

Barbara Bece
RELIGIJSKI PLURALIZAM JOHN HICKA

Uvod

Na pitanje čime se bavi filozofija religije, odnosno koji je njezin zadatak, Brian Davies odgovara da ona pomaže uvidjeti jesu li ili nisu određena religijska vjerovanja vrijedna prihvaćanja.¹ No, može li se uopće bilo koje religijsko vjerovanje na takav način ocijeniti? John Hick upravo pokušava na to pitanje dati odgovor dok piše o ocjenjivanju, odnosno stupnjevanju religijâ.²

Pojam religijskog pluralizma, što se u samom nazivu može vidjeti, ukazuje na činjenicu da u svijetu postoje brojni i raznovrsni religijski sustavi, a pobornici religijskog pluralizma najčešće ih prihvaćaju kao jednakovrijedne, odnosno odbijaju prihvatiti da je samo jedan religijski sustav u potpunosti istinit, dok drugi nisu. U uvodu u poglavlje u kojem govori o Hickovoj pluralističkoj filozofiji religije, Danijel Tolvajčić piše da među poznavateljima filozofije religije kao najznačajnije ime slovi ime engleskog filozofa i teologa Johna Harwooda Hicka (1922. – 2012.).³

Hick je stekao interes za religiju još u ranoj dobi, a jednim od svojih najvećih filozofskih uzora smatra Immanuela Kanta. U svojoj autobiografiji piše o islamskim džamijama, katoličkim crkvama, židovskim sinagogama te budističkim i hinduističkim hramovima pri čemu je uvidio da ta mjesta nisu samo izvanjski

1 Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993., str. 1.

2 Hick smatra da one nužno moraju imati štogod zajedničko da bi ih bilo moguće uspoređivati, a to je zajednička struktura, koja je soteriološka u širem smislu tranzicije iz radikalno nezadovoljavajućeg stanja u neograničeno bolje stanje. Sve religije govore, na ovaj ili onaj način, o pogrešnosti ili iskrivljenosti naravi ljudske egzistencije u svom običnom, nepromijenjenom stanju. Također, sve one nude svoj način dolaska do Ultimativnog, do Zbiljskog, do Istinitog, ili vjerom kao odgovorom na božansku milost, ili potpunim podređivanjem Bogu, ili duhovnom disciplinom i dozrijevanjem koje vodi prosvjetljenju. Usp. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, New York 1985., str. 69.

Prije daljnje razrade svoje teorije o religijskom pluralizmu, Hick zaključuje da se religijski fenomeni u principu mogu procijeniti i ocijeniti, a osnovni kriterij za to bila bi mjera u kojoj promiču ili ometaju veliki religijski cilj spasenja, odnosno oslobođenja. Usp. Danijel Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2016., str. 104.

3 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 104.

različita, nego se razlikuju i jezici, koncepti, sveta pisma i tradicije. Međutim, Hick kasnije zaključuje da su po svojoj biti sva ta mjesta ista. U njima se okupljaju ljudi koji usmjeravaju svoj pogled nekakvoj višoj božanskoj stvarnosti.⁴

Hickovo poimanje religije i božanskog

U samom uvodu svoga razmatranja religije, Hick razlikuje pred-osovinske i post-osovinske religije, pri čemu prve zadržavaju svojevrsni *status quo*, dok su druge usmjerene na spasenje ili oslobođenje kao realizaciju boljih mogućnosti.⁵ Pred-osovinske religije »nastoje održati ustaljeni socijalni i religijski poredak. Važna je grupa, a ne pojedinac.«⁶ Ono što se u arhaičnim religijskim oblicima ne nalazi, a prisutno je u post-osovinskim religijama jest potreba za nečim novim i boljim, za radikalnom promjenom ljudske egzistencije. Pojam osovinsko vrijeme (*Achsenzeit*) dolazi od Karla Jaspersa i odnosi se na period između 800. i 200. g. pr. Kr., period u kojem su se pojavili značajni pojedinci čiji su uvidi uvelike proširili ljudsku svijest i uvjetovali pomak prema religijama spasenja.⁷ U navedenom Tolvajčić vidi razlog zbog kojeg »čovjek postaje biće koje je bitno okrenuto budućnosti u kojoj očekuje ostvarenje svojih skrivenih potencijala.«⁸

