

Кардинал Анђело Скола

Патријарх венецијски

Дијалог хришћанства и модерног света*

Сажетак: Живимо у друштву које је све више плуралистичко. То што има све више различитих религиозних израза и виђења света као да искључује могућност да се дефинише својеврсни *Weltanschauung*, који би био заједничка свима и на коме би се темељно заједнички живот. Хришћани, ипак, имају све неопходне елементе да би се суочили са неизбежном тензијом између идентитета и различитости, јединства и мноштва, који су у суштини, својствени свим историјским епохама и које сте у многим околностима и сами често болно окусили на сопственој кожи. А управо се у тајни Свете Тројице налази принцип различитости у јединству *par excellence*. Силом оваплоћења Исуса Христа тај принцип постаје критеријум разумевања и процењивања сваке различитости, од оне конститутивне (душа-тело, човек-жена, личност-заједница, индивидуа-друштво), све до оних етничких, културолошких и религиозних различитости.

Кључне речи: дијалог, секуларизација, екуменизам, сведочење.

1. Помрачење и повратак Бога

„Човечанство је тренутно изгубило свога Бога“¹. Изјава Тијара де Шардена која на синтетички начин изражава мучан однос евроатлантске модерне са Богом уводи нас у средиште питања дијалога хришћанства и модерног света. Де Шарден став представља својеврстан ехо познате метафоре о помрачењу коју је педесетих година прошлог века почео да користи Мартин Бубер да би описао привремено замрачење Бога односно лика Божијег у свету, које су учинили они правци модерне мисли, како у филозофији, тако и у теологији, који су желели да редукују Бога и сведу га на објективистички садржај теоријског типа.

Помрачење лика Божјег је, с друге стране, историјски повезано са процесом који је покренут у XVIII веку и који се током XX века знатно убрзао. Поменути процес је у тој мери одредио европску модерну да се, можда чак и непримерено, поистовећује са њом самом: говорим

* Предавање одржано 18. октобра 2010. године на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Превод са италијанског језика: Златко Магић.

¹ T. De Chardin *Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultrahumain* (1951), Oeuvres, уред. du Seuil, Paris, 1963, t. 7, 289.

о секуларизацији². Овде се не можемо задржавати на питању могућих термилошких варијација правог значења термина секуларизација (лаицизација), секуларизам и секуларност³, али бисмо секуларизацију ипак могли одредити с обзиром на њене последње резултате, користећи блиставу анализу Чарлса Тејлора⁴.

Према Тејлоровом учењу, језгро секуларизације савремених евроатлантских друштвених заједница, што аутор означава као треће значење секуларизације, налази се у поимању вере у Бога као једне од многих опција. Прешли смо, наиме, из друштва у коме је било „немогуће не веровати у Бога, у друго друштво, у коме чак и за најпобожнијег верника, вера представља само једну од мноштва животних могућности“⁵. Појава својерсног „ексклузивистичког хуманизма“ коме је постало разумљиво и прихватљиво помрачење свих циљева што надилазе земаљско благостање човечанства - поништава било какву могућност да се вера прихвати као „безазлена“ и отвара поље за више могућих опција, чиме важност и место религије у нашем друштву бива радикално промењено.

Ипак, сама друштва за која се мислило да су ликвидирала питање Бога, протерујући га у сферу ирационалног и искључујући га из јавног живота, мање-више насилно показују оно што је доскора било сасвим неочекивано: у тим друштвима има не само критичког става према религиозној савести, већ и реафирмације *религиозној* у личном и друштвеном животу⁶. Сада је већ научницима јасно да су предвиђања социолога и за њима не малог броја теолога из шездесетих година прошлог века о секуларизацији и смрти Божјој — испала погрешна. Да бисмо се у анализи ограничили само на план теологије, довољно је помислити колико је данас превазиђена идеја хришћанства које би, сведено на „световни свет“ (*mondo mondano*), говорило о Богу на секу-

2 F. Botturi, *Le tappe della secolarizzazione*, AA. VV., *La chiesa del concilio*, Milano 1985, 153-164; R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Bari 2003; G. Lorizio, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

3 H. Waldenfels, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Queriniana, Brescia 1995, 13-20.

4 C. Taylor, *Letà secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

5 *Исцјо.*, 14.

