
R a s p r a v e

UDK: 230.1

232.8

Izvorni znanstveni rad

Primljeno 11/2007.

UTJELOVLJENJE I TEOLOGIJA RELIGIJA Kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja

Nikola Bižaca, Split

Sažetak

U aktualnim diskusijama teologije religija jedna od središnjih tema je shvaćanje utjelovljenja Božje Riječi. U uvodnim razmišljanjima autor posvjećuje važnost utjelovljenja unutar jedne teologije religija koja želi biti kršćanska te stoga uvažava objavljenu kristocentričnost Božjeg stvaralačko-spasenjskog projekta, ali i dijaloški realistična te je otvorena za Božje djelovanje na prostorima drugih religijskih tradicija. Slijedi potom prikaz nekih vidova poimanja utjelovljenja kakvo predlažu pluralistička teologija religija i J. Dupuis i kritički osvrt na to. U sučeljavanju s jednostrano shvaćenom metaforizacijom događaja Isusa Krista od strane pluralističke teologije autor nastoji pokazati kako se pluralistička dekonstrukcija "realizma" utjelovljenja ne može temeljiti na biblijskom privilegiranju metaforičnog i uopće slikovnog izraza. U nastavku autor propituje teološku smislenost Dupuisova govora o "Lógos ásarkos". Završna razmišljanja nude jedan drugačiji način opisiviranja mogućnosti komuniciranja događaja Isusa Krista s nesumnjivim vrijednostima a posebice s vrijednosnim posebnostima religijskih tradicija koje su još uvijek teško ili nikako svedive na vrijednosne i predodžbene elemente povijesnoga kršćanstva.

Ključne riječi: teologija religija, pluralistička teologija religija, J. Hick, J. Dupuis, biblijska metafora, kenoza, realizam utjelovljenja, kristološki univerzalizam.

Vremena se mijenjaju, to je svakome uočljivo. No mnogim se kršćanima čini ipak manje uvjerljivim da je u promjenama epohalnih razmjera uistinu moguće prepoznati govor Božji. Među takve promjene zacijelo spada novi način zamjećivanja i vrednovanja fenomena religijskog pluralizma. Dovoljno je tako podsjetiti se da su kršćanske crkve, na poznatoj Svjetskoj misijskoj konferenciji održanoj u Edinburgu, religije doživljavale kao preživjele ostatke prošlosti, kao "protivnike" čije unutarnje stanje treba što realističnije proučiti kako bi ga se moglo definitivno poraziti ("osvojiti njegove prostore"). Neposredni strateški cilj te konferencije glasio je: "evangelizacija čitavog svijeta unutar ove generacije".¹ Drugim riječima, tadašnji kršćani bili su uvjereni da u relativno kratko vrijeme mogu bitno pojednostaviti složenu religijsku povijest čovječanstva.

Danas, međutim, nakon jednog stoljeća, svjedočimo tome da je religijska povijest i dalje veoma složena, da velike tradicionalne religije pokazuju bročanu, ali i lako uočljivu duhovnu i društvenu vitalnost. Ta vitalnost ne ostavlja puno prostora za kakvo-takvo utemeljeno iščekivanje skorog urušavanja religijskog pluralizma. Štoviše, pojavljuje se i bezbroj novih sudionika u tom neprekinutom traganju čovjeka za transcendentnim smislom, za Bogom. Stoga ne čudi da u ovom trenutku religijski pluralizam postaje sve više jedna od temeljnih odrednica aktualnoga problemskog horizonta na kojem se oblikuje i živi aktualno samoshvaćanje crkvene zajednice.

Naime, u ovom sudbinski ali i spoznajno-komunikativno sve umreženijem svijetu kulturama i religijama prvi je put dana mogućnost da se iz prve ruke, u jednom nenasilnom kontekstu, s usavršenim spoznajnim instrumentima, međusobno upoznaju. I upravo u tom dosad u povijesti nikada tako globalno neostvarenom prožimanju različitih, leže dobrim dijelom korijeni kršćanskog prepoznavanja i priznanja duhovnih i etičkih vrijednosti i iskustava drugih. Svjesna mnogih vrijednosti prisutnih na prostorima drugih religijskih tradicija koje su mjerodavno utjecale na oblikovanje genotipa i fenotipa velikih i profinjenih kultura, ta ista kršćanska teologija danas se pita o dubinskom, teološkom smislu pojedinih religija pa i samog fenomena religijskog pluralizma u povijesti kao takvoj. Ulazeći u planetarnu epohu ljudske svijesti i života, u vrijeme rastuće sudbinske interakcije kultura i religija, kršćani

¹ G. Rosenstein, *Die Stunde des Dialogs*, Verlag Rissen, Hamburg, 1991., str. 45.

postaju svjesniji povijesne partikularnosti zapadne kulture, one kulture koja je predstavljala nosivu potku (humus) kršćanske teologije tijekom prošlih dvije tisuće godina. U tom kontekstu postavlja se neodgodivo pitanje kako shvatiti odnos partikularnosti povijesnih struktura kršćanske objave i raznolike religijske povijesti čovječanstva.

1. TEMELJNA PITANJA TEOLOGIJE RELIGIJA DANAS

U Lessingovo vrijeme temeljna slabost teologije bila je opisana kao “neugodni jarak” koji iluministički suprotstavlja kontingentne, “činjenične istine” povijesti (*zufällige Geschichtswahrheiten*) nužnim, “metafizičkim”, “istinama razuma” (*Vernunftwahrheiten*).² Aktualna pak inačica tog “neugodnog jarka” u odnosu konkretnog i univerzalnog jest goruće pitanje: kako teološki skladno i uvjerljivo artikulirati povijesnu kontingentnost Isusova događaja s njegovom sveopćom spasotvornom konstitutivnošću te univerzalnu Božju spasenjsku volju koja svoj privilegirani, ako ne i jedini, izraz po svemu sudeći nalazi u religijskoj povijesti čovječanstva? Pritom u središtu tog pitanja nije više problem individualnog spasenja nekršćana (*salus infidelium*), nego moguće spasenjsko posredništvo samih religijskih tradicija. Naime, saborska i poslijesaborska teologija su na klasično pitanje o mogućnosti individualnog spasenja nekršćana dale pozitivan odgovor te su usredotočenjem na odnos Kristova spasenjskog posredništva i onog koje se događa posredstvom religijskih institucija otvorile uistinu novo poglavlje u teološkoj interpretaciji religijske povijesti čovječanstva.

Teologija Drugoga vatikanskog (NA, LG, GS, AG, OT, DH) nije istini za volju, jednoznačno i dostatno produbljeno ustvrdila spasenjsko posredništvo religija. To je razvidno iz samih dokumenata, a posebice iz činjenice što je iz konačne verzije *Deklaracije o odnosima Crkve prema nekršćanskim religijama* izbačen, poradi “dvoznačnosti religija” navod sv. Ireneja po kojem je Crkva “bila poučena o različitim spasenjskim inicijativama”.³ Htjelo se tim ispuštanjem isključiti mogućnost izjednačavanja

² G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes von der Kraft*, u: Isti, Werke, hg. von H. G. Göpfert, Bd. 8, München, 1976., str. 13.

³ Irenej, *Ad. Haer.*, IV, 28, 2.

različitih spasenjskih posrednika.⁴ Saborska je teologija, međutim, podcrtala nekoliko odlučujućih činjenica, a to su ponajprije: jedinstvo Božjeg povijesno-spasenjskog plana s obzirom na njegovo ishodište i zajednički cilj sviju, priznanje duhovnih, etičkih i uopće spasenjskih vrijednosti u religijama te priznanje djelotvorne nazočnosti Riječi i Duha i izvan izričite sakramentalne vidljivosti Crkve. I upravo zahvaljujući tim saborskim uvidima pokrenut je najveći dio poslijesaborskih nastojanja oko produbljanja shvaćanja odnosa spasenjske konstitutivnosti Kristova događaja i događanja spasenja u religijama.

Veći dio poslijesaborske teologije koja, izražavajući kristocentričnost stvaralačko-spasenjske povijesti, nastoji istodobno što više proširiti granice inkluzivnog modela, nema većih dvojbi o tome da se spasenje unutar velikih, "povijesno verificiranih religija"⁵ događa ne mimo, nego upravo zahvaljujući mnogim ustanovama tih tradicija.⁶ Time se ipak ne misli ustvrditi kako je sve u religijama prikladno da odigra ulogu posredničke strukture milosnog susreta Boga i čovjeka. Zacijelo nije sve u pluralnom svijetu religija opisivo kao *pluralizam de iure*. Ali isto bi tako bilo teološki najvjerojatnije teško shvatljivo da u svijetu religija, dijahrono i sinkrono promatrano, postoje isključivo takvi posrednički elementi, likovi, strukture i događaji koje je povijest ljudske slobode "tek slučajno" proizvela, a koje je potom Božja spasenjska providnost *a posteriori*, poradi njihove prikladnosti, *de facto* upotrijebila kao posredničku strukturu milosnog susreta. Uostalom, i deklaracija *Dominus Jesus*, koja je u svojem osvrtu na teologiju religija gotovo isključivo fokusirana na određena "iskliznuća" iz kristocentrične optike razmišljanja, uočljive i u tekstovima pluralističke teologije religija, poziva teologiju da istraži na koji način "likovi i pozitivni elementi" religija ulaze u Božji spasenjski plan.⁷

⁴ O tome vidi više kod: P. Rossano, *What The II Vatican Council has taught regarding Non-christians*, u: M. Dhavamony (a cura), *Teologia cristiana delle religioni e della missione 'Ad Gentes'*, Ed. Gregoriana, Roma, 2002., str. 95.

