

---

## O OSPORAVANJIMA I VAŽNOSTI INKLUZIVNOG MODELA U TEOLOGIJI RELIGIJA

Nikola Bižaca, Split

UDK: 291.16 : 261.8  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno 5/2007.

### Sažetak

*Inkluzivni kristocentrični model tumačenja religijske povijesti, u raznim svojim varijantama, prevladava danas u katoličkoj teologiji i dokumentima učiteljstva. Međutim, zadnja dva desetljeća množe se snažna osporavanja inkluzivizma. Ovaj članak želi dati prinos shvaćanju dosega i teološke utemeljenosti ovog modela. U prvom dijelu su prikazane temeljne odrednice inkluzivizma u kraćoj teološko-povijesnoj analizi gledišta nekolicine mjerodavnih teologa iz saborskog razdoblja: Daniéloua, von Balthasara, De Lubaca. Posebna kritička pozornost posvećena je najrazrađenijem klasičnom obliku inkluzivizma prisutnom u djelima K. Rahnera. Potom su prikazani neki od važnijih aktualnih prigovora inkluzivizmu. U završnom dijelu autor nastoji orisati temeljne konture jednog otvorenog tipa inkluzivizma koji je i danas u stanju ponuditi teološki uvjerljivi interpretacijski obrazac religijske povijesti primjeren nedvojbena kristocentrizmu Božje objave, ali istovremeno i funkcionalan u promicanju jednog autentično religioznoga i humanoga međureligijskog dijaloga. U završnim razmišljanjima autor poseban naglasak stavlja na teološko-prakseološku kategoriju međusobnog inkluzivizma.*

*Ključni pojmovi: inkluzivizam, međusobni inkluzivizam, legitimne religije, povijest spasenja, posebna povijest spasenja, trinitarni inkluzivizam, relacijska kristologija.*

### UVOD

Već od najranijih izjašnjavanja crkvenog učiteljstva lako je uočljivo da se u njima na tragu Pisma i Tradicije nastoji sačuvati uravnotežena polarnost pojedinih vidova određene vjerske istine. Bilo da je riječ o govoru o ljudskoj i božanskoj dimenziji Isusa Krista, o čovjekovoj slobodi unutar providnosnog vođenja povijesti

ili o analoškoj sličnosti i još većoj različitosti u ljudskom govoru o Bogu, odnosno o jedinstvu unutar događaja objave između “objavljenog Boga” (*Deus revelatus*) i “sakrivenog Boga” (*Deus absconditus*), tekstovi učiteljstva trajno usmjeravaju susljedno teološko produbljenje u smjeru što razložitije artikulacije nedokidive napetosti koja imanentno karakterizira odnos Boga i stvorenog svijeta.

Ta temeljna konstanta učiteljskoga i teološkog govora uočljivo strukturira i dobro nam poznati središnji dio teksta saborske deklaracije o odnosu Crkve i religija *Nostra Aetate*: “Katolička crkva ne odbacuje ništa što je u tim religijama istinito i sveto. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se umnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista ‘koji je put istina i život’ (Iv 14,6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je “Bog sve sa sobom pomirio.”<sup>1</sup>

Ovaj uistinu veoma brižno i uravnoteženo sročeni tekst stavlja u samo središte kršćanske teologije religija napetost između potrebe uvažavanja i poštivanja onoga što je u religijama “istinito i sveto”, s jedne, te uvjerenje da je Crkva pozvana naviještati svima Isusa Krista kao objavu punine istine o Bogu, čovjeku i svijetu, s druge strane. Riječ je o jednoj napetosti koju nije baš lako teološki detaljnije obrazložiti, a niti pak pretočiti u konkretnu dijalošku praksu.

A da je to tako, svjedoči danas već gotovo nepregledni broj teoloških nastojanja katoličkih i nekatoličkih autora da na što uvjerljiviji način obrazlože nedokidivost rečene polarnosti. Pritom mislimo na sva ona teološka traganja koja pokušavaju ponuditi što uvjerljiviju primjenu inkluzivističkog modela. Ekskluzivistički, ekleziocentrični model kako u rigoroznoj tako i u svojoj široj varijanti ovdje ostavljamo po strani.<sup>2</sup> Taj model, naime,

<sup>1</sup> NA 2.

<sup>2</sup> Ekskluzivistički model danas se očituje u dvije verzije. Rigorozna verzija prakticira, na tragu Barthova tumačenja Biblije, jednostrani govor o radikalnom dokidanju u Isusu Kristu bilo kakve pozitivne uloge religija unutar povijesnog dijaloga Boga i čovjeka: o tome vidi: P. F. Knitter, *Introduzione alle Teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia, 2005., str. 47-72. Umjereniji oblik ekskluzivizma zastupa mogućnost nazočnosti elemenata objave u religijama uz istodobno inzistiranje na nužnosti Isusa Krista za spasenje, i to ne samo na milosodno-ontološkoj već i na spoznajnoj razini: o tome vidi: P. F. Knitter, *nav. dj.*, str. 76-90.

pojednostavnjuje stvarnost, dokidajući uime naizgled jedino moguće interpretacije evanđeoske dosljednosti spomenutu saborsku napetost između prepoznavanja veritativnih i spasenjskih elemenata u religijama i eshatološke punine spasenjske objave u Kristu. Riječ je danas o jednom izrazito manjinskom, "evangelikalskom" modelu, koji je nakon mnogih kolebanja napustilo čak i Ekumensko vijeće crkava u Genevi,<sup>3</sup> jer, kako reče donedavni glavni tajnik te krovne udruge koja okuplja 400 milijuna kršćana, "kao i sve religije u ovom našem vremenu tako se i kršćanstvo nalazi suočeno s izazovom da premisli svoje dugostoljetne ekskluzivističke pretenzije i tako pridonese izgradnji nove kulture koja uvažava i podržava pluralnost".<sup>4</sup> Izgradnji pak te nove kulture u ovom sve umreženijem "globalnom svijetu" znatno pridonosi kristološki inkluzivni model koji je danas u katoličkoj teologiji prevladavajući način osmišljavanja navedene i najvjerojatnije nikad definitivno neprevladive napetosti u povijesti spasenja. Do njega je, međutim, katolička teologija došla postupno. Jer zaista nije bilo lako dovesti do kakve-takve utemeljene teološke shvatljivosti činjenicu postojanja religijske povijesti čovječanstva prije i poslije događaja Isusa Krista u kojoj su uočljive nedvojbene spasenjske vrijednosti etičke, mistične i simbolične naravi. Danas je, međutim, taj model osporavan s različitih strana. Mi ćemo u ovoj studiji pokušati ukratko predočiti o kojim je osporavanjima riječ. Potom ćemo nastojati teološki obrazložiti značenje inkluzivnog modela te pokazati njegovu otvorenost daljnjim produbljenjima i otvorenijim varijantama. Ova potonja omogućuju da inkluzivni kristocentrični pristup i dalje bude prevladavajući interpretacijski i dijaloški obrazac kršćanskih zajednica primjeren objavi, ali i nedokidivom religijskom pluralizmu unutar kojeg Crkva živi.

---

<sup>3</sup> O naglašeno kolebljivom, ali ipak zamjetljivom razvoju teoloških prosudba religija posvjedočenom u dokumentima Ekumenskog vijeća crkava (WCC), počevši tamo od konca 60-ih godina vidi: K. Cracknell, *Ambivalent Theology and ambivalent policy. The World Council of Churches and Interfaith dialogue 1938-1999*, u: *Studies in interreligious Dialogue*, 9 (1999), str. 87-111.

<sup>4</sup> K. Raiser, *To Be the Church. Challenges and Hopes for a New Millenium*, WCC, Genève, 1997., str. 23.

1. NAJVAŽNIJE POVIJESNE ETAPE PROCESA AFIRMACIJE  
INKLUZIVIZMA U KATOLIČKOJ TEOLOGIJI

Hod katoličke teologije prema jednom robustnom inkluzivnom modelu započeo je, kada je riječ o novijim vremenima, po svemu sudeći, početkom tridesetih godina prošloga stoljeća s O. Karrerom i njegovim sretnim Augustinom nadahnutim razlikovanjem između pripadništva "vidljivoj" i "nevidljivoj" Crkvi. Ovaj autor je već tada temeljio svoje uvjerenje da su oni "elementi njihova (tj. pripadnika religija, npr.) kulta, njihove nauke, filozofije i zajedništva... a koji su zaista istiniti i dobri od Boga" na pomnom uvažavanju jedinstva stvorenog i milosnog u konkretnoj ljudskoj povijesti.<sup>5</sup>

Međutim, poradi što boljeg vrjednovanja tadašnje teološke svijesti valja spomenuti da se paralelno s Karrerovim inovativnim razmišljanjem javlja i jedan Ohm, inače vrsni i cijenjeni poznavatelj religijske fenomenologije i misijske problematike, koji i dalje ostaje zarobljenikom dugostoljetnog dualizma naravi i milosti. On stoga ne uspijeva svoje veoma pouzdane spoznaje o nazočnosti "ljubavi prema Bogu u nekršćanskim religijama" (kako glasi naslov njegove poznate knjige) iskoristiti kao polazište za oblikovanje jedne nove teologije spasenjske povijesti, utemeljene na jedinstvu u različitosti stvorenoga i milosnoga, koja bi se trudila koliko bi joj to bilo moguće ozbiljno voditi računa o religijskoj povijesti čovječanstva.<sup>6</sup>

Slično Ohmu razmišljaju i svi oni teolozi koji tih godina ali i kasnije odnos religija i kršćanstva promatraju prema obrascu čežnja, traganje, priprava-ispunjenje. Stoga se takav način razmišljanja može s J. Dupuisom s pravom nazvati "teorijom ispunjenja".<sup>7</sup> Pripadnici takvog pristupa religijama su poznati teolozi J. Daniélou, H. de Lubac i H. U. von Balthasar. Sva trojica

---

<sup>5</sup> O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, J. Knecht Verlag, Frankfurt, 1949., 4. izdanje, str. 238-293, posebno 279.

<sup>6</sup> Th. Ohm tipičan je primjer prevlasti jednostrano deduktivnog interpretacijskog odnosa prema religijama. Dok s jedne strane u svojim studijama i susretima on konstatira mnogobrojne oblike svjedočanstva ljubavi prema Bogu u religijama, on tu ljubav, da bi pod svaku cijenu ostao vjeran tradicionalnom shvaćanju misijskog navješćaja, u kojem vidi pitanje "života i smrti" nekršćana, tumači kao čisto "naravnu", a svijet nekršćanskih religija u cjelini vidi kao svijet "neprijateljstva prema Bogu i mržnje na Boga": Th. Ohm, *L'amore di Dio nelle religioni noncristiane*, Edizioni San Paolo, Alba, 1956., str. 158-169.

