojiti prethodnim klasičnim modelima kao *četvrti* teološko-religijski model. On je veoma kompleksan posrednički model između inkluzivizma i pluralističke teologije religija.

Komparativna teologija može se promatrati kao sustavni oblik međureligijskog dijaloga. Ona izvorno potječe od nekih američkih teologa koji su se intenzivno angažirali u međureligijskom dijalogu (Francis X. Cloony, James Fredericks i drugi). Neki zastupnici komparativne teologije (Keith Ward, Robert Neville i drugi) tu disciplinu razumijevaju više „u filozofskim terminima kao potragu za istinom u svjetlu različitosti religijskih perspektiva“.³⁷ Tako trenutno pre-

³⁴ Usp. Stjepan Kušar, Uvod: Pokušaj viđenja korpusa koncilskih dokumenata kao cjeline, u: *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*, XVIII.

³⁵ Usp. Jan Assmann, *Mojsije Egipćanin: dešifriranje traga u pamćenju*, Antibarbarus, Zagreb, 2010. Monoteizam je po njemu uvijek 'teoklazam', pokušaj uništenja svih drugih bogova, to jest vjerska isključivost. Slično razmišlja i Zygmunt Bauman: usp. *O Bogu i čovjeku*, 7-27; 176-188.

³⁶ Iako trostruka klasifikacija, ekskluzivizam – inkluzivizam – pluralizam, logički, čini se, nema alternativu i svaki pristup religijskom pluralizmu može se svrstati u jednu od tri opisane opcije, ova dvojica teologa smatraju da idu vlastitim putem i otvaraju drukčiju perspektivu u katoličkoj teologiji religija.

³⁷ Usp. Catherine Cornille, Uloga svjedočenja u međureligijskom dijalogu, u: *Međunarodni teološki časopis Concilium*, Od svjetske misije do međureligijskog

vladavaju dva različita usmjerenja komparative teologije; jedan je više katolički i konfesionalni (Clooney/Fredericks), dok je drugi više liberalan i ne toliko konfesionalan (Neville/K. Ward). Na njemačkom govornom području takav smjer istraživanja zastupaju prije svega Ulrich Winkler (Salzburg) i Klaus von Stosch (Paderborn).³⁸

Koja su sustavna obilježja suvremene komparativne teologije? Dok teologija religija pokušava odrediti međureligijske odnose načelno, općenito i apstraktno pomoću gore opisanih globalnih modela kao što su: 'ekskluzivizam', 'inkluzivizam' i 'pluralizam', komparativna teologija poduzima konkretne međureligijske 'ekskurzije' (izlete, znanstvena putovanja) tako da 'komparatisti' studiraju pojedinačne oblike religijskih učenja (primjerice, određene predodžbe o onostranosti) ili vršenje religijske prakse (recimo molitva), a zatim sve to skupa stavljaju u odnos s odgovarajućim vjerovanjima i praksama u kršćanstvu. Za razliku od pristupa 'poredbene znanosti o religijama', to se ne zbiva iz neke neutralne promatračke perspektive, već se zahtijeva konkretno i angažirano sudioništvo, kako u vlastitoj religijskoj tradiciji, tako i, koliko je to moguće, u drugim religijskim tradicijama.³⁹

Komparativna teologija u prvom redu označava *metodički postupak* i stav, a ne toliko sadržajni program: kršćanski teolozi izlažu se (prepuštaju se) određenim fenomenima neke religijske tradicije kako bi ih, koliko je to moguće, iznutra upoznali. Pritom, oni ne stavljaju po strani vlastito kršćansko uvjerenje, nego ga izlažu svjetlu susreta s drugačijim u vjeri. Na taj način nastaju 'kreativne iritacije' uhodanih obrazaca opažanja kao i novi pristupi razumijevanju sadržaja vlastite vjere. Postojeće duboke razlike između religija ne bi trebalo dokinuti pozivajući se na neko konačno i zadnje transcendentno jedinstvo. Naprotiv, plodonosno iskustva stranosti drugih religijskih tradicija trebalo bi dovesti do bistrenja i produbljenja kako vlastite vjere tako i poznavanja drugih religija. Zbog toga se komparativna

svjedočenja, br. 1, veljača 2011., 79. Tako, primjerice, Ward razlikuje između 'konfesionalne teologije' koju definira kao 'istraživanje darovane objave' i 'komparativne teologije' koja „nije teologija u liku apologetike posebne vjere, već intelektualna disciplina koja istražuje ideje o krajnjoj vrijednosti i cilju ljudskog života i kako se one razumijevaju i izražavaju u raznolikosti religijskih tradicija” (usp. isto, 79).

³⁸ Kao uvod u područje i disciplinu vidi: Reinhold Bernhardt – Klaus Stosch (ur.), *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich, 2009.

³⁹ Usp. Reinhold Bernhardt, *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen*, u: *Herder Korrespondenz. Spezial*, 2 (2010.), 2-5, ovdje 2.

teologija usredotočuje na „mikro“ razinu, proučavajući ono pojedinačno i specifično unutar neke religijske tradicije. Iz toga se može zaključiti da onaj tko se na takav intenzivan način upušta u proučavanje druge religije i pritom se nada da će doći do vrijednih teoloških uvida, *implicitno* priznaje vrijednost, dostojanstvo i istinu te religije kao hermeneutski prostor unutar kojega se kršćanski sadržaji vjere mogu razumjeti na nov način.⁴⁰

U mojem daljnjem izlaganju osvrćem se na doprinos komparativnoj teologiji njemačkog teologa Klaua von Stoscha⁴¹, a ostavljam po strani druge predstavnike komparative teologije.

On polazi od konstatacije da još uvijek ne postoji zadovoljavajući model teologije religija koji bi bio u stanju riješiti njezine temeljne dvojbe i prijepore. Njegov pristup želi ponuditi *alternativu* trima postojećim modelima i ukazati na nužnost prijelaza teologije religija u komparativnu teologiju.