⁵ Pojmom "povijesno verificirane religije", koji rabimo često u našim tekstovima, želimo označiti one religijske tradicije koje tvore inspirativno središte velikih svjetskih kultura na čijim prostorima su se tijekom stoljeća pa i tisućljeća događale i događaju se u većoj ili manjoj mjeri, nedvojbene vrijednosti mističnoga, moralnoga i estetsko-simboličnog pa i vrijednosti emancipacije od neznanja glede strukture stvarnosti.

⁶ Toj crti razmišljanja trebao bi biti blizak i pristup vatikanskog dokumenta *Dijalog i Navještaj*, 29.

⁷ *DJ* 14.

Drugim riječima, teologija je pozvana poblizje odrediti na koji način teološki razložito uskladiti dva uvjerenja koja s određenom dozom napetosti supostoje u konkretnom životu mnogih kršćana i njihovih zajednica. Jedno je posredovano empatijskim osluškivanjem bez predrasuda samoshvaćanja i samointerpretacije pripadnika religija, ali i danas već pomalo neizbježnim osobnim susretima s religijski različitim. Pritom mislimo na iskustva mnogih kršćana koji su kroz studij i druženje s nekršćanima često u svojim sugovornicima prepoznali teško porecivu kvalitetu, autentičnost i dubinu njihova duhovnog iskustva i zavidnu razinu njihove etičke prakse, a o estetici, arhitekturi i bogoštovlju te o dubini i ljepoti teološko-spekulativnih analiza da se i ne govori.⁸ Drugo je pak središnje uvjerenje kršćanske vjere i teologije da je Kristov događaj uistinu nosiva os i vrhunac stvaralačko-spasenjskih Božjih zahvata u povijesti.

Imajući u vidu rečenu napetost koja karakterizira življenje vjere znatnog broja kršćana, postaje lako shvatljivo zašto teologija religija danas nije nikakav teološki luksuz motiviran postmodernim dijaloškim pomodarstvom. Isto tako postaje razvidno zašto u njezinom središtu stoje naponi da se još dublje i hrabrije propitaju svi dosezi i dimenzije Kristova događaja. Čim se započne tragati za teološkim opravdanjem nužnosti međureligijskog dijaloga, koji uključuje osluškivanje i poštivanje svih autentičnih vrijednosti religijski drugačijih, neizbježno se javlja temeljno pitanje glede načina na koji treba shvatiti funkcioniranje odnosa između otajstva utjelovljenja i posredničkih struktura odnosno vrijednosti u religijskim tradicijama.

2. UTJELOVLJENJE U ŽARIŠTU INTERESA

Na Saboru ponovno revitalizirana uporaba patrističke metafore o "sjemenkama Riječi" (AG 11, 15) te ivanovski nadahnuta "zraka Istine što prosvjetljuje sve ljude" (NA 2) kao i često inzistiranje Ivana

⁸ Ivan Pavao II. nedvojbeno spada u one kršćane koji su u stanju prepoznati primjere zamjetne duhovne kvalitete u religijama. On to uočava već na početku pontifikata u RH 1. Uostalom i dobro poznata tvrdnja Drugoga vatikanskog o "načinima djelovanja i življenja" te o "zapovijedima i naukama" u religijama koje "nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude" (NA 2) također je izraz susreta mnogih s autentičnim iskustvima u religijama.

Pavla II. na univerzalnom djelovanju Duha Svetog u kulturama i religijama (RM 28; DV 53) teže ukazati na trajnu stvaralačko-spasenjsku brigu Božju za sve ljude na cijeloj crti povijesti, prije i poslije događaja Isusa Krista. Međutim, po sebi ipak nije dovoljno samo tvrditi da ljudska povijest nije nikada prepuštena samoj sebi te da Otac po Riječi u Duhu uspijeva na prostorima religija u suradnji s ljudskom slobodom učiniti da zažive autentične religiozne i etičke vrijednosti. Jer postavlja se pitanje na koji način povezati djelovanje Riječi i Duha u dugim tisućljećima povijesti, a da se pritom ne zaniječe mogućnost spasenjskih posredništava u religijskim tradicijama niti da se na neki način depotencira stvaralačko-spasenjska konstitutivnost događaja Isusa Krista. Dakle, u središtu stoji pitanje kako misliti utjelovljenje u njegovu cjelovitom značenju za prethodnu i naknadnu povijest odnosa Boga i ljudi. U našem ćemo izlaganju tijekom kritičkog dijaloga s nekoliko suvremenih pristupa utjelovljenju unutar teologije religija pokušati pridonijeti pojašnjenju dvaju bitnih vidova utjelovljenja, a to su: (1) realizam utjelovljenja te (2) univerzalna spasenjska djelotvornost utjelovljene Riječi.

3. UTJELOVLJENJE PREMA PLURALISTIČKOJ TEOLOGIJI RELIGIJA: DEKONSTRUKCIJA PUTEV METAFORIZACIJE

Odgovor koji na to temeljno pitanje daje pluralistička teologija religija teško može biti okarakteriziran kao teološki odgovor. Naime, ona u svim svojim varijantama polazi od jedne metateološke, filozofsko-religijske perspektive u svjetlu koje potom interpretira teološke datosti svih religija pa tako i kršćanstva. Do tog svojeg metateološkog interpretacijskog ključa pluralistički pristup ne dolazi motiviran u prvom redu nastojanjem kako postići razložitu teološku shvatljivost primarne kršćanske sigurnosti da je realno utjelovljenje Riječi vrhunac unutarpovijesnog Božjeg spasenjskog djelovanja. Naprotiv, polazište tog danas podosta raširenog načina tumačenja religijske povijesti određeno je u prvom redu stvaranjem spoznajnih pretpostavki za vođenje danas životno presudnog i zato etički nužnog međureligijskog dijaloga kao sastavnog dijela globalnog dijaloga među različitim. Pritom se tradicionalni kršćanski govor o kristocentričnosti povijesti spasenja, utemeljen na shvaćanju Kristova događaja kao stvarnog utjelovljenja Riječi, doživljava kao prepreka mogućnosti ostvarenja autentičnog dijaloškog suživota pripadnika religija.

Ontološki shvaćena jedincatost i univerzalna spasenjska konstitutivnost Kristova događaja dokida, prema mišljenju pluralista (poput J. Hicka, P. Leukela Schmidta ili P. Knittera) temeljnu pretpostavku svakog autentičnog dijaloga, a to je "recipročnost" sudionika. Stoga, da bi omogućila recipročnost, koja neutralizira svaki osjećaj superiornosti, koban za svaki dijalog jer druge svodi na nesavršena, fragmentarna, niža ostvarenja vlastite punine istine, pluralistička teologija pokušava dekonstruirati ontološki karakter utjelovljenja.

Dekonstruktivski postupak polazi od radikalnog suprotstavljanja poslijepashalnog shvaćanja događaja i egzistencije Isusa Krista predpashalnom samoshvaćanju povijesnog Isusa. Ovo potonje, navodno, nije nipošto uključivalo više ili manje implicitnu Isusovu samosvijest o sebi kao utjelovljenom preegzistentnom Sinu Božjem. Pluralistički teolozi pritom nijeću legitimnost postpashalne interpretacije koja ide "protiv nakana samog interpretiranog pojedinca", tj. Isusa.⁹ Afirmacija ontološkog karaktera inkarnacijskog iskaza dogodila se kad je prvotni jezik "poetske metafore" u helenističkom kontekstu shvaćen doslovno. Time je biblijski govor o Sinu Božjem, koji u Pismima metaforički označava čovjeka Bogu posebno bliska, odnosno funkcionalna Božjem planu, interpretiran kao "metafizički sin Božji", druga osoba Trojstva.¹⁰ Daljnji koraci pluralističke dekonstrukcije su: (1) "jezično-analiitička kritika" koja nastoji pokazati kognitivnu besmislenost, "lišenost značenja" govora o povijesnom Isusu iz Nazareta kao Bogu;¹¹ (2) dovitljiva spekulativna kritika "kristologije dviju svijesti" poradi njezine navodne nesposobnosti donekle uvjerljivog izricanja funkcioniranja dviju volja i dvaju znanja, a time i čuvanja Isusova jedinstvenog osobnog identiteta;¹² (3) kritika kenotičke kristologije i njezina pokušaja da ukazivanjem na samoograničenje uporabe božanskih vlastitosti vječne Riječi u utjelovljenju prevlada aporije supostojanja božanskih i ljudskih svojstava u istoj osobi.¹³ Konačni pak rezultat jest pluralističko uvjerenje o potrebi radikalne reforme tradicionalnih predodžaba o utjelovljenju koja bi iskazima o utjelovljenju ponovno vratila njihovo

⁹ P. Leukel Schmidt, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Ars Una, Neurid, 1997., str. 502-503.

¹⁰ *Isto*, str. 504-505.

¹¹ *Isto*, str. 505-507.

¹² *Isto*, str. 507-509.

