

UDK 141.113:2–175
Primljeno: 7. 10. 2011.
Prihvaćeno: 23. 1. 2012.
Izvorni znanstveni rad

PLURALISTIČKA ESHATOLOGIJA JOHNA HICKA – PRIKAZ, PROBLEMI I PERSPEKTIVE

Iva MRŠIĆ FELBAR

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
iva.mrsicfelbar@gmail.com

Sažetak

Članak prvenstveno nastoji osvijetliti eshatologiju Johna Hicka, problematizirajući pritom njezino pluralističko obilježje u kontekstu religijskih problema i perspektiva. Pritom pojašnjava i njegovo shvaćanje Boga kojega naziva Zbiljsko (*the Real*) i soteriološko obilježje religija koje spasenje, odnosno oslobođenje, shvaća kao preobrazbu. Tako viđena preobrazba podrazumijeva pomak od sebičnosti, odnosno usredotočenosti na sebe (*self-centeredness*) prema usredotočenosti na Zbiljsko (*Reality-centeredness*). Djelo *Death and Eternal Life* osvjetljava Hickovu eshatološku misao i pristup eshatologiji unutar koje je posebno naglašena teologija smrti.

Ključne riječi: John Hick, eshatologija, pluralizam, Zbiljsko, smrt.

Uvod

Namjera nam je u ovome članku skrenuti pozornost na eshatologiju Johna Hicka¹, kontroverznog teologa i filozofa religije današnjice, osvrćući se pritom

¹ John Harwood Hick rođen je u Scarboroughu u Engleskoj 20. siječnja 1922. godine. Završio je studij prava na Hullu za vrijeme kojeg doživljava obraćenje na kršćanstvo. Zatim upisuje studij filozofije i postiže doktorat 1950. godine na osnovi kojeg nastaje i njegovo prvo djelo *Faith and Knowledge*. Od 1953. do 1956. godine boravi sa suprugom kao pastor u presbiterijanskoj župi. Nakon toga počinje predavati filozofiju religije na Sveučilištu Cornell gdje ostaje do 1959. godine kada počinje predavati kršćansku filozofiju na bogosloviji u Princetonu. Od 1964. godine u sljedeće tri godine vrši službu predavača na teologiji Sveučilišta u Cambridgeu kada ujedno objavljuje svoje poznato teodicejsko djelo *Evil and the God of Love*, i gdje počinje raskid s pravovjerjem i radikalnim pomakom u teološkoj perspektivi. Na Sveučilištu u Birminghamu započinje pisati svoje jedino eshato-

poglavito na njegovo djelo *Death and Eternal Life*, te u konačnici njegovu eshatološku misao označiti kao pluralističku, i kao takvom dijelom njegove svjetski poznate pluralističke hipoteze (*pluralistic hypothesis*).² Svojim je radom utjecao na teologiju (osobito u pogledu kristoloških pitanja), filozofsku teologiju³ i filozofiju religije, unutar koje osobito razvijajući svoju teodiceju, ali i pitanja religijskoga pluralizma i eshatologije.

Na početku valja naglasiti da Hick ne razvija sustavni eshatološki nauk kakav smo navikli susretati unutar okvira katoličke teologije. Štoviše, s obzirom na prezbiterijansko okruženje iz kojega prvotno počinje djelovati pa sve do

loško djelo *Death and Eternal Life*, a multikulturalni Birmingham utječe i na nastanak njegove pluralističke paradigme. Ondje osniva organizaciju *All Faiths for One Race* (AFFOR) unutar koje se borio protiv rasizma i rasistički usmjerene politike, kao i za promicanje međureligijskog dijaloga. Od sedamdesetih nadalje sve aktivnije razvija i prezentira svoju hipotezu u člancima, predavanjima i konferencijama, a 1973. godine u djelu *God and the Universe of Faiths* prvi put je eksplicitno izlaže, želeći pritom ukazati na potrebu revidiranja katoličke teologije i kritizirajući kristološku normativnost. Od 1973. do 1976. godine završava spomenuto eshatološko djelo, a vrijeme provodi i na Istoku (Indija, Sri Lanka), upoznavajući istočne religije i sustave mišljenja kako bi što kvalitetnije napravio svoj prilog globalnoj teologiji. Godine 1977. objavljuje kontroverzno djelo *The Myth of God Incarnate*, a samu tematiku utjelovljenja shvaćenu kao mit i metafora nastavlja razvijati sljedećih godina. Hick 1982. godine prihvaća puno radno vrijeme profesora religije na Claremontu u Californiji gdje i danas djeluje kao profesor emeritus. Njegovo djelo *Interpretation of Religion*, objavljeno 1989. godine, nagrađeno je prestižnom Grawemeyer nagradom kao jedno od ponajboljih filozofskih obrana religijskog pluralizma. Umirovljen je na Claremontu 1993. godine, ali i dalje nastavlja s aktivnim bavljenjem filozofijom i teologijom, a na neokantovskoj podlozi gradi širu, filozofsku perspektivu govoreći ne više o pluralističkoj teologiji, nego filozofiji religija. Iste godine objavljeno je djelo *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* koje izaziva mnogobrojne reakcije teologa. Hick je član Instituta za napredna istraživanja humanizma na Sveučilištu u Birminghamu, Američkoga filozofskog udruženja, Američke akademije religije, Društva za studij teologije i Američkoga društva za proučavanje religije. Njegova su djela prevedena na šesnaest jezika, a i u poznim godinama je objavljivao nova djela. Nedavno je osnovan, također njemu u čast, Centar za filozofiju religije koji nosi njegovo ime. Hick je preminuo 9. veljače 2012., napunivši devedeset godina samo tri tjedana ranije. Iako je u Hrvatskoj relativno slabo poznat Hickov opus, u svijetu je napisano više stotina doktorskih disertacija o temama kojima je on začetnik kao i o njemu samome, bilo da je riječ o filozofskom ili teološkom pristupu, što pokazuje utjecaj i raširenost njegovih ideja, zbog čega bi ga teologija trebala ozbiljno uzeti u obzir. Detaljnije podatke o njegovoj biografiji vidi u: John HICK, *An Autobiography*, Oxford, 2005.; Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Hampshire, 2002.

² U djelu *God and the Universe of Faiths* (1973.) prvi put razrađuje svoju pluralističku hipotezu, tvrdeći da je religijski pluralizam neophodan kako bismo učinili odmak od »ptolomejske« teologije prema onoj »kopernikanskoj« koja Boga, a ne religiju stavlja u centar, vodeći nas tako prema shvaćanju da je iskustvo spasenja univerzalna ljudska potreba. Sama hipoteza želi umanjiti normativnost kršćanstva i spasenjsku univerzalnost Krista, posve izjednačavajući sve velike religijske tradicije.

³ Riječ je o disciplini koja koristi filozofske metode u analiziranju ili razvijanju teoloških koncepata.

filozofske teologije, Hick teološke (eshatološke) kategorije tumači filozofskim jezikom i pritom nastoji uvažiti suvremena kretanja, kako na području same filozofije tako i na polju prirodnih i inih znanosti. Takvim pristupom razvija i vlastitu eshatološku misao koja se umnogome oslanja i temelji na njegovoj pluralističkoj interpretaciji religija.

1. Poimanje Boga kao presudno u razumijevanju eshatona

Prije negoli se upustimo u analizu Hickove eshatologije, valja prikazati njegovu razumijevanje božanstva. Naime, to je pitanje od presudne važnosti kad je riječ o eshatonu kao zbilji onkraj smrti.

U svojim ranim djelima Hick koristi riječ *Bog*, ali objašnjava da pod njime razmišlja o božanskoj Zbiljnosti koja je zajednička svim religijskim tradicijama i koja se različito poima unutar povijesno-kulturalnog okružja. Budući da ne govore sve religije o Bogu, kao što je to slučaj s budizmom, Zbiljsko predstavlja onaj minimalni zajednički uvjet svih religija. Dakle, iako Hick koristi riječ *Bog*, nastoji je osloboditi teističkih konotacija.