Von Stoch stoga pokušava iz perspektive komparativne religije *posredovati* između stavova pluralizma i inkluzivizma u teologiji religija, ali to ne čini na nekoj teoretskoj razini, već na pojedinačnom slučaju.⁴² U središtu teologije religija nalazi se po njegovu mišljenju „dogmatski problem“. Naime, na koji način „pomiriti između sebe dvije sukobljene intuicije“, s jedne strane, druge religije i njezine sljedbenike „uvažiti u njihovoj drugosti“, kao što nam to preporučuje kršćanska zapovijed ljubavi prema bližnjima, te, s druge strane, „ne odložiti vlastite zahtjeve za istinom i valjanošću“.⁴³

Ni inkluzivizam ni pluralizam, smatra on, nisu u stanju pozitivno vrjednovati drukčijost kao drukčijost (*Andersheit*) kod drugih religija.⁴⁴ Tek drukčijost kao drukčijost omogućuje istinsku ljubav koja ljubi bližnjega i ne prezire njegova religijska uvjerenja. Polazeći od *otajstva Trojstva* koje u samom sebi uključuje *razliku* i *odnos*, kršćani su u stanju vidjeti i prosuđivati pozitivno alteritet, drugoga, drukčijega zato što „upravo u Bogu postoji drukčijost kao drukčijost koja omogućuje jedinstvo, a time ljubav i priznanje. (...) Ako je dakle u Bogu trajna različitost temelj ljubavi i jedinstva, neobično

⁴⁰ Usp. *Isto*, 3.

⁴¹ Klaus von Stosch profesor je sustavne teologije i voditelj Centra za komparativnu teologiju i znanost o kulturi na Sveučilištu u Paderbornu (Njemačka).

⁴² Usp. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, in: *Isti* (ur.), *Beiträge zur Komparativen Theologie*, Bd. 6, Paderborn 2012., 12.

⁴³ Usp. *Isto*, 17.

⁴⁴ Usp. *Isto*, 133ss.

je navoditi različitost religiozno drugoga kao razlog za umanjivanje njegove vrijednosti".⁴⁵

Nadalje, on tvrdi da vjerske istine nemaju samo kognitivni sadržaj već izražavaju vrednote i temeljne stavove vjernika. U tom smislu, on se poziva na neka zapažanja Ludwiga Wittgensteina, koji, govoreći o statusu vjerskih rečenica (vjerskih iskaza), tvrdi da se njihovo značenje shvaća tek kada vidimo na koji način oblikuju život vjernika.⁴⁶ Jednostavnije rečeno, što vjera u Božje sinovstvo Isusa Krista zapravo znači pokazuje se najbolje ako pogledamo unutar kakve se prakse ta ispovijest vjere živi, odnosno prakticira. Ako se ta ispovijest vjere, primjerice, na praktičnoj razini koristi tako da potiče nasilje ili isključivost prema onima koji drukčije misle i vjeruju, tada ta ispovijest poprima sasvim drukčije značenje nego kod onoga koga ta ispovijest nadahnjuje na mirotvorstvo i poštivanje religijskoga drugoga. Dakle, značenje religijskih uvjerenja o Bogu i stvarnosti ovisno je o našoj slici svijeta koja je ukorijenjena u religijski praksu.⁴⁷

Kako bi se ostvario zacrtani cilj komparativne teologije, potrebni su određeni temeljni stavovi ili krjeposti u međureligijskom dijalogu, poglavito *epistemološka poniznost*.⁴⁸ Pod tim se podrazumijeva svijest da čovjek ostaje uvijek kao onaj koji uči, kao onaj koji je kulturno uvjetovan i pogrješiv u svojim sudovima; u konačnici, radi se o određenoj poniznosti pred istinom, kako to naglašava apofatička tradicija u kršćanstvu kao i eshatološko ograničenje (usp. 1 Kor 13,9-19.).⁴⁹ Epistemološka poniznost, međutim, pojašnjava von

⁴⁵ Usp. Klaus von Stosch, Erkenntnisorte für das eigene Denken. Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen, u: *Herder Korrespondenz Spezial 2* (2010.), 7-8. Za katoličku dogmatiku, smatra on, teološki dijalog s drugim religijama od presudna je značenja. Takav dijalog pomaže da druge religije postanu *mjesta teološke spoznaje* za vlastito teološko mišljenje.

⁴⁶ On se poziva na bilješke filozofa Ludwiga Wittgensteina u njegovu djelu *O izvjesnosti* (*Über Gewissheit*) kao što je izjava: „U temelju naših jezičnih igara nalazi se ono što činimo“. Između ostalog, Wittgenstein tu nastoji pokazati da se izvjesnost mora razumjeti kao način djelovanja, a ne kao mentalno stanje. Usp. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 187-192.

⁴⁷ Usp. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, u: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008.), 4, 401-422, ovdje 402.

⁴⁸ Usp. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 156.

⁴⁹ Neki teolozi kritiziraju von Stoschov komparativni pristup i smatraju da stvara dojam relativiziranja te ga približavaju stavovima pluralističke teologije religija. Usp. Helmut Hoping, *Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums*, in: Hans J. Münk/Michael Durst (Hg.), *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute*, Freiburg/Schweiz 2003., 132.