¹³ *Isto*, str. 510-511.

izvorno metaforičko trostruko značenje: (1) “Ako je Isus vršio volju Božju, Bog je djelovao po njemu na zemlji i u tom smislu je bio ‘utjelovljen’ u Isusovu životu; (2) Ako je Isus vršio volju Božju, on je utjelovio ideal ljudskog života življenog u otvorenosti na način odgovora Bogu; (3) Ako je Isus živio životom samodarivajuće ljubavi ili agape, on je utjelovio ljubav koja je ograničeni odraz beskrajne Božje ljubavi.”¹⁴ I upravo u toj Isusovoj radikalnoj otvorenosti za Boga i njegovu ljubav učenici “na nov i svjež način postaju svjesni da žive u Božjoj prisutnosti, odnosno da je po Isusu kao Božjem Sluzi i Namjesniku (i utoliko Sinu Božjem) Bog za njih stvaran i to na jedan izazovan i preobražavajući način”.¹⁵

Neposredni zaključak iz ovako metaforički shvaćenog govora o utjelovljenju, koji ni više ni manje, prema Hicku, izražava samo otvorenost čovjeka Isusa Bogu i suobličjenje njegove životne prakse Božjoj stvarnosti, slijedi neposredni zaključak kako ne postoji nikakva principijelna nemogućnost da se takva otvorenost života i prakse Bogu dogodi i kod drugih ljudi. Moguće su uvijek, istina, kvantitetne razlike koje od slučaja do slučaja treba ispitati empirijski.¹⁶ No time Hick otvara mogućnost drugih “utjelovljenja”, koja bi poput Isusova svojim životnim stilom i otvorenošću primjerenom božanskoj stvarnosti bila u stanju posredovati Božju preobražavajuću blizinu. Poneka bi mogla dosegnuti i stupanj Isusove posredničke otvorenosti prema Bogu¹⁷ tako da a priori nije sigurno “je li Isus vrhovna točka dodira Boga i čovječanstva”.¹⁸

Cijena ovakvog dekonstruirajućeg pristupa koji završava metaforičkim redukcionizmom utjelovljenja, neprihvatljivo je dramatična. Demontaža ontološke ozbiljnosti utjelovljenja Riječi dovodi Hickovu teologiju u konačnici do potpune demontaže i ontološki shvaćenog trinitarnog Boga. Isusov Bog biva opisan naglašeno apofatički kao noumenalna (u kantovskom smislu) božanska Stvarnost (*the Real*) za koju se u njezinoj “an sich” dimenziji može reći jedino da je transcendentni, nadosobni temelj i izvor svega, dobrohotna prema ljudima te da njezina sveopća prisutnost nalazi svoj stvoreni odraz (utjelovljenja) u velikim

¹⁴ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christ and Christology in a Pluralistic Age*, John Knox Press, London, 1993., str. 105.

¹⁵ J. Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 2001., str. 157.

¹⁶ *Isto*, str. 164.

¹⁷ P. Leukel Schmidt, *nav. dj.*, str. 511-512.

¹⁸ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, str. 109.

duhovnim osobnostima.¹⁹ Isus Krist, sveden "pelagijanski" na učitelja i svjedoka izazovne Božje blizine, upućuje na supostojanje jednako-vrijednih paralelnih ekonomija spasenja i daljnjih inkarnacija. Jednom riječju, ne ostaje u pluralističkom shvaćanju događaja Isusa Krista ništa od Pavlove kozmičke kristologije, kristocentrizma povijesti i uopće od konstitutivne spasenjske normativnosti Isusa Krista. Ova potonja svedena je u pluralističkoj interpretaciji na jedan "normativni primjer" koji ostavlja dovoljno prostora za "jednaku normativnost" i drugih "egzemplarnih spasenjskih figura", koje također mogu objaviti nešto obvezujuće o Bogu.²⁰

Takvom pristupu događaju Isusa Krista prilagođena je i interpretacija uskrsnuća, koje biva lišeno svoje univerzalne objaviteljsko-spasotvorne uloge unutar cjelokupnog poslanja Kristova. Ono je svedeno na svjedočenje duhovne autentičnosti Isusove osobe i djelovanja²¹ čije paralelne analogije, međutim, postoje i u drugim religijama.²² Ta dekonstrukcija tradicionalne kristologije i nije, međutim, tako nova. Hickov samoproglasheni "kopernikanski obrat", odnosno "prijelaz preko Rubikona" od tradicionalne kristologije prema radikalno apofatičkom teocentrizmu ima zapravo čitav niz prethodnika, koje Hick i drugi pluralisti ne spominju, kao što su ebioniti, adopcionisti, arijanci, odnosno J. J. Rousseau, a u novijim vremenima E. Renan, J. Ritschl i drugi.²³

4. KRITIČKI OSVRT NA PLURALISTIČKU DEKONSTRUKCIJU METAFORIZACIJOM

Ovakav govor o utjelovljenju očito, međutim, nije uporabiv u teologiji religija, a niti u samom međureligijskom dijalogu. On polazi od, kako vidjesmo, apriornog izvanteološki utemeljenog uvjerenja da postoji veći broj religija, ako ne i sve, koje su na razini objave, a time i na razini spasotvorne spoznaje božanske transcencije

¹⁹ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven, 2004., str. 350; Isti, *The Metaphor of God Incarnate*, str. 163.

²⁰ P. Leukel Schmidt, *nav. dj.*, str. 572.

²¹ Time se поближе pozabavio G. O'Collins. Vidi: G. O'Collins, *The Incarnation under Fire*, u: *Gregorianum*, 2 (1995), str. 270ss.

²² P. Leukel Schmidt, *nav. dj.*, str. 553-562.

²³ G. O'Collins, *nav. dj.*, str. 279.

jednake vrijednosti kao i kršćanska objava.²⁴ U takvom pristupu religijama, motiviranom uvjerenjem da kršćansko shvaćanje univerzalne spasenjske konstitutivnosti i jedincatosti Isusa Krista i s tim povezani šire ili uže shvaćeni inkluzivizam čine nemogućim autentičnu međureligijsku komunikaciju i suživot različitih, nema mjesta za ontološki shvaćeno utjelovljenje. Time se nužno uvodi paralelizam spasenjskih ekonomija i ostavlja po strani temeljno uvjerenje kršćana svih generacija da je jedinstvo spasenjske ekonomije utemeljeno ne na monolitnom monoteizmu, nego na trinitarnom monoteizmu. U kršćanskoj verziji monoteizma Bog se ne izriče samo preko pluralnih iskustava mistika, proroka i uopće putem karizmatičke egzistencije utemeljitelja religija, nego u prvom redu preko utjelovljenja svoje uosobljene Riječi/Sina. Punina i radikalnost unutarbožanskog komuniciranja života i ljubavi između Oca i Sina u Duhu biva posredovanjem događanja utjelovljene egzistencije Riječi otkrivena, darovana i učinjena dostupnom svim ljudima. Svim je ljudima dana stvarna mogućnost da kroz postupnu Duhom nošenu kristovsku preobrazbu cjeline vlastite egzistencije postanu stvarni sudionici događanja unutarbožanskog sinovstva, odnosno unutarbožanske razmjene života i ljubavi. Iz toga je smisljeno zaključiti o konstitutivnoj spasenjskoj jedincatosti događanja Isusa Krista, čiji je bitni moment upravo utjelovljenje.

Pritom, dakako, ne bi trebalo utjelovljenu osobnu povijest Riječi poistovjetiti samo s "informativnim" vrhuncem Božjeg govora u povijesti religija. Cjelokupna povijest utjelovljene Riječi jest puno više. Ona je, zahvaljujući radikalnosti Isusova predanja Ocu, postala snagom Duha najintenzivnija od svih drugih povijesno prepoznatljivih sakramentalnih događanja komunikacije spasotvorne blizine Trojedinog ljudima. U tom događaju postaje prepoznatljiv onaj dubinski, zadnji razlog u Bogu zbog kojeg je stvoren svijet i zbog čega Bog stalno zahvaća, kako na razini *creatio continua* tako i na razini religijske povijesti čovječanstva. Riječ je o Kraljevstvu Božjem, metafori za prostor integralnoga i definitivnoga zajedništva Boga s ljudima u preobraženom svemiru koje Trojedini Bog trajno gradi putem više ili manje uspješnog dijaloga s ljudima i čiji je eshatološki lik omogućen i sakramentalno anticipiran u utjelovljenoj povijesti Riječi.

²⁴ P. Leukel Schmidt, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005., str. 70.

Svekolike navedene značenjske dimenzije utjelovljenja bivaju u pluralističkoj teologiji gotovo potpuno depotencirane, a dobrim dijelom i odstranjene prizivanjem metaforičnosti govora o utjelovljenju. Uvijek iznova se naglašava kako biblijski izvorno shvaćanje utjelovljenja nije željelo, odnosno nije ni moglo posredovati ontološki utemeljenu spoznaju objavljene stvarnosti: stvarnost utjelovljene Riječi, Trojedinost Božju, ontološki shvaćenu milosnu puninu Božje komunikacije života i ljubavi po Kristu u Duhu itd. Ali time pluralistički pristup previđa da izdašna uporaba metaforičkog i uopće slikovitog jezika u svetopisamskom govoru o objavi Božjoj nikako ne znači da je govor o povijesti utjelovljene Riječi, odnosno o univerzalnoj spasenjskoj konstitutivnosti događaja Isusa Krista tek odraz agapične promjene svijesti i životne prakse pripadnika prve kršćanske zajednice. Naime, metaforičnost, odnosno "slikovnost" i "simboličnost" pa i "poetičnost" govora o utjelovljenju Riječi i pojedinim spasenjskim momentima utjelovljenja za pluralističku teologiju znači isključivo to da je prva kršćanska generacija doživjela proročki lik, osobu i životnu praksu čovjeka Isusa kao mjesto posredovanja iskustva Božje Riječi, njezine blizine i nadahnuća koje je preobrazilo njihove živote.²⁵ Govor o spasenjskoj jedincatosti odnosno apsolutnosti utjelovljene Riječi, kada je o svetopisamskoj razini riječ, više spada u "jezik ljubavi, jezik nježnog ophođenja" kojim su prvi kršćani izražavali osobni odnos isključive ljubavi s Isusom Kristom. Radi se o "jeziku zaljubljenih", o izrazu "kvalitete osobne veze s njim" a ne o "jednom metafizičkom principu".²⁶ Tek kasnije se, prema J. Hicku, poezija (Sin Božji, starozavjetno shvaćen kao osoba bliska Bogu) "skrutila u prozu te prešla iz jednog metaforičkog sina Božjega u jednog metafizičkog Božjeg Sina, od iste Očeve supstancije unutar trinitarnog Božanstva".²⁷

Međutim, takvim radikalnim suprotstavljanjem metaforičnosti biblijskog govora o Isusu Kristu "empiričnosti" i "metafizičnosti" crkvenoga, dogmatskog poimanja utjelovljenja Hick zanemaruje svu kompleksnost značenjskih struktura i implikacija svetopisamske pa u konačnici i crkveno-teološke metafore. Metafora nije, kao što se to često može čuti u tradicionalnoj lingvistici, način govora koji bi poradi svoje slikovitosti manje autentično opisivao

²⁵ P. F. Knitter, *Introduzione alle teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia, 2005., str. 243.