Naslanjanjem na Pseudo-Dionizija i cjelokupnu tradiciju negativne teologije, Hick želi naglasiti da je Bog uvijek *onkraj* svega što o njemu izričemo i mislimo, te da nas beskrajno nadilazi. Smatra da pritom nije tek riječ o negativnoj teologiji, već puno radikalnije: radi se o »cjelokupnome rasponu pridjevnih koncepata koji se ne primjenjuju na Boga, bilo pozitivno, bilo negativno. Primijeniti ih na Boga u Božjoj konačnosti značilo bi učiniti, u suvremenim filozofskim pojmovima, kategoričku pogrješku.«⁴ Osim Pseudo-Dionizija, Hick se rado obraća i Meister Eckhartu, koji je potonjim bio nadahnut. On govori o »nepoznatome Bogu iznad svih bogova«, koji svoj odjek nalazi i kod Paula Tillichia i njegova »Boga onkraj boga teizma«⁵. Zanimljivo je da putanja takva tumačenja božanstva može u konačnici završiti u specifičnom obliku religijskog ateizma, kao što je to vidljivo u Dona Cupitta⁶, a polazi se, paradoksalno, od spašavanja religije.

Razmišljajući o religijskom fenomenu u »pluralizmu njegovih formi«⁷, želi pokazati da je svaka religija ravnopravan način iskušavanja transcenden-

⁴ John HICK, *Who or What is God? And Other Investigations*, New York, 2008., 5.

⁵ Paul TILLICH, *Courage to Be*, New Haven – London, 2000., 186.

⁶ Usp. Don CUPITT, *Taking Leave of God*, London, 1980.; Don CUPITT, *After God. The Future of Religion*, New York, 1997., Don CUPITT, *Radical Theology*, Santa Rosa, 2006.

⁷ John HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, 1989., 1.

tne zbiljnosti koju postulira i naziva *The Real – Zbiljsko*.⁸ Zbiljsko je, prema Hicku, misaono nespoznatljivo pa iz tog razloga uvodi – kako ga i sam naziva – (pseudo) kantovsko razlikovanje Zbiljskog po sebi (*an sich*) i Zbiljskog kako ga čovjek poima. Zbiljskog postajemo svjesni po religioznom iskustvu koje ovisi o religijsko-kulturnim konceptima u kojima ono nastaje. Dakle, jedno je Zbiljsko, a mnoštvo je njegovih poimanja unutar različitih religijskih iskustava. Hick razlikuje Zbiljsko kao osobno/*personae* (Jahve, Višna, Trojstvo), i kao neosobno/*impersonae* (Brahman, Tao, Dharmakaya). Oba načina poimanja u konačnici su relativna jer Zbiljsko po sebi ostaje onkraj jezičnih kategorija i izvan epistemološkog dohvata.

Glavna poteškoća u govoru o Bogu, prema Hicku, leži u tom što naš jezik nema moć nad Posljednjom Zbiljnosti jer je ona »izvan dosega naših kognitivnih mogućnosti«⁹. Stoga on potvrđuje noumenalnu Zbiljnost čiji su predmeti religijskog iskustva fenomenalne, odnosno fenomenološke objave, koje su kulturološki uvjetovane i nisu apsolutne i sveobvezujuće. To sve potvrđuje da ne možemo na Zbiljsko u sebi primijeniti njegove *personae* i *impersonae* koje susrećemo unutar vlastitih religijskih poimanja.

Boga kao posljednju zbiljnost, kao onoga koji je neizmjeran i neizreciv, naše iskustvo nije u mogućnosti obujmiti u totalitetu. Kad je pak riječ o Isusu, za Hicka je on metaforički Bog, a ne doslovno utjelovljena druga božanska osoba. U tom smislu najvažnija posljedica jest Hickovo nijekanje soteriološke uloge Isusa Krista na način kako je ona shvaćena u kršćanstvu postavljajući pitanje: »Možemo li i smijemo li štovati čovjeka koji nije doslovno utjelovljeni Bog?«¹⁰

Krist je »stvarna slika Božja kroz koju je usmjereno naše štovanje, i ideja utjelovljenja je djelotvorni mitski izričaj prikladnog stava prema njemu. Promatrajući stav prikladnim, promatramo i istinitost mita.«¹¹ Tako smatra da i Pismo progovara o Bogu u »istinitim mitovima, odnosno opisima koji nisu doslovno istiniti, ali koji bez obzira imaju učinak izazivanja prikladnoga raspoloživog odgovora u nama prema konačnom predmetu mitova«¹².

O božanstvu se prema Hicku ne može govoriti u metafizičkim kategorijama, pa se stoga i Kristovo božanstvo može jedino nazvati metaforičkim,

⁸ Tek se 1983. godine Hick konačno odlučuje koristiti pojmom *Zbiljsko*, a sâm pojam prvotno je upotrijebio William Hocking 1940. godine kako bi njime označio božanstvo, no kad o svojoj hipotezi govori unutar kršćanskog konteksta, voljan je koristiti i riječ *Bog*. Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 95.

⁹ John HICK, *An Interpretation of Religion*, 350.

¹⁰ John HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, 177.

¹¹ *Isto*, 179.

¹² John HICK, *Who or What is God?*, 7.

odnosno mitološkim. Bog je po sebi epistemološki izvan granica spoznaje. Govor o Kristovu utjelovljenju, dakle, Hick smješta u okvire metaforičkog govora¹³ ne bi li udaljio ontološki prizvuk. Smatra da trebamo govoriti radije o jedinstvu božanskog i ljudskog u Isusu Kristu kroz čine, odnosno identitet ljubavi negoli kroz identitet supstancije.¹⁴

Naime, i prije same kristologije, Hick isključuje trinitarnu pozadinu u smislu doslovne Božje samoobjave u Isusu. Tvrdi: »Bog ima mnoga imena«, smatrajući da se Vječni različito poima i uprisutnjuje u različitim kulturama i religijskim tradicijama.

Hick je tako u svojim djelima i u razvoju pluralističke teze prešao put od govora o Posljednjem kao trojedinom Bogu kršćanstva (*the Ultimate as the triune God*), kasnije o vrsti općeg Božanstva (*generic Deity*) koje se objavljuje u različitim religijama, te konačno do govora o Zbiljskom (*the Real*), koje je onkraj kategorija osobnog i neosobnog i kojem se ne mogu po sebi pridati misleći atributi. Na tom je putu sebi priskrbio i kritiku da je završio u »transcendentalnome agnosticizmu«. ¹⁵ Očito je da je na takav način poimanja božanstva utjecala Hickova pluralistička hipoteza, jer je htio pokazati da ni jedna religija ne posjeduje istinu o Bogu, već njezine dijelove, koji su kulturološki i povijesno oblikovani.

2. Soteriološki obrat: religija kao »spasenje/oslobođenje«

Osim poimanja božanstva, u eshatologiji je ključno poimanje spasenja. Kršćanstvo to dvoje duboko međusobno veže u osobi Isusa Krista, Boga i Spasitelja. No, budući da Hick ne pristupa božanstvu kao osobi, sličan problem nailazimo i u njegovu shvaćanju spasenja.

Početak ranih osamdesetih godina Hick naglašava ideju »spasenja/oslobođenja«. Koristi oba pojma ne bi li što uspješnije povezao istočne i zapadne religijske tradicije, a pritom ostaje na oprezu zbog mogućih optužaba da je riječ o zajedničkoj biti religija i njihovu nekritičkom izjednačavanju. Zbog toga naglašava takozvanu »obiteljsku sličnost« (*family resemblance*) gdje ne postoje »obi-

¹³ Na sličan način Hick vrjednuje i takozvane *eshatološke mitove* koji su opravdani ukoliko pobuđuju na preobrazbu iz samousredotočenosti prema usredotočenosti prema Zbiljskom, vodeći tako čovjeka prema spasenju/oslobođenju, stavljajući preda nj zahtjev za odricanjem u smislu odbacivanja sebičnosti.