Stosch, ne znači *a priori* „priznanje istine drugoga, već priznanje njegove sposobnosti za istinu”.⁵⁰ U kojoj mjeri postoji istina kod onih koji drugačije vjeruju, može se tek *a posteriori* ustanoviti prakticirajući međureligijski dijalog koji je svjestan razlike i drugosti koje obilježavaju religije kao povijesno i kulturalno odredive pojave. Svaki autentični dijalog ima također nužno misionarsku i apologetsku dimenziju.⁵¹

U svjetlu iznesenih metodoloških usmjerenja komparativne teologije u kojoj se teologija religija konkretizira i u kojoj se ona razvija ne u razgraničenju *od*, nego *u odnosu na* druge religije, von Stosch pristupa teološkom dijalogu s vjernicima islamske vjere. Tako u najnovijoj studiji o islamu želi izbjeći dva pogrešna pristupa: kako religijski pogled izvana na islam, tako i obrambeno držanje prema islamu, te se svjesno usredotočiti na *razlike* između islama i kršćanstva. „Pritom ću pokušati pokazati da upravo te razlike predstavljaju obogaćenje za kršćanstvo, tako da različitost može postati povod za proces učenja, umjesto da kao posljedicu ima dijeljenje i razgraničavanje.”⁵² To je poziv na susret s islamom koji zahtijeva ne samo razumijevanje nego i ljubav (hermeneutički stav koji Toma Akvinski naziva ‘principium caritatis’) tako da sebe same i vlastitu vjeru u drugome iznova otkrijemo i dublje razumijemo. Na taj način moguće je prakticirati obostrano „hermeneutičko gostoprimstvo ili razmjenu” (Miroslav Volf) u potrazi za istinom i međusobnim razumijevanjem, otkrivajući što mi kršćani možemo naučiti od muslimana, kao i oni od nas kršćana.⁵³

2.2. ‘Abrahamska ekumena’

Jedan od najpoznatijih promicatelja ‘abrahamske ekumene’ Karl-Josef Kuschel umirovljeni je profesor teologiju kulture i među-

⁵⁰ Usp. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 168.

⁵¹ Usp. *Isto*, 157-158.

⁵² Usp. Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, (3. izdanje), F. Schöningh, Paderborn, 2019., 8-9.

⁵³ Usp. *Isto*, 169-178. Von Stosch očekuje od muslimana da i oni, polazeći od vlastite vjere, pokušaju otvoriti put do Isusa Krista. Nažalost, takvi su pokušaji kod muslimanskih teologa još uvijek rijetki. Takav jedan pokušaj nalazimo u knjizi: Mouhanad Khorchide – Klaus von Stosch, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2018. U tom kontekstu upućujem također na komparativno djelo turskog intelektualca Mustafe Aykola, *Islamski Isus*, u kojemu on, između ostalog, razmatra najprovokativnije pitanje „što današnji muslimani mogu naučiti od Isusa”. Usp. M. Akyol, *Islamski Isus. Kako je kralj židovski postao muslimanskim prorokom*, Ljevak, Zagreb, 2017., 210-231.

religijskog dijaloga na Katoličkome bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Tübingenu, te je zajedno s Hansom Küngom suosnivač i potpredsjednik zaklade „Svjetski etos“ (*Weltethos*).⁵⁴

U svojim knjigama on se zalaže za *biblijski* utemeljenu teologiju religija, u interesu određenja odnosa između takozvanih „abrahamskih religija“: židovstva, kršćanstva i islama.⁵⁵ Pritom Kuschel ide i dalje od pukog raspravljanja o koegzistenciji triju velikih religija. On skicira realnu viziju jedne „abrahamske ekumene“ koja sadrži zajedničku religiozno-duhovnu dubinu iskustva s Bogom, kao i teološkog utemeljenja međureligijskog sporazumijevanja.⁵⁶

Polazište njegova razmišljanja jest priznanje rodbinske povezanosti između tri monoteističke religije koje je uspostavljeno na temelju biblijske genealogije: Jišmael, Abrahamov prvorođenac, koji je prema kuranskoj predaji zajedno sa svojim ocem podigao svetište u Kaabi (Sura 2, 127) i smatra se Božjim poslanikom (Sura 38,48; 6,86), a prema starozavjetnom svjedočenju biva blagoslovljen od Boga (Post 17,20). Dakle, obojica Abrahamovih sinova, Izak i Jišmael, koji se smatraju izvornim predstavnicima židovstva i islama, primaju obećanje Božjeg blagoslova.⁵⁷

Po apostolu Pavlu kršćani su Abrahamovo potomstvo (Gal 3, 29). Oni participiraju na Abrahamovu blagoslovu (Post 12,3) i na savezu sklopljenom s njim (Post 15,18). Abraham je „otac svih nas“ (Rim 4,16). Evanđelje po Mateju donosi na početku Isusovo rodoslovlje prema kojemu se i Isus vidi kao „sin Abrahamov“ (Mt 1,1), tako da on potvrđuje prema Rim 15,8 obećanja koja su dana ocima,

⁵⁴ U njemačkim i svjetskim teološkim i akademskim krugovima cijenjeni je stručnjak za pitanja međureligijskoga dijaloga te dijaloga između književnosti i vjere. Kod nas su objavljene tri njegove knjige: K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München, 1994. Hrv. izdanje: *Spor oko Abrahama. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli – a što ih ujedinjuje*, Svjetlo riječi, Sarajevo 1999.; *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998. Hrv. izdanje: *Od sporenja k natjecanju religija. Lessing i izazov islama*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb 2003.; *Juden, Christen, Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf, 2007. Hrv. izdanje: *Židovi, kršćani, muslimani. Podrijetlo i budućnost*, Svjetlo riječi, Sarajevo 2011.

⁵⁵ Usp. *Spor oko Abrahama*, 15-16. O teologiji religija na biblijskoj podlozi u interesu međureligijskog sporazumijevanja, vidi: K.-J. Kuschel, *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, 1994., 1-20 i 135-154.

⁵⁶ Usp. *Židovi, kršćani, muslimani: podrijetlo i budućnost*, 631-712; *Spor oko Abrahama*, 245-303.