²⁶ P. F. Knitter, *Ein Gott, viele Religionen*, Kösel, München, 1988., str. 122.

²⁷ *Isto*, str. 245.

stvarnost od pojma i njegove definicijske jednoznačnosti.²⁸ U njoj je nesumnjivo uvijek prisutan jedan “figurativni sadržaj” ali isto tako i “pojmovni sadržaj”. Ta dva momenta nalaze se u bitnom suodnosu međusobne upućenosti pa i prožetosti tako da biblijska metafora izražava autentičnu spasenjsku stvarnost formuliranu ne-metafizičkim, spekulativno-teološkim jezikom, već figurativno.²⁹ Ono pak što predstavlja plus metaforičkog izraza u odnosu na pojmovno-definicijski izraz, jest to da tzv. “semantički šok” koji nastaje poradi “neobičnosti pripisivanja” (P. Ricoeur), odnosno “razaranja semantičke primjerenosti izraza”³⁰ uspijeva progovoriti o stvarnosti na jedan dinamički način, ukazujući na njezin događajni karakter. Usto, metaforički iskaz sadrži u sebi sposobnost spoznajnog transcendiranja stvarnosti odnosno događaja o kojem govori. Naime, metaforička istina ne iscrpljuje se u podudaranju suda čovjekova intelekta sa stvarnošću, već teži transcendiranju opisane nazočne stvarnosti idući s onu stranu te iste stvarnosti.³¹ To posebice vrijedi za svetopisamski govor kao takav, pa i o Isusovoj objavi. Znamo, naime, da Biblija opisuje objavu pretežito kao događanje blizine Božjeg Kraljevstva koje se očituje u nizu veoma konkretnih događaja. Pritom se u Bibliji manje potanko opisuje “što je nešto” (trajna struktura bitka), a više pripovijeda i navješćuje “što se događa” na razini spasenjskog odnosa Bog-čovjek.³² Metaforički jezik i uopće slikovni jezik poput parabola je funkcionalan upravo takvom događajnom karakteru objave na čijoj dinamičkoj stvarnosti slušatelj sudjeluje spoznajno i milosno-egzistencijalno zahvaljujući kontaktu s objavljenom stvarnošću, i to upravo posredovanjem jezika, parabole, odnosno metafore shvaćene kao “kratka parabola”.³³

²⁸ E. Jünger, *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, u: P. Ricoeur-E. Jünger, *Dire Dio. Per un' ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia, 2005., str. 117.

²⁹ Više o tome vidi: N. Bižaca, *Rivelazione e Teologia in Gottlieb Söhngen*, Città Nuova, Roma, 1985., str. 240-241.

³⁰ J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, Kösel, München, 1992., str. 66-67.

³¹ E. Jünger, *nav. dj.*, str. 111-113.

³² Vidi mišljenje B. Weltea prema: P. Hünermann, *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jan Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation*, u: Herder Korrespondenz, 4 (2007), str. 188.

³³ O parabolama kao lingvističkom događaju vidi opširnije kod: E. Jünger, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 2004., str. 378.

Biblijska metafora, dakle, pretpostavlja objavljenu stvarnost, proizlazi iz te stvarnosti te omogućuje svojom "semantičkom nepodnošljivošću" (*semantische Unerträglichkeit*)³⁴ dublje uranjanje u "predočivost" značenja te događajne stvarnosti. U svakom slučaju, događaji Božjeg zahvaćanja u povijest, pa i onaj Božjeg dolaska u svijet tvore pretpostavku, odnosno temelj svetopisamske metafore. Ove potonje su jednako "slobodno izabrane", s pravom primjećuje E. Jünger, kao što je i sam događaj utjelovljenja slobodni čin Božje volje.³⁵ One omogućuju dublju slutnju onoga što se u događaju utjelovljenja Riječi događa, ali i egzistencijalnu preobrazbu u susretu s navještajem Kraljevstva. Dakle, metafore i uopće slikovnost biblijskog jezika na koje nailazimo u kontekstu događaja utjelovljenja rabe se u funkciji spoznajnoga i egzistencijalnog poniranja i preobrazbe, a ne u svrhu dekonstrukcije povijesne zbilje samog događaja utjelovljenja.

Metafore koje rabe sam Isus ili apostolski spisi svojim su transcendiranjem a nikako dokidanjem realističnosti povijesne stvarnosti utjelovljenja po sebi neka vrst pred-metafizičke negativne teologije. Jer, kao i svaka negativna teologija, tako i metaforički iskazi Pisma ukazuju na otajstvo božanske Riječi čija ontološka dubina nije ljudima u povijesti potpuno spoznajno dohvatljiva pa ni nakon utjelovljenja kao posredničkog događaja. *Deus absconditus et revelatus!* Zbog toga je očito da kršćanska teologija religija, tražeći prostor za eventualnu objaviteljsko-spasenjsku ulogu religija, ne može graditi na razgradnji povijesne zbiljnosti utjelovljenja radikalnim proširenjem metafore na samu povijesnu činjenicu utjelovljenja već razmišljanjem o posljedicama samoograničenja (kenoza) Riječi koje nužno prati njezin ulazak u povijest. Razmišljanje J. Dupuisa je na toj crti.

5. J. DUPUIS I "LÓGOS ÁSARKOS"

Premda je kenotičnost događaja Isusa Krista oduvijek klasična tema teologije, suvremena teologija postala je svjesnijom implikacija te činjenice. U raspravama o toj temi međusobno se isprepleću utjecaji svih triju velikih kršćanskih teoloških tradicija, protestantske, pravoslavne i katoličke. Tema kenotičnosti tako

³⁴ J. Werbick, *nav. dj.*, str. 70.

³⁵ E. Jünger, *Dio, mistero del mondo*, str. 381.

je postala autentičnom ekumenskom temom bez granica, u čije produbljenje svatko unosi svoje teološke posebnosti i povijesna postignuća na zajedničku korist. Zahvaljujući pojačanom promišljanju implikacija kenoze, ta eminentno kristološka kategorija postala je jednom od nosivih kategorija za razumijevanje samog imanentnog Božjeg života ali i Božjeg djelovanja u stvorenom svijetu i povijesti. Tako von Balthasar govori o “unutarbožanskoj kenozii” kao sastavnom dijelu konstitutivnih dinamika Trojstva,³⁶ dok drugi, na tragu S. Bulgakova, govore o kenozii Duha Svetog kako na unutartrinitarnoj tako i na stvaralačko-spasenjskoj razini kod njegova angažmana u oblikovanju kršćanskog subjekta.³⁷ Sve te pak interpretacijske primjene rečene kategorije vide u kenozii Božje slobodno “samoograničenje”, kako bi apsolutnost Božjeg bitka, apsolutna neograničenost njegova znanja, moći, volje, slobode, ljubavi mogle supostojati sa svijetom stvorenih zakonitosti, usporenosti stvorenja, a posebice s ograničenim svijetom ljudskog poimanja i ljudske slobode.³⁸

Ta razmišljanja o kenotičnosti Božjoj a posebice događaj Isusa Krista predstavljaju humus za novija katolička teološka promišljanja koja se trude dati što razložitije i uvjerljivije tumačenje središnje posredničke uloge Isusa Krista uz istodobno uvažavanje prisutnosti autentičnih spasenjskih događanja, vrijednosti i iskustava na institucionaliziranim prostorima religijskih tradicija. Među značajnija katolička promišljanja odnosa kenoze i religija, a na tragu Drugoga vatikanskog sabora, valja ubrojiti i prinos J. Dupuisa. U arhitekturi njegova sustava, koji on opisuje komplementarnim izrazima “trinitarna kristologija” i “kristologija Duha Svetoga”, kategorija utjelovljenja s njezinom nužnom kenotičnošću predstavlja jedan od nosivih elemenata. Za razliku od pluralističke teologije religija, koja jednosmjernom metaforizacijom i simbolizacijom lišava utjelovljenje Riječi njegova povijesnog realizma, Dupuisov pristup, bez sumnje, čuva realizam događaja Božje samoobjave i samodarivanja u Isusovu

³⁶ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980., str. 300.