<sup>7</sup> J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 178.

poznatih teologa, uz razumljivo privilegiranje specifičnih kategorija svojih teoloških sustava, shvaćaju religije isključivo kao naravni izraz čovjekove “naravne želje” za oslobođenjem od prolaznosti kako bi dosegao ono Beskrajno. Tako su primjerice za Daniéloua, koji predbiblijsku, a posebice predkristovsku vrijednost religija temelji na “kozmičkoj objavi” i njoj odgovarajućoj “naravnoj spoznaji” Boga, biblijska objava i događaj Isusa Krista učinili religije spasenjski značajnim.<sup>8</sup> Inače, sva trojica spomenutih teologa uvijek nanovo u različitim inačicama formuliraju to uvjerenje. Pritom nastoje što uvjerljivije i umješnije pokazati svu spasenjsku nemoć religija, koju shvaćaju kao oblike traganja za Apsolutnim utemeljene na ljudskoj naravi. Tako shvaćenim religijama oni suprotstavljaju “nadnaravnu” spasenjsku nadmoć i djelotvornost kršćanstva. No, ono što u tom sve u svemu naglašeno pesimističnom pristupu religijama, koji određene veritativne, duhovne i etičke spoznaje i vrijednosti nazočne u religijama vidi kao plod ljudskog htijenja i napora, možda može izgledati neobično, jest činjenica da su ta trojica autora dali odlučujući prinos “Nouvelle Théologie”. A znamo da je jedna od temeljnih preokupacija te teologije bilo upravo nastojanje oko prevladavanja neoskolastičkog esencijalističkog pristupa i njegova antropološkog dualizma koji je rado rabio kategoriju “čiste naravi”.

Kada se radilo o religijama, tim autorima se očito činilo da bi govor o mogućim kristovskim (milosnim) elementima mogao lako dovesti u pitanje radikalnu novost Isusa Krista, narušio bi jedinstvo spasenjske ekonomije otvarajući vrata paralelizmu različitih ekonomija spasenja. Stoga oni radije zastupaju mišljenje da karakter definitivnoga i apsolutno gratuitnog ispunjenja svih religijskih iskustava, koje se dogodilo i trajno se događa u Isusu Kristu, isključuje da ono “istinito i sveto”,<sup>9</sup> one “dobre i istinite stvari”<sup>10</sup> mogu biti plod milosnog spasenjskog dijaloga na prostorima religija. Tako npr. De Lubac prihvaća, na tragu patrističkog i saborskog govora, djelovanje Logosa u religijama, ali to djelovanje dovodi u svezu sa stvaralačkim djelovanjem Riječi Božje koja uzrokuje/podržava čovjekovu “naravnu želju” za “nadnaravnim” (Bogom).<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> J. Daniélou, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*, u: E. Castelli a cura di, *Archivio di Filosofia*, Roma, 1956., str. 209-233.

<sup>9</sup> NA 7.

<sup>10</sup> OT 16.

<sup>11</sup> Za De Lubaca, sudionika u poznatoj kontroverziji o “nadnaravnoj želji za Bogom” i o “gratuitnosti nadnaravi”, ljudska narav ima svoju autonomnu konzistentnost,

Sukladno takvoj tako reći “naturalizaciji” Božjeg djelovanja u religijama prije ili poslije povijesnog događaja Isusa Krista,<sup>12</sup> De Lubac i von Balthasar promatraju i religijsku mistiku, uza sve poštivanje u njoj dosegnutih spoznaja, uvida i predodžbi, kao “naravnu mistiku”.<sup>13</sup> Čak štoviše, prema von Balthasaru, u toj i takvoj mistici u konkretnom životu veoma je teško odijeliti ono što je plod “jednostavne želje za Bogom u stvorenju” od onog što je plod istočnog grijeha koji karakterizira nestrpljivost i titanizam htijenja da se svojim vlastitim silama dohvati plod drva života”.<sup>14</sup>

No ipak uza sve razumijevanje opravdane brige spomenutih teologa da se sačuva i naglasi novost i jedincatost Isusa Krista odnosno da se cjelokupnu povijest spasenja veže uz Isusa Krista kao njezino središte, držimo da njihovi pogledi ne predstavljaju uvjerljiv način prikazbe trajnog dijaloga Trojedinog Boga, stvoritelja i spasitelja, s čovjekom, svakim čovjekom od početka. Taj dijalog, bio on opisan kategorijama “nadnaravno”, “kozmička religioznost”, “djelovanje Riječi” ili kao “upisivanje naravne želje za Bogom”, ostavio je vrijednosnih tragova u životima pripadnika religijskih tradicija, a vjerujem, dijelom i u institucionalnim objektivizacijama religijskog iskustva. No taj dijalog je oduvijek bio istovremeno stvarateljsko-naravni i milosno-nadnaravni. Stoga nam se Daniélouovo tumačenje odnosa naravnog i nadnaravnog reda uz pomoć diahronog i antitetičnog shvaćanja odnosa različitih ekonomija spasenja koje se međusobno potiru ne čini

---

ali je Bog odmah od trenutka stvaranja u čovjekovo srce ubacio želju za Bogom, točnije za nečim što čovjek po sebi ne može ni posjedovati niti doseći svojim silama, već samo zahvaljujući djelotvornoj Božjoj inicijativi: H. De Lubac, *La pienezza cattolica secondo i Padri*, u: Isti, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1997., str. 162-165. Tako i von Balthasar drži da je sva istočna religioznost onaj zadnji i najprofinjniji izraz nastojanja “naravnog čovjeka” da izmakne tammici ovog ograničenog svijeta, svoje zemaljske egzistencije i vremena ne bi li pronašao Boga: H. U. von Balthasar, *Una meditazione oppure piuttosto un tradimento*, u: AA.VV., *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano, 1986., str. 179.

<sup>12</sup> Prema De Lubacu, Božje djelovanje na razini stvaranja i podržavanja u opstojanju konkretne antropološke strukture upisuje u njezinu najdublju narav želju za nadnaravnim (Bogom). U tome on vidi nešto što je “naravno” dano dok ono autentično “nadnaravno” biva poslije “darovano” u susretu vjerujućeg čovjeka s Kristom. O tome vidi: F. Bertoldi, *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1994., str. 154.

<sup>13</sup> H. De Lubac, *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1984., str. 37-76; Isti, *Prefazione*, u: A. Ravier (ed.), *La mistica e le mistiche*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996., str. 20.

<sup>14</sup> H. U. von Balthasar, *nav. dj.*, str. 179.

nikako zadovoljavajućim modelom opisivanja Božje univerzalne spasenjske volje i konkretne naravno-nadnaravne brige za svakog čovjeka počevši tamo od *homo erectus-a* do danas. To isto vrijedi i za De Lubacovo i von Balthasarovo rigorističko vezivanje nastajanja i funkcioniranja religijskih vrijednosti isključivo uz “desiderium naturale vedendi Deum”.

Istina i “teorija ispunjenja” u tumačenjima trojice teologa sadrži u sebi neke elemente inkluzivnog modela. Naime, svaki inkluzivni teološko-religijski model temelji se na pretpostavci da su mogući ontološki utemeljeni religijski iskazi odnosno da temeljne postavke vlastitog sustava uistinu posreduju istinitu spoznaju objavljene ili prepoznate zadnje stvarnosti koja, međutim, i dalje u mnogočemu čuva svoj apofatizam. Usto inkluzivni model polazi od više ili manje naglašene asimetrije između vlastite religije i drugih religija kada je riječ o vrednovanju stupnja njihove spoznajne blizine sa zadnjom istinom o stvarnosti. Shvatljivost druge religije gradi se tako da se iščitava njezin smisao ili eventualni besmisao, odnosno da se uočava njezina više ili manje pozitivna uloga u religijskoj povijesti čovječanstva, ovisno o stupnju u kojem njezine doktrinarne, predodžbene i vrijednosne postavke komuniciraju s temeljnom logikom vlastitog religijskog sustava ako već ne i njegovom svakom postavkom i predodžbom. To, međutim, ne znači a priori isključiti mogućnost da se u nekim segmentima druge religijske tradicije mogu zaista ostvarivati u različitom stupnju implicitnosti određene više ili manje izvorne spasenjske varijacije na neke od ključnih tema spasenjske gramatike vlastite religije.<sup>15</sup>

Imajući u vidu sve spomenute elemente inkluzivnog modela, dalo bi se zaključiti da i teorija ispunjenja rabi inkluzivni pristup ukoliko polazi od unutarkršćanskog shvaćanja stvarnosti i u njemu pronalazi kriterije za svoju veritativno-spasenjsku prosudbu nekršćanskih religija. Vrijednosti u tim religijama dijelom su prepoznate i dovedene u svezu s Božjom “kozmičkom objavom”, odnosno s “Logosom”. Međutim, sustavno svođenje religija na institucionalizaciju naravne ljudske težnje-želje za

---

<sup>15</sup> Općenito o posebnostima pojedinih modela pa i inkluzivnog vidi: P. Schmidt-Leukel, *Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus*, u: A. Peter (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee/CH/ 1996.*, str. 236. U novije vrijeme vidi: S. Rettenbacher, *Theologie der Religionen und komparative Theologie. Alternative oder Ergänzung*, ZMR, 3 (2005), str. 182-184.

transcendentnim, nadnaravnim ispunjenjem u Kristu te odsutnost ikakvog barem donekle uvjerljivog oblika govora o načinu na koji pripadnici religija mogu postići spasenje upravo zahvaljujući doktrinarno-duhovnim obrascima vlastite religije, čini predloženu teoriju ispunjenja jednim zaista veoma rigidnim tipom inkluzivizma. Jer, zacijelo, nije dostatno pozvati se uopćeno na "milosrđe Božje", na "ignorantia invincibilis", odnosno na "naravnu mistiku", naravne vrijednosti, naravne želje itd. da bi se teološki razložito objasnilo funkcioniranje prošle, sadašnje i buduće religijske povijesti čovječanstva. Pripadnici teorije ispunjenja inače nisu, kako to sami priznaju, spasenjski pesimisti. Dovoljno je podsjetiti se na von Balthasarov nazovi-apokatastični spasenjski optimizam prema kojem je sasvim realistična "nada za sve".<sup>16</sup>

Do mogućnosti nade za sve von Balthasar dolazi zahvaljujući svojoj naglašeno katafatičnoj analizi unutartrojstvenog života. Polazeći od izvorne unutartrojstvene udaljenosti između Oca i Sina, on upravo u toj udaljenosti vidi preduvjet mogućnosti da Sin u svojem povijesno-spasenjskom poslanju dosegne i one udaljenosti od Boga Oca koje nijedno drugo stvorenje ne može doseći. Tako on "odozdo", iz najdubljih dubina pakla može obuhvatiti svako stvorenje i dovesti ga pred Očvo lice.<sup>17</sup> No, nije jasno zašto između tog modela govora o Božjem djelovanju u svijetu/povijesti ne bi bilo mjesta i za govor o "nadnaravnom" Božjem djelovanju "in alienis", npr. unutar jednog mističnog iskustva izvan institucionaliziranog kršćanskoga religijskog prostora. Očito je da se spasenje, po mišljenju navedenih autora, događalo i događa se zacijelo mimo religijskog pripadništva ako ne već i potpuno usprkos njemu, tako da se može reći kako njihova teorija ipak ne pridonosi odviše produbljenu teološke shvatljivosti religijske povijesti čovječanstva.