⁵⁷ O povijesno-kritičkim pretpostavkama za proučavanje Abrahamova lika u Post 11-25, vidjeti: Marko Tomić, *Abraham – praotac vjere – u biblijskim predajama*, u: *Diacovensia* 12 (2004.), br. 1, 165-188.

pri čemu se u to može ubrojiti i obećanje blagoslova dano Jišmaelu. Bog Isusa Krista uvijek je i Bog Abrahama, Sare i Izaka, Hagare i Jišmaela. Zato i muslimani pripadaju zajednici saveza s Bogom.

No Kuschel je svjestan da lik Abrahama ne samo povezuje nego i međusobno dijeli tri velike monoteističke religije. Svaka od njih ima svoje vlastito tumačenje lika Abrahama, koje je u službi potvrde vlastitoga religijskog identiteta. U tom smislu, svaka od tri religije na svoj način tvrdi da je Abraham pra-Židov, pra-kršćanin i pra-musliman.⁵⁸ Naime, u židovstvu je Abraham praotac izabranog izraelskog naroda, nositelj obećanja blagoslova i saveza, uzor pobožnog pravdnika. U kršćanstvu je Abraham onaj koji upućuje na Krista (Iv 8,52), personifikacija vjerničkog povjerenja u Boga, pa Pavao u njemu vidi potvrdu za nauk o opravdanju po vjeri. On je također, prema biblijskom svjedočanstvu, domaćin koji pokazuje gostoprinstvo trojici muškaraca (Post 18), a taj će se prizor poslije u umjetnosti koristiti također kao simbol nauka o trojedinom Bogu. U islamu Ibrahim se vidi kao „hanif”, istinski štovatelj jednoga Boga koji se bezuvjetno podvrgnuo Božjoj volji.

Dakle, možemo zaključiti da se ne radi o tri potpuno različite slike Abrahama, ali ipak svaka religijska tradicija tumači lik i ulogu Abrahama na svoj način. To nas stavlja pred dvostruko pitanje: a) kako nadići postojeće razlike pozivajući se na Abrahama kao na referentnu točku; b) je li moguće te razlike tumačiti na isključiv način ili pak i na komplementaran, odnosno inkluzivan način. U svemu tome ključno pitanje glasi: može li Abraham biti teološki most između triju monoteizama?⁵⁹

Klasično tradicionalno samorazumijevanje triju religijskih tradicija nije bilo sklono tumačenju lika Abrahama kao onoga koji nas međusobno povezuje. Primjerice, Hans Zirker vraća pozornost na činjenicu da islamska teologija ne vidi islam kao neku zasebnu povišenu religiju, nego je islam zapravo izvorna, nepatvorena religija koja je ustanovljena činom Božjeg stvaranja. Odatle slijedi da islam ne potječe od Abrahama, nego njemu prethodi. Stoga muslimani sebe ne vide kao baštinike Abrahama i Jišmaela. Povratno pozivanje na lik Abrahama tipološke je, a ne genetske naravi. Abraham se vidi kao prauzor ili prototip muslimana.⁶⁰

⁵⁸ Usp. *Spor oko Abrahama*, 28-206.

⁵⁹ Usp. Reihold Bernhardt, *Absolutheitsanspruch und religiöser Pluralismus*, u: Klaus Viertbauer/Florian Wegscheider (ur.), *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 162-163

⁶⁰ Usp. *Spor oko Abrahama*, 209.

Međutim, Kuschel uvjerljivo pokazuje religijsko-povijesnu činjenicu *prisvajanja* Abrahama za vlastitu religiju: judaiziranje (halahiziranje) Abrahama u židovstvu, pocrkvenjenje Abrahama u kršćanstvu, kao i muslimiziranje Abrahama u islamu.⁶¹ Kuschel stoga u svom istraživanju inzistira na činjenici da Abraham ostaje stalna kritička ličnost, stalna pra-slika vjere za sve tri vjerske zajednice (Sinagoga, Crkva i Umma). Tko danas želi ekumenski govoriti o Abrahamu, mora biti „spreman kritički pristupiti izvornim tekstovima o Abrahamu, progledati sužavanja i otkriti Abrahama u *svim njegovim dimenzijama*. Bez priznanja normativnosti izvornih abrahamskih predaja u Knjizi Postanka (...) ne može biti nikakve kritičke re-lekture izraslih abrahamskih tradicija”.⁶² Dakle, tek kritička hermeneutika otkriva nam Abrahamovu ‘stranost’ i pomaže uočiti sva iskrivljanja i sužavanja Abrahama u trima religijskim tradicijama.⁶³

Iz tekstova Knjige Postanka o Abrahamu, smatra on, jasno prosijava iskonska Abrahamova stranost: Abraham nije bio Izraelac, nego čovjek iz Mezopotamije koji se uselio u Kanaan; njemu je bio nepoznat Jahve kao Bog Izraela; on nije poznao hramski kult za svoga Boga i sl. Kuschel osobito ističe miroljubivo temeljno raspoloženje Knjige Postanka, odnosno vjeru u Boga bez nesnošljivosti, što dolazi do izražaja u dvije ključne scene: Abrahamov susret s kraljem Abimelekom (usp. Post 20,1-18) kao i s jeruzalemskim svećenikom-kraljem Melkisedekom (usp. Post 14, 18-29), tako da se može zaključiti da u cijeloj povijesti patrijarha nema nikakva traga isključivosti prema drugim religijama.⁶⁴ Zapravo, „ideja abrahamske ekumene je da Abrahama oslobodi hermeneutike religijskog ekskluzivizma i funkcionalizma, odnosno da se o Abrahamu govori na supstancijalnoj razini, o onome što Abraham u sebi jest, a ne o onome što Abraham jest nekoj religiji i kako ga se treba tumačiti da bi se i dalje sačuvala platforma religijskog ekskluzivizma u odnosu na druge religije.”⁶⁵ Na temelju toga Kuschel u svojem glavnom djelu, *Židovi, kršćani i muslimani: podrijetlo i budućnost, razvija teologiju*

⁶¹ Usp. *Isto*, 207-209.