¹⁴ Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths*, 165. Tako predlaže uvođenje dinamičkog umjesto ontološkog govora o Kristu, ujedno predlažući *agape* kristologiju koja bi sretnije opisala Kristovu ulogu nego što to čini ona kalcedonskog tipa.

¹⁵ Usp. Gavin D' COSTA, John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution, u: Harold HEWITT (ur.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, London, 1991.

lježja koje svatko mora posjedovati¹⁶, koristeći koncept koji je izvorno Wittgensteinov (*Familienähnlichkeit*), a koji ovdje primjenjuje na svijet religija.

Kategorija »spasjenja/oslobođenja« koju je unio u pluralističku hipotezu omogućila mu je ujedno stvaranje pragmatičnoga kriterija koji mu je bio potreban za procjenu religijskoga fenomena općenito, ne bi li u preobrazbi od samousredotočenosti (*self-centeredness*) prema usredotočenosti na Zbiljsko (*Reality-centeredness*) prepoznao glavni plod religija – svetost (*saintliness*).

Kada osoba odbaci usredotočenost na sebe u korist usredotočenosti na Zbiljsko, ostavljajući za sobom sebičnost i sve što ona podrazumijeva, događa se spasenje, odnosno oslobođenje: »Spasenje nije pravna nagodba zapisana na nebu, niti je buduća nada onkraj ovoga života (iako je i to), već je duhovna, moralna i politička promjena koja može započeti sada i čija je trenutna mogućnost utemeljena u strukturi stvarnosti.«¹⁷ Pomak prema soteriologiji (*shift to soteriology*) označava brigu za osobno spasenje, a u Hickovu slučaju ono se prije može nazvati *samospašavanjem*, jer osoba Spasitelja ne postoji i nije potrebna.

Hick je mišljenja da je »naš život put prema konačnom ispunjenju – bilo u vremenu ili izvan njega«¹⁸, a radi se o temeljnoj okrenutosti prema neizmerno dobrom kraju. Pritom smjera, ne samo na osobno, nego na sveopće ispunjenje, a samim time implicira i događaj sveopćeg spasjenja, gdje je očita njegova sklonost prema pozitivnoj eshatologiji.

Pritom je konstanta svih religijskih tradicija »soteriološka briga« (*soteriological concern*) koja se tiče spomenutog poticaja na preobrazbu i koja u konačnici treba uroditi svetošću i *agape/karuna*¹⁹ momentom. To dvoje (svetost i *agape/karuna*) predstavljaju soteriološke kriterije određene religije koji ujedno odražavaju i njihovu učinkovitost.

Hick spasenje promatra drukčije negoli je to slučaj u tradicionalnoj katoličkoj teologiji, govoreći o »prosvjetljenju« i »oslobođenju usredotočenosti na ego«. Tu je očita njegova priklonjenost istočnjačkim religijskim tradicijama koje nastoji povezati s onima zapadnoga tipa. Što se sa soteriologijom dalje zbiva, trebao bi razjasniti eshaton. U Hickovu slučaju, to je pomnije eksplicirano u njegovu djelu *Death and Eternal Life*.

¹⁶ John HICK, *An Interpretation of Religion*, 3–4.

¹⁷ John HICK – Dennis L. OKHOLM – Timothy R. PHILLIPS (ur.), *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids, 1995., 43.

¹⁸ John HICK, *An Interpretation of Religion*, 61.

¹⁹ *Agape* (αγάπη) grčki je novozavjetni pojam koji označava sebedarujuću i nesebičnu ljubav, a *karuna* je pojam koji koriste budistički *pali* tekstovi, a prevodi se kao suosjećanje, odnosno milosrđe. Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion*, 325; John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville, 1995., 77–78..

3. *Death and Eternal Life* – pokušaj suvremenog redefiniranja eshatoloških pitanja: prikaz

3.1. *Pristup*

U želji rasvijetliti eshatološka pitanja Hick se utječe Istoku i Zapadu služeći se dosezima parapsihologije, sociologije, filozofije i religije. Traženje istine za njega zahtijeva ne samo točnost argumentiranja, već i otvorenost spram ideja i informacija svakog važnog izvora.

Najavljujući svoje bavljenje različitim religijskim pristupima eshatologiji, naglašava važnost razlikovanja između eshatologija, odnosno slika posljednjeg stanja (*the ultimate state*) i pareshatologije, odnosno slika onoga što se događa između smrti i posljednjega stanja. Razlikuje, dakle, eshatologiju od takozvane pareshatologije.²⁰ »Dok je eshatologija nauk o *eshata* ili o posljednjim stvarima, i stoga o posljednjim stvarima čovjeku, pareshatologija je po analogiji nauk o *para-eschata*, ili o onome što je tik-do-posljednjih stvari, te stoga o ljudskoj budućnosti između sadašnjeg života i čovjekova posljednjeg stanja. Na taj se način može plodonosnije razmišljati o pareshatologiji negoli o eshatologiji.«²¹

Nastoji biti otvoren spram drugog i drukčijeg, zadržavajući kritičku misao, iako svjestan da možemo tek donekle nadići vlastiti *Sitz im Leben*, ali i to smatra dovoljnim kako bismo zadržali otvorenost spram mogućnosti *globalnog* pristupa pitanjima ljudske sudbine. Ne zanima ga pritom globalna religija, nego globalna teologija koja omogućuje usporedbu teoloških tvrdnji različitih svjetskih religija. Takva bi usporedba potom, po njegovu mišljenju, mogla dovesti i do tješnjega zbližavanja religija.

Dakle, njegov je pristup pomalo eklektički: on pabirči iz različitih izvora, religijskih tradicija i filozofsko-teoloških pristupa, nastojeći u tom moru informacija pronaći vlastiti put i opravdanje vlastite pozicije, bez nepotrebne krutosti i dogmatičnosti.

Svim kritikama i manjkavostima unatoč, Hickovoj eshatologiji valja priznati važno mjesto u suvremenom pokušaju redefiniranja eshatoloških stvarnosti. Tu svakako izostaje podjela na individualnu i opću eshatologiju, kao i sustavno izlaganje o smrti, uskrснуću, sudu, čistilištu, raju i paklu. Iako su sve spomenute teme dotaknute pa i pomnije istražene, osnovni cilj njegova djela ostaje u bitnom nastojanje u zbližavanju religijskih tradicija u kontekstu njihova shvaćanja eshatologije. Iako je jezik bitno teološki, sam je pristup više

²⁰ Izraz dolazi od rijetke grčke riječi *παρόεσχτος* koja znači *pretposljednji* ili *tik do posljednjega*.

²¹ John HICK, *Death and Eternal Life*, Louisville, 1994., 22.

filozofski, što je razumljivo ako polazimo od činjenice da je Hickov kontekst stvaranja ne kao nekoć teologija religija, već filozofija religija.

3.2. Smrtnost, vjerovanja u besmrtnost i porijeklo zagrobnog života

Čovjek prema Hicku živi u *mayi*, odnosno iluziji, s obzirom na pad u moralnom smislu, i njegovo je jastvo usredotočeno na sebe u vidu sebičnosti (*self-centeredness*) nalazeći se tako u neprestanom *Angst* ili, prema budističkoj terminologiji, *dukkha*, s obzirom na prijeteću sebičnost.²² Jasno je naglašena odnosna interpretacija jastva, budući da ono ne opstoji samo za sebe nego uvijek u odnosu na druge.

Za razliku od jastva, »atman se odnosi na idealno stanje ljudske svijesti koja očekuje ostvarenje kroz negiranje individualne sebičnosti«²³. Hick ga promatra u eshatološkoj vizuri, a kasnije ga upotrebljava kao pojam koji označava nediferencirano jedinstvo, kao mnoštvo u jedinstvu i obrnuto, što mu omogućuje prostor za govor o eshatološkoj čovječnosti, Bogu, Zbiljskome, Brahmanu, otvarajući si na taj način horizont prema globalnoj teologiji.