Hick opisuje vjeru kao interpretativni element religijskog iskustva⁹ zbog čega se svo naše iskustvo svodi na »iskušavanje-kao«. Naš um interpretira svijet koji ga okružuje, ali taj svijet koji ga okružuje uvelike utječe na njegovu interpretaciju.¹⁰ Zbog toga će vjernik, »implementirajući religijske kategorije, svijet iskusiti kao Božje stvorenje, dok će nevjernik taj isti svijet iskusiti kao bez-božan, odnosno opisati ga u čisto naturalističkim kategorijama.«¹¹

4 David C. Cramer, »John Hick (1922.–2013.)«, *Internet Encyclopedia of Philosophy*
URL: <http://www.iep.utm.edu/hick/> (20. 10. 2017.)

5 John Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, Macmillan Press Ltd, London 1989., str. 12.

6 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 106.

7 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 29. Isto tako usp., Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven and London 1965.

8 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 107.

9 D. C. Cramer, »John Hick (1922.–2013.)«. Usp. J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 158.

10 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 140.

11 Danijel Tolvajčić, »Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick«, *Filozofska istraživanja* 31 (1/2011), str. 209.

Hick, kao i Kant, Boga uvodi kao postulat, ali Kant »postulira egzistenciju boga kao nužno pripadnu mogućnosti najvišeg dobra«¹², dakle, kao aspekt moralnog razmatranja, dok Hick tvrdi da se Boga može, ne samo postulirati, nego i iskusiti.¹³ Za njega je Bog, odnosno Zbiljsko-po-sebi, što je pojam koji Hick uvodi jer »nije ekskluzivno vlasništvo niti jedne tradicije, ali je, ipak, poznat unutar svih njih«¹⁴, preduvjet ili pretpostavka svog religijskog iskustva, a pojedinačni su bogovi raznih religija, primjerice Brahman ili Śūnyatā, samo fenomenalne manifestacije Zbiljskog koje se pojavljuju u religijskom iskustvu.¹⁵

Baš kao što svaka pojedinačna religiozna osoba iskušava svijet u parametrima religije kojoj pripada, tako i vjernik i nevjernik na različite načine poimaju svijet. Jedan kroz prizmu Božje objave i budućeg života na drugom svijetu, a drugi kao prirodan fizički prostor s kojega će jednom jednostavno iščeznuti. Ni jedan ni drugi ne mogu tijekom života dokazati svoja uvjerenja, pa Hick iznosi ideju eshatološke verifikacije. Hipoteza o kontinuiranom postojanju svijesti nakon smrti tijela, može se verificirati ako je istinita, ali ne može se falsificirati ako nije.¹⁶ Dakle, »ostaje mogućnost verifikacije na kraju puta.«¹⁷

»Iskustvo transcendentnog nikada nije opće obvezujuće poput iskustva onoga što je dostupno našim osjetilima. Dok je ono osjetilno iskustvo univerzalno i opće dostupno, religijsko iskustvo se iskušava u slobodi,«¹⁸ što je izvor poteškoća koje u religijskom iskustvu nalazi logički pozitivizam. S obzirom na to da se ono ne može potkrijepiti nikakvom vrstom eksperimenta ili uopće empirijski dokazati, »za religijske je teze, prema pozitivistima, očito kako ne mogu ispuniti ove nužne zahtjeve smislenosti, te su, poradi toga, ne krivi, već jednostavno – besmisleni.«¹⁹ Tako, primjerice, Alfred J. Ayer u potpunosti odbacuje, ne postojanje Boga, nego sâmo pitanje o njegovu postojanju.²⁰ Za to nudi dva argumenta. Prvi glasi da ako ne možemo empirijski dokazati Božje postojanje, besmisleno je reći da postoji, a drugi glasi da ne možemo empi-

12 Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979., str. 140.

13 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 243.

14 D. Tolvajčić, »Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick«, str. 211.

15 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 243.

16 John H. Hick, *Philosophy of religion*, fourth edition, Prentice Hall, New Jersey 1963., str. 104.

17 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 113.