6 Cfr. G. Mucci, *Dio non è ancora morto. Discussioni recenti*, *La Civiltà Cattolica* 2002 I 576-585; G. Mucci G., *La modernità come esperienza di frantumazione*, *La Civiltà Cattolica* 2003 II 125-133; R. Spaemann, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008.

ларни начин⁷. Сама реалност оповргла је ову хипотезу и натерала многе посматраче да почну користити термине *йостісекуларної друшїтва*⁸, овај двосмислени израз који се, опет, као што је писао немачки филозоф Роберт Шпеман, враћа у однос са религиозним⁹. Прецизније говорећи, ново ишчитавање проблема секуларизације омогућује нам увид у његова различита могућа значења и његова разнолика остварења. Како, на пример, сугерише Ј. Казанова, данас је много јасније да се карактеристичан фактор процеса секуларизације не садржи толико у неизбежном „пропадању религиозног“ или у неповратној „приватизацији“ религије колико у диференцијацији између религиозне и секуларне сфере. Чак, додаје Казанова, „религије читавог света“ — више оне традиционалне него „нови религиозни покрети“ — „улазе у јавну сферу живота“ и учествују у борбама за редефинисање модерних граница између јавне и приватне сфере, између система и виталног света, између легализма и морализма¹⁰.

Ипак, не смемо се заваравати: повратак сакралног, светог, религијâ, Бога — проблематичан је по свом карактеру и видљиве су несугласице које омогућују многе супротстављене процене тог процеса.

Иако социологија констатује непоколебљивост сакралног, стављајући га у везу са незадовољством које је оставила модерна, као и са непостојањем постмодерне, ипак се чини да је прецењена важност која се придаје слому „модерних“ идеала у односу на будућност религије, а особито хришћанства. Изнад свега, ништа не гарантује да ће ти данас слободни простори бити заиста попуњени својеврсном религиозношћу, која би у одређеној мери била и богословског карактера, а не остављени празни да би се апсолутно ослободили универзалне зачараности апсолутног по себи. У овом смислу, веома је значајан слоган којим италијански фило-

7 Н. Сох, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968, 241, где се поново отвара питање које је поставио Дитрих Бонхефер у једном писму из 1944: „Да ли се ми то крећемо ка времену које би било у потпуности без религије, ... и како бисмо могли говорити о Богу на секуларни начин?“ Види, такође: А. Gallas, *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhöffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995.

8 Cfr. L. Berzano, *Religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca postsecolare*, Franco Angeli, Milano 1994. О последицама „десекуларизације“ и новим просторима за религиозно искуство: уп. P.L. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1999.

9 R. Spaemann, *Società post-secolare*, Belardinelli-Allodi-Gattamorta, *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 94.

10 Ове су основне тезе дела Ј. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994; италијански превод *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

соф Ђани Ватимо синтетиче завршну фазу модерне, „збогом истини“: збогом оном смислу пуне истине због кога би чак и хришћанска вера била осуђена — као и све друге реалности које претендују на апсолутно познање истине — на растакање и растављање на делове¹¹.

Изгледа да такозвани повратак Бога на забрињавајући начин означавају две супростављене, а ипак повезане крајности. С једне стране, сагледавамо екстремну субјективизацију религијског искуства која се непрестано лишава сваког реалног садржаја¹², због чега се, полазећи од негације Цркве — а затим и Христа и самог Бога, обезвредњује сама религија до једне „духовности“ која остаје без икаквог ефективног садржаја и која је инспирисана својеврсним, крајње индивидуалистичким приступом светоме и сакралноме¹³. Поред тога, поједини религијски покрети — првенствено они који су повезани са исламом и његовим масовним присуством у Европи — пројављују јасне фундаменталистичке елементе, а само хришћанство ризикује, у неким контекстима, да буде сведено на димензију цивилне религије, етичког темеља на који се могу ослонити друштво и политички системи када су у невољама.

Таква ишчашења чине још хитнијом потребу да се поново размотре односи религија, друштва и културе. Изнад свега, што се тиче предлога хришћанског искуства, враћа се алтернатива између поруке која би се извршила тако што би се *умањила* тежина њене објективности, излажући се тако природној неодлучности о судбини „Бога“, када је већ „натприродно“ као такво све више сведено на лингвистичка жонглирања и хипотезе да је баш такав редукционизам један од разлога што данас хришћанска вера губи важност, чак и субјективну.