Treba imati na umu, podsjeća Hick, da ono što danas nazivamo dušom, u početku biva vezano uz život potomstva. Tako Durkheim smatra da »duša nije drugo doli totemski princip koji je utjelovljen u svakom pojedincu«²⁴, što znači da smrt označava vrijeme kad se pojedinačni život vraća svom plemenskom kolektivu. Isto takva naznaka kolektivne osobnosti izražena je i u spisima židovstva nakon izgnanstva. Takvo je Jahve prvenstveno bio Bog ne čovjeka Izraelca, nego Izraela kao naroda, budući da se ideja osobne besmrtnosti tek ima razviti. Stoga su prvotna nadanja i bila usmjerena na potomstvo koje je predstavljalo svojevrsan nastavak ovozemnog života pojedinca i nakon njegove smrti.

Hick se poziva na poznato mjesto kod Karla Jaspersa koje govori o *osovinskom* ili *aksiološkom dobu* (*Achszenzeit*) između 800. pr. Kr. i 200. po Kr. kada se rađa ideja autonomna i odgovorna pojedinca, a u skladu s tim i ideja njegova osobnog identiteta nakon smrti.²⁵ U tom kontekstu navodi židovske proroke, osobito Jeremiju koji prvi izričito oblikuje ideju osobne odgovornosti (usp. Jr 31,30), i Ezekijela koji snažno ističe osobni odnos Jahve i Izraelca (usp. Ez 18,4). Kontekst je i povijesna pozadina: uslijed izgnanstva vjera u postojanost nacio-

²² Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 50.

²³ *Isto*, 52.

²⁴ Citat preuzet iz: *Isto*, 65.

²⁵ *Isto*, 67.

nalne opstojnosti dolazi u pitanje, a u središte izbija svijest o osobnoj sudbini i odgovornosti. Javlja se i pitanje o Božjoj pravednosti koje snažno postavlja Jobova knjiga, dok se vjera u uskrsnuće mrtvih rađa u makabejskom dobu. Tako se nauk o uskrsnuću osobito razvija u okviru apokaliptičke literature između vremena proroka Staroga zavjeta i Isusova doba.

Kod Grka pak poimanje blaženstva koje donosi zagrobni život dolazi u misterijskim kultovima – eleuzinski, dionizijski i orfički – a pažnja je usmjerena na oblikovanje osobne besmrtnosti. Tek tada, naglašava Hick navodeći Jaegera, javlja se vjerovanje u dušu kao nešto različito i odvojivo od tijela.²⁶ Duša se smatra besmrtnom, kako to nalazimo i u Platonovim spisima, ali njezino zadržavanje *dobro* besmrtnosti u zavisnosti je od njezine moralne kvalitete.

Kad je o smrti riječ, nekoć se o njoj slobodno raspravljalo, dok je danas tabu tema. Smrt je *izbačena* iz društva u institucije. Malobrojni danas umiru u krugu svojih obitelji jer se skoro 80% smrtnih slučajeva događa u institucijama. Zanimljive su riječi doktora Wilsona koje nam prenosi Hick: »Smrt je zabranjena riječ u bolnicama: ali u tome su bolnice tek odraz društvenog stava.«²⁷ Smrt je ipak veoma prisutna na filmu i televiziji, što ipak ne potiče na sučeljavanje sa smrtnošću. Štoviše, čini se da mali ekran trivijalizira smrt te ju čini nestvarnom.

Ljudi su svjesni neizbježnosti i univerzalnosti smrti. Navodeći psihologa Carla Gustava Junga, ističe njegov stav da je od osobite važnosti da ljudi u svojim zrelim, srednjim godinama postanu svjesni svoje smrtnosti, jer samo oni ostaju vitalno živima koji su spremni *umrijeti sa životom*.²⁸

3.3. Riječ filozofije, teologije i parapsihologije

Govoreći o smrti u suvremenoj filozofiji, Hick se bavi razmišljanjima nekolice filozofa: Martina Heideggera, Jean-Paula Sartrea i Dewija Zephaniaha Phillipsa. Smrt je, za razliku kod anglosaksonske lingvističke filozofije, u središtu interesa kad je riječ o kontinentalnoj egzistencijalističkoj filozofiji.

Hick se uglavnom slaže s Heideggerovom analizom i prikazom smrti, osobito kad je riječ o suočavanju koje rezultira prihvaćanjem s ciljem očuvanja osobnog identiteta, odnosno svojnosti (*Selbst*), ali naglašava da Heidegger ne implicira što se događa onkraj smrti, niti to pitanje smatra važnim. Sartrea sma-

²⁶ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 72.

²⁷ Citat preuzet iz: *Isto*, 86.

²⁸ Usp. *Isto*, 88.

tra zanimljivim zbog njegova govora o odnosu između smrti i smisla života, iako se s njime ne slaže jer smatra da je moguće postići određenu svrhovitost i potpunost unatoč smrtnosti, a ne slaže se ni s Phillipsom zbog njegova stava da čovjekova svijest konačno završava smrću, te da besmrtnost i vječni život, kao i nadvladavanje smrti imaju samo utoliko svoj značaj ukoliko se razumiju kao izričaj koji se tiče kvalitete trenutnoga zemaljskog života.²⁹

Spominjući razne teze i teorije vezane uz odnos uma i tijela (teorija identiteta, monistička i dualistička, epifenomenalistička teza), Hick najavljuje vlastito razmatranje ove tematike, kako s filozofskoga gledišta tako i iz iskustvenoga gledišta, nastojeći ostaviti otvorenim pitanje vjerovanja u opstanak svjesnoga jastva (*conscious self*).

U svom djelu osvrće se i na nekolicinu protestantskih teologa: Jürgena Moltmanna³⁰, Paula Tillicha³¹, Charlesa Hartshornea³² i Wolfharta Pannenberg³³, nalazeći njihova razmišljanja zanimljivima. On se glede Moltmanna izjašnjava u prilog temeljima nade koja otvara prostor društvenoj, političkoj i ekonomskoj pravednosti, dok Tillicha smatra proturječnim što se tiče postojanja vječnog života, a Hartshorneova razmišljanja o besmrtnosti naziva *statičkim* i *zamrznutim* te mu zamjera pristup teodicejskom problemu koji nije ni izbliza riješen time što je sve dobro i sve zlo očuvano u Božjem sjećanju. Pannenberg vidi kao »jednog od najznačajnijih postbarthovskih teologa«³⁴. Čovjekova usredotočenost na sebe (*Ichbezogenheit* za razliku od *Weltoffenheit*) izvor je njegove grješnosti, a kao posljedica toga, čovjek doživljava svijet u vremenskim okvirima dijeleći ga na prošli, sadašnji i budući. Hick uočava da ne ostavlja mjesta za eventualni razvoj pojedinca nakon smrti na kojem pak on inzistira te smatra problematičnim njegovu ovisnost o spasiteljskom susretu s Isusom, jer tako, smatra on, isključuje ljude koji ne znaju za njega.³⁵

²⁹ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 109.

³⁰ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, Rijeka, 2008.

³¹ Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, III, Chicago, 1963.

³² Iako C. Hartshorne pripada tzv. filozofiji procesa, Hick ga u svome djelu smješta među suvremene protestantske mislitelje, poglavito zbog religijskih tema kojima se bavi. Usp. Charles HARTSHORNE, *Time, Death and Eternal Life*, u: *The Journal of Religion*, 32 (1952.) 2; Charles HARTSHORNE, *The Immortality of the Past: Critique of a Prevalent Misinterpretation*, u: *The Review of Metaphysics*, 7 (1953.) 1; Charles HARTSHORNE, *The Acceptance of Death*, u: Florence M. HETZLER – Austin H. KUTSCHER (ur.), *Philosophical Aspects of Thanatology*, New York, 1978.

³³ Usp. Wolfhart PANNENBERG, *Apostolsko vjerovanje pred pitanjima današnjice*, Zagreb, 2005.; Wolfhart PANNENBERG, *Theology and the Kingdom of God*, London, 1969.; Wolfhart PANNENBERG, *What Is Man?*, Philadelphia, 1970.