⁶² Usp. *Isto*, 247.

⁶³ Za detaljnu kršćansku teološko-religijsku perspektivu promatranja Abrahamova lika i njegova značenja mogu se konzultirati tekstovi vodećih hrvatskih bibličara posvećenih Abrahamu u *Bogoslovskoj smotri*, br. 3, 2006.

⁶⁴ Usp. *Isto*, 39-41; 273-274; 277-281.

⁶⁵ Marko Vučetić, „Problem abrahamske ekumene u svjetlu dovoljnoga i nužnoga razloga”, u: *isti*, *Horizont filozofskog mišljenja, Sveučilište u Zadru, Zadar, 2018.*, 64.

trijaloga, koja respektira drugoga i koja vlastiti religijski identitet živi u relaciji i priznanju drukčijosti religijskoga drugoga.⁶⁶

Imajući u vidu doprinos dvojice spomenutih teologa s kojima se isplati kritički raspravljati, ali čiji zaključci ostavljaju prostora za mnoga neodgovorena pitanja, i hrvatski su teolozi pozvani, uzimajući u obzir društveno-političke okolnosti koje ostaju napete na regionalnoj razini, kao i povijesni dodir i međusobno prožimanje različitih kršćanskih i međureligijskih identiteta i tradicija na našim prostorima, snažnije promišljati *temeljna teološka pitanja* koja proizlaze iz teologije religija kao što su mogućnost i načini pomirbe spasenjskog kristocentrizma i pluralnosti religijskih putova, pitanje istine, fundamentalizma, relativizma, organiziranja dijaloga suživota i slično.⁶⁷ I danas su aktualne riječi sociologa religije Željka Mardešća, koji je u jeku rata na ovim prostorima (1993.), upozorio vjernike da se čuvaju „religijskog maniheizma”, koji odbija dijalog i zaboravlja da „nema zlih religija, ali sigurno ima zlih vjernika u tim religijama”.⁶⁸

3. MISIJSKI NALOG U VREMENU RELIGIJSKOG PLURALIZMA I DIJALOGA

Uzimajući u obzir pluralistički kontekst u kojemu živimo i postojanje mnoštva religija, teologija religija ukazuje na poteškoću supostojanja tvrdnje o polaganju prava na apsolutnost i istinu jedne religije s potrebom otvaranja njezine univerzalnosti. Naime, u pluralističkoj javnosti rašireno je uvjerenje da suparnička religijska polaganja prava na apsolutnost i univerzalnost ili vlastitu jedinstvenost mogu postati izvorom isključivosti i netolerancije, arogancije u pitanju istine i spasenja, opravdanja za vlastiti osjećaj nadmoći i za nasilne pokušaje obraćenja.

U trećem dijelu rada stoga tematiziram *napetost* koja postoji između religijskog pluralizma i međureligijskog dijaloga, s jedne strane, te, s druge strane, ‘univerzalnog zahtjeva za važenjem ili

⁶⁶ Usp. Židovi, kršćani, muslimani, 29-39. „Kršćanstvo se više ne može potvrdivati protiv, nego samo s drugim religijama i svoju vjerodostojnost zadržava samo ako u duhu ljubavi ljude učini ljudskijima” (*Od sporenja k natjecanju religija*, 307).

⁶⁷ Usp. Tomislav Kovač, Međureligijski i međukulturalni dijalog u naučavanju Katoličke crkve, 56. Jedan od načina kako nadići religijski fundamentalizam jest silazak u nutrinu same religije, to jest *u srce religije*, a to je duhovnost. Vidjeti o tome: Anselm Grün/Ahmad Milad Kerimi, *Im Herzen der Spiritualität. Wie sich Muslime und Christen begegnen können*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2019., 12.

⁶⁸ Usp. Željko Mardešić, *Svjedočanstva o mirotvorstvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002., 21.

apsolutnošću' kršćanstva i misijskog naloga.⁶⁹ Je li zahtjev za apsolutnošću čvrsto povezan sa samom supstancijom (jezgrom) religijske tradicije o kojoj se ne može raspravljati ili pak praviti kompromise?

Naime, pluralistička teologija poziva da se zahtjev za apsolutnošću kršćanstva relativizira zato što je taj zahtjev vremenski uvjetovan (povijesnost) i zato što je on povezan uz osobno vjerničko iskustvo (subjektivnost). Isto tako, kršćansko uvjerenje da je u osobi Krista i u vjeri Crkve sadržana obvezujuća i važeća istina, smatra se zapravo napadom na duh novoga doba i temeljnom ugrozom njegovih najvećih dobara tolerancije i slobode.⁷⁰ S druge pak strane, vjernici trebaju pouzdano znati da jezgra njihove vjere nadilazi uvjetovanosti povijesne ili subjektivne naravi.⁷¹ Kako, dakle, shvatiti zahtjev za apsolutnošću na jedan *relacijski*, a ne relativizirajući način?