<sup>16</sup> O spasenjskom optimizmu von Balthasara vidi: H. U. von Balthasar, *Sperare per tutti. Breve discorso sull'inferno e apocatastasi*, Jaca Book, Milano, 1997.; O Balthasarovu spasenjskom optimizmu vidi: A. Peelman, *Le salut comme drame trinitaire. La Théodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Médiaspulp, Montréal, 2002., str. 400-450.

<sup>17</sup> E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1991., str. 351-356.



## 2. ZNAČENJE KLASIČNOG INKLUZIVIZMA K. RAHNERA

Izričiti inkluzivizam K. Rahnera puno je primjereniji. On u religijama također prepoznaje institucionalizaciju ljudske težnje prema transcendentnom. Međutim, on tu težnju vidi ne samo kao izraz puke antropološke strukture nego i kao milosno uzdignutu antropološku dinamiku transcendiranja na razini spoznaje (istina) i htijenja (dobro). Rahner polazi od jedinstva konkretne ljudske povijesti: Bog je iskon i posljednji cilj ljudskog roda, sav ljudski rod obuhvaćen je jednim providnosno-spasenjskim planom. Stoga je ljudska povijest oduvijek spasenjski dijalog Boga s ljudima te se Božje djelovanje oduvijek događa na stvarateljskoj (narav), ali i na milosnoj (nadnarav) razini. Vezujući milost, shvaćenu kao Božje samodarivanje (samosaopćenje) uz Isusa Krista kao vrhunac Božjeg samodarivanja kojemu više ili manje implicitno teži svekolika dinamika ljudskih samonadilaženja, Rahneru uspijeva i u religijama prepoznati na djelu implicitnu nazočnost Isusa Krista.

Kada se toj kristocentričnosti milosti nadoda i njezin inkarnacijski karakter, društvena narav čovjekova te mogućnost da čovjek prihvaćanjem i priznanjem milosno uzdignute usmjerenosti ka Apsolutu posredovane konkretnim životnim situacijama uistinu susretne Boga, postaje teološki prihvatljiv Rahnerov govor o spasenjskoj "legitimnosti" religija. Koliko god je tu riječ o snažno uvjetovanoj legitimnosti religija čije važenje traje samo do onog trenutka ("i niti dana više") kada se u životu jednog religijskog kolektiva, odnosno u osobnom životu pripadnika određene nekršćanske religije dogodi iskustvo obvezujućeg susreta s Kristom, odnosno s Evanđeljem,<sup>18</sup> ipak je Rahnerov inkluzivizam time uspio iznjedrati jednu kategoriju bremenitu mogućnostima daljnjeg produbljenja i razvoja. Time se prvi put u katoličkoj teologiji pojavljuje pojam "legitimne religije", koji o drugim religijama govori kao o mogućim putovima spasenja za njihove pripadnike.<sup>19</sup> Rahner pritom snažno naglašava povijesno-spasenjsku provizornost

---

<sup>18</sup> Relevantni tekstovi iz Rahnerovih spisa na temu provizornosti statusa legitimnosti religije predočeni su i primjerenito interpretirani kod: R. Bernhardt, *Der Apsolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Verlag Gerd Mohn, Gütersloh, 1990., str. 188-191.

<sup>19</sup> K. Rahner, *Cristianesimo e Religioni noncristiane*, u: *Isti, Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Roma, 1969., str. 553.

religija, ali isto tako uočava kako dijalektika ljudske i Božje slobode, koja se, sukladno njegovom poimanju “transcendentalne objave”, zbiva na intimnom egzistencijalnom prostoru svakog čovjeka, određenom kako “nadnaravnim egzistencijalom”, tako i povijesno-društvenom naravi čovjeka, nužno zahtijeva da religije u njihovoj “objektivnoj konzistentnosti” mogu dijelom u danim uvjetima posredovati “objektivacije milosti”.<sup>20</sup> Tu pak ulogu institucionaliziranih religijskih prostora Rahner opisuje uz pomoć izraza “anonimni kršćani”. On taj izraz primjenjuje na one ljude koji su ponudu Božje milosti stvarno prihvatili, i to kroz prakticiranje “kristolikih iskustava” kao što su pozitivno prihvaćanje vlastite smrti (smrtnosti), zahtjeva za opraštanjem, odnosno za apsolutnom vjernošću.<sup>21</sup> Istini za volju, treba reći da Rahner nadopunjuje “model ispunjenja” ako uza sve naglašavanje provizornosti religija pa i njihove prevladanosti u Kristu, u njima ipak vidi na djelu mogućnost stvarne iako tek “fragmentarne” objektivacije providnosne Božje volje. Time su religije na neki način opisane kao implicitne sastavnice opće povijesti spasenja.

Rahner je svjestan mnogih dvoznačnosti pa i interpretacijskih i prakseoloških izobličenja religijskog iskustva tijekom religijske povijesti čovječanstva. Stoga on opetovano naglašava da je Isus Krist, u kojem kršćani vide “puninu i nenadmašivi događaj povijesne samoobjektivacije božanskog samodarivanja svijetu”, temeljni kriterij razlikovanja između krivo shvaćenog transcendentalnog iskustva i autentičnog tumačenja tog iskustva.<sup>22</sup>

Susrećući se s ovakvim tumačenjima odnosa ljudske subjektivnosti i povijesti, čini nam se razložitim postaviti pitanje nije li transcendentalni način razmišljanja učinio da kategorijalna, povijesna objava iščezne unutar transcendentalno doživljene blizine Trojedinog Boga milosrđa i opraštanja. Nije li možda uza sve naglašavanje Kristova povijesnog djela pozitivna vrijednost povijesnih događaja ipak nedovoljno uočljiva i nije li uzmaknula pred anticipirajućim predhvatom (Vorgriff) “jedne

<sup>20</sup> K. Rahner, *La Chiesa, le chiese e le religioni*, u: *Isti, Nuovi saggi*, vol. III, Edizioni Paoline, Roma, 1969., str. 438; *Isti, Cristianesimo e Religioni noncristiane*, str. 563-564.

<sup>21</sup> K. Rahner, *Atheismus und implizites Christentum*, u: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Benziger, Einsiedeln, 1967., str. 188; *Isti, Bemerkungen zum Problem des anonymen Christentum*, u: *Schriften zur Theologie*, Bd. X, Benziger, Einsiedeln, 1972., str. 534.

<sup>22</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale della fede*, Edizioni Paoline, Roma, 1978., str. 212-213.

prenaglašene subjektivnosti i a priori danih struktura njenog funkcioniranja?<sup>23</sup> Bilo bi zanimljivo također prodiskutirati i dilemu W. Kaspera nije li možda Rahnerova “tražeća kristologija”, utemeljena na milosnom uzdignuću antropoloških struktura, svojim naglašeno spekulativnim pristupom toliko metafizički uopćila povijesno kršćanstvo da mu je otupila sablazan partikularnosti.<sup>24</sup> Isto tako i utemeljenje govora o “legitimnosti religija” iskazuje upadni nedostatak uvjerljivijega i detaljnijega tumačenja odnosa između “anonimnoga kršćanstva” utemeljenog na funkcioniranju subjektivne perceptivne i voljne strukture pojedinca i sociokulturnih, kolektivnih institucija kao što su religije.<sup>25</sup>

No, uza sva ta i te kako važna pitanja u Rahnerovoj argumentaciji glede odnosa između “statičko-antropološkog” momenta i onoga “dinamičko-povijesnog” pa i ona manje važna pitanja kakva su primjerice osporavanje opravdanosti i prikladnosti naziva “anonimni kršćani” (H. U. von Balthasar, H. De Lubac, H. Küng), držimo da je Rahnerov inkluzivizam ponudio jedno prilično artikulirano tumačenje funkcioniranja kako univerzalne, tako i specijalne povijesti spasenja koje omogućuje da se, čuvajući kristocentričnost Božjeg spasenjskog plana, otvore vrata uvažavanju mogućnosti milosnih posredništava u religijama prije, ali i nakon samog povijesnog događaja Isusa Krista. Sam pak II. vatikanski sabor u svojim je temeljnim teološko-religijskim izjašnjavanjima ostao u toj točki još podosta neodređen, tako da na tu temu postoje različite interpretacije saborskih nakana.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> O određenoj nedorečenosti u shvaćanju posredovanja između transcendentnosti ljudske subjektivnosti i povijesti, između transcendentne i kategorijalne objave vidi: P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München, 1977., str. 402; H. Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, u: *Trier Theologische Zeitschrift*, 95 (1986), str. 130.

<sup>24</sup> W. Kasper, *Isus Krist*, CuS, Split, 1995., str. 58-59. Ovdje nam preostaje jedino mogućnost odvratiti Kasperu protupitanjem nije li po ukrsnuću ipak došlo do univerzalizacije kristološki partikularnog?

<sup>25</sup> Više o nedorečenostima utemeljenja kategorije “legitimna religija” vidi kod: R. Bernhardt, *Der Apsolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, str. 191-192.

<sup>26</sup> U moru literature na tu temu ilustracije radi dosta je spomenuti da npr. katolik P. Rossano drži da prema saborskoj nakani milost može doseći srca ljudi i uz pomoć vidljivih znakova različitih religija. Protestant Ruokanen pak zaključuje da temeljni iskazi Sabora o religijama šute o mogućim prinosima religijskih istina spasenju njihovih pripadnika: P. Rossano, *Christ's Lordships*

Saborski optimizam glede mogućnosti postizavanja individualnog spasenja pripadnika religija (*de salute infidelium*), po svemu sudeći, nije primijenjen na vrjednovanje teološke kvalitete samih religijskih institucija kao takvih. Teološka kvaliteta religijskih sustava ostaje tako otvorenim problemom i danas tvori središnju temu većine rasprava u teologiji religija: ima li religijski pluralizam svoje određeno mjesto u Božjem spasenjskom planu (pluralizam *de jure*) ili je tu riječ o pukoj povijesnoj kontingentnoj činjenici bez usidrenosti u Božji plan s ljudima (pluralizam *de facto*)?