³⁴ John HICK, *Death and Eternal Life*, 221.

³⁵ Usp. *Isto*, 225.

Hick polemizira i s dvama katoličkim teolozima – Karlom Rahnerom³⁶ i Ladislavom Borosom³⁷. Rahnera izuzetno cijeni, iako njegove eshatološke postavke ne prihvaća. Borosu pak zamjera što je preveliku važnost stavio na sâm trenutak smrti, umanjujući tako važnost ostatka života, osobito ako imamo u vidu posebnost čovjekova stanja pri umiranju koje nerijetko prati osjećaj kajanja te bi, prema Borosu, ispalo da cjelokupni život ipak može doživjeti konačni preokret. Tako Hick, nakon pomnog vaganja pozitivnih i negativnih implikacija Borosova pristupa eshatologiji, smatra da »ne možemo biti zadovoljni teorijom koja daje značenje smrti na način da lišava život njegova značenja«. ³⁸

U konačnici Hick odbacuje protestantske nauke kao i onaj tradicionalni katolički s obzirom na nepromjenjivost stanja duše nakon smrti, jer ne ostavljaju prostor za daljnji osobni rast i razvoj spram daljnjih iskustava onkraj smrti. Budući da već od rođenja, ljudi nemaju jednake uvjete na ovom svijetu smatra da se život mora nastaviti i nakon smrti. ³⁹

Neobično je što se Hick utječe parapsihologiji, gdje je osobito zainteresiran za pitanje komunikacije između živih i pokojnih. Iz te komunikacije predmnijeva mogućnost nastavka egzistencije pojedinca kao trajne svijesti i volje, odnosno, i dalje živućeg bića onkraj granica smrti. ⁴⁰ Njegova je pretpostavka, dakle, da čovjek nastavlja život i nakon smrti te da ima mogućnost razvitka. Međutim, svjestan je skliska terena na kojem se pritom nalazi te izbjegava bilo kakvu dogmatičnost u zaključcima. Štoviše, u jednom intervjuu objašnjava da ne smatra područje parapsihologije izvorom dokaza za područje onostranosti, iako su uvijek moguće sumnje, a neki su događaji iz njezina područja svakako interesantni, ali nipošto nisu vrijednosni dokaz. ⁴¹

Podsjećajući na Buddhine riječi o smrti kao bolesti, ili općenito o životu kao *dukkha* ili patnji, živeći u čežnji za prosvjetljenjem ili mokšom, za Hicka proizlazi da je jedan život teško dovoljan za postizanje spomenutoga. Štoviše, potencijal i mnoštvo mogućnosti koje čovjek posjeduje, teško se mogu ostvariti za zemaljskog života. Prema Frommovim riječima »življenje je proces stalnog rađanja. Tragedija u životima većine nas jest da moramo umrijeti prije negoli

³⁶ Usp. Karl RAHNER, *On the Theology of Death*, New York, 1961.

³⁷ Usp. Ladislaus BOROS, *The Moment of Truth: Mysterium Mortis*, London, 1969.

³⁸ John HICK, *Death and Eternal Life*, 238.

³⁹ Usp. *Isto*, 238–239.

⁴⁰ Usp. *Isto*, 140.

⁴¹ Usp. http://www.cleo.net.uk/resources/displayframe.php?src=937/consultans_resources/re/jhrt/jhrt.html (11. XII. 2010.).

smo posvema rođeni.«⁴² Iz toga sâm Hick nastoji zaključiti, bez obzira na kontekst, o nužnosti postojanja neke vrste nastavljenog života i nakon smrti.⁴³ Opravdanje ljudske patnje na način da čovjek preživljava tjelesnu smrt pod uvjetom da može nastaviti svoj rast i razvoj, Hick smatra postulatom života nakon smrti.⁴⁴

»Sve dok ne ustrajemo na dogmatskoj definiciji u njezinoj preciznoj naravi, možemo potvrditi da je izvan svake sumnje ono što se nazvalo *Isusovim uskrsnućem* bio stvarni događaj.«⁴⁵ Hicka posebno zanima pitanje tjelesnosti uskrsnuća i, unatoč nekim problematičnim mjestima, potvrđuje ono što i evanđelja sama govore – da je Isus živ. Upozorava na rasprave koje su podvukle snažan kontrast između ideje uskrsnuća tijela i besmrtnosti duše, kao i na suvremene rasprave o toj problematici.⁴⁶ Sklon je simpatizirati i pomnije istražiti tumačenje koje smatra da je uskrslo tijelo novo i različito tijelo dano od Boga, ali koje izražava onu istu osobnost koju je nekoć imalo u zemaljskom tijelu.

Prianjajući uz Irenejeva razmišljanja, Hick smatra da čovjek nije jednostavno *pao* iz boljeg u gore stanje grijeha i krivnje sa smrću kao kaznom, već je i dalje u tijeku stvaranja.⁴⁷ Naime, unutar svojeg teleološkog koncepta razlikuje sliku Božju (*imago*) i sličnost Božju (*similitudo*) u čovjeku. On je tek grubi materijal u procesu nastajanja i evolucije prema daljnjem stanju stvarateljskog procesa unutar kojeg se usavršava njegova sličnost Bogu. Upravo to idealno stanje, koje predstavlja ispunjenje Božje namjere za čovjeka nije izgubljeno, već ima biti postignuto u budućnosti.⁴⁸

Čovjek je stvoren *od* Boga i *za* Boga, pa tako i nema stvarnog proturječja između slobodne volje kojom se čovjek ravna i argumenta sveopćeg spasenja koji slobodom nije narušen, smatra Hick.⁴⁹ U tom je smislu zanimljivo njegovo propitkivanje vlastite hipoteze s obzirom na razvoj onkraj smrti. Pita se: ukoliko se ljudski život nastavlja onkraj smrti, što bi u tom slučaju podrazumijevao rast unutar izazova i novih prilika? Ne bi li to značilo također da taj

⁴² Citat preuzet iz: John HICK, *Death and Eternal Life*, 155.

⁴³ Usp. *Isto*, 156.

⁴⁴ Usp. *Isto*, 160.

⁴⁵ *Isto*, 171.

⁴⁶ Usp. Oscar CULLMANN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, London, 1958.; Murdoch E. DAHL, *The Resurrection of the Body*, London, 1962.; Joseph RATZINGER, *Eschatology. Death and Eternal Life*, Washington, D. C., 1988.; Joseph RATZINGER, *Eshatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 1977.

⁴⁷ Riječ je ujedno o osnovnoj tezi Hickove teodiceje stvaranja duša (*soul making theodicy*). Vidi više u: John HICK, *Evil and a God of Love*, London, 2007.; John HICK, *Soul-Making Theodicy*, u: William L. ROWE (ur.), *God and the Problem of Evil*, Oxford, 2001., 265–281.

⁴⁸ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 208–210.

⁴⁹ Usp. *Isto*, 254.

rast, odnosno čovjekov odgovor prema Bogu opet može biti negativan? No, ukoliko Bog neprekidno radi na spasenju, ne znači li to da neće stati dok ne dođe cilju? Očito je ta mogućnost logički moguća. S druge pak strane, što se tiče milosti u drugom životu, zašto bi Bog »odgodio« to za budući život?

3.4. O reinkarnaciji i ponovnom rađanju

Hick obrađuje teme karme i ponovnog rađanja unutar filozofskog hinduizma, osobito u Vedanti. Vedantička se filozofija dijeli u dvije glavne struje – monističku (*advaita*, ne dualističku) i teističku (*vishishtadvaita*), no obje struje uglavnom isto naučavaju kad je riječ o karmi i ponovnom rađanju.⁵⁰ Kad je o reinkarnaciji riječ, Hick smatra da takvo poimanje »ne čini ništa kako bi opravdalo trenutne nejednakosti našega ljudskog iskustva«⁵¹, iako je u Indijaca uvriježeno misliti da nauk o ponovnom rađanju rješava probleme nejednakosti i patnje.