Да бисмо се суочили са овим хитним питањем, морамо прихватити да повратак Бога садржи и радикално питање најаутентичнијег идентитета оног Бога кога се чак ни савремени човек, изгледа, не може лако одрећи. Као што непрекидно подвлачи Бенедикт XVI, питање Бога добија своју најадекватнију формулацију у хоризонту Логос – Љубав, у коме разум, препознат у свој својој ширини, вера и истинска религија налазе своју дубоку и плодну повезаност¹⁴. Само у Богу који је Логос–Љубав, смисао до-

11 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

12 Cfr. F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, Beck, Munchen 2004.

13 Cfr. G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994; G. Giordan, *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2006; P. Heelas-L. Woodhead, *The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality?*, Oxford 2005.

14 Cfr. Benedetto XVI, *Discorso al Convegno della Chiesa Italiana*, 19 ottobre 2006.

бија кључна тема божанског кенозиса, који је начин на који се Бог–Истина–Добро нуди људима¹⁵. Кенотички Бог није слаб Бог, већ Бог који љуби и такав се нуди човековој слободи. Питање пада/повратак Бога тако за добија другачији и адекватнији исказ. Како назвати овог Бога данас¹⁶, како проповедати њега и представити овог живог Бога човеку данашњице?

Хришћанство види Бога као *Оноја који долази у свети* — и зато се разликује од њега, али то не искључује могућност да Бог преузме свет као себи присан. Да бисмо говорили о Богу, „морамо смело поставити хипотезу да управо он оспособљава човека да му постане близак. Хришћанска вера живи од искуства Бога који је себе учинио доступним, спознатљивим и присним човеку“¹⁷. Неопходно је најпре установити блискост са Богом да бисмо га познали. Тада је „Бог једно откриће, захваљујући чему се све може гледати новим очима“¹⁸.

2. Божанска граматика

Хришћанска вера зна да је о Богу могуће говорити једино слушајући оно што је Он сам слободно хтео да нам каже. Директна комуникација са Невидљивим не бива кроз теоријске формулације или концепте, већ има лично име и жива је личност — Исус Христос, тумач Бога Оца. Јеванђеље по Јовану о томе потпуно јасно говори од самог почетка: „Бога нико није видео никад: Јединородни Син, који је Бог и у наручју је Оца, он га објави (Јн 1, 18). Овом јеванђељском стиху може се додати коментар Иринеја, Поликарповог ученика, који је, према предању, лично познавао самог Јована: „Није, дакле, могуће познати Бога на основу његове величине, јер је Оца немогуће мерити, већ према његовој љубави, јер је та љубав која нас води Оцу кроз Логоса, ... они који слушају, уче у сваком времену да постоји један велики Бог и да је управо Он утврдио, створио и уредио све“¹⁹.

15 Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica 4*, Jaca Book, Milano 1996; Id., *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990 e S. Bulgakov, *L'agnello di Dio. Il mistero del verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990.

16 P. Sequeri, *Una svolta affettiva per la metafisica*, P. Sequeri - S. Ubbiali (уред.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 85-116; B. Schellenberger, *Von Unsagbaren reden: wie lässt sich heute Gott zu Sprache bringen?*, *Geist und Leben* 79 (2006) 81-88; A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder Freiburg - Basel Wien, 2006.

17 E. Jüngel, *Verità metaforica*, in P. Ricoeur-E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 169.

18 Исто.

19 *Adversus haereses* IV, 20, 1.

У умрлом и васкрслом Исусу, Бог као Бог нам долази у сусрет. Ханс Урс фон Балтазар подсећа да се „Бог Христом оприсутњује у свету и да се Он не може ни конструисати (Хегел) ни постулисати (Бајо) полазећи од света — може се само доживети као чиста милост (Јн 1, 14; 16; 17)²⁰“. Јединствено човештво Сина Божијег есхатолошки оприсутњује самога Бога у историји сведочанством Духа Светога који свакоме човеку лично отвара приступ односу Оца и Сина. Тако се, у светлости живота, страдања, смрти и васкрсења оваплоћеног Сина, могу и данас наћи „својствене црте“ присуства Бога који дела у историји²¹.