Rahnerova teologija religija, koja danas u mnogim svojim elementima predstavlja klasičnu varijantu katoličkoga modela inkluzivne kristologije, svojim nosivim kategorijama poput "transcendentalno-kategorijalne objave", "anonimnih kršćana", "tražeće kristologije" i "legitimne religije" pruža posaborskoj teologiji religija podosta poticaja za promišljanje pa i određeno premisslanje inkluzivnog modela. No, Rahnerov kristološki inkluzivizam zacijelo nije išao dotle da religijskom pluralizmu kao takvom pripiše odliku redovitog Bogom danog spasenjskog sredstva. Ali on je ipak odškrinuo vrata onome što će poslije učiteljstvo i teologija prepoznati i prihvatiti kao "participirana posredništva" nazočna u religijama<sup>27</sup> u kojima Krist snagom svojega Duha sije "sjeme Riječi".<sup>28</sup> Rahnerov govor o "legitimnim religijama" u konačnici je dobrim dijelom bio možda više postulat koji je proizlazio iz nekih od temeljnih pretpostavki njegovih sustava negoli do u tančine argumentirano utemeljena kategorija. Međutim, nama se čini da je riječ o jednoj autentično proročkoj intuiciji, koja je znatno pripomogla da službeni dokumenti pontifikata Ivana Pavla II. prihvate činjenicu kako pripadnici religija odgovaraju na Božji poziv ne samo slijedeći imperativ vlastite savjesti (što se oduvijek znalo) nego "prakticirajući ono što je dobro" u njihovim religijskim tradicijama.<sup>29</sup> Dakle, prakticirajući određene doktrinarne, etičke i obredne elemente, koji su nastali kao plod susreta antropoloških struktura transcendiranja na spoznajnoj, etičkoj i estetskoj razini s milosnim nadahnućima Trojedinoga Boga, njegove Riječi

---

*and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective*, u: *Isti, Teologia cristiana delle religioni e delle missioni 'ad gentes'*, Editrice PUG, Roma, 2002., str. 244; M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of non-christian Religions according to the Second Vatican Council*, E. J. Brill, Leiden, 1992., str. 99.

<sup>27</sup> RM 5.

<sup>28</sup> RM 28.

<sup>29</sup> DA 29.

i Duha, mnogi ljudi u religijama uspijevaju integrirati osobne povijesti spasenja u opću povijest spasenja. Taj važni uvid predstavlja jedan takav teološki doseg ispod kojeg ne bi trebalo više ići. Inkluzivizam danas u svim svojim inačicama ne uspijeva jednodušno dati odgovor na pitanje u kojoj se mjeri može govoriti o religijama kao sredstvima spasenja, odnosno u kojoj mjeri je religijska povijest čovječanstva, uza sve "praznine, nedostatke i zablude" prisutne u religijama,<sup>30</sup> integralni dio opće povijesti spasenja. To više što se u suvremenim raspravama ukazuje na činjenicu da uz izričite religijske posredničke oblike postoje i drugi posrednički elementi u povijesti i kulturama naroda koji su također "dodirnuti" sastojcima milosti.<sup>31</sup>

Sam Rahner primjenjuje na religije, možda ne uvijek diferencirano, pojam "putova spasenja", kako to polemički primjećuje M. Seckler. On, naime, u utjecaju takvog Rahnerova stava (*Wirkungsgeschichte*) vidi, ni više ni manje nego jedan od važnih razloga zašto se na području katoličke teologije religija proširio spasenjski superoptimizam koji u religijama "kao takvima" vidi putove spasenja.<sup>32</sup> Držimo, međutim da ne bi trebalo izgubiti iz vida kako je upravo Rahner uvijek iznova naglašavao da religijska povijest čovječanstva, koja sukladno njegovom transcendentno-teološkom modelu sadrži povijesno-kategorijalne objektivacije transcendentalne objave, predstavlja tek "jednu nepotpuno uspjelu, početnu, zamagljenu i dvoznačnu univerzalnu povijest objave".<sup>33</sup> Kategorijalna povijest objave nosi u sebi jednu dinamičku silnicu koju Rahner opisuje kao "sve intenzivnije izričito, religiozno samotumačenje ovog nadnaravnog, transcendentalnog i objaviteljskog Božjeg iskustva".<sup>34</sup> Time očito misli na usmjerenost religijske povijesti na Krista. Naime, Isus Krist predstavlja jedinstveni vrhunac događaja objave u kojem se, kako to duga rahnerovska rečenica kazuje, "očituje na apsolutan i nedokidiv način jedinstvo transcendentalnog samosaopćenja Božjeg čovječanstvu i njegovog povijesnog posredovanja u jednom Bogočovjeku, koji je istodobno sam Bog ukoliko saopćen, ljudsko

---

<sup>30</sup> RM 55.

<sup>31</sup> Međunarodna teološka komisija, *Kršćanstvo i Religije*, KS, Zagreb, 1999., br. 84.

<sup>32</sup> M. Seckler, *Synodos der Religionen*, u: ThQ, 169 (1989), str. 18-20.

<sup>33</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Sämtliche Werke, Bd. 26, Herder, Zürich-Düsseldorf, 1999., str. 153.

<sup>34</sup> *Isto*, str. 152.

prihvatanje tog saopćenja, ali i definitivno povijesno očitovanje samog saopćenja i njegova prihvaćanja“.<sup>35</sup> Kad se rečenom doda Rahnerovo uvjerenje da u konkretnim religijama nije baš sve legitimno niti da je u konkretnoj povijesnoj situaciji svaka religija legitimna, tada je očito upitno tvrditi kako Rahner nekršćanskim religijama “kao takvima” paušalno pripisuje funkciju spasenjskih putova.

Također nam se čini neopravdanim prigovor da Rahnerovo jednostrano privilegiranje uloge religija unutar opće povijesti spasenja na štetu drugih sustava (filozofije, poezije, umjetnosti itd.) ne bi bilo “dovoljno obrazloženo”.<sup>36</sup> Tako mislimo jer, Rahner, premda ne odveć izdašno, ipak u opću povijest spasenja nedvojbeno ubraja, uz moguće i nepotpune posredničke objektivacije milosti u religijama, i ostale kulturne sustave (različite oblike ljudskog samoshvaćanja, različite etike i filozofije) koji mogu odigrati potencijalnu spasenjsku funkciju.<sup>37</sup> A što se pak tiče privilegiranja religijskih objektivacija milosti, ono je, po našem mišljenju, opravdano između ostalog i zato što je religija ona središnja i neizostavna kategorija kojom teološka tradicija već prilično dugo interpretira tajanstveni odnos koji ljudski život veže s Bogom i obrnuto.<sup>38</sup> Uostalom, držimo da je upravo naglašavanjem religija kao simboličkih sustava osmišljavanja totaliteta stvarnosti Rahner uspio mjerodavno pridonijeti da se u dobrom dijelu katoličke teologije “udomaći” razmišljanje o religijskoj povijesti čovječanstva kao o važnom momentu opće povijesti spasenja. On je shvatio da religije u cjelini gledano nisu tek konglomerat “naravne teističke metafizike”, odnosno “izvještačene institucionalizacije” jedne “naravne religije” bez milosnih sastavnica.<sup>39</sup> Premda u svojoj konkretnoj fenomenologiji religije nisu lišene “objektivnih zabluda i izopačenja”, one ipak

<sup>35</sup> K. Rahner, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, u: K. Rahner - J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg, 1965., str. 15-16.

<sup>36</sup> M. Seckler, *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen. Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, u: *ThQ*, 172 (1992), str. 128.

<sup>37</sup> K. Rahner, *Storia del mondo, storia della salvezza*, u: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Roma, 1969., str. 513.

<sup>38</sup> O neizostavnoj ulozi i funkciji religije u teološkoj interpretaciji odnosa čovjeka i Boga vidi: A. Russo, *Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ed un'interpretazione del pluralismo religioso*, u: *RdT*, 37 (1996), str. 518.

<sup>39</sup> K. Rahner, *Cristianesimo e Religioni noncristiane*, str. 563.

sadrže određene elemente<sup>40</sup> koji su posrednički-inspirativno djelovali i još uvijek u danim okolnostima djeluju na otvaranje njihovih pripadnika ponudi Božje, odnosno kristovske milosti.

Uz već spomenute pretpostavke koje su imanentne njegovu sustavu, Rahnera je na oblikovanje njegova uvažavanja mogućnosti spasenjske relevantnosti religija potaknulo i duhovno uvjerenje kako religijskoj povijesti čovječanstva treba pristupiti s puno više ljubavi nego dosad. Shvatio je da je samo tako moguće uvidjeti da različite religijske tradicije kao trajne institucije smisla tijekom nekoliko stotina tisuća godina evolutivne povijesti čovječanstva, čine okosnicu univerzalne spasenjske povijesti<sup>41</sup> te da su one u mnogim svojim elementima bile izraz, s jedne strane Božje spasenjske brige, a s druge strane više ili manje uspješnoga ljudskog prihvaćanja milosne ponude.

### 3. AKTUALNE KRITIKE RAHNEROVA, ALI I SVAKOG DRUGOG INKLUZIVIZMA

Mnogim se teolozima međutim u posljednja dva desetljeća takav inkluzivizam čini neprihvatljivim. Središnji razlog je u tome što Rahnerov pristup religijama u konačnici vidi u događaju Isusa Krista ne samo kriterij istina drugih religija nego što on uz događaj Isusa Krista, sukladno novozavjetnoj objavi, vezuje svekoliku mogućnost spasenja u religijskim tradicijama. Ali time se, misle mnogi suvremeni kritičari ovog modela, u svijet međureligijskih odnosa i prosudbi zapravo unosi zapadnjačko-kršćanski trijumfalizam praćen osjećajem teško dokazive superiornosti vlastitoga religijskoga i kulturnog sustava kao takvog. Sve ono što je religijski drugačije, što je strano zapadnjačkoj kulturi i kršćanskoj vjeri, proglašava se, ako već ne neistinom, a ono manje istinom. U

---

<sup>40</sup> *Isto*, str. 556. On je svjestan da nije sve u religijama podvodivo pod kategoriju "legitimne religije": *Isto*, str. 563.

<sup>41</sup> Nekim teolozima i danas još uvijek kao da izmiče duljina ljudske povijesti i relativna kratkoća biblijske povijesti spasenja. Često se gubi iz vida da je Božja trajna spasenjska briga za svakog čovjeka pronalazila put i način do ljudskih života i srdaca najvjerojatnije upravo preko raznih elemenata religijskih tradicija. Držimo da je to evolutivno "otkriće" bilo stvarno od odlučujuće važnosti i za Rahnera, kao uostalom i za mnoge druge, kod promišljanja eventualne spasenjske "legitimnosti religija". O tome vidi: K. Rahner, *Corso fondamentale della fede*, Edizioni Paoline, Roma, 1978., str. 226; Isti, *Cristianesimo e Religioni noncristiane*, str. 564.

ozračju postmoderne otvorenosti prema načelnoj pluralnosti istina, za mnoge je inkluzivizam utemeljen na univerzalnoj spasenjski konstitutivnoj ulozi Isusa Krista ravan neuvažavanju realne različitosti religija te nijekanju njihovih specifičnih prinosa duhovnom obogaćenju čovječanstva tijekom stoljeća pa i danas. Nametanjem pripadnicima religija jednog "izvanjskog tumačenje" smisla i dosega njihove religijske tradicije, koje je u mnogočemu u suprotnosti s njihovim vlastitim samoshvaćanjem, inkluzivni pristup bio bi izraz nepoštivanja identiteta tih ljudi.