18 D. Tolvajčić, »Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick«, str. 209.

19 Isto, str. 210.

20 B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, str. 3. Usp. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1971.

rijski dokazati Božje postojanje pa zaključno tvrdi da je besmisleno govoriti o Božjem postojanju.²¹ U prilog logičkom pozitivizmu, Davies piše da je rečenice poput »Bog je transcendentan« teško zamisliti, odnosno slikovito predočiti u umu, što je razumljivo jer Bog ni ne treba biti slikovito predočiv.²²

U suprotnosti s augustinijanskim tipom teodiceje, koja gleda unazad u potrazi za svojevremenim trenutkom ljudskog savršenstva²³ i koja potvrđuje ultimativnu odgovornost Boga za postojanje dobra i zla u svijetu²⁴, Hick smatra da je čovjek odgovoran za svoje postojanje u svijetu, dok je Bog odgovoran za postojanje samog svijeta i čovjeka koji u njemu odgovorno živi.²⁵ Ljudi nisu stvoreni u nekakvom savršenom stanju, nego se nalaze u kontinuiranom procesu stvaranja i razvoja od moralno nezrelih do moralno usavršenih bića.²⁶ To je razlog zbog kojeg Hick ne prihvaća tradicionalno shvaćanje biblijskog opisa o izgnanstvu Adama i Eve iz Raja. Naime, ako je postojalo savršeno ljudsko biće koje je živjelo licem u lice s beskonačnom puninom postojanja, neograničeno dinamičnim životom i moći te nedokučivom dobrotom i ljubavlju, ideja da bi takvo biće bilo sklono pobuni postaje apsurdna. Ipak, ako takvo biće ne živi u blizini s Bogom, nego u ljudskom svijetu gdje božanska zbiljnost nije nedvosmisleno očigledna, onda se čini da su okolnosti usmjerene protiv čovjeka, a grijeh je sada puno više od gole mogućnosti. Tu eshatološku teodiceju Hick je utemeljio na učenjima Ireneja Lionskog koji je istaknuo distinkciju između lika Boga i čovjeka koji je »na sliku Božju« pa mu svijet u kojem živi služi kao »dolina izgradnje duše«.²⁷

Taj dug i mukotrpan put do moralnog savršenstva završava, dakako, konačnim spasenjem koje »označava stvaranje konteksta u kojem je moguće odvrćanje od »usredotočenosti na samoga sebe« k »usredotočenosti na Zbiljsko«.²⁸ Dakle, religija stvara kontekste unutar kojih je moguća takva vrsta transformacije usredotočenosti. Glavni kriterij procjene pojedinih religijskih fenomena je, zbog ovoga, soteriološki, a spasenjska transformacija najlakše se može opaziti po njezinim moralnim plodovima.²⁹ Pri tumačenju vjere Hick se poziva na

21 Isto.

22 Isto, str. 6.

23 D. C. Cramer, »John Hick (1922.–2013.)«.

24 John Hick, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, New York 2010., str. 381.

25 Isto.

26 D. C. Cramer, »John Hick (1922.–2013.)«.

27 J. Hick, *Evil and the God of Love*, str. 253.

28 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 119.

29 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 14.

Cantwella Wilfreda Smitha koji tumači vjeru kao prezentnu osobnu reakciju na ultimativnu božansku Zbiljnost.³⁰ To obuhvaća sve od negativne reakcije sebe-obuhvatne svijesti, koja je slijepa za božansku prisutnost, do pozitivne otvorenosti božanskom koja nas postupno mijenja i koja se zove spasenje, oslobođenje ili prosvjetljenje.³¹

Nasuprot ustaljenom shvaćanju religijskog života kao podijeljenog na suprotstavljene entitete, od kojih svaki tvrdi da je jedina istinska religija, Smith vidi nešto vitalno religijski važno kako poprima različite oblike diljem svijeta unutar konteksta različitih povijesnih tradicija.

Odnos religijskih tradicija i promišljanja spasenja

Nadalje, Smith nudi tri različite varijante odnosa između spasenja, odnosno oslobođenja, i različitih kumulativnih religijskih tradicija³² koje ga, svaka na svoj način, poimaju i objašnjavaju.