Успешан је Балтазаров израз: „Бог који се доживљава“. Како је, ипак, могуће доживети Бога? Да ли је Бог објекат који би био некако доступан човеку? Швајцарски теолог наставља: „Оваплоћени Логос је дошао својима, дакле, није упао у непознату земљу, као што говори Карл Барт, већ у земљу чији језик познаје — не само галилејски, арамејски језик, који као дечак учи у Назарету, већ много дубље, познаје језик своје твари. Логика твари није страна логици Божјој. Бог није умишљена истина, већ потпуна, чиста истина, јер на световни начин представља адекватно објашњење Бога Оца“. На овом месту, Балтазар додаје једну важну напомену: „Да би објаснио на одговарајући начин Бога Оца, Исус није имао потребу за сликама Свете Тројице (*imagines Trinitatis*)“, које су непрекидно измишљане у историји људске мисли од Августина до Хегела. „Биће света као таквог и његов свакодневни живот више него довољно му је указивало на ово поменуто објашњење.“²²

Бог човеку говори о себи „умањујући се у оваплоћеном Логосу (*Verbum Abbreviatum*)“²³. „Бог се умањио, Бог је своју Реч умањио“ (Ис 10, 23; Рим 9, 28). Сам Син је Реч, Логос. „Вечна Реч је постала мала, постала је дете, јер је само на тај начин Реч могла постати разумљива и за нас.“²⁴

Ако „Оваплоћени Логос“ — као што тврди Балтазар — „не долази у неку страну земљу“, тада ни у ком времену не постоји ниједна ситуација, контекст, амбијент или културолошка клима у којој не би било могуће проповедати Бога. Штавише, да би се говорило о Богу, треба

20 Н. U. von Balthasar, *Teologica 2*, Jaca Book, Milano 2002², 71.

21 Cfr. Н. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. I: La percezione della forma*, Milano 1971 (трећи део).

22 Н. U. von Balthasar, *Teologica 2*, Jaca Book, Milano 2002², 71.

23 „*Ho Logos pachynetai (o brachynetai)*“. Cfr Ориген, *Peri Arcon*, I, 2, 8; Свети Фрањо Асишки, *Regola non bollata*, IX; Бонавентура, *Breviloquium*; Никола Кузански, *Excitationibus lib. III* (Париз 1514), fol 41 et al.

24 Benedetto XVI, *Omelia Natale 2006* (Проповед на Божић 2006).

продубити граматику овог језика твари коју је оваплоћени Логос узео у себе, јер нам је тим истим језиком објавио и самог Бога.

Која је основна карактеристика овог језика твари? Одакле треба да крене човек данашњице, још увек збуњен након пада идеологије XX века и растројен наглим променама које му се сада дешавају, распарчан на милијарде информација, сазнања и наука?

Узимајући у обзир све могуће примедбе скопчане са сложенешћу личнога живота човека постмодерне, можемо ипак устврдити са Карлом Војтилом: „Постоји свакако нешто што би се могло назвати општим искуством сваког човека“²⁵, што се потврђује пре свега кроз интегралност, елементарност и ненарушиву једноставност. Заправо, „то искуство у својој суштинској једноставности надилази сваку неизмерност и сложеност“²⁶.

Хришћанска догма о човеку учи следеће: људска природа, иако рањена првобитним грехом, није оштећена до те мере да би изгубила суштинске црте, нити ће се икада моћи до краја искварити. Након првородног греха, Бог не оставља ни свет нити људе, као што нас учи Библија, остављајући дугу као знак непролазног савеза Бога и људи и свих који ће живети након потопа из Нојевог времена (Пост 9, 9-17).

Зато ће једна искрена анализа увек моћи да препозна и испита типичне црте људског искуства које у својој природној једноставности представља прво општење Бога и отвара могућност да се Бог проповеда „човеку брату“ баш зато што такво универзално искуство пројављује наше тварно стање онако како га је Бог желео и сачувао, без обзира на његову ослабљеност грехом. Постојаност овог тварног стања по себи је „сведочанство“ које Бог пружа самоме себи и тако је сигуран пут за прихватање истине да је он присутан у нашем стварном свету. Ради се о апсолутном искуству које уопште није могуће умањити и коме не могу наудити ни запрепашћујуће савремене примене технолошке науке. У времену када копирање живота у лабораторији и вештачка оплодња постају свакодневица, када се клонирање људи чини блиским хоризонтом, остаје ипак једна неоспорна чињеница: нико није у стању да себи да постојање – биће.