Ne uspijevajući potom u religijskim tradicijama vidjeti izvorne putove spasenja koji svoju izvornost duguju specifičnom mističnom utemeljiteljskom iskustvu i koji nisu svodivi na puki više ili manje fragmentarni preslik kršćanskih elemenata, kršćanski inkluzivizam bi onemogućavao autentični međureligijski dijalog. Naime, susreti utemeljeni na inkluzivizmu, navodno, ne mogu biti usmjereni k međusobnom učenju i duhovnom obogaćenju. Oni naprotiv nužno klize prema kurtoaziji, pukom političkom pragmom motiviranom pokušaju izbjegavanja sukoba među kulturama, civilizacijama i narodima. Inkluzivizam u konačnici niječe jednu od temeljnih pretpostavki svakog dijaloga, a to je prihvaćanje sugovornika kao sebi ravnog. Bez toga, međutim, nije moguće ostvariti želju Drugoga vatikanskog "o iskrenom i strpljivom dijalogu", u kojem kršćanin može uočiti "koliko je bogatstvo darežljivi Bog udijelio narodima".<sup>42</sup> Kršćanin takvim pristupom vidi u drugim religijama tek "djelomične istine" punine kršćanske istine i još k tome pomiješane s dosta nesavršenosti. Stoga on i ne može shvatiti i željeti dijalog kao stvarnu mogućnost unutarnjeg "pročišćavanja vlastitog shvaćanja vjere", "dubljeg obraćenja svijju Bogu",<sup>43</sup> odnosno kao susret koji može "promijeniti" i "preobraziti" sudionike.<sup>44</sup>

Ta podosta raširena kritička zapažanja na račun inkluzivizma kao modela poradi njegove nesposobnosti uspostavljanja autentične komunikacije među različitimima imaju golemu egzistencijalnu težinu u jednom bitno sve umreženijem pluralističkom društvu. Naime, sam fizički opstanak tog sadašnjeg društva, a još više onog sutra i njegovo skladno funkcioniranje na različitim razinama velikim dijelom ovise o načinu ophođenja s razlikama. Sve više se nameće potreba trajnog traganja za sve djelotvornijim

<sup>42</sup> AG 11.

<sup>43</sup> RM 56; DA 32, 41, 49.

<sup>44</sup> DA 47.



modelima prijelaza iz prakse puke tolerancije razlika prema komunikacijskim modelima koji teže međusobnoj razmjeni, boljem poznavanju, afirmaciji komplementarnosti, a u konačnici rastu poštivanja i zajedništva. Tome svakako treba pridodati i sve učestalija konkretna iskustva druženja s pripadnicima religija koja su mnogim kršćanskim teozima pomogla otkriti neslućena, ali neosporivo zavidna duhovna ostvarenja na mističnoj, etičkoj i estetsko-simboličkoj razini na prostorima velikih religija.<sup>45</sup>

No, iznimno snažnu i izričitu kritiku inkluzivnog pristupa religijama nalazimo kod predstavnika pluralističkog modela i pluralističke teologije na njemu utemeljene. U srži te teologije stoji njezina sveobuhvatna racionalno formulirana metaperspektiva, do koje je došla uz pomoć primjene kako naglašenog spoznajnog perpektivizma, tako i prenaglašene uporabe “negativne teologije”. U svojem konačnom ishodu ona do te mjere relativizira religijske posebnosti i njihove doktrinarno-spasenjske potencijale da niti jedna religijska tradicija ne može, pa zbog toga valjda i ne smije misliti da je u stanju procjenjivati vrijednost drugih polazeći od vlastitih doktrinarnih predložaka i iskustava. Ne prihvatiti taj stav, znači pad u inkluzivizam, a time i u mogućnost nasilja kao njegova korolarija.<sup>46</sup> U potvrdu vrijednosti svojeg pristupa, koji je filozofska tvorevina motivirana liberalnom postmodernom i njezinim ideologiziranim načelom “političke korektnosti”, pluralistička teologija navodi praktičnu nemogućnost uvjerljivo utemeljene verifikacije stvarne, povijesno uočljive veritativne i duhovne superiornosti jedne religije nad drugom. U kojoj religiji ima više svetosti, zauzete dobrote, mističnih iskustava, autentičnog estetskog posredovanja transcendencije, to, prema pluralističkoj teologiji, nije moguće jednoznačno ustanoviti na razini povijesne egzistencije, nego istom u eshatonu. Dobrih plodova o kojima govori Evanđelje ima uočljivo puno u svim velikim religijama, danas i tijekom povijesti. Taj nedostatak empirijske očitosti dokida, prema teološkim pluralistima, jedno od važnih uporišta

---

<sup>45</sup> O navedenim gotovo svakodnevnim kritikama inkluzivnog modela u znatnom dijelu teološko-religijske literature vidi: C. Denz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Lit, Münster, 2006., str. 62-70; G. Gäde, *Christus in den Religionen*, Schöning, Paderborn, 2003., str. 56-58; R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, str. 194-196.

<sup>46</sup> O temeljnim postavkama pluralističke teologije religija vidi: N. Bižaca, *Prijelaz preko Rubikona ili o Pluralističkoj teologiji religija*, CuS, 30 (1995), str. 124-142.

kristološkog inkluzivizma.<sup>47</sup> Ishod svih ovih kritika upućivao bi na to da inkluzivizam nije u stanju ponuditi bilo kakvo uvjerljivije tumačenje fenomena religijskog pluralizma. Isto tako, on ne uspijeva pozitivno vrednovati pluralnost religija, a time ni motivirati praksu iskrenog traganja za međusobnim razumijevanjem i obogaćivanjem putem dijaloga na svim razinama.<sup>48</sup> Malo drugačije rečeno, on je na duži rok u jednom globalizacijom isprepletenom društvu neka vrsta javne opasnosti.

#### 4. TRAGANJE ZA NEPLURALISTIČKIM NADOMJESTKOM KLASIČNOG INKLUZIVNOG PRISTUPA NEKIH KATOLIČKIH TEOLOGA

Sve češći i egzistencijalno angažiraniji susreti pa i širenje suživota s nekršćanima, a time i sve dublje poznavanje njihovih religija pridonijeli su tome da se nemali broj katoličkih teologa ozbiljno pozabavi navedenim prigovorima. Rezultati njihova osporavanjima motiviranog promišljanja vlastitog inkluzivizma doveli su u nekim slučajevima do napuštanja tog modela. U drugim slučajevima vidljivo je nastojanje da se inkluzivni pristup produbi. Svima je, međutim, zajedničko nastojanje da se religijskim tradicijama prizna njihova duhovna posebnost i spasenjska težina koja neće biti tek puki fragment cjelovite spasenjske istine naviještene i prakticirane na prostorima vidljive Crkve. Više ili manje izričito religijske tradicije se pokušavaju shvatiti i opisati ne kao izraz samo naravnog ljudskog traganja za Bogom nego i kao sredstva i elementi jedne duge povijesti Božje spasenjske blizine i brige za ljude. Pritom za neke teologe ne samo kristološki inkluzivizam nego i druga dva modela, ekskluzivni i pluralistički, nisu u stanju dati odgovor na pitanje odnosa jedincatosti Isusa Krista i religijskih tradicija.

Predlažu se tako radikalna rješenja koja se u nekim slučajevima nadahnjuju gledištima G. Lindbecka. Taj ugledni protestantski teolog drži da religijski svjetovi poradi njihovih tako velikih jezičnih razlika jednostavno ne mogu značajnije međusobno komunicirati. Budući da ne postoji jedna opća,

---

<sup>47</sup> Potanje o pluralističkoj kritici inkluzivizma vidi: P. Leukel-Schmidt, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Ars Una, Neuried, 1997., str. 192-210.

<sup>48</sup> P. Leukel-Schmidt, *nav. dj.*, str. 187-190.

zajednička religijska struktura, specifična iskustva religija ostaju nesaopćivima izvan svojeg konteksta. Stoga ne preostaje drugo doli da svaka religija živi svoje specifično iskustvo bez nastojanja da izjednači svoju perspektivu onoj drugih religijskih tradicija, a još manje da se dadne u potragu za nekakvim sveobuhvatnim teološko-interpretacijskim horizontom. Dijalog među religijama trebalo bi prakticirati ali samo kao politiku "dobrog susjedstva" koja nimalo ne dovodi u pitanje nužnost da kršćani dosljednom praksom rišu bit kršćanstva.<sup>49</sup>

Međutim, načelno odricanje mogućnosti teološkog traganja za zajedničkim u religijama nosi sa sobom i odricanje mogućnosti dubljeg shvaćanja odnosa kršćanstva i religija, odnosno stvarne uloge religija u povijesti. Mi, međutim, držimo, na osnovi većine religioznih iskustava, zajedničkoga božanskog izvorišta i cilja povijesti da jedan ovakav teološki apofatizam glede religija nije realan kao trajno stanje duha. Stoga nam nije do kraja razvidna motivacija odluka nekih katoličkih teologa koji su, poput poznatog dominikanca C. Duquoca, odlučili krenuti tim putem. Ovaj potonji također ne vidi mogućnost formulacije jednog ujedinjujućeg značenjskog horizonta u svijetu religija. Religije su po njemu međusobno toliko različiti i teško usukladivi fragmenti jedne božanske punine koja sada već nastava sadašnjost ("Kraljevstvo Božje"), ali koja je u iščekivanju da bude dohvaćena. Kršćanin bi imao uzeti u obzir činjenicu da Isusova punina nije dokinula druge religijske posebnosti, već ih je ostavila o njihovoj mogućoj ulozi fragmenta cjeline, a da mi to ne možemo do kraja shvatiti. Simfonija povijesti premještena je na kraj! Do tada preostaje samo dijaloški suživot.<sup>50</sup> Nama se međutim nameće pitanje ne klizi li Duquoc ovakvim svojim stavom na krilima apofatizma, međusobne "nesumjerljivosti religija" i teološke šutnje o religijama zapravo prema pluralističkoj teologiji religija?

---

<sup>49</sup> Lindbeck inače svoju teoriju religije definira kao "postliberalnu". U polemici s pluralističkom teologijom npr. jednog J. Hicka, on vidi religiju kao "jednu vrst okvira kulturnog i/ili lingvističkog medija koji prožima cjelinu života i misli" jednog čovjeka, kulturno-lingvistički a priori jedne religijske tradicije oblikuje konkretno religiozno iskustvo. I upravo jer je religija zajedničarski fenomen koji bitno oblikuje subjektivnost pojedinca a ne toliko izraz takve jedne subjektivnosti, religiozne istine su toliko različite, ovisno o strukturalnom a priori, tako da među njima nema dodirnog prostora: G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984, str. 23, 33, 49.