³⁷ N. Ciola, *La Kenosi dello Spirito e l'onnipotenza 'debole' di Dio Padre*, u: *Isti, Cristologia e Trinità*, Borla, Roma, 2002., str. 59-60. Uporabu kategorije kenoze kao univerzalne kategorije tumačenja Božjeg stvaralačko-spasenjskog djelovanja u današnjoj teologiji još uvijek može uspješno ilustrirati: D. W. Mitchell, *Kenosi e Nulla Assoluto. Dinamica della vita spirituale nel Buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 1993., str. 33-173.

³⁸ N. Ciola, *nav. dj.*, str. 61.

Životu i djelovanju, a time i njegovu spasenjsku jedincatost. I Dupuis kao i pluralistička teologija nastoji osigurati dovoljno prostora za izvornost i autentičnost temeljnih intuicija velikih religijskih sustava i njihovih utemeljitelja. No on to želi ostvariti uz uvažavanje povijesnosti događaja Isusa Krista i njegove spasenjske konstitutivnosti. Pritom gradi svoj pristup upravo na temeljnoj odlici povijesnosti, a to je partikularnost povijesnog događanja. Događaj Isusa Krista povijesno je zbivanje i stoga je nužno partikularan, a time ograničen u svojoj izričajnoj mogućnosti.

Poznato je da kalcedonski opis osobe i prakse Isusa Krista, koji je potom preciziran na III. carigradskom saboru, naučava kako unutar ovakvog jedinstva Riječi božansko i ljudsko čuvaju svoju autentičnu izvornost. Prema tome, ljudski, povijesni moment, točnije, individualna ljudska Isusova svijest, um i sloboda, ali i sve ostale povijesnom partikularnošću određene strukturalne pretpostavke, uvjeti i prilike Isusova djelovanja kao što su odgoj, kulturni, religijski, etnički i vremensko-prostorni okvir, upućuju na to da događaj Isusa Krista nije mogao iscrpiti dubinu Božjeg otajstva.³⁹ Naime, naglašava Dupuis, nužna posljedica "kenotičnog karaktera utjelovljenja" Riječi koja se, sukladno poslanju, ulaskom u povijest na način Isusove povijesne partikularnosti, odriče apsolutnosti božanskog načina djelovanja, jest da Isusova ljudska svijest vlastitog sinovstva može tek ograničeno očitovati apsolutnost Božjeg života. Time Isusova povijesna partikularnost svojom stvorenošću na razini ljudske svijesti i djelovanja ostavlja nepotpunom Božju objavu. Paralelno i analogno tome može se reći da događaj Isusa Krista upravo poradi svoje kenotičnosti ne može u potpunosti iscrpiti ni "Božju spasenjsku moć".⁴⁰ Božje otajstvo uvijek je puno veće od posredničkih mogućnosti stvorenja. Upravo u tom *Deus semper maior* leži korijen nemogućnosti da Isusovo čovječstvo iscrpno iskaže-objavi svekolikost Božjeg bića. Premda osobni identitet Isusa i njegove zemaljske egzistencije bijaše identitet vječne Riječi-Sina, između Boga (Oca), zadnjeg izvora

³⁹ Inače, čitava Dupuisova kristologija sagrađena je na sustavnom uvažavanju ljudskog načina djelovanja Riječi Božje u Isusu. Temelj ljudskog načina djelovanja vječne Riječi utemeljen je na radikalnosti odluke same Riječi da prihvati kenotični život povijesne partikularnosti jedne veoma konkretne ljudske egzistencije sa svim njezinim ograničavajućim zadanostima, a time i uvjetovanostima. O tome vidi: J. Dupuis, *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996., str. 174-205.

⁴⁰ J. Dupuis, *Le Verbe de Dieu comme tel, Jésus Christ et les religions du monde*, u: NRT, 123 (2001), str. 513.

svega, i Isusa, kao ljudske ikone Očeve, postoji uvijek “određeni razmak”.⁴¹

Govorom o “razmaku” Dupuis ne sumnja da utjelovljenje Riječi u egzistenciji Isusa Krista, koje svoj završni i vrhovni intenzitet doseže u pashalnom otajstvu, predstavlja “vrhunac povijesnog procesa samosaopćenja Božjeg, nosivi stožer čitavog procesa, njegov interpretacijski ključ”. On opetovano tvrdi da utjelovljenje Riječi označava “nenadmašivu i nenadmašenu dubinu Božjeg samosaopćenja ljudskim bićima”, odnosno “vrhovni način Božje imanentne prisutnosti u njegovom zajedništvu s njima (ljudima, m.op.)”.⁴² Pritom naš autor ukazuje na križ kao na djelotvorno sakramentalno očitovanje oduvijek nazočne univerzalne spasenjske volje Božje, a ne da bi događaj križa Božju volju tek imao pridobiti za spašavanje ljudi.⁴³

U konačnici rečeni bi “razmak” između Oca i Isusa imao jamčiti u prvom redu razlikovanje a ne odijeljenost između Boga Trojedinog, a time i Logosa, s jedne, i Isusove ljudskosti, s druge strane. “Samo Bog je Apsolutni Spasitelj”, čujemo opetovano u Dupuisovim tekstovima. Prvotno spašava Bog Otac, a Isus Krist “ne prvotno, nego zajedno s Ocem”.⁴⁴ Međutim, ukupno Božje djelovanje ipak nije moguće ograničiti na “stvorenje i kontingentno” čovječstvo Riječi.⁴⁵ Jer iako Isus Krist nije “Apsolutni Spasitelj”, on je, rečeno jezikom Cusana i von Balthasara, “univerzalna konkretnost”. Njegova partikularna povijesna konkretnost je mjesto događanja spasenja za sve. Ali isto tako “partikularnost Isusova događaja” ostavlja dovoljno prostora, misli naš autor, i za teološki utemeljeno povezivanje unutar jedne jedinstvene Božje spasenjske ekonomije univerzalnog spasenjskog značenja Isusa Krista i moguće spasenjske vrijednosti drugih religijskih tradicija.

Naime, zajedno s C. Geffréom, Dupuis drži da se može u tako interpretiranoj ekonomiji utjelovljenja Riječi vidjeti “sakrament jedne šire ekonomije, one vječne Riječi Božje koja se poklapa s

⁴¹ Isti, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997., str. 403.

⁴² Isti, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia, 2001., str. 303.

⁴³ U svojem načinu vrednovanja križa, ali i u drugim idejama Dupuis je blizak K. Rahneru. O križu vidi: K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Roma, 1978., str. 366-367.

⁴⁴ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, str. 314.

⁴⁵ Isto, str. 310.

religijskom poviješću čovječanstva”.⁴⁶ Da bi objasnio funkcioniranje te šire ekonomije Dupuis uvodi razlikovanje između “utjelovljene Riječi” (*Logos énsarkos*) i “neutjelovljene Riječi” (*Logos ásarkos*).⁴⁷ Djelovanje neutjelovljene Riječi jedan je od konstitutivnih momenata trajnoga i univerzalnog stvaralačko-spasenjskog djelovanja Trojedinoga Boga koje naš autor opisuje Irenejevom slikom po kojoj Otac djeluje po Sinu u Duhu kao svojim “dvjema rukama”.⁴⁸ Riječ je o univerzalnoj spasenjskoj ekonomiji na koju sakramentalni način ukazuje “utjelovljeni Logos” i njegova osobna povijest u Isusu Kristu. Pritom se ne radi o dvjema spasenjskim ekonomijama, već o “različitim komplementarnim vidovima” jedne jedine povijesti spasenja,⁴⁹ u čijem je središtu utjelovljena Riječ. Nesvodivost pak univerzalne ekonomije Riječi na partikularnost utjelovljene egzistencije te iste Riječi, omogućuje da se diljem ljudske povijesti, prije, ali isto tako i poslije događaja Isusa Krista, u religijama, ali i izvan religija nastavi djelovanje “neutjelovljenog Logosa”. Onog Logosa “koji prosvjetljuje svakog čovjeka koji dolazi na ovaj svijet” (Iv 1,9).⁵⁰ U tom trajnom djelovanju “neutjelovljenog Logosa” leže korijeni nadahnuća religijskih osnivača, proroka i mistika te svih većih ili manjih vrijednosnih ostvarenja i agapičnih preobrazbi u životima pripadnika religija.⁵¹

Dakle, središnje spasenjsko značenje utjelovljenja unutar spasenjske ekonomije ne bi trebalo zasjeniti trajnu prisutnost i djelovanje Riječi, ali i Duha Božjeg. O Duhu ovaj autor razmišlja na sličan način kao i o Riječi. Koliko god naglašavao povezanost Krista i Duha, posredovanje Duha od strane uskrslog čovječstva Isusa Krista, on ipak i Duhu pripisuje univerzalnu prisutnost i neograničenu spasenjsku djelotvornost, koje nije moguće svesti isključivo na sredstvo ekonomije Isusa Krista, ni prije, a niti poslije uskrsnuća. Djelovanje Duha nije tek jedna od “funkcija Krista uskrslog”.⁵² Kombinirano djelovanje Riječi i Duha stvara elemente “istine i milosti” (AG 9) u religijama.⁵³

⁴⁶ Isti, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 404.

⁴⁷ *Isto*, str. 404.

⁴⁸ *Isto*, str. 433.

⁴⁹ Isti, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, str. 34.

⁵⁰ Isti, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 403.

⁵¹ *Isto*, str. 430-431.

⁵² Isti, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, str. 338-340.

⁵³ Isti, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 433.