Ради се о директном искуству са којим се сусреће разум својом могућношћу да прихвати оно што је реално. Човек је у стању да својим

²⁵ K. Wojtyła, *Persona e atto*, G. Reale-T. Styczeń (уред.), Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, 35.

²⁶ K. Wojtyła, *Persona e atto...*, 45. Cfr. A. Scola, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003.

разумом прихвати истину која никад није одвојена од лепог и доброг. Овом структуром, заједничком свим људима, реалан свет постоји као извор дивљења и чуђења и сам упућује изван „ствари“ које су видљиве (онтолошка разлика), отварајући пут познању Божје поруке. Стога је разумљиво колико је дословно тачно да је Бог у свакој инстанци укључен у свако људско искуство.

Ово опште људско искуство, први и темељни простор општења и проповедања Божјег, открива два кључна аспекта питања.

Прво, свест да Бог није негде „другде“ у односу на реалност, већ да је „унутар“ стварности — у прецизном смислу да он конституише стварност сада и овде, да је чини причасницом самог њеног бића. „Свет је створен кроз њега (кроз Христа)“ (Јн 1, 10). Бог који би био изван стварности — био би чист производ наше маште, празно име, како често тврде наши савременици, када, упитани, не негирају толико постојање Божје колико Његову умешаност у људска дешавања.

Друго, ако је Бог унутар стварности, ако он конституише последњи хоризонт сваког људског искуства, онда ниједан човек није далеко од Бога, нити се, хтео – не хтео, може удаљити од Њега; наравно, не зато што светогрђе не би остало заувек као једна трагична могућност, већ што би негација Бога неизбежно значила и одбацавање сопственог интегралног и елементарног људског искуства.

3. Дијалогска природа хришћанства

Узимајући у обзир ове примедбе, можемо разумети како дијалог са савременом културом није једна од многих могућности, тактика коју хришћани спроводе да би дошли до примирја са светом који је често строг према њима. Склоност према дијалогу је неопходна импликација због тога што је Бог ушао у компромис са људском историјом својим оваплоћењем, што значи да нема људске ситуације која не заслужује да уђе у интересну сферу хришћана. Наравно, у једном крајње фрагментисаном и конфузног свету, остаје питање: како пренети хришћанску поруку и њен неуништиви и универзални карактер и како мотивисати хришћане да користе своје право да говоре, које имају подједнако као и сви други у сфери јавног живота?

Да бисмо одговорили на ова питања, морамо подсетити да култура са хришћанским печатом, правилно схваћена, увек представља израз једног еклисијалног субјекта добро укоревеног у сад-и-овде историјских околности које има пред собом. Заправо, силом сакраменталне логике откривења, околности и односи не представљају ограничење или препреку

хришћанском животу тј. да би чистота светог откривења ризиковала да се изопачи у додиру са неким посебним могућностима тренутка. Напротив, они су пророчко, могло би се рећи, сакраментално место у коме се остварује она инкултурација која је садржана у самој природи хришћанске вере отеловљења. Штавише, имамо изузетно сведочанство свега овога у животу и у мисији светих Кирила и Методија који, како је то написао Јован Павле II у енциклици *Slavorum apostoli*, „отеловљујући Јеванђеље у специфичној култури народâ које су християнизовали, имали су особите заслуге за формирање и развој саме те културе или, боље, многих култура“²⁷. Аутентична култура, а особито теологија, морала би, дакле, да уме обухватити људе данашњице у конкретности и тегобама њихових егзистенција, почев од њихових најжитнијих проблема, а они, као што добро знамо, могу се навести следећим редом: биотехнологије, неуронауке, проблеми рата и мира, питање судбине наших друштава у зависности од новог процеса сусретâ и сукобâ народа и култура.