<sup>50</sup> C. Duquoc, *L'unicità di Cristo. La sinfonia differita*, Queriniana, Brescia, 2003., str. 143-154.

Na sličnoj crti razmišljanja su i američki teolozi F. X. Clooney i J. Fredricks. Kao dobri poznavatelji istočnih religija, oni drže da je u ovom trenutku međusobnog poznavanja religija dijalog jedini mogući način suočavanja s religijama. Predlažu suspenziju razradbe jedne kršćanske teologije religija, i to sve do onog trenutka dok se iskazi religija o njima samima u dijaloškom, kritičkom i prijateljskom druženju s pripadnicima religija ne shvate puno dublje i ne interpretiraju u njihovom izvornom kontekstu uz pomoć jedne autentične komparativne teologije za koju se svesrdno zalažu.<sup>51</sup>

Svi ovi i njima slični prijedlozi pokušavaju izaći u susret aktualnim osporavanjima inkluzivizma, a da pritom ne prihvate pluralistički pristup koji zaista radikalno relativizira kristocentričnost povijesti spasenja. Isto tako im se ne čini dostatno uvjerljivim ni znatno modificirani klasični inkluzivizam H. Künga, poznat kao "normativni kristocentrizam". Isus Krist bi za Künga i ponekog drugog teologa na njegovu tragu bio definitivna, a time i normativna objava Božja za sve narode. Želeći, međutim, sačuvati izvornost utemeljiteljskih iskustava pa i samih religijskih tradicija kao i njihovu posebnost unutar Božjega spasenjskog plana, H. Küng shvaća njihovu spasenjsku djelotvornost neovisno o milosnoj ontologiji događaja Isusa Krista. U takvom pristupu Isus više ne bi bio nazočan u religijama, nego na neki način "iznad religija", sveden na "idealnu normu", "regulativni model" autentičnog odnosa s Bogom, prikladan za kršćansku prosudbu religijskih fenomena.<sup>52</sup>

Po svemu sudeći, Küngov "normativni kristocentrizam" nije uspio oduševiti prije navedene autore jer i on u biti, poradi svojih imanentnih pretpostavki, klizi prema pluralističkom pristupu religijama, što je uostalom vidljivo i iz Küngova kasnijeg privilegiranja "teocentrične perspektive" na račun inkluzivnog kristocentrizma.<sup>53</sup> Ono međutim što je donekle zajedničko H. Küngu i spomenutim autorima jest njihov odmak od inkluzivnog

<sup>51</sup> P. F. Knitter, *Introduzione alle teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia, 2005., str. 400-423.

<sup>52</sup> O tzv. "normativnom inkluzivizmu" vidi kod: M. Aebischer Crettol, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1999., str. 348, 350-360.

<sup>53</sup> Ilustracije radi možemo spomenuti Küngov religijski perspektivizam kada u svim religijama vidi tek parcijalne istine dok je samo Bog taj koji ima svu istinu: H. Küng, *Une Théologie pour le III-ème millénaire*, Ed. Du Seuil, Paris, 1989., str. 352.

modela, premda primjenjuju pritom različite strategije. Dok Kūng to ostvaruje suprotstavljajući Kristovu normativnost njegovoj univerzalnoj spasenjskoj ontologiji, spomenuti teolozi, zastupajući nemogućnost ili pak privremenu suspenziju teologije religija, uvažavaju spasenjsku konstitutivnost događaja Isusa Krista, ali istodobno izražavaju i implicitnu sklonost priznanju stvarnoga spasenjskog statusa religija.

Te različite strategije svjedoče o velikom spoznajnom i mentalitetnom pritisku kojemu je izložen inkluzivni model. Pritisak na nj vrši sve brže i dublje, profesionalnije i uživljenije poznavanje drugih religijskih tradicija, ali i sve raširenija potreba stvarnog uvažavanja i poštivanja drugih u njihovoj posebnosti pa tako i njihovih religijskih tradicija. Današnja kultura življenja i mišljenja, koja sve snažnije prožimlje prostore kršćanske duhovnosti i teologije, sve više zazire nametnuti drugim religijskim tradicijama takve interpretacije njih samih u kojima se one ne prepoznaju. U tom novom kulturnom ozračju mnogima se čini da je i inkluzivni pristup religijama također jedna metoda koja ima veze s arogantnim obrascima ophođenja s različitim iz prošlih vremena.

## 5. ZAKLJUČNA ZAPAŽANJA NA TEMU VRIJEDNOSTI I UPORABIVOSTI INKLUZIVIZMA I MEĐUSOBNOG INKLUZIVIZMA

5.1. Spomenuti noviji teološki pokušaji očito idu za tim da i bez inkluzivizma interpretacijski integriraju religijski pluralizam unutar globalne kršćanske vizije povijesti, a da pritom ne upadnu u dugostoljetni ekleziocentrični ekskluzivizam, s jedne, a niti u relativizirajući pristup svojstven pluralističkoj teologiji religija, s druge strane. Tim nastojanjima jedan ne baš malen broj katoličkih teologa daje do znanja da teologija religija danas pomalo ulazi u postrahnerovsku epohu. Svi oni drže da treba napustiti govor o "anonimnim kršćanima", a time i radikalni inkluzivizam koji ta kategorija na neki način simbolizira.<sup>54</sup> Ali znači li to da treba napustiti inkluzivni model kao takav? Napuštanje sintagme

---

<sup>54</sup> O postrahnerovskim raspoloženjima dijela suvremene teologije religija vidi: R. Schenk, *New encounters of Gospel and Culture in the context of the New Evangelisation*, u: AA.VV., *Scrutinizing the Signs of the Times and interpreting them in light of the Gospel*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, University Press & Peeters, Leuven, 2006. (preuzeto s interneta 1. veljače 2007: [www.stthomas.edu/gaudium/papers/Schenk.pdf](http://www.stthomas.edu/gaudium/papers/Schenk.pdf)).

“anonimni kršćani”, koja uostalom nije bila toliko važna ni samom Rahneru,<sup>55</sup> apsolutno ne znači da inkluzivni model nije otvoren daljnjem produbljivanju. Temeljne sastavnice tog modela najizdašnije dolaze do izražaja upravo u skiciranom Rahnerovom pristupu funkcioniranja povijesti spasenja koji artikulira načelno dosta uvjerljivo djelotvornu univerzalnu spasenjsku volju Božju, opću povijest spasenja i biblijsku povijest spasenja, transcendentalnu i kategorijalnu objavu čiji je vrhunac događaj Isusa Krista, Kristovo posredništvo uprisutnjeno u sakramentalnoj memoriji crkvene zajednice i provizornu “legitimnost religija”. Istina, Rahnerov inkluzivizam pa i onaj mnogih drugih na njegovu tragu nije smatrao odveć problematičnim činjenicu da unutar inkluzivnog pristupa religijskim tradicijama ove potonje bivaju podvrgnute jednoj kriteriologiji koju teologija nalazi većim dijelom u kršćanskoj objavi. Danas je to, čuli smo, za dio teologa neprimjeren postupak, koji dokida izvornost religijskih tradicija, njihovu “nesvodivost” na kršćanske kategorije,<sup>56</sup> nelegitimno “iz visoka posvaja”, hermeneutički iskrivljuje te ih time na neki način ponižava.<sup>57</sup>

No, ti prigovori moraju i mogu poticati katoličku teologiju religija da pokuša nanovo posvijestiti i produbiti odnos između momenta isključivosti (ekskluzivizma) i pluralističkog momenta koji zapravo strukturiraju kršćanski inkluzivizam. Tu mislimo konkretno na odnos između univerzalne spasenjske konstitutivnosti Isusa Krista i prisutnosti Logosa i Duha u religijskim tradicijama od početka, a time i određene legitimnosti tih tradicija. Držimo da tu još ima dovoljno prostora da se unutar inkluzivnog pristupa proširi i konkretizira Rahnerov govor o transcendentalnoj objavi na kojoj se temelje univerzalna religijska iskustva a time i govor o “legitimnim religijama” kao mjestima tematizacije tih iskustava. Teško bi danas u dijaloškom suočenju s konkretnim ljudima, uvjerenim pripadnicima velikih religija bilo osporavati da i njihove religijske tradicije preko pozitivnih elemenata svojih tematizacija transcendentalnog iskustva na različitim razinama

<sup>55</sup> K. Rahner, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, u: Nuovi saggi, vol. IV, Edizioni Paoline, Roma, 1972., str. 624.

<sup>56</sup> C. Geffre govori veoma često po uzoru na “nesvodivost” Izraela na Crkvu i o nesvodivosti dijela religijskih tradicija na ono “već poznato” kršćansko: C. Geffre, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia, 2001., str. 138, 165.

<sup>57</sup> P. Leukel-Schmidt, *nav. dj.*, str. 175-178.

moгу ući na neki način u Božji plan spasenja. Uostalom, i inače apologetski intoniran kongregacijski dokument *Dominus Jesus* zapaža da je teologija pozvana "istražiti da li i kako likovi i pozitivni elementi drugih religija ulaze u Božji plan spasenja".<sup>58</sup>

Da bi se dalo odgovor na to pitanje i pritom vodilo računa o iskazima objave, o aktualnim dosezima dogmatske svijesti crkvene zajednice, ali i o mnogim pozitivnim duhovnim iskustvima u religijama koja iziskuju poštovanje,<sup>59</sup> potrebno je širiti granice inkluzivnoga pristupa, razvijajući "otvoreni tip inkluzivizma" (J. Dupuis). On se razlikuje od rigidnog oblika inkluzivizma, čiji suženi kristomonistički horizont u prvi plan stavlja svekoliku superiornost kršćanstva, a religijama načelno pripisuje status eventualnih više ili manje sigurnih spasenjskih čekaonica lišenih uočljive povezanosti s Božjim spasenjskim planom. Otvoreni tip inkluzivnog modela teži naprotiv strpljivom uočavanju odnosa između spasenjskih duhovnih iskustava u religijama i Bogom vođene univerzalne povijesti spasenja. Pritom se pokušava vrednovati koliko su institucionalni elementi određenog religijskog sustava stvarno prikladno sredstvo Božjeg spasenjskog djelovanja. Međutim, ako se i uzme u obzir da je struktura jednog religijskog sustava u svezi s više ili manje uspjelim čovjekovim odgovorom na Božje milosne poticaje, ne bi bilo razložito očekivati da su cjelokupni religijski sustavi a priori, kao takvi neupitni momenti opće spasenjske povijesti. Jer svaka religijska struktura nosi u sebi neizostavno i tragove većih ili manjih zabluda, sebičnosti, neznanja, narcisoidnosti, a često i nasilja. Stoga je inkluzivni model upućen na to da uvijek nanovo

---

<sup>58</sup> *DJ*, 14.