Prvi je »ekskluzivizam« ili isključivost prema kojem je spasenje vezano uz jednu specifičnu religijsku tradiciju, na način da je ono ograničeno na jednu skupinu, a ostatak čovječanstva je iz sfere spasenja jednostavno isključen.³³ Ako se spasenje sastoji u promjeni statusa u Božjim očima, od krivnje sudjelovanja u Adamovom izvornom grijehu do oprostjenja omogućenog Kristovom žrtvom na križu, čije prisvojenje ovisi o osobnoj vjeri u Krista, onda se spasenje doista može gledati kao ograničeno na pripadnike kršćanske zajednice.³⁴ Međutim, kao prigovor ekskluzivističkoj tezi, ako se spasenje shvati kao transformaciju ljudskog života od usredotočenosti na sebe do usredotočenosti na Zbiljsko, onda ono nije ograničeno ni na jednu povijesnu tradiciju.³⁵

»Inkluzivističko poimanje«, odnosno uključivost, sastoji se u tome da je Božji oprost i prihvaćanje čovječanstva omogućeno Kristovom smrću, ali ono nije ograničeno samo na one koji na to reagiraju eksplicitnim činom vjere.³⁶

30 John Hick, *Problems of religious pluralism*, Palgrave Macmillan, New York 1985., str. 29. Usp. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, The Macmillan Company, New York 1964.

31 Isto.

32 Isto, str. 31.

33 Isto.

34 Isto, str. 32.

35 Isto.

36 Isto, str. 33.

Pravna transakcija Kristova otkupljenja obuhvaća sav ljudski grijeh, tako da su svi ljudi otvoreni Božjoj milosti, čak i ako nisu nikada čuli za Isusa Krista i zašto je umro na križu na Golgoti.³⁷ Drugi oblik »inkluzivizma« prihvaća shvaćanje spasenja kao postupnu transformaciju ljudskog života i vidi to unutar kršćanske, ali i drugih svjetskih tradicija. Međutim, tretira to kao djelovanje Krista.³⁸ Kršćani su u tom slučaju jedini koji su sposobni identificirati izvor spasenja jer su se s njime susreli u otjelovljenom Isusu Kristu.³⁹

Treći oblik ovog odnosa, oblik o kojem je u ovome radu i riječ, jest, daka-ko, pluralizam prema kojem se transformacija od usredotočenosti na sebe do usredotočenosti na Zbiljsko odvija na različite načine u kontekstima svih velikih religijskih tradicija.⁴⁰ Hick ukazuje na problem nedostatka perspektive iz koje se može promatrati božansko Zbiljsko i različita ograničena ljudska gledišta s kojih se to Zbiljsko različito poima. Zbog toga, potrebna je pluralistička teorija koja omogućuje prepoznavanje brojnih razlika među religijskim tradicijama, različitih modusa religijskog iskustva i različitih oblika individualnog i socijalnog odnošenja prema božanskom.⁴¹

Temelji i kritika religijskog pluralizma

Hick ukazuje na razlikovanje Zbiljskog po sebi i Zbiljskog kako ga na razne načine doživljavaju unutar različitih kultura i društava.⁴² Analogno tome, poziva se na Kanta koji pravi razliku između »noumena« i »fenomena«, odnosno između *Ding an sich* i stvari kakva se pojavljuje ljudskoj svijesti.⁴³ »Pojave, ukoliko se pomišljaju kao predmeti prema jedinstvu kategorija, zovu se *phaenomena*. No ako ja prihvatim stvari koje su samo predmeti razuma, pa ako se one kao takvi ipak mogu dati nekome zoru, premda ne osjetilnome, onda se takve stvari zovu *noumena*.«⁴⁴ Dakle, »noumenalno« je ovdje nešto što nije objekt osjetilne intuicije.⁴⁵ »Kod Hicka, 'noumenalno' se određuje kao ono

37 Isto.

38 Isto.

39 Isto.

40 Isto, str. 34.

41 Isto, str. 39.

42 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 236.

43 Isto, str. 241.

44 Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1984., str. 138.

45 J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, str. 241.

što opstoji neovisno o našoj percepciji, dok se 'phaenomenon' odnosi na istu zbilju samo na način na koji se ona pojavljuje našoj ljudskoj svijesti.«⁴⁶ Za Zbiljsko po sebi ne može se reći da je jedno ili mnogo, osoba ili stvar, supstanca ili proces, dobro ili zlo, svrhovito ili nesvrhovito. Samo čisto formalne kategorije mogu se primijeniti na Zbiljsko po sebi, poput toga da je ono temelj za svo religijsko iskustvo. Zbiljsko po sebi nužni je postulat pluralističkog religijskog života čovječanstva. Osobni bogovi raznih religija, Jahve, Trojstvo, Alah, Šiva ili Višnu iskušavaju se na fenomenalnoj razini, kao i ne-osobni prikazi religijskog ultimativnog koje je karakteristično za istočnjačke religije, poput Apsoluta, Brahmana ili Dharmakāye.