Taj zahtjev, prema Walteru Kasperu, ponajprije znači da se „dolaskom Krista dogodila punina vremena”.⁷² Nadalje, on ističe da ga treba shvatiti manje kao 'zahtjev', a više kao navještaj radosne vijesti o Bogu koji ljubi i prihvaća svijet na božanski-apsolutni način (Iv 3, 16).⁷³ Zbog toga je taj zahtjev uvijek inkluzivan i ne isključuje sva ona nastojanja da se dosegne istina u drugim religijama i filozofijama. Kada je pak riječ o misijskom nalogu, tada taj zahtjev mora uvijek biti povezan sa slobodom savjesti i poštivanjem slobode vjere. Zahtjev za apsolutnošću kršćanstva nije nikakav zahtjev za nad-

⁶⁹ Vidjeti o tome: Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1993.; isti, *Absolutheitsanspruch und religiöser Pluralismus*, u: Klaus Viertbauer/ Florian Wegscheider (Hg.), *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, Herder, Freiburg in Breisgau, 2017., 152-167. Hans Waldenfels ističe da zahtjev za apsolutnošću kršćanstva svoj začetak ima u religijsko-filozofskim spekulacijama njemačkog idealizma (prije svega u Hegela) o kršćanstvu kao 'apsolutnoj' religiji, zatim se u protestantskoj teologiji (E. Troeltsch) o tome raspravlja pod natuknicom 'apsolutnost kršćanstva', a njime se bavi i katolička apologetika u kontekstu antimodernističkih obrambenih polemika. Usp. Hans Waldenfels, članak „Absolutheitsanspruch des Christentums”, u: *LThK*, sv. 1, 80-82.

⁷⁰ Usp. Josef Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, u: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996.), 359-372. Vidjeti o tome: Wolfgang Klausnitzer, *Glaube und Wissen*, Verlag Friedrich Pustet 1999., 211-213.

⁷¹ Usp. Reinhold Bernhardt, *Absolutheitsanspruch und religiöser Pluralismus*, 163.

⁷² Usp. Walter Kasper, *Absolutheitsanspruch des Christentum*, u: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, sv. 1, Herder, Freiburg 1967., 39-44, ovdje 40.

⁷³ Usp. *Isto*, 41.

moći (prevlast), nego izražava zastupničko služenje kršćana u korist čitavog čovječanstva.⁷⁴

Teolog Reinhold Bernhardt u svojoj studiji ističe da taj pojam sadrži *tri značerijska vida*: ekskluzivnost, univerzalnost i finalnost. 'Ekskluzivnost' znači da neka religija smatra da je samo ona valjana i istinita, tako da se mora zanijekati vrijednost svim drugim konkurentskim religijskim oblicima i sadržajima u mjeri u kojoj odstupaju od vlastite religije. 'Univerzalnost' upućuje na značenje koje dotična religije ima za čitavo čovječanstvo i koje nadilazi prostor vlastite zajednice sljedbenika, što predstavlja također i temelj za misijski nalog. 'Finalnost' doziva u svijest konačnu, nadvremensku (eshatološku) valjanost određene religije tako da taj oblik religije nije moguće premašiti (nadmašiti).⁷⁵

Bernhardt nadalje konstatira da ne postoji *nužna* poveznica između zahtjeva za apsolutnošću i loše prakse interreligijskih odnosa. Nisu zahtjevi za apsolutnošću po sebi ti koji potiču na netolerantne stavove, nego su to njihova *uporaba*, odnosno način primjene i njihova konkretna aktualizacija.⁷⁶ S time je povezan i sljedeći uvid: zahtjev za apsolutnošću nije samo neka formalna tvrdnja već se on uvijek odnosi na određeni sadržaj.⁷⁷ Određenje odnosa prema pripadnicima drugih religija ovisi o tome što tvori *sadržaj* zahtjeva za apsolutnošću: primjerice, ako je sadržaj tog zahtjeva objava Božje bezuvjetne ljubavi u Isusu Kristu, tada on poziva i na poštivanje ljudske slobode, a ne na prisilu u vjeri. Ako se, nastavlja Bernhardt, zahtjev za apsolutnošću usmjeri na Boga umjesto na religije, to jest na zajedničku transcendentnu referentnu točku, tada dolazi do izražaja jedinstvo i jedincatost Božja kao temeljna isповijest mono-teističkoga govora o Bogu (usp. Mk 12, 29-32).⁷⁸ Istinski Bog nije neki plemenski Bog, već Bog *svih ljudi* čija univerzalna moć udahnjuje bitak svemu što postoji i poziva sve ljude na puninu života. Na koncu vremenâ sva stvarnost, također i Kristova stvarnost, uči će u Boga „da Bog bude sve u svemu” (usp. 1 Kor 15, 28). Sve vjerske tvrdnje stoga stoje u znaku 'eshatološkog pridržaja' i usmjerene su na predstojeće i konačno ispunjenje u Bogu.

Takav 'eshatološki pridržaj' dolazi na čudesan način do izražaja u Isusovoj prisposobi o kukolju i pšenici (Mt 13,24-30): *Bog* je

⁷⁴ Usp. *Isto*, 42.

⁷⁵ Usp. Reinhold Bernhardt, *Absolutheitsanspruch und religiöser Pluralismus*, 153-154.

⁷⁶ Usp. *Isto*, 164.

⁷⁷ Usp. *Isto*, 155.

⁷⁸ Usp. *Isto*, 165.

sudac, koji će na koncu vremena identificirati kukolj (ljudi) kao takav i odijeliti ga od pšenice. „Pustite nek oboje raste do žetve” – te riječi predstavljaju klasično mjesto utemeljenja kršćanske tolerancije.⁷⁹ Isto tako, pozivajući se na apostola Pavla, kršćani bi mogli reći da blago Božje istine imaju u zemaljskim posudama (usp. 2 Kor 4,7). „Posuda je bitna, inače bi se sadržaj prosuo. Ali ne smije se posuda apsolutizirati. Religija koja ozbiljno shvaća vlastitu povijesnost, ne može samu sebe apsolutizirati.”⁸⁰ Iz tog razloga govorimo o Isusovoj jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti, a ne o nekoj apsolutnosti povijesnog kršćanstva, teologije i prakse koje se na Isusa pozivaju. Stoga Walter Kasper pravi bitnu distinkciju: pravo na apsolutnost ne polaže neki povijesni oblik kršćanstva ili Crkva, nego samo Evanđelje koje nam je Isus navijestio.⁸¹