<sup>59</sup> Inače čest govor učiteljstva pa i aktualnog pape o poštivanju religijskih tradicija najvjerojatnije ipak nije motiviran samo promicanjem vrjednota svodivih na "naravne vrijednosti", odnosno kulturne vrijednosti (kao što su npr. tolerancija, civilizirano ponašanje s drugima, mirotvorstvo i tome slično), nego i promicanjem "zajedničkih religijskih vrijednosti". Ove potonje su vjerojatno shvaćene od strane Pape ne samo kao plod isključivo ljudskih mogućnosti nego i kao ishod suradnje brojnih generacija pripadnika religija s Božjom milošću. Vidi na temu "religijskih vrijednosti" nedavni govor Benedikta XVI. upućen muslimanskim veleposlanicima: *Discours de Benoit XVI aux ambassadeurs de pays musulmans 26. septembre 2007* (preuzeto s interneta 15. siječnja 2007: [www.generation-benoitxvi.com/Reciprocite-discours-de-Benoit-XVI.html](http://www.generation-benoitxvi.com/Reciprocite-discours-de-Benoit-XVI.html)). Benedikt XVI. je u sličnom tonu osokolio i svoje nedavne posjetitelje, muslimansko-kršćansku skupinu za dijalog riječima kako trebaju zajednički razmišljati nad svetim pismima dviju religija "kako bi proniknuli u Božje otajstvo" (preuzeto s Internet stranice dnevnika *La Croix*, 2. veljače 2007: [www.la-croix.com](http://www.la-croix.com)).

“prepoznaje“ i argumentirano vrjednuje ono što je u religijskim tradicijama uistinu plod uspješnog susreta Boga i čovjeka i da to suprotstavi svim onim institucionalnim tematizacijama koje objektivno sprječavaju ili mogu otežati milosnu preobrazbu pripadnika religija, a time i rast Kraljevstva Božjega. Tako npr. kršćanska teologija religija može na inkluzivnoj razini pristupa u liku Muhameda prepoznati i priznati činjenicu da je prorok islama bio ozbiljni slušatelj Riječi, ali s druge strane teško može prihvatiti da je on definitivni tumač te Riječi.<sup>60</sup>

5.2. Međutim, osnovna pretpostavka svakog otvorenog kršćanskog inkluzivnog pristupa jest napuštanje pomalo nediferenciranog monoteističkoga govora o Bogu, odnosno o Božjem milosnom djelovanju i sve dublje poniranje u trinitarnu viziju povijesti stvaranja i spasenja. Koliko god to paradoksalno zvučalo, upravo ono što je izvorno kršćansko i što kršćanstvo razlikuje od drugih religija, a to je trinitarni monoteizam, upravo to može pružiti kršćanskom inkluzivizmu dovoljno mogućnosti da smisleno integrira unutar jedinstvene povijesti Božjeg milosnog djelovanja sva “participirana posredništva” religijskih tradicija.

Prvi koraci u smjeru formulacije jednog takvog inkluzivizma čine nam se prepoznatljivima u nekim važnijim dokumentima pontifikata Ivana Pavla II., kao što su *Dominum et Vivificantem*,<sup>61</sup> *Redemptoris missio*,<sup>62</sup> *Dijalog i Nauještaj*.<sup>63</sup> U svim tim učiteljskim tekstovima pokušava se cjelokupna povijest čovječanstva interpretirati kao plod stvaralačke i spasenjske brizi Očeve koja se ostvaruje i očituje djelovanjem Riječi i Duha u svim vremenima i kulturama pa i u religijskim tradicijama. Trinitarni model po sebi omogućuje da se progovori dosta uvjerljivo o mogućoj spasenjskoj ulozi religija, i to na način koji zacijelo ide jedan korak dalje na putu koji je pokazao Rahner.

Polazeći od trajnog Očevog stvaralačko-spasenjskog djelovanja po Riječi u Duhu tijekom cjelokupne kozmičke i ljudske povijesti, trinitarni inkluzivizam pronalazi tragove djelovanja Riječi i Duha u

<sup>60</sup> Zanimljivu inkluzivističku prosudbu Muhameda u gore navedenom smislu ponudio je: D. A. Madigan, *Nostra Aetate and the questions it chose to leave open*, u: *Gregorianum*, 4 (2006), str. 788-795.

<sup>61</sup> *DV* 53, 25,

<sup>62</sup> *RM* 5, 28, 29.

<sup>63</sup> *DA* 16, 17, 19, 20.



religijama nastalim prije, za vrijeme i poslije biblijske objave.<sup>64</sup> Taj pristup nosi u sebi temeljne pretpostavke za očuvanje jedinstva svekolike spasenjske ekonomije koje bi inače bilo ugroženo uvođenjem u igru paralelnih ekonomija spasenja. Naime, ako se religijske tradicije shvate kao simbolički prostori na kojima se događa dijalog ljudi s Ocem po njegovoj Riječi u Duhu, tada nije nemoguće te parcijalne susrete staviti u ontološki suodnos s vrhuncem Božjega stvaralačko-spasenjskog dijaloga dosegnutim u Isusu Kristu. Temeljni teološki preduvjet takvog odnosa jest ozbiljno uvažavanje Pavlove kozmičke kristologije (Kol 1,15-20; Ef 1,3-14; Rim 8; 1 Kor 15, 2-28) i Ivanova prologa. Ti tekstovi vide cjelinu stvorenog, a posebice ljudsku povijest kao hod-proces na putu kristovske metamorfoze. Sve "sjemenke Riječi", ali, zašto ne, i "sjemenke Duha" jesu trenutci spasenjski motivirane i usmjerene preobrazbe (ljudi, njihova stvaralaštva, njihovih odnosa i institucija) koja svoj unutarpovijesni vrhunac ima u događaju Isusa Krista. U Isusu se je, naime, dogodila anticipacija uspostave onog završnog stanja preobrazbe svega stvorenog kojem cjelokupno stvaranje, a posebno ljudi putem više ili manje implicitnog milosnog dijaloga s Ocem po Riječi u Duhu oduvijek teže. Stoga je trinitarnu kristologiju moguće, zajedno s Dupuisom i Geffream, opisati kao "relacijsku kristologiju". Time se želi posvijestiti da su unutar jedinstvenoga Božjeg spasenjskog plana sva druga moguća autentična Božja očitovanja i spasotvorni poticaji u religijskoj povijesti u imanentno proleptičkom i ontološkom odnosu s povijesno-natpovijesnim događajem Isusa Krista.<sup>65</sup> Religijska iskustva preobražavajućih susreta s Trojedinim, pa i njihova određena sedimentacija u institucionalnim elementima religijskih tradicija, bitno su i u prvom redu usmjerena na eshatološku puninu spasenjske preobrazbe anticipirane na jedinstven i jedincat

---

<sup>64</sup> U novijoj europskoj teologiji religija trinitarni inkluzivizam nalazi sve više pristaša, premda svaki teolog gradi rečeni pristup na sebi podosta svojstven način. Dovoljno je tako spomenuti J. Dupuisa i C. Geffrea. Pritom je mislio na dvije posljednje knjige J. Dupuisa, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 318-443; Isti, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia, 2001., str. 264-362. Za C. Geffrea je značajna najnovija zbirka njegovih sabranih studija: C. Geffre, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris, 2006.

<sup>65</sup> Dupuis govori i o "relacijskoj jedincatosti" koju, u polemici s pluralistom Knitterom, shvaća ne na jedan "teocentrični", relativizirajući način nego kao "konstitutivnu jedincatost" u kojoj se povijesna partikularnost podudara s "univerzalnim značenjem": J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 410.

način u Isusu Kristu. Ona su, međutim, tek sekundarno ili nikako u odnosu s mnogim povijesnim oblicima kršćanstva, koje je i samo još uvijek na putu prema sudjelovanju na eshatološkoj punini kristovske preobrazbe stvorenog. Sva moguća milosna iskustva susreta i preobrazbe u religijskim tradicijama zacijelo su u odnosu sa svim autentičnim oblicima sakramentalne memorije Kristova događaja u crkvenim zajednicama kao i sa svim događanjima agapične preobrazbe na osobnoj i kolektivnoj razini.

No, govor o "relacijskoj kristologiji" ne iziskuje, po našem mišljenju, potrebu inzistiranja, kao što to prakticira J. Dupuis ("ne podjele nego razlikovanja"!), na djelovanju "neutjelovljenog Logosa" u religijama i nakon uskrsne preobrazbe Isusovog ljudskog bića.<sup>66</sup> Taj teologumenon nije potreban zato što po uskrsnuću Isusova ljudskost postaje u potpunosti propusna za život i djelovanje osobe Riječi u Isusu, unazočujući tako Riječ na svim vremenskim i prostornim koordinatama daljnje povijesti.

Od uskrsnuća pa nadalje u povijesti djelovanje Očeva spasenjski preobražava ljude i njihove zajednice na svim prostora duhovne geografije čovječanstva uvijek i samo zahvaljujući suradnji ljudi s poticajima Duha Kristova u ostvarenju *kristovskih* vrijednosti. Partikularnost utjelovljene Riječi postaju upravo zahvaljujući uskrsnoj metamorfozi instrumenti univerzalne objaviteljske i spasotvorne djelotvornosti Apsolutnog. Utjelovljenjem, a napose po Isusovu uskrsnuću, Riječ je, slikovito rečeno, u traganju za samom sobom, za svojim "sjemenkama" diljem povijesti. Stoga se može reći da su evangelizacija i dijalog upravo susret u Isusu utjelovljenoga i uskrslog Logosa s univerzalnim Logosom "posijanim" u srcima, u životima, ali i objektiviranim u mnogim institucionalnim elementima religija. Radi se o egzistencijalnom suočenju s drugima i različitima koje povezuje, ali i pridonosi obostranoj metamorfozi sudionika i koje će najvjerojatnije svoj završni lik zadobiti tek u eshatonu.

5.3. Opisani trojstveni inkluzivizam nedvojbeno komunicira dobro s biblijski utemeljenom spasenjskom konstitutivnošću Isusa Krista. Međutim, jedna isključivo unutarkršćanska, inkluzivna prosudba religija, formulirana za potrebe kršćanskog samoshvaćanja najvjerojatnije u ovom malenom, a religijski tako pluraliziranom svijetu ipak nije dostatna kao polazište i ambijent jedinog mogućeg načina suživota, a to je onaj dijaloški.

<sup>66</sup> J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, str. 303.

Ali što učiniti da bi se donekle “neutralizirali” dobro nam poznati prigovori kršćanskom inkluzivizmu, koji ni uz najbolju volju ne može sačuvati prepoznatljivu karizmatsku izvornost religijskih putova nego ih “posvajanjem” pretvara u djelomično uspjele “tautologije kršćanstva” i time onemogućuje istinski dijalog? Čini nam se da bi u tu svrhu bilo veoma djelotvorno, ali i moguće da kršćanske zajednice teološki prihvate i u praksi promiču “*međusobni inkluzivizam religijskih tradicija*”.