Na kraju, zaključuje Dupuis, reći da je Isus Krist “jedini Spasitelj” ne znači da je on jedino očitovanje Riječi Božje u povijesti ili da je on iscrpio potpuno Božju objavu. Stoga je jedincatost Isusa Krista primjerenije opisati kao “relacijsku jedincatost”, jer su s njim u odnosu kao svojim vrhuncem sva ostala očitovanja Riječi. Tako da “utjelovljeni Logos” zapravo ide u potragu za samim sobom diljem povijesti te su evangelizacija i međureligijski dijalog susret “utjelovljenog Logosa” unutar povijesne kontingentnosti s Logosom posijanim u ljudskim srcima i životima.⁵⁴

6. KRITIČKI OSVRT NA DUPUISOV PRIJEDLOG

1. Ono što karakterizira Dupuisov govor o utjelovljenju Riječi, jest u prvom redu spomenuti povijesni realizam tog događaja. Tu je potom i nastojanje da se uz uvažavanje konstitutivne spasenjske jedincatosti utjelovljenja pronađe način kako utemeljiti mogućnost postojanja i funkcioniranja religijskih tradicija kao više ili manje uspješnih prostora susreta sa Bogom nadahnutim spasenjskim vrijednostima, a time i sa samom nenadmašivom zadnjom stvarnošću. Kao da autor pokušava ono nemoguće: pomiriti kristocentrizam i određenu spasenjsku izvornost religijskih tradicija koje nisu tek puke, i to loše, fragmentarne kopije kršćanstva već mjesto mogućeg nadahnuća Riječi i Duha. Međutim, rješenje koje on predlaže samo je djelomično uvjerljivo.

Promatrati cjelokupnu povijest kroz prizmu “trinitarne kristologije” odnosno “pneumatske kristologije” po sebi je dobra stvar jer povezuje stvaranje i spasenje, uvažava jedinstvo stvaralačko-spasenjskog plana Božjeg te u događaju Isusa Krista vidi vrhunac cjelokupne povijesti Božjeg samopriopćenja. Ono što nam se čini spornim u njegovu modelu pokušaja pomirenja kristocentrizma i spasenjske djelotvornosti Riječi i Duha u religijskim tradicijama, to je Dupuisovo inzistiranje na univerzalnome djelovanju “neutjelovljene Riječi” i nakon uskrsnuća. “*Logos ásarkos* sije i sada sjeme” istine i milosti posred naroda i u religijama.⁵⁵ Razlog za takvo razmišljanje je što partikularnost Isusa iz Nazareta ostaje na snazi i nakon uskrsnuća te božansku dimenziju Riječi ne može iscrpno očitovati i spasenjski uprisutniti. Istina, Dupuis u takvom

⁵⁴ Isto, str. 442-443.

⁵⁵ Isti, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, str. 353-354.

načinu razmišljanja nije baš sam u katoličkoj teologiji. Uz već spomenutog C. Geffréa, slično razmišlja i E. Schillebeeckx koji drži također da Isus Krist "ukoliko se u njemu Bog objavio među nama u jednoj nebožanskoj, stvorenoj ljudskosti ne iscrpljuje pitanje Boga", odnosno "ne predstavlja nikako sva Božja bogatstva".⁵⁶ C. Duquoc također misli da Bog objavom u Isusu nije apsolutizirao jednu partikularnost te da "razlike ostaju kakve jesu i nisu dokinute kao da bi očitovanje Isusa završilo religijsku povijest".⁵⁷ O potrebi ozbiljnog shvaćanja Isusove konkretne ljudskosti, a time "nužne i objektivne" ograničenosti objave Božje nedavno se govorilo i na skupu mladih dominikanaca u Pistoji.⁵⁸

Ono, međutim, što sklanja Dupuisa da nadahnute religijske likove osnivača i raznovrsnih iskustava veže uz *Lógos á Sarkos* je, po našem mišljenju, u prvom redu bojazan da se bez toga ne može teološki razložito opisati trajno funkcioniranje njihovih specifičnih doktrinarnih i vrijednosnih iskustava i predodžaba. *Logos á Sarkos* bi tako svojim djelovanjem nesvodivim u svemu na partikularne oblike kristološkog događaja omogućavao i podržavao njihovu izvornost. Zahvaljujući tome, religijski stilovi i vrijednosti ne bi bili tek nekakvi nesavršeni duplikati savršenih kristoloških vrijednosti ostvarenih odnosno prepoznatih i naviještenih na prostorima institucionaliziranog kršćanstva od kojih kršćani i ne bi imali što naučiti. No, ta teološka bojazan dovela je do oblikovanja jednog modela koji "razlikovanje" dvaju djelovanja Riječi i protiv autorove izričite tvrdnje pretvara u podvajanje tih djelovanja na razini povijesti.

Autor se, istina, poziva i na činjenicu da u Pismima supostoje s jedne strane tekstovi koji govore o spasenjskoj jedincatosti i apsolutnosti Isusa Krista dok, s druge strane, čitav niz tekstova u Starom i Novom zavjetu upućuje na spasenjsko Božje djelovanje u izvanbiblijskim tradicijama.⁵⁹ Međutim takvo Božje djelovanje izvan prostora židovsko-kršćanske objave nipošto po sebi ne govori u prilog tezi o djelovanju "neutjelovljenog Logosa" i nakon uskrsnuća, uz bok djelovanju "utjelovljenog Logosa" na prostorima

⁵⁶ E. Schillebeeckx, *Jesus in Our Western Culture. Mysticism, Ethics and Politics*, SCM Press, London, 1987., str. 2.

⁵⁷ C. Duquoc, *Un Dio Diverso*, Queriniana, Brescia, 1985., str. 137.

⁵⁸ AA. VV., *Teologia dell'incarnazione. Atti: III Congresso teologico dei domenicani/e in Europa, 27. settembre-1. ottobre 2006*, Espaces-domuni.org, Paris, 2007., str. 21-27.

⁵⁹ Isti, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 398.

institucionaliziranog kršćanstva. Ne promatra li uostalom novozavjetna optika cjelokupno Božje djelovanje u povijesti u bitnoj povezanosti, na razini finalne, ali i djelatne uzročnosti (Kol 1, 15-20), s konkretnim povijesnim likom i djelom Isusa Krista shvaćenog u njegovoj povijesnoj, ali i u njegovoj pashalnoj cjelovitosti? Istina, svetopisamski govor o univerzalnom stvaralačko-spasenjskom djelovanju Isusa Krista prije i poslije pashe formuliran je više na načelnoj razini najčešće uz pomoć raznih metaforičkih kategorija ("zastupanje", "drugi Adam" itd.). Poslije tijekom teološke povijesti nastaju razni modeli koji se trude ponuditi što uvjerljivije tumačenje sinteze između "univerzalnoga" spasenjskog momenta i povijesne "partikularnosti" unutar događaja Isusa Krista. Među dosadašnjim modelima ne nalazimo nijedan koji bi govorio o djelovanju neutjelovljenog Logosa i poslije uskrsnuća.

Dovoljno je tako podsjetiti se nekih dosadašnjih promišljanja, poput Irenejeva govora o "rekapitulaciji" koji počiva na uvjerenju da Isus Krist uskrsli u sebi obuhvaća čitav svijet i njegovu povijest. Tu su i "kristologije Logosa" Justina i Origena, ali i model "fizičkog otkupljenja" razvijen kod grčkih otaca, koji polazi od pojma univerzalne "naravi" čovječanstva shvaćenog kao konkretno egzistirajuće biće. Ulazak Riječi utjelovljenjem u tako shvaćeno čovječanstvo vraća čovječanstvu narušenu, fragmentiranu bogoličnost.⁶⁰

Na uvjerenje aleksandrijskih teologa, po kojem je Kristovo čovječstvo "organon", "instrument" njegova božanstva obdaren slobodom i razumom te sjedinjen s božanskom osobom, vezuje se razmišljanje Tome Akvinskog o "instrumentalnoj uzročnosti" Kristova čovječstva. Krist je primio „puninu milosti“, koju Akvinac tumači kao princip života s Bogom, odnosno kao darove Duha Svetoga. Riječ je o spoznaji Boga i ljubavi prema Bogu koje Isus prima ne samo za sebe već i za sve ljude! Bog mu je podijelio ne samo nešto od Duha već "totum Spiritum". "Kao što Bog u sebe rađa čitavog svojeg Sina, tako je on i svojem Sinu čovjeku postalom podijelio čitavog svojeg Duha, i to ne samo na partikularan i parcijalan način već na univerzalan (*universaliter*) i općenit (*generaliter*) način".⁶¹ Stoga je, prema Tomi, milost nazočna u događaju i osobi Isusa Krista dostatna "ne samo za spasenje nekih

⁶⁰ W. Löser, "Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis, u: W. Kern u. andere (hrsg.) Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Herder, Freiburg, 1985., str. 115.