Budući da je samo Bog apsolutna istina, teološki je primjerenije, smatra teolog Nikola Bižaca, govor o „apsolutnosti istine” nadomjestiti govorom o *punini istine*.⁸² Punina istine pretpostavlja da se i kršćani nalaze još *na putu* do punine istine s drugim suputnicima, uključujući one koji idu s različitih polazišta i u različitim smjerovima, iako ispovijedaju da je njihov put i njihovo traganje u nutrini već određeno istinom koju su pronašli u Isusu Kristu.⁸³ „Punina primljene istine u Isusu Kristu ne daje pojedinim kršćanima sigurnost da su potpuno usvojili tu istinu. Naposljetku, istina nije nešto što posjedujemo, nego osoba kojoj moramo dopustiti da nas posjeduje. Radi se, dakle, o postupku koji nema kraja.”⁸⁴

U ovom kontekstu, valja ukazati i na vrijedan pristup problematiki njemačkog teologa *Bertrama Stubenraucha*, koji umjesto izričite teologije religija radije u središte svoga zanimanja stavlja samorazumijevanje kršćanstva *naočigled* drugih religija. Stoga on ponovno

⁷⁹ Isto, 166.

⁸⁰ Isto, 167.

⁸¹ Usp. Walter Kasper, *Absoluthheitsanspruch des Christentums*, 39. Slično razmišlja i Jürgen Werbick kada tvrdi da zahtjev za apsolutnošću poziva na odvažnost da se bezuvjetna Božja okrenutost ljudima pokazana u Kristu Isusu uz pomoć Duha Svetoga učini razumljivom u svim jezičnim igrama, situacijama i gramatikama. Usp. J. Werbick/M.von Brück (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absoluthheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1993, (QD 143), 49-50.

⁸² Usp. Nikola Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, 153.

⁸³ Usp. B. Körner, *Wahrheit – um Gottes und der Menschen willen*, 36-37.

⁸⁴ Usp. Papinsko vijeće za međureligijski dijalog – Zbor za evangelizaciju/Francis Arinze – Josef Tomko, *Dijalog i navještaj. Razmišljanje i upute o međuvjerskom dijalogu i o navještaju Isusa Krista*, Sarajevo, Misijska centrala, 1992., 49.

teološki promišlja *katolištvo* (katolicitet) Crkve *umjesto* pluralizam⁸⁵, a teologiju misija razvija polazeći od novozavjetne kristologije u čije središte stavlja dvije teološke kategorije – „kenosis” (kenotičku narav Božje objave u Kristu) i „pleroma” (kristovsku puninu Božje objave, usp. Kol 1,19), koje su, po njemu, presudne za kršćansko poimanje Boga i soteriološko značenje kršćanske vjere.⁸⁶

3.1. Crkva i misije

Na samom početku konstitucije o Crkvi *Lumen gentium* stoji: „Svjetlo naroda je *Krist* pa stoga ovaj Sveti sabor, sabran u Duhu Svetom, žarko želi njegovom svjetlošću, koja odsijeva na licu Crkve, *rasvijetliti sve ljude navješćujući evanđelje* svem stvorenju (usp. Mk 16,15)” (LG 1). Vidljivo je, dakle, da se Crkva poistovjećuje sa svojim poslanjem, odnosno misijom, kao što je to jasno rečeno u Dekretu o misijskoj djelatnosti Crkve *Ad gentes*: „Crkva hodočasnica po svojoj je naravi ‘misionarska’ jer potječe iz poslanja Sina i poslanja Duha Svetoga u skladu s naumom Boga Oca” (AG 2). Papa Ivan Pavao II. u svezi s tim je napisao u enciklici o trajnoj vrijednosti misijske naredbe *Redemptoris missio* da se misijsko djelovanje nalazi u samom srcu života Crkve, kao temeljna zadaća svega Božjeg naroda.⁸⁷

Počevši već od Pavla VI. i njegove dijaloške enciklike *Ecclesiam suam* (1964.), pa preko koncilskih dokumenata kao i učiteljstva triju posljednjih papa, Ivana Pavla II., Benedikta XVI. i pape Franje, dijalektičko jedinstvo dijaloga i navještaja Katolička Crkva vidi kao najprimjereniji pristup u međureligijskim odnosima.⁸⁸ Učiteljstvo Crkve ustraje na zadržavanju *razlikovanja* između dijaloga i navještaja kako bi se istaknula potreba izričite misionarske djelatnosti, a ne privilegiranje nekonfesionalnog dijaloga, kako žele neki zastupnici pluralističke teologije religija. Spajajući dijalog i navještaj u svojem misijskom poslanju, Crkva poziva kršćane da to čine uvijek u vjernosti prema vlastitoj vjeri, svjesni dužnosti navješćivanja evanđelja u današnjem društvu. U jednom razgovoru talijanski teolog Giancarlo Collet konstatira da je „kršćanska egzistencija po svojoj

⁸⁵ Usp. Bertram Stubenrauch, *Pluralismus stat Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen*, Verlag F. Pustet, Regensburg, 2017.

⁸⁶ Usp. *Isto*, 141-150.

⁸⁷ Usp. Ivan Pavao II., *Redemptoris missio. Enciklika o trajnoj vrijednosti misijske naredbe* (7. XII. 1990.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1991., brojevi: 32; 55-56.