Za kršćansku teologiju i praksu, mogućnost i prikladnost međusobnog inkluzivizma imaju dvojako uporište. Jedno je antropološke, povijesno-religijske naravi, a drugo je više teološke naravi. Antropološko-religijsko uporište nalazi se u činjenici da je percepcija i prosudba svjetonazorski drugačijeg pa i religijski drugačijeg uvijek vezana uz vlastiti vrijednosni sustav. Stoga svaki specifični religijsko-teološki i dijaloški pristup religijski drugačijem uvijek iznova mora posvjedočavati svoju zadanost okvirnim načelima vlastitog sustava. U svijetu religija jednostavno nije moguće apstrahirati “unutarnju perspektivu” utemeljenu na “obraćenju pogleda”, na “zahvaćenosti cjelovitom istinom” i poistovjećenjem s određenom tradicijom. Nijedno autentično prijanje uz određenu religijsku tradiciju ne ostavlja prostora za neku egzistencijalno angažiranu “metateoriju”, odnosno za vrijednosno neutralnu “ptičju perspektivu”, koja, prema viđenju pluralističke teologije religija jedina može neutralizirati nedijaloško podcjenjivanje drugih svojstveno inkluzivizmu. Međutim, odbacujući inkluzivizam kao “puki ostatak jednog zastarjelog i u konačnici intelektualno ograničenog shvaćanja svijeta i religije”,<sup>67</sup> pluralistički pristup zapravo potire religijske posebnosti s njihovim uistinu specifičnim iskustvima i prepoznatljivim interpretacijama stvarnosti. Time on paradoksalno poništava mogućnost dijaloga kao međusobno obogaćujućeg susreta različitih.

No, inkluzivizam ne mora biti sinonim za netoleranciju i podcjenjivanje. Mislimo na otvoreni tip inkluzivizma. On s jedne strane uvažava tvrdi činjenicu postojanja međusobno nepoistovjetivih religijskih tradicija, a istodobno osluškuje rezultate objektivne “vanjske perspektive” znanosti o religijama, ali i govora samih religija o sebi i drugima. S druge strane, polazeći od vlastitih kriterija prosudbe, ali i od onih univerzalno ljudskih vrijednosnih kriterija, inkluzivizam nastoji pronaći

---

<sup>67</sup> C. Denz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Lit, Wien, 2005., str. 73.

eventualno teološki smisleno mjesto druge religijske tradicije i njezinih vrijednosti unutar svoje globalne vizije stvarnosti. Problem je uvijek nastajao i još uvijek nastaje kada jedna religija ne uspijeva nikako unutar svojeg gledanja na cjelinu pronaći na zadovoljavajući način neko pozitivno mjesto i značenje za drugu ili druge religije. Tada druge religije poprimaju lice potpune neshvatljivosti, suprotstavljanja, beznačajnosti pa i zla. S njima nije moguć nikakav suživot, nikakva tolerancija, a o dijalogu da se i ne govori. Dovoljno je prisjetiti se tako stava islama u povijesti prema pripadnicima nemonoteističkih religija za koje unutar i kuranske vizije stvarnosti nije bilo mjesta.<sup>68</sup> Prema tome, inkluzivno priznanje vrijednosti drugih religijskih tradicija bio je i ostao temeljni preduvjet suživota. Povijesna fenomenologija govori o inkluzivizmu svih velikih svjetskih religija koje iza sebe imaju višetisućljetnu povijest osmišljavanja života i smrti, patnje i radosti cijelih naroda te tvore idealnu jezgru velikih kultura. Njihov inkluzivizam plod je dugih i mnogovrsnih duhovnih iskustava, mističnih uvida, teološke spekulacije ali i tisućljetnog proučavanja čovjeka i njegova funkcioniranja.<sup>69</sup> Zahvaljujući inkluzivizmu, bila su moguća međusobna prožimanja velikih religija. Inkluzivizam velikih religija dijelom je teološki obrazloženi

<sup>68</sup> Unutar kuranskog inkluzivizma, a time i muslimanskih društava bilo je mjesta samo za monoteističke religije, ali ne i za "poganske" politeiste. Vidi npr. Sure 47,4, 9, 3,4-18.

<sup>69</sup> Tako budistički "teolozi" raznih škola, počevši od Dalaj Lame, tumače Isusovu osobu, njegov način egzistiranja i njegovu nauku unutar budističke vizije puta k nirvani. Za Dalaj Lamu je npr. Isus "ili potpuno prosvjetljeno biće" ili "jedan Bodhisattva", dok je za K. S. Leonga Isus "zen-učitelj". O suvremenom budističkom inkluzivnom pristupu kršćanstvu vidi: A. Grünsschloss, *Buddhistische Jesusbilder. Zeitgenössische Beispiele einer buddhistischen Hermeneutik des Christentums*, u: U. Berner, C. Bochinger, K. Hock (hg.), *Das Christentum aus der Sicht der Anderen*, Beihefte der Zeitschrift für Mission, Nr. 3, Frankfurt am Main, 2004. (preuzeto s interneta 20. veljače 2007: [www.Theologie-online.uni-goettingen.de/rw/gruen2.htm](http://www.Theologie-online.uni-goettingen.de/rw/gruen2.htm)). Prema hinduističkom inkluzivizmu bogovi drugih religija izrazi su hinduistički shvaćene zadnje stvarnosti, a religije su klasificirane na niže i više ovisno o tome jesu li strukturirane obredno, etički ili na temelju meditativno-duhovnih interesa i metoda: M. Dhavamony, *Teologia induista delle religioni*, u: *Civiltà Cattolica*, vol. III/ br. 3173 od 4. rujna 1982., str. 382-391. Islamski inkluzivizam zanimaju - barem je tako bilo donedavno - samo ostale monoteističke religije koje uživaju status "zaštićene manjine", dok za "pogane" nema nikakva mjesta ni u religijskom ni u političkom svijetu islama: C. W., *Der Blick des Koran auf andere Religionen. Gründe für eine gemeinsame Zukunft*, (preuzeto 10. siječnja 2007. s internet stranice isusovačkog Sankt Georgena u Frankfurtu: [www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/troll11.htm](http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/troll11.htm)).

uvid a dijelom čvrsta slutnja pa i nada da zadnja stvarnost, Bog, božansko, ipak predstavlja nekoga tko je veći od svega onoga što ljudi u religijskim tradicijama znaju, doživljavaju, vjeruju. Međutim, taj moment “negativne teologije”, koji svaki imalo otvoreniji tip inkluzivizma nosi u sebi, ne znači isto što i onemogućavanje posezanja za onim što inkluzivist izričito vjeruje i iz čega izvodi prosudbene kriterije. Riječ je, naprotiv, o onom apofatičkom momentu koji, poradi neizrecivosti zadnje stvarnosti, svaka pozitivna religijska tvrdnja nosi u sebi. Ali taj apofatički moment često ostavlja dovoljno prostora da se na prostorima drugih religija mistična, etička i estetska iskustva zadnje stvarnosti očituju ne samo kao više ili manje fragmentarni duplikati vlastite religijske tradicije nego i kao u mnogo čemu nove pa i jedinstvene, neslućene varijacije na neke od temeljnih tema vlastite tradicije, kao primjerice u slučaju *agape*, altruističke ljubavi u kršćanstvu, i budističke *metta*, *maitri* i *karune*.<sup>70</sup> Teološki moment razložitosti međusobnog inkluzivizma temelji se, kada je riječ o kršćanskoj teologiji, u konačnici na činjenici jedinstva stvaralačko-spasenjske povijesti čovječanstva ukorijenjene u očinskoj ljubavi i brizi jednog Boga. Jedan Bog, jedna Božja ljubav, jedna djelotvorna božanska brižnost djeluje na svim ljudskim prostorima stvarajući više ili manje uspješna iskustva milosne preobrazbe. Stoga je teološki razložito očekivati da ista ili analoška iskustva milosnih susreta i preobrazbe u religijama tvore Bogom dano polazište za uočavanje i shvaćanje vrijednosti drugih unutar globalne vizije stvarnosti vlastite religijske tradicije. Sukladno tome, kršćanske zajednice mogu postati katalizatori i promicatelji jednoga globalnog dijaloškog procesa unutar kojeg bi se pripadnici raznih religija trudili da unutar svojih specifičnih interpretacija svijeta pronađu dovoljno značenjskog prostora za vjerovanja i iskustva drugih. Riječ je, očito, o jednom dugom, teškom, geološki strpljivom, asimptotskom procesu umreženja religijskih tradicija na razini interpretacija i konkretne životne i duhovne prakse koji će svoje dovršenje naći tek u trenutku uspostave eshatološke punine Božjeg Kraljevstva “kada Bog bude sve u svima” (1 Kor 15,28). Do tada kršćanima uz uvjerenost i radosno svjedočenje djelotvornosti istine Isusova puta u ovom malenom svijetu ne preostaje drugo doli nastojanje da druge i

---

<sup>70</sup> O podudarnostima i razlikama u poimanju ljubavi u tim dvjema religijama vidi: N. Sheth, *Christian and Buddhist Altruistic Love*, u: *Gregorianum*, 45 (2006), st. 811-825.

drugačije dublje upoznaju, više poštuju pa i više ljube, tražeći za njihove predodžbe i iskustva, koliko je to moguće, shvatljivost i značenje i unutar svojeg religioznog svijeta ali i potičući druge na jednaku interpretacijsku otvorenost za stavove i vrijednosti kršćana. Iz rečenog proizlazi da je “međusobni inkluzivizam” zaista jedan zahtjevni teološki i dijaloški program na više razina, ali koji, čini se, ipak realističnije, a time i djelotvornije od drugih programa odgovara na globalno umreženje čovječanstva u koje danomice urastamo.

#### ON DISPUTES AND IMPORTANCE OF THE INCLUSIVE MODEL IN THEOLOGY OF RELIGIONS

##### *Summary*

The inclusive Christocentric model of interpretation of religious histories, in its various variants, prevails today in Catholic theology and in the Magisterium documents. But, in the last two decades major disputes over inclusivism are on the increase. This article aims to be a contribution to understanding the range and theological foundation of this model. The first part presents the fundamental determinants of inclusivism through a brief theological-historical analysis of the viewpoints of some competent theologians from the Council period: Daniélou, von Balthazar, De Lubac. Special critical attention is paid to the most elaborate classic form of inclusivism presented in the works of K. Rahner. Then some important actual objections to inclusivism are pointed out. In the last part the author is trying to determine some basic outlines of an open-type inclusivism, which is able to offer, even today, convincing theological interpretative pattern of religious history, adequate for undoubted Christocentrism of God's revelation, at the same time functional in promoting an authentic religious and humane inter-religious dialogue. In final reflections the author emphasizes the theological-praxeological category of mutual inclusivism.

*Key words: inclusivism, mutual inclusivism, legitimate religions, history of salvation, specific history of salvation, Trinitarian inclusivism, relational Christology.*