⁶¹ T. Akvinski, *De veritate*, q. 29 a. 3.

ljudi, već ljudi u čitavom svijetu (...), a čak bi se moglo reći i za više svjetova kada bi postojali”.⁶² Jer svaka milosna preobrazba, koja se danas bilo gdje u svijetu događa na razini spoznaje i ljubavi i zahvaljujući kojoj ljudi žive u zajedništvu s Bogom, plod je sudjelovanja na milosnoj punini koja je dana Kristovu čovještvu da je on saopći svakom čovjeku.⁶³ Pritom se misli na posredništvo Kristova uskrsno proslavljenog i preobraženog čovještva događaju. Ono, naime, sudjeluje na božanstvu kao trajnom subjektu djelovanja “koje svojom sveprisutnošću dosiže sva mjesta i sva vremena”.⁶⁴ Stoga, zaključuje Toma, upravo zbog tog univerzalnog posredovanja Kristove preobražene partikularnosti “nitko nije nikada primio milost Duha Svetog drugačije nego kroz izričitu ili uključnu vjeru u Krista”.⁶⁵

2. Međutim, Akvinčev govor o univerzalnoj spasenjsko-posredničkoj ulozi Kristova preobraženog čovještva zvuči ipak još uvijek podosta načelno i uopćeno. Uza sve to neke od predloženih kategorija mogu i danas poslužiti kao nadahnuće i polazište za interpretiranje utjelovljenja unutar teologije religija, odnosno za nešto određeniji govor o delikatnoj temi odnosa partikularnoga i univerzalnoga u Kristovu događaju. Tu mislimo u prvom redu na kategoriju “instrumentalne uzročnosti” Kristova čovještva, kao i na uvjerenje o preobraženoj Isusovoj partikularnosti koja posreduje puninu milosti svim ljudima uzduž povijesti pa i mogućim drugim svjetovima. No ta dva temeljna uvjerenja Tome Akvinskog traže produbljeniju razradbu.

Tako bi partikularnost povijesnog događaja Isusa Krista trebalo shvatiti kao preduvjet intenzifikacije, a time i dosezanja punine već ionako univerzalnog djelovanja Riječi Božje među ljudima. Dotadašnje milenijsko trajanje spasenjskog dijaloga Boga Oca po Riječi i Duhu sa svim ljudima najčešće se događa na razini “temelnog religijskog iskustva”. To pak iskustvo, poglavito prouzročeno i posredovano, osim izravnim milosnim nadahnućima, temeljnim graničnim situacijama ljudske kontingentnosti, ritmovima prirode, numinoznim fenomenima u prirodi, i razmišljanjem te iskazano univerzalnim antropološkim simbolima, doseže svoj vrhunac upravo u događaju utjelovljenja, tj. u

⁶² Isti, *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 215.

⁶³ Isti, *Lectura in Johannem*, 1, 16.

⁶⁴ Isti, *Summa theologiae*, III, q. 56 a. 1 ad 3.

⁶⁵ Isti, *Summa theologiae*, I-II, q. 106 a. 1 ad 3.

trenutku maksimalne povijesne partikularizacije Božje prisutnosti. Radikalna kenotičnost, odnosno samoograničenje utjelovljene Riječi upućuje sa svoje strane na jedincatost agapičnog intenziteta Božjeg zahvaćanja u povijest. Međutim, treba uvijek imati na umu da utjelovljenje Riječi ne bi trebalo shvaćati punktualno, već kao povijesni proces. Riječ je o procesu koji ima svoje anticipirajuće kulturne, predodžbene i institucionalne pretpostavke u svim više ili manje uspješnim susretima Trojedinog Boga s ljudima, njihovim kulturnim i civilizacijskim kontekstima tijekom povijesti čovječanstva, posebice u povijesti izraelskog naroda. Trojedini na neki način “priprema” utjelovljenje Riječi od početka svijeta, ali u Isusovoj osobnoj povijesti očitovanje ponude i stvarnog događanja Božje preobražujuće agapične blizine uspostavlja eshatološku završnicu ljudske povijesti, a najvjerojatnije i one kozmičke. Međutim, svetopisamski govor o “tjelesnom prebivanju sve punine božanstva” (Kol 2,9) ne isključuje da se je božanska punina Riječi i njezinih odnosa s Ocem u Duhu događala i na razini Isusove svijesti i životne prakse procesualno, da je Isusovo čovječstvo postupno egzistencijalno postajalo sve prožetije osobom Riječi i sve propusnije za Riječ – Sina. Istom u trenutku uskrsnuća-proslave Isusova tjelesnost postaje u potpunosti objaviteljski i komunikacijski propusna za Riječ, a time i za Oca koji zajedno s Isusom Kristom šalje Duha Svetog svima.

Tu uočavamo važnost križa. Jer upravo na križu Isus umire svojoj palestinskoj partikularnosti da bi uskrsnućem u potpunosti zadobio lik “univerzalno konkretnog”. Od tog povijesno-natpovijesnog trenutka, zahvaljujući nama nikada potpuno shvatljivoj preobrazbi Isusova čovječstva, Krist više nije “vlasništvo” jedne partikularne skupine, već postaje suvremenik, odnosno suprisutnik svih ljudi. Radikalnost kenotičke ljubavi Isusa Krista prema Ocu i ljudima dovodi u konačnici do toga da pashalnom preobrazbom Isusov proegzistentni način opstojnosti, koji tvori središte njegova života i poslanja, postane dostupan svima.

Isusovo uskrsno čovječstvo pripada, dakle, eshatološkom Božjem događaju koji više ne može ni na razini povijesnog eona, a ni u punini vječnog suživota s Bogom biti odvojen od Isusa iz Nazareta. Jednom riječju, tek po uskrsnuću-proslavi Isus Krist postaje “savršeni” objavitelj Očeve ljubavi te upravo zbog toga njegovo preobraženo čovječstvo zauzima središnju ulogu i kod

posredovanja definitivnog zajedništva Trojedinoga Boga i ljudi u “novom nebu i novoj zemlji”.⁶⁶

3. U svjetlu rečenog nije razvidna utemeljenost Dupuisova inzistiranja na spasenjskom djelovanju *Lógosa ásarkosa* u ljudskoj povijesti i nakon pashalne završnice “povijesnog događaja Isusa Krista”.⁶⁷ Naprotiv, teološki je u velikoj mjeri očito da nakon utjelovljenja uskrsnuća Božja Riječ djeluje u životima ljudi i njihovih zajednica uvijek kao ona koja se utjelovila i unutar čije uskrsle egzistencije se prožimlju Isusova individualna konkretnost i univerzalna sveobuhvatnost Riječi i njezinog djelovanja. Istina, dok je trajala palestinska povijest s njenim postupnim radikaliziranjem Isusove svijesti o vlastitom poslanju, a time i rast egzistencijalne i svjedočke propusnosti Isusove ljudskosti za proegzistentnu dinamiku života same vječne Riječi, moglo bi se zaključiti da se na prostorima izvanbiblijskih tradicija još uvijek “sjemenke Riječi” i “nadahnuća Duha” događaju kao i do tada, tj. bez posredovanja, Akvinčevim jezikom rečeno, “tvorne uzročnosti” Isusova čovječstva. Ali poslije uskrsne preobrazbe Isusovo čovječstvo postaje neizostavnim dijelom komunikacijskoga, božansko-ljudskog događanja života, ljubavi, zajedništva, spoznaje, slobode i ljepote, u kojem ljudi sudjeluju ako se u vjeri otvore preobražavajućoj energiji Duha Svetog.

Dakle, i Duh Sveti, kao “poslan” od Oca po Kristu i njegovom proslavljenom čovječstvu, koje je i samo plod duhovske preobrazbe, dio je one sveobuhvatne spasotvorne metamorfoze koju između ostalog nazivamo i spasenjskom objavom. Stoga je teško prihvatiti Dupuisovu sugestiju da, koliko god djelovanje Duha i djelovanje Krista ne tvore dvije paralelne ekonomije, već predstavljaju “komplementarne vidove” jedne ekonomije koji se “međusobno uvjetuju”, darivanje Duha posredstvom Kristova uskrslog čovječstva, poradi Isusove povijesne partikularnosti, ipak “ne iscrpljuje nužno svekoliku djelotvornost Duha nakon uskrsnuća”.⁶⁸

Dupuis se, očito, boji zanemarivanja “specifično-osobne spasenjske djelotvornosti” Duha i svodenja te djelotvornosti na tek

⁶⁶ O biblijskom i sustavno-teološkom utemeljenju trajne posredničke uloge Isusa Krista i njegova preobraženog čovječstva u eshatološkom zajedništvu vidi: J. Alfaro, *Cristo glorioso rivelatore del Padre*, u: Isti, *Cristologia e Antropologia*, Cittadella, Assisi, 1973., str. 156-204.

⁶⁷ J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 403.

⁶⁸ J. Dupuis, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, u: *Rivista di teologia morale*, 40 (1999), str. 336-337.

jednu od funkcija Krista uskrslog,⁶⁹ odnosno na sredstvo Kristove ekonomije.⁷⁰ Stoga, po uzoru na spomenuto univerzalno djelovanje Riječi, upućuje na određeno nadilaženje djelovanja Duha u odnosu na posredničke mogućnosti uskrslog čovječstva Isusa Krista. No, ovaj autor istodobno priznaje da nije u stanju dublje i detaljnije pojasniti nesumnjivo "bitan odnos" između univerzalnog djelovanja Riječi i Duha, s jedne, te događaja Isusa Krista kao "vrhunca" jedne jedine povijesno-spasenjske ekonomije, s druge strane. Predlaže stoga apofatičku šutnju pred transcendentnošću otajstva.⁷¹

Međutim, ta se bojazan od gubitka posebnosti djelovanja Duha čini prenaplašenom. Jer Duh svoju ulogu unutar "Boga kao događanja života i ljubavi", unutar tvorbe događaja Isusa Krista, a time i izgradnje Kristova kraljevstva vrši na svoj specifični, duhovski način. On to uvijek čini na način izaravanja božanskog života ljubavi Oca i Riječi-Sina u svijet ljudi koje agapično preobražava i čini sudionicima međusobne komunikacije života Oca i Sina.⁷² Jednom riječju, on poopćuje Isusovu proegzistenciju u povijesti koja tvori srž događaja Isusa Krista!