Sri Aurobindo, jedan od značajnih osuvremenitelja hinduističke misli, smatra da je temelj teoriji ponovnoga rođenja evolucija duše, te da se kroz nju otkriva transcendentni Duh i Jastvo u neprestanom otjelovljenju kroz reinkarnaciju.⁵² Hicku, međutim, nije jasno kako se u tom postupnom procesu ne otkriva sve veći stupanj moralnosti i duhovne razine čovječanstva koja očito, po tom pitanju, slabo napreduje. Tradicionalni vedantski svjetonazor smatra da nikada neće doći do značajnijeg duhovnog razvoja zbog *maye*: postoji samo beskrajna krug rađanja i umiranja, bez smjerova i uzoraka, *samsara* koja je besmislena i bez kraja, osim u slučaju kad joj individualna duša uspije umaći.⁵³

Hick smatra da nauk o reinkarnaciji, u nekim svojim oblicima, pruža dovoljnu poveznicu s trenutnim i mogućim ljudskim iskustvom, ali se pita u kojoj je mjeri dopustivo povezivati svijest o prethodnim životima s kršćanskom eshatološkom verifikacijom Božje stvarnosti u kraljevstvu Božjem. Ipak, razmatra mogućnost da su svi ljudski životi u nekom trenutku istinski povezani, možda čak i međusobnim inkarnacijama.

Budističko poimanje reinkarnacije slično je onom vedantskome, bilo da se radi o budizmu *teravada* ili *mahayana*. Suvremeni budisti daju prednost pojmu ponovnoga rađanja pred reinkarnacijom, a to je usko vezano s naukom o *anatta* (*anatman* na sanskritu znači: bez duše, bez samodopadnosti), a odnosi

⁵⁰ U oba sustava, i monističkom i teističkom, Hick nalazi prepoznavanje egzistencije kao beskonačne gomile živućih *jiva*, na čemu upravo i temelji svoj nauk o karmi i ponovnom rađanju.

⁵¹ John HICK, *Death and Eternal Life*, 314.

⁵² Usp. *Isto*, 320; Sri AUROBINDO, *The Problem of Rebirth*, Pondicherry, India, 1972.

⁵³ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 320–321.

se na tri temeljne mogućnosti svekolike egzistencije: sve je obilježeno *anattom*, *aniccom* (procesom, prolaznošću) i *dukkhom* (patnjom, nezadovoljstvom).⁵⁴

Budističko poimanje ponovnog rađanja povlači za sobom mogućnost sjećanja na prošle živote. Tako se i Buda u trenutcima prosvjetljenja prisjećao tisuća svojih prošlih života.⁵⁵ No, ono što Hick smatra važnim unutar *anatta* nauka jest nastojanje da se nadiđe vlastita prolaznost i nesavršenost kroz odbacivanje sebičnosti. Tako idemo prema cilju koji podrazumijeva postajanje *anattom*, odnosno bivanje bez samodopadnosti i kretanje prema univerzalnoj ljubavi koja ne poznaje razlike.⁵⁶ Nadalje, *anatta* podrazumijeva da iskustveno jastvo nije samopostojeća materija, već postoji samo u vremenu kao uvijek mijenjajući tijek svijesti.

Hick *anattu* uspoređuje s kršćanskom egzistencijom koja ovisi o Stvoriteljevoj volji, čime obje religijske tradicije potvrđuju prolaznu narav osobe. Ali, unatoč toj sličnosti, Hick uočava i razlike: dok budizam teži za odmorom iskustvenoga jastva, i dok onkraj *samsare* ne postoji nešto ili netko veći, kršćanstvo čovjeka nakon smrti smješta u vječni život u odnosu s Bogom.

Ono što budizam pred Hicka stavlja kao izazov i problem jest vjerovanje u Zbiljnost koja nadilazi *samsaru*. Jer, ako postoji samo *samsara* i ništa veće od nje, tada njezin nestanak znači ujedno i nestanak iskustvenoga jastva. S druge strane, ako postoji Zbiljnost onkraj *samsare*, tada se može govoriti i o nastavku usavršavanja iskustvenoga jastva i u vječnom životu.⁵⁷

Kad je o reinkarnaciji riječ, Hick smatra da je riječ o »logički održivoj teoriji«, no i dalje ispituje odnose i stavove kršćanstva spram toga pitanja. Pritom naglašava da »reinkarnacija nije, niti je ikada bila, pravovjerno kršćansko vjerovanje«,⁵⁸ dok se on usredotočuje na njezin moralni značaj u kojem se premošćuje sebičnost.

⁵⁴ Usp. *Isto*, 332.

⁵⁵ Usp. *Isto*, 335.

⁵⁶ Usp. *Isto*, 338.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 341.

⁵⁸ *Isto*, 365. Zanimljivo je primijetiti da prve zabilješke s kršćanske strane o toj temi nalazimo kod Justina Mučenika sredinom 2. stoljeća u djelu *Dijalog s Trifonom*, gdje govori protiv ideje da duše prelaze u tijela životinja. Slično tome i Irenej u djelu *Protiv hereza* kritizira nauk o transmigraciji duše, osobito na temelju nedostatka sjećanja na prethodne živote. Nadalje, Klement Aleksandrijski se u *Stromati* kratko osvrće na reinkarnaciju koju ne prihvaća. Tertulijan je također napao taj nauk, obrušavajući se na platonički nauk o preegzistenciji duše i pitagorejski o transmigraciji u svom spisu *O duši*. Minucije Feliks malo nakon njega ismijava ideju prelaska ljudske duše u životinju. U 3. stoljeću svoju kritiku izriče i Laktancije, u 4. stoljeću Grgur iz Nise, a u 5. stoljeću Augustin unutar rasprava s platonistima. Sve to upućuje na prisutnost ovih ideja i živost rasprava o njima u ranoj Crkvi, ali ne znači i njihovo prihvaćanje.

Primjećuje da su se Origenovi tekstovi, u krivom tumačenju, smatrali kao potvrđujući za reinkarnaciju. Međutim, oni ipak samo potvrđuju preegzistenciju duše i razmatraju sretne i nesretne okolnosti rođenja kao nagradu i kaznu dušine prethodne egzistencije.⁵⁹ Ipak, ta prethodna egzistencija nije bila na zemlji, nego na nebu, a kod Origena se ne radi ni o uzastopnim utjelovljenjima. Štoviše, Origen na više mjesta odbija nauk o reinkarnaciji.⁶⁰

I sâm Hick na kraju svih ovih pitanja vezanih uz reinkarnaciju priznaje da nije u stanju iznijeti jasan zaključak radi li se o istinitom nauku ili ne.⁶¹ Iako priznajući mogućnost istinitosti u nekim aspektima reinkarnacije, kao i budističkog nauka o karmi, zapaža nedostatak moralnog i praktičnog značaja kod nekih popularnih slika reinkarnacije jer smatra da osobe ne mogu žeti ono što je posijano u prošlosti niti sijati što će se tek žeti u budućnosti.⁶² U razvijanju moguće pareshatologije pretpostavlja fazu koja nastupa odmah po smrti i koja je subjektivna, poput sna, koja odražava uvjetovanu maštu zbog snažnog upliva religijske kulture ili pak kao iskustvo nastavka zemaljskog života.⁶³ Odbija mogućnost prethodnih života, ali je otvoren prema onima koji možda slijede, ali ne na ovom, nego drugim svjetovima.