Живимо у друштву које је све више плуралистичко. То што има све више различитих религиозних израза и виђења света као да искључује могућност да се дефинише својеврсни *Weltanschauung* који би био заједнички свима и на којем би се темељио заједнички живот. Хришћани, ипак, имају све неопходне елементе да би се суочили са неизбежном тензијом између идентитета и различитости, јединства и мноштва, која је, у суштини, својствена свим историјским епохама и коју сте у многим околностима и сами често болно искусили на сопственој кожи. Но, управо се у тајни Свете Тројице налази принцип различитости у јединству *par excellence*. Силом оваплоћења Исуса Христа, тај принцип постаје критеријум разумевања и процењивања сваке различитости, од оне конститутивне (душа–тело, човек–жена, личност–заједница, индивидуа–друштво), све до етничких, културолошких и религиозних различитости.

Хришћани су призвани да поново открију то богатство потврђујући суштинску, екуменску димензију њиховог начина живота. Екуменизам се заправо не ограничава на тренутке доктринарног дијалога нити на заједничку борбу за правду, мир или очување земље, већ добија своје пуно значење само ако за протагонисте има религиозне субјекте, личности и заједнице, које доказују пасторалну природу, дакле свакодневну и нормалну природу самог екуменизма. У овој перспективи биће могуће познати да је екуменски сваки акт хришћанске заједнице (евхаристијско служење, катихеза, харитативна делатност) извршен у својој целовитости²⁸. То нам још једном потврђује изузетна мисионар-

27 Giovanni Paolo II, *Slavorum Apostoli*, 21.

28 A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eccelesiologia*, Queri-

ска делатност светих Кирила и Методија. Јован Павле II каже: „Може се рећи да је Исусова прозба из свештеничке молитве, *ut unum sint*, да сви једно буду — представља и њихову мисионарску девизу, према речима самог псалмопевца: ‘Хвалите Господа сва племена, хвалите га сви људи’. За нас, људе данашњег времена, њихов апостолат има и речитост, израз једног екуменског призива. То је позив на васпостављање у миру и помирењу јединства које је било веома напукло након времена светих Кирила и Методија, а на првом месту јединства Истока и Запада“²⁹.

Поменути екуменски призив Цркве биће, између осталог, најбоља претпоставка за међурелигиозни дијалог који је све хитнији у савременом контексту бучног и често конфликтног мешања народа. Тај позив се неизбежно мора преобразити у мисију. Она сама треба да буде историјска и актуелна истовремено, упућена чак и онима који се данас изјашњавају као нерелигиозни или атеисти.

Да бисмо били на висини задатка, ми хришћани морамо користити само један метод, важећи на свим нивоима и у свим околностима живота: на универзитетима или теолошким истраживањима, у парохијама или на радном месту, чак и у породици. То је метод сведочења, који се састоји у следбеништву Исусу и у храбром признавању њега пред светом, баш као што је и он учинио када је позван на суд и пред Пилатом рекао: „Ја сам зато рођен и зато сам дошао на свет да сведочим истину и сваки који је од истине слуша глас мој“ (Јн 18, 37).

На питање које би било „неопходно средство за веродостојно и убедљиво сведочење јеванђеља у наше време“, Бенедикт XVI је недавно одговорио, током своје посете Великој Британији³⁰: да сви хришћани једно буду, да „свет верује“ (Јн 17, 21).

Riassunto: Viviamo in una società sempre più plurale. La presenza di una varietà sempre maggiore di espressioni religiose e di visioni del mondo sembra escludere la possibilità di individuare una Weltanschauung condivisa sui cui impostare la vita comune. Ma i cristiani possiedono sicuramente tutti gli strumenti necessari per affrontare quell'inevitabile tensione tra identità e differenza, tra unità e pluralità, che è in realtà propria di ogni epoca storica e che in tante circostanze voi avete sperimentato, spesso in maniera dolorosa, sulla vostra pelle. È infatti nel mistero della Trinità che si trova per eccellenza il principio della differenza nell'unità. E, in forza dell'incarnazione di Gesù Cristo, tale principio diventa criterio di comprensione e valorizzazione di ogni differenza, da quelle costitutive di anima-corpo, di uomo-donna, di persona-comunità e di individuo società, a tutte le diversità etniche, culturali e religiose.

niana, Brescia 2005, 106-107.

29 Giovanni Paolo II, *Slavorum Apostoli*, 13.

30 Benedetto XVI, *Celebrazione ecumenica nella Westminster Abbey di Londra*, 17. септембар 2010.