⁸⁸ Usp. Tomislav Kovač, *Međureligijski i međukulturalni dijalog u naučavanju Katoličke crkve*, 9-58.

naravi misionarska”, kao što to treba biti i katolička teologija.⁸⁹ U tom smislu *misijsko poslanje* je pružanje svima životnog svjedočanstva riječima i djelima. „Svaki je kršćanin misionar u mjeri u kojoj se susreo s Božjom ljubavlju u Kristu Isusu; ne govorimo više da smo ‘učenici’ i ‘misionari’, nego da smo uvijek ‘učenici misionari’.”⁹⁰

Svjedoci smo da se religijsko lice današnje Europe nepovratno mijenja. Na djelu je proces *dobrovoljne dekristijanizacije* u Zapadnoj Europi, u kojoj kršćanska populacija slabi zbog toga što se mnogi kršćani, unatoč odgoju u kršćanskoj tradiciji, u nekom trenutku svoga života dobrovoljno odriču kršćanskog identiteta ili napuštaju organiziranu vjeru kako bi tražili individualne oblike duhovnosti ili se pak predali vjerskoj ravnodušnosti. Sve to zahtijeva nove oblike misionarenja i *nove* Kristove svjedoke, koji prelaze etničke i konfesionalne granice u društvu i u Crkvi.⁹¹ Ono što čini razliku između militantnoga vjerskog fanatika i kršćanskog poziva na svjedočenje vjere, jest činjenica da se življenje vjere događa u ljubavi koja poštuje slobodu drugoga i isključuje nasilje.

U svemu tome trajni primjer i nadahnuće današnjim Isusovim sljedbenicima jesu živost i smjelost ranih kršćanskih zajednica. Prvi su kršćani u ‘neprijateljskom okruženju’ slavili nadu u Boga i radošno naviještali uskrnuloga Gospodina (usp. Mt 5,10-12).

ZAKLJUČAK

U ovom smo radu htjeli istaknuti važnost teologije religija u današnjem pluralnom društvu kao trajni teorijski i praktični izazov za Crkvu i njezinu teologiju religija.

Počevši od Drugoga vatikanskog koncila, Crkva i katolički teolozi nastoje ispravno vrjednovati fenomen mnoštvenosti religija u religijskoj povijesti čovječanstva, a da pritom ne upadnu u teološki relativizam.

Nadalje, u drugom dijelu rada, imajući pred očima temeljno opredjeljenje Katoličke Crkve za multikulturalni i multireligijski dijalog koji ne isključuje govor o međusobnim razlikama i granicama

⁸⁹ Usp. Giancarlo Collet, Keine aufdringliche Rechthaberei. Fragen an Professor Giancarlo Collet, u: Herder Korrespondenz 49 (1995.), str. 649-654, ovdje: 649, 654.

⁹⁰ Papa Franjo, *Evangelii gaudium – Radost Evanđelja*, Apostolska pobudnica, Kršćanska sadašnjost (Dokumenti 163), Zagreb, 2013., br. 120.

⁹¹ Usp. Anđelko Domazet, Katolička crkva kao proročka snaga kvalitativne manjine u europskom društvu, u: *Pravda, mir, stvorenje na EU-areopagu*, Zbornik radova, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2014., 83-98.

tolerancije, pokušali smo sažeto predstaviti hrvatskoj teološkoj javnosti doprinos dvojice njemačkih teologa spomenutoj problematici.

U trećem dijelu pozabavili smo se napetošću koja postoji između religijskog pluralizma i međureligijskog dijaloga te, na drugoj strani, apsolutnosti kršćanstva i misijskog poslanja. Kada kršćani pokušavaju shvatiti i ispovjediti vlastito temeljno osvjedočenje da Isus nije samo prorok nego konačno (eshatološko) očitovanje Boga i kvalitativna punina Božje objave (cjelovita kristologija), oni to čine priznajući alteritet (drukčijost) i različitost svake religijske tradicije. Religiozni pluralizam, uza sve moguće rizike, ipak pruža i veliku priliku da vjernici prodube svoju pripadnost katoličanstvu koja nadilazi kulturni, nacionalni ili folklorni oblik.⁹²

RELIGIOUS PLURALISM AS A PERMANENT THEOLOGICAL CHALLENGE FOR THE CHURCH AND ITS THEOLOGY OF RELIGIONS

Summary

Progressingly present cultural and religious pluralism inevitably raises the question of the attitude of Christians towards the growing religious pluralization of the society in which they live. This text tries to point out the theoretical and practical contribution that theological reflection can offer so that the challenge of religious pluralism can be seen in the right light and so that concrete political and religious practice in society could follow from theological reflections.

Starting from the fact that Christians everywhere in the world live in daily existential contact with followers of other religions, the Catholic Church, starting from the Second Vatican Council, intensively discusses the theological evaluation of the phenomenon of religious pluralism and self-understanding of Christianity in the face of religious history of mankind.

Considering the fact that religious pluralism is an objective theological problem, in the first part the author analyzes three common religious-theological drafts or models offered by today's theology of religions trying to answer the question of what should be the attitude of the Church and Christians towards religious pluralism:

⁹² Usp. Nikola Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, 107.

pre-Council attitude towards other religions (exclusivist ecclesio-centrism), the approach of the Second Vatican Council and post-Council theology (inclusivist Christocentrism) and a view of other religions of the representatives of the so-called pluralistic theology of religions (pluralistic theocentrism).

In the context of religious pluralism, the Church, as a community of believers, is called to affirm its own Christian identity in dialogue with the existing religions and cultures in which Christians live. Therefore, in the second part of the paper, aside from the described triple classification of approaches to the theology of religions, the religious-theological plans of two German Catholic theologians are summarized. These are Klaus von Stosch and his reflections on the comparative theology of religions and Karl-Josef Kuschel who practices theological interreligious dialogue within the three monotheistic religions (the so-called 'Abrahamic ecumenisms').

In the third and final part of the paper, starting from a relational understanding of the requirement of the uniqueness and universality of Christian revelation, the author presents some observations about the nature of the missionary mandate of the Church in an atmosphere of religious pluralism and dialogue.

Keywords: roles of religion in a pluralistic society, comparative theology of religions, Abrahamic ecumenism, demand for the absoluteness of Christianity, interreligious dialogue, missionary mandate of the Church