4. Radikalni apofatizam zadnje Stvarnosti (*the Real*) koji stoji u središtu plurlističke teologije, vidi u etičkoj učinkovitosti (oslobođenje subjekta od zarobljenosti sobom) jedini kriterij prosudbe kvalitete religijskih tradicija, i to ne u njihovoj cjelovitosti, već samo njihovih određenih predodžbenih, moralnih i institucionalnih elemenata. Stvarni hijerarhijski poredak religija pod vidom istinitosti njihovih naučavanja bit će moguće upoznati tek u eshatonu. Međutim, za razliku od pluralističkih teologa, spomenuti katolički teolozi u pokušaju otvaranja prostora za jednu određenu spasenjsku legitimnost religija ne polaze od radikaliziranja Božje nepoznatljivosti. Oni radije govore o "objektivno i nužno ograničenoj objavi" Boga u Isusu, odnosno o Isusovu čovječstvu koje kao stvorena stvarnost ne iscrpljuje "sva Božja bogatstva".⁷³ Očito se tim misli

⁶⁹ Isti, *Il cristianesimo e le religioni*, str. 338-340.

⁷⁰ Isti, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 336-337.

⁷¹ Isti, *Il cristianesimo e le religioni*, str. 305-306; Isti, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 678, 692.

⁷² E. Jünger, *Gott als Geheimnis. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten in dem Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986., str. 409.

⁷³ I. Berten, *Incarnation, vérité et dialogue des convictions*, u: *Teologia dell'incarnazione oggi*. Atti. III Congresso teologico dei domenicani/e in Europa. Espaces- domuni.org, Paris, 2007., str. 23.

olakšati teološko vrednovanje neupitnih izvornih vrijednosti i uopće milosno nadahnutih uvida i ostvarenja u religijskim tradicijama. Međutim, držimo da je u svjetlu već iznesenih razmišljanja moguće uvažiti Isusovo uskrslu čovještvo u govoru o vrijednostima u religijskim tradicijama, i to uz pomoć razlikovanja između događaja Isusa Krista kao "ontološke stvarnosti" i povijesnog procesa egzistencijalnog i spoznajnog uranjanja u stvarnost tog događaja. Naime, događaj Isusa Krista predstavlja na "kvalitativnoj razini", tj. na razini spasenjske konstitutivnosti, vrhunac Božjeg djelovanja u povijesti. Isusovo čovještvo sastavni je dio tog događaja u kojem se Otac po Riječi u Duhu na nenadmašiv način dariva ljudima, osposobljavajući ih za definitivno zajedništvo s Bogom i drugim ljudima. No, "spoznajna razina" dohvaćanja tog događaja trajno kaska za njegovom "ontološkom stvarnošću". Punina Božjeg samoočitovanja na način preobražavajućeg samodarivanja, koja se zbilja-zbiva u Isusu snagom Duha Svetog, otvorena je sve dubljem spoznajnom ali i iskustvenom poniranju. Duh Sveti je također taj koji uvodi zajednicu vjernika u svu spoznajnu i iskustvenu istinu (Iv 16, 13-14), jer on im omogućuje da prodube neiscrpnu stvarnost trinitarno strukturiranog događaja Isusa Krista. Riječ je o jednom procesu u kojem preobražena partikularnost Isusova čovjštva postaje "ikonom" koja u interakciji s promjenljivim i kontingentnim situacijama vjernika posreduje nova iskustva i nove uvide u milosne i značenjske potencijale događaja Isusa Krista.

Kada je pak riječ o vrijednostima i religioznim iskustvima nazočnim u religijskim tradicijama bilo bi sasvim razložito zaključiti da su one danas dobrim dijelom, ako već ne potpuno milosno nošene u svojoj posebnosti od strane one iste dinamike objave koja svoj zadnji cilj i vrhunac i puninu ima u Isusu Kristu. Slikovito rečeno, sve ono što je duhovno autentično, etički ispravno i estetski produhovljujuće (kao npr. molitva, uspješne simbolizacije transcendencije ili duhovna preobrazba subjekta), a što je plod djelovanja Očeve Riječi i Duha tijekom dugih tisućljeća religijske povijesti čovječanstva, to danas utjelovljena Riječ prepoznaje kao svoje, to podržava, ali i svojim Duhom, zašto ne, tamo gdje je to potrebno postupno usavršava. Tako možemo spomenuti npr. slučaj budističkih krajeva, gdje se tradicionalno više individualno prakticirana budistička sućut (*karuna*) danas sve više pretvara u institucionaliziranu proširenu karitativnu solidarnost na razini društva, slično kao na kršćanskim prostorima.

Sve to je poprilično shvatljivo za one vrijednosti u religijskim tradicijama koje iskazuju veću ili manju značenjsku blizinu s kristološkim vrijednostima izričito posvjedočenima u dokumentima objave i prakticiranima na prostorima institucionalnog kršćanstva. Problematično je pitanje kako dovesti u razložitu svezu s događajem Isusa Krista mnoge posebnosti u religijskim tradicijama koje, bilo da je riječ o predodžbenim, obrednim, etičkim ili estetskim elementima (o negativnostima u religijama ovdje ne govorimo!), nisu lako svedive ili uopće nisu svedive na religijske oblike nazočne u kršćanstvu. Bilo bi, međutim, nerazumno vidjeti u svemu tome tek varijante “naravne religioznosti”, samo plodove ljudskog doumljivanja, estetiziranja potreba za transcendencijom ili čak niz većih ili manjih zabluda.

Dupuisov pokušaj da se trajanje posebnosti religija veže uz djelovanje neutjelovljene Riječi nije, kao što smo vidjeli, kristološki održiv. Nama se čini da je, ako teologija religija u potpunosti ne želi pred tim teško rješivim problemom zašutjeti, jedan od mogućih smjerova traganja za rješenjem svakako uvažavanje i daljnja razradba upravo navedenog razlikovanja između “ontološke stvarnosti” punine događaja Isusa Krista i “spoznajne razine” dohvaćanja implikacija te stvarnosti. Pritom treba voditi računa da je događaj Isusa Krista podložan produbljenu koje je u uskoj svezi s Duhom Svetim, ali i s promjenama hermeneutičkog horizonta kršćanske zajednice. Promjene rečenog horizonta u ovisnosti su o promjenama kulturnih modela i konteksta, novim povijesnim i egzistencijalnim situacijama, novim problemima, ali i novim estetskim iskustvima, o sve dubljim propitivanjima dosega simbola i načina simbolizacije religijskih iskustava. S druge pak strane, suživot religija u jednom svijetu u kojem mnogovrsni dijalog više nije tek jedna od mogućih opcija nego nužnost preživljavanja ovog našeg svijeta, otvara mogućnost kršćanima da, ponirući mistično i teološki u neiscrpna bogatstva Isusova događaja, zahvaljujući Duhu, ali i promjenama hermeneutičkog horizonta, najvjerojatnije postupno uspiju prepoznati kako čitav niz religijskih posebnosti smisleno komunicira na razini dubinske logike s neizmjerjem kreativnosti Božanskog života i ljubavi darovanih u rečenom događaju, a dobrim dijelom već u vjeri i spoznatih. Uostalom, sve nosive izričajne kategorije u koje je pretočeno iskustvo i temeljna struktura događaja Isusa Krista, kao što su npr. ljubav, oslobođenje od grijeha, Riječ Božja, Trojstvo, Duh Sinovljev, uskrsnuće, novo nebo i nova zemlja itd., nose u sebi imperativ samotranscendiranja te više upućuju na, u vjeri naslućenu, neiscrpnost božanske

stvarnosti jednog događaja⁷⁴ čije značenjske dubine sve dublje propitujemo i za čije je moguće kvazisakramentalne spasotvorne odraze i izraze izvan povijesnog kršćanstva u religijskoj povijesti čovječanstva kršćanska zajednica uvijek Bogu zahvalna i radosno otvorena.

One pak posebnosti koje unutar povijesti jednostavno nije moguće teološki jednoznačno artikulirati s imanentnom logikom događaja Isusa Krista, a time niti jednoznačno integrirati unutar jedinstvene povijesti spasenja sa svoje strane promiču napetost iščekivanja eshatona kada će svaki zašto dobiti svoj zato (Iv 16, 23) i kada će nam biti pružen puni uvid u za sada u mnogočemu teško pronicljive razloge Božje providnosti. No u svakom slučaju, unutar kršćanskog inkluzivizma i njegove trinitarne kristologije realizam utjelovljenja kao i univerzalna djelotvornost uskrslog Isusa tvore polazište i temelj dijaloškoga i teološkoga traganja za izrazima spasotvornog Očeva djelovanja po Riječi-Sinu u Duhu na prostorima religijskih tradicija.

THE INCARNATION AND THEOLOGY OF RELIGIONS

Critical review to some recent interpretations of the Incarnation

Summary

In the actual discussion on Theology of Religions one of the central topics is the understanding of the Incarnation of God's Word. In the introductory reflections the author raises awareness of the importance of the Incarnation within the Theology of Religions that aims to be Christian and therefore respects the proclaimed Christocentricity of God's creative-redeeming project. But it is also realistic in dialogue and open to God's activity in the

⁷⁴ Za ilustraciju imanentne dinamike samotranscendiranja teoloških pojmova može poslužiti kalcedonska formula. Da se izraze stvarnost Bogo-čovjeka koja nadilazi mogućnosti unutarpovijesnog načina poimanja, a