3.5. Zaključne misli djela

U potrazi za usklađivanjem glasova Istoka i Zapada, ali pritom nailazeći na njihov nerijetko nepomirljivi ton, Hick uviđa njihovo oštro nesuglasje i proturječje. Tomu unatoč smatra da bez obzira na razlike među eshatologijama svjetskih religija one ujedno upućuju na onostranost ne ulazeći duboko u opise što se onkraj smrti zbiva, ostavljajući tako prostor koji omogućuje njihov susret i prožimanje.⁶⁴ Pritom ne ide za pružanjem sinteze istočnog i zapadnog nauka, kao ni za trećom pozicijom. Primjećuje, zanimljivo, da se u velikim religijskim tradicijama govori o posljednjim stvarima u najopćenitijim okvirima, a one su, prema

⁵⁹ Origen smatra da je »antropološka nejednakost posljedica grijeha što su ih sama stvorenja počinila prije rođenja u materijalnom svijetu, kada su bila stvorena kao čista racionalna bića. Svako je racionalno biće Bog stvorio slobodnim te je, prema tome, ono posjedovalo (i još sada posjeduje u svome zemaljskom životu) mogućnost da napreduje ili nazaduje; ostvarenje njegovih opredjeljenja u prethodnom životu determiniralo je njegovo sadašnje stanje (*De principiis*, II, 9,6)«, Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009., 151.

⁶⁰ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 393; ORIGEN, *De principiis*, II, 9,6–8.

⁶¹ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 388.

⁶² Usp. *Isto*, 392.

⁶³ Usp. *Isto*, 416.

⁶⁴ Usp. *Isto*, 427.

njegovu mišljenju, upravljene u istom smjeru.⁶⁵ Tako u njihovoj konvergenciji i približavanju dobivamo najbolji uvid o onome što slijedi nakon smrti.

Izražava svoje neslaganje s kršćanskim viđenjem eshatona i smatra ga nerealnim. To se odnosi na njegovo poimanje spasenja unutar preobrazbe karaktera koje, budući da se najčešće ne događa posve za zemaljskog života, nastavlja svoj hod onkraj smrti u procesu usavršavanja.⁶⁶ Nadalje, postulira višestruke živote, ali u mnogim sferama utjelovljene egzistencije, pri čemu se naslanja na određeno tumačenje reinkarnacije prema kojemu *ista* osoba uvijek iznova živi te pritom razvija svoje konačno nadilaženje.⁶⁷ Štoviše, možda će čak oni »viši« svjetovi i sfere unutar kojih će se usavršavati načini postojanja postati *univerzalnim principom života* dok sebičnost ne nestane, a život s vremenom ne bude potreban utjelovljenja. Ulazak u zajednički život u Bogu, u nirvanu, vječnu svijest ili atman u odnosu s Posljednjom Zbiljnošću – jedna je to od Hickovih optimističnih vizija. Zaključno izražava nadu u ideju jedinstva čovječanstva u kojem ego aspekt biva napušten, a razvija se onaj odnosni u smislu jedan-u-svima i svi-u-jednome, onkraj vremena u posvemašnjoj *agape*.

4. Problematika ključnih tema Hickove pluralističke eshatologije

Treba istaknuti da se oznaka *pluralistička* prvenstveno odnosi na to da eshatologija izrasta kao plod razmišljanja Hickove pluralističke faze i svega onoga što ona podrazumijeva. Kad je pak riječ o eshatologiji kao takvoj, veoma mu je stalo naglasiti ideju jedinstva (a ne toliko pluralnosti!) s obzirom na eshaton, za koji smatra da će ujediniti na otajstveni način sve religije, te da će u njemu svi ljudi biti povezani zajedničkom *agape*. Među pluralnošću eshatologija nastoji upravo u eshatonu pronaći prostor susreta različitosti. Eshaton je ona točka konvergencije u kojoj se, prema njemu, sve što je na religijskom planu razdvojeno, spaja. U toj raznolikosti putova, Hick uočava činjenicu pluralnosti. S obzirom na povijesnu odvojenost civilizacija koja je prema njemu zahtijevala različitost (i višestrukost!) objave, analogna se misaona situacija primjenjuje i na eshaton.

Hickova je eshatologija stavljena u kontekst i izrasta iz njegove želje za globalnom teologijom. Iako nema namjeru stvarati globalnu religiju, želi dati svoj doprinos globalnoj teologiji koja bi, što je razumljivo s obzirom na njegov pristup različitim religijama, omogućila zblježavanje i bolje razumijevanje međusobno različitih religijskih tradicija. Tako je globalna eshatologija/ teolo-

⁶⁵ Usp. *Isto*, 428.

⁶⁶ Usp. *Isto*, 455.

⁶⁷ Usp. *Isto*, 456–458.

gija u uskoj povezanosti s ranije spomenutim pluralizmom. Tako nastoji među različitim religijama i njihovim različitim iskustvima pronaći zajedničke odgovore koji bi, barem što se eshatologije tiče, bili povezujući i što je više moguće bliskiji.

Pluralistička se teologija religija »shvaća kao teorija svih religija te stoga razvija univerzalnu filozofiju religije, odnosno 'svjetsku teologiju'«⁶⁸. Postoje prigovori koji su upućeni tako shvaćenoj globalnoj teologiji. Tako se primjerice, s obzirom na Hickovo shvaćanje kristologije možemo pitati podrazumijeva li pluralistička hipoteza i globalna teologija nužno nijekanje Isusa kao utjelovljenoga Boga, i može li ona opstati ukoliko je to već u samom početku odbaćeno? Nadalje, u kojoj mjeri možemo pridati sigurnost Hickovu predstavljanju Posljednje zbiljnosti i govoru o Zbiljskom ako s druge strane istovremeno tvrdi da je ono lišeno svega što mu naš um pripisuje kao eventualni atribut?

Hick je svjestan mogućeg odbacivanja pluralističke paradigme i pristupa, ali unatoč toj mogućnosti želi pokazati da život nakon smrti nije nemoguć, kao i različite koncepcije zagrobnog života.

Iako ovakva eshatologija nije sustavno postavljena, što otežava iščitavanje njezinih tema, smrt je svakako ključnom temom. On smatra da, ukoliko se ograničimo na promatranje smrti samo iz vlastitih religijsko-kulturalnih izvora, izmičemo univerzalnosti samog fenomena⁶⁹, pa stoga želi pokazati temu smrti i teologiju smrti kao mjesto *par excellence* za nadkonfesionalan i nadkulturalan pristup.

Zašto smrt uopće postoji, osobito ako se život i dalje nastavlja nakon nje? Zašto uopće umiremo? To su samo neka od pitanja kojima je Hick vođen u stvaranju svoje teologije smrti. Smrt implicitno otkriva prethodnu kvalitetu života⁷⁰ i otkriva njegov smisao. Ona je i prijelomna točka života koja nam nameće pitanja eshatoloških obzorja.

Hick govori o smrtnosti kao onoj koja nas povezuje, ali usporedno spominje i Božji dar besmrtnosti. Spominje svijest o smrtnosti koja se svjesno javlja tek u srednjoj životnoj dobi, kao i dobrodošlost smrti u poznim godinama s obzirom na iscrpljenost i starost organizma.⁷¹ Iako dar besmrtnosti mnogome određuje naš stav i osjećaje prema vlastitoj smrtnosti, suočeni s njome ostajemo u strahopoštovanju i strepnji, dok smrt u sebi ostaje otajstvom.

⁶⁸ Karl-Heinz MENKE, Inspiracija umjesto inkarnacije. Kristologija pluralističke teologije religija, u: *Communio*, 36 (2010.) 107, 16.

⁶⁹ Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, 27.

⁷⁰ Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths*, 192–194.

⁷¹ Usp. John HICK, *Who or What is God?*, 47–48.

Iako spominje Isusovu smrt, ne doduše kao otkupljujuću, vidljiva je njegova nevoljkost u priznavanju njezine važnosti kao i važnosti uskrsnuća.⁷² Isusovu smrt promatra kao onu koja je pružila poseban značaj i pogled na njegov zemaljski život, djelovanje i naučavanje, koje ipak promatra u svjetlu određenoga spasonosnog djelovanja.⁷³ To spasonosno djelovanje, iako prisutno, za Hicka ne nosi božanski atribut.