Postoje dva glavna religijska koncepta: koncept božanstva, tj. Boga (Zbiljsko kao osobno) i koncept Apsoluta (Zbiljsko kao ne-osobno).⁴⁷ Mi nikada, u religijskom iskustvu, ne susrećemo božanstvo u općenitom smislu, niti Apsolut u općenitom smislu, nego uvijek u specifičnim oblicima.⁴⁸ Kantovski rečeno, svaki općeniti koncept je shematiziran, konkretiziran.⁴⁹ Postoje različiti konkretni načini bivanja čovjekom i unutar ovih različitih načina prisutnost božanske Zbiljnosti iskušava se na karakteristično različite načine. »Noumenalno Zbiljsko je iskušeno i mišljeno od različitih ljudskih mentaliteta, oblikujuće i oblikovano od različitih religijskih tradicija, kao raspon bogova i apsoluta o kojima svjedoči fenomenologija religije. A te su božanske *personae* i metafizičke *impersonae* stvarne kao autentične manifestacije Zbiljskoga.«⁵⁰ Iz pluralističke perspektive, Jahve i Šiva nisu rivali niti u sukobu za položaj jednog jedinog Boga, oni su dvije konkretne povijesne *personae* u okvirima kojih je prisutna ultimativna božanska Zbiljnost i na koju reagiraju različite velike povijesne zajednice.⁵¹

Kao kritiku Hickovoj hipotezi Tolvajčić u svome članku postavlja dva ključna pitanja: »Pristupa li Hick uistinu svakoj religijskoj tradiciji iz perspektive njezina vlastitog samorazumijevanja ili pokušava različite religije prilagoditi svojoj hipotezi?«⁵² i »Je li moguće uopće govoriti o Zbiljskom-po-sebi ako je ono onkraj mogućnosti svake konceptualizacije?«⁵³

46 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 116.

47 J. Hick, *Problems of religious pluralism*, str. 41.

48 Isto.

49 Isto.

50 D. Tolvajčić, *Suvremena analitička filozofija religije*, str. 116–117.

51 J. Hick, *Problems of religious pluralism*, str. 42.

52 D. Tolvajčić, »Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick«, str. 216.

53 Isto.

Plantinga piše da je, iz kršćanske perspektive, ta situacija religijskog pluralizma manifestacija našeg očajnog ljudskog stanja⁵⁴ i nemogućnosti da budemo u potpunosti uvjereni u ono što očajnički vjerujemo. Tolvajčić ukazuje na činjenicu da je Hick zanemario »jedan bitan moment samorazumijevanja u religiji, naime apsolutni zahtjev koji pred vjernika postavlja neke velike religije poput npr. kršćanstva ili islama. I kršćanstvo i islam su u tom smislu isključivi i to predstavlja bitni konstitutivni element njihova vlastitog samorazumijevanja. Biti tih religija pripada da same sebe promatraju kao apsolutne.«⁵⁵ Naime, ako su sva ta božanstva jednakovrijedna, ne bi li to rezultiralo politeizmom, radije nego ravnopravnošću svih religija u sklopu religijskog pluralizma? One same ne smatraju da su ravnopravne te se njihov nauk i tradicija uvelike razlikuju. Ravnopravnost nečega toliko suprotstavljenog, toliko distinktivnog, ne čini se plauzibilnom.

Kao odgovor na drugo pitanje, Tolvajčić piše da »Zbiljsko-po-sebi predstavlja svojevrsni ontologijski *a priori* ne samo pojedinih koncepata božanskog u raznim religijama već i same filozofije religijskog pluralizma i kao takvo ono samo nikada nije dostupno«⁵⁶ što osuđuje jezik religije na simbolizam i parable, dok je Zbiljsko-po-sebi samo »preduvjet [Hickove] pluralističke hipoteze«⁵⁷ te zaključuje da »danas više niti jedna religija nema taj luksuz da se zatvori u svoj vlastiti svijet ne obazirući se na drugačije religijske tradicije.«⁵⁸ Čini se da je Hickova kantovska distinkcija i uz nju vezana ideja transkategorijalnosti, ako je suditi po svemu gore navedenom, filozofski neodrživa. Transkategorijalnost ovdje označuje Hickovu tvrdnju da je božansko transkategorijalno, odnosno da ga doživljavamo kroz kategorije, koje ono samom svojom prirodom »zamađuje«.