Hicka muči pitanje: koja je svrha smrti ako je Bog darovao ljudima vječni život i zašto bismo trebali umrijeti ako ćemo ponovno živjeti nakon smrti? On pretpostavlja da je funkcija smrti slična onoj sna. Naime, kao što san razdjeljuje život u manje dijelove kako bismo se lakše nosili s njime, slično djeluje i smrt. Život bi bez sna bio nepodnošljivo intenzivan i pun neprekidnog pritiska. Upravo tu razdjeljujuću funkciju smrti Hick promatra kao njezin smisao jer smatra da ne bismo bili u stanju prihvatiti beskonačnu egzistenciju.⁷⁴

Predlaže da prihvatimo vlastitu smrtnost ne kao ograničenje, nego kao sredstvo da sadašnji trenutak živimo što ispunjenije. Dakle, i pored svijesti o darovanoj vječnosti, trebamo živjeti kao da ona ne postoji u smislu da ovaj život dovedemo do što veće potpunosti kako bi »Božji dar besmrtnosti ostao tijekom ovoga života skrivenim blagoslovom, budućim dobitkom«⁷⁵, jer na taj je način sadašnjost mjesto i vrijeme našeg spasenja.

Hickovu teologiju smrti smatramo njegovim najvećim doprinosom eshatologiji, a osobito su zanimljiva neka od njegovih razmišljanja koja proširuju samo otajstvo smrti kao usko vezano uz čin *odlaska* s ovog svijeta. Tako on progovara i o umirućoj sebičnosti, hrabrosti koja je potrebna za dozivanje u svijest sâmo postojanje smrti i suočavanje s njome, ljubavi i nježnosti u žrtvovanju za bližnjega te bliskom i ispreplićućem odnosu tragedije i nade. Ta su njegova razmišljanja vrlo bliska suvremenom čovjeku i njegovim traganjima.

5. Umjesto zaključka

5.1. *Pluralistička eshatologija – problem*

Proučavajući Hickovu eshatološku misao, osobito dovodeći je u odnos s onom katoličkom, na površinu ubrzo izbija mnoštvo problema i pitanja. Primjerice, koji je kriterij govora o Bogu ili Zbiljskom, osobito ako na umu imamo njegovu epistemološku udaljenost i nespoznatljivost kako nam je on donosi? Očito je

⁷² Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion*, 363–364.

⁷³ Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths*, 194.

⁷⁴ Usp. John HICK, *Who or What is God?*, 50.

⁷⁵ *Isto*, 51.

da ovdje nije tek riječ o korištenju negativne teologije, već se radi o *a priori* odbacivanju kršćanske objave, a posljedično i Kristova božanskog sinovstva i njegove otkupiteljske uloge.

Ako uzmemo u obzir svetost kao cilj svih religija i kao soteriološki kriterij, nije li pritom moguće religiju shvatiti kao etički izgrađujuću ali pojmovno pogriješnu?⁷⁶ Unatoč određenim pozitivnim namjerama koje u sebi nosi njegov pokušaj razradbe globalne teologije, ostaje pitanje i sumnja je li ona u konačnici tek metateologijom? Dalje se nameće pitanje neće li onda eshatologija kao takva posvema (osobito zbog svojega predmeta istraživanja) biti shvaćena mitološki, i neće li se u tom slučaju njezin sadržaj promatrati tek kao etički kriterij i smjernica za sadašnje djelovanje bez stvarnih budućih implikacija? Konačno, nije li pluralizam baš zato što odbacuje sve religijske tvrdnje osim onih koje sâm zastupa i prihvaća, tek jedan od oblika ekskluzivizma protiv kojeg je i sâm usmjeren?

Mogli bismo postaviti još mnoga pitanja, ali vidljivo je da je »Hickov apologetski pokušaj da sačuva realno poimanje kršćanskoga teizma od intelektualnih problema koje postavlja religijska raznolikost, došao je s vremenom kao visoka cijena nijekanja pojma posljednje zbiljnosti transcendentnoga osobnog Boga kojega je izvorno odlučio braniti«⁷⁷. To je više nego očito iz njegova postuliranja Zbiljskog gdje izostaje svaka slika osobnog Boga, kao i prisutnost trinitarne teologije. Kad je pak riječ o kristologiji, Hick i sam pokazuje koliko je svjestan posljedica kalcedonske kristologije za druge religije: »Ukoliko je Isus doslovno utjelovljeni Bog, i ukoliko samo njegovom smrću ljudi mogu biti spašeni, i ukoliko samo svojim odgovorom njemu mogu zadobiti spasenje, onda su jedina vrata vječnoga života kršćanska vjera. Iz toga slijedi da je velika većina ljudske rase dosad ostala nespasena.«⁷⁸ Time je Isus kao Krist uklonjen iz njegove slike o Bogu, štoviše, on nije Bog. Polazeći iz toga misaonog konteksta, i Isusovo je uskrsnuće shvaćeno kao potvrda njegove izuzetne čovječnosti, a ne pobjeda smrti iz njegove božanske biti.

Eshatologija, promatrana iz katoličke teologije, svoj temelj i duboki smisao ima u osobi Isusa Krista, Isusa koji je Krist. Ona izvan perspektive njegova pashalnog otajstva gubi svako utemeljenje i nadu. Bez njega ona postaje jeftinom reklamom nikada izvršena obećanja i neutemeljenih nadanja. »On je naša nada« (Kol 1,27), a nada protiv svake nade rođena je iz uskrsnuća na križu.⁷⁹

⁷⁶ Usp. LeRoy MILLER – Stanley J. GRENZ, *Fortress Introduction to Contemporary Theologies*, Minneapolis, 1998., 191.

⁷⁷ Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 52.

⁷⁸ John HICK (ur.), *The Myth of God Incarnate*, London, 1977., 180.

⁷⁹ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 24.

5.2. Perspektiva

U Hickovu slučaju svakako je zanimljiv sâm koncept pisanja gdje se horizont ne proteže samo na teološka pitanja već se uvode filozofska kao i pitanja suvremene znanosti. Eshatologija nikad ne bi trebala staviti točku na »i«, osobito ako na umu imamo predmet njezina istraživanja.⁸⁰ Pluralistička nam eshatologija stoga može poslužiti kao pokazatelj da eshatološke stvarnosti uvijek iznova valja promišljati i ponovno iskazivati kako bi ostale bliskima suvremenom čovjeku te kako bi u konačnici uvijek zadržale svoj *novum* i proročki ton.

Nadalje, pluralistička nam eshatologija ovdje, između ostalog, ukazuje na čovjekovu nasušnu potrebu i znatiželju spram onoga što ga nadilazi. Pritom se susreću i sudaraju pitanja smisla, ljudske želje za besmrtnošću i svijest o konačnosti – goli život pred činjenicom neizbježne smrti. Hick nam iznova pokazuje koliko je važno i dalje progovarati o »eshatološkom pitanju«, osobito unutar teološke misli.

Svakako je perspektivno u kontekstu tih pitanja, što je i Hick iskoristio sebi u prednost, promišljati o budućnosti religija te njihovu istinskom susretu i dijalogu. Ostaje drugim pitanjem, međutim, u kojoj je mjeri i je li uopće moguće pluralističkoj teologiji, odnosno filozofiji religija kakvu nalazimo u Hicka, pozitivno vrjednovati činjenicu pluralnosti religija s ciljem njihova međusobnog razumijevanja i obogaćivanja.

⁸⁰ Usp. Renzo LAVATORI, *Gospodin će doći u slavi. Eshatologija u svjetlu Drugoga vatikanskog koncila*, Zagreb, 2011., 201–204.

Summary

**JOHN HICK'S PLURALISTIC ESCHATOLOGY – PRESENTATION,
PROBLEMS AND PERSPECTIVES**

Iva MRŠIĆ FELBAR

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
iva.mrsicfelbar@gmail.com

The article primarily endeavours to enlighten John Hick's eschatology, at the same time problematizing its pluralistic characteristics in the context of religious problems and perspectives. At the same time it explains Hick's perception of God as the Real and soteriological feature of religions that consider salvation, that is liberation, as transformation. Seen that way transformation implies the shift from selfishness, that is, self-centeredness to Reality-centeredness. The work Death and Eternal Life enlightens Hick's eschatological thought and his approach to eschatology within which theology of death is specially emphasized.

Key words: John Hick, eschatology, pluralism, the Real, death.