Zaključak

Ako je Zbiljsko po sebi nedohvatljivo, neobjašnjivo, onda ono, tvrdi Plantinga, ne može biti eksplanatorni temelj svog religijskog iskustva. Ono što se, na koncu, može zaključiti jest da ne možemo znati, odnosno verificirati, koja

54 Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian Belief*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Michigan 2015., str. 99.

55 D. Tolvajčić, »Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick«, str. 216.

56 Isto, str. 217.

57 Isto, str. 218.

58 Isto.

je religija takoreći »u pravu«, ako ijedna uopće jest, te se ponovno vraćamo konceptu eshatološke verifikacije kao potencijalne mogućnosti uvida u istinu odgovora na to pitanje.

Neki kao veliki nedostatak teorije o eshatološkoj verifikaciji vide to što ona počiva na vjeri u kontinuirano postojanje ljudske duše nakon smrti tijela.⁵⁹ No, to i dalje ne bi trebalo predstavljati problem unutar rasprave o dokazivanju ili opovrgavanju života poslije smrti. Ako ljudska svijest nestaje u trenutku kad tijelo prestane živjeti, eshatološka verifikacija gubi sav smisao, kao i sve ostale diskusije na tu temu. Jednostavno više ne bi bilo važno što smo se to pitali ranije. No, ako ljudska svijest preživljava smrt tijela, eshatološka verifikacija itekako ima značaj i upravo jest odgovor na pitanje koje je u pozadini i koje vodi svako religijsko promišljanje.

Ne možemo imati eshatološki religijski kraj bez božanske moći ili kozmičkog procesa ili strukture koja ga održava i podupire.⁶⁰ Dakle, u tom *kozmičkom kockanju* koje se tiče pitanja o kraju, odnosno o onome što dolazi nakon kraja, Hick se opredjeljuje za Pascalovu okladu. Onaj koji vjeruje u transcendentnog Boga i u rajski život poslije života te se ponaša u skladu s tim vjerovanjem, osvaja vječni život i sreću, ako je u pravu, a ne gubi ništa ako nije.⁶¹ S druge strane, onaj koji se ponaša kao da nema ništa nakon smrti, gubi mnogo ako je u krivu.

Na taj način, principom racionalnog promišljanja najbolje moguće opcije, Hick se opredjeljuje za religijski pluralizam kao jedino racionalno stajalište po pitanju promišljanja svjetskih religija i priklanjanja nekoj od njih. S obzirom na to da sve religije dijele vrlo slične ciljeve i kriterije dostizanja tih ciljeva istinosna vrijednost svih religija empirijski je ekvivalentna. Razlike među religijama odnose se na kulturne čimbenike. Ljudska iskustva razlikuju se ovisno o religijskim tradicijama unutar kojih se iskustva događaju te su njima oblikovana i nikad uistinu ne dotiču transcendentno. Zato te razlike nisu bitne jer ono na što se one odnose je identično – Zbiljsko.

59 J. Hick, *Problems of religious pluralism*, str. 123.

60 John Hick, *The New Frontier on Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*, Palgrave Macmillan, New York 2006., str. 161.

61 John Hick, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, London 1988., str. 34. Isto tako usp. Blaise Pascal, *Pensees*, E. P. Dutton & Co., Inc., New York 1958.

Literatura

- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1971.
- Cramer, David C., »John Hick (1922.–2013.)«, *Internet Encyclopedia of Philosophy*
URL: <http://www.iep.utm.edu/hick/> (20. 10. 2017.)
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993.
- Hick, John H., *Philosophy of religion*, Prentice Hall, New Jersey 1963.
- Hick, John, *Problems of religious pluralism*, Palgrave Macmillan, New York 1985.
- Hick, John, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, London 1988.
- Hick, John, *An Interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, Macmillan Press Ltd, London 1989.
- Hick, John, *The New Frontier on Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*, Palgrave Macmillan, New York 2006.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, New York 2010.
- Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven and London 1965.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.
- Pascal, Blaise, *Pensees*, E. P. Dutton & Co., Inc., New York 1958.
- Plantinga Alvin, *Knowledge and Christian Belief*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2015.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, The Macmillan Company, New York 1964.
- Tolvajčić, Danijel, »Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick«, *Filozofska istraživanja* 31 (1/2011).
- Tolvajčić, Danijel, *Suvremena analitička filozofija religije*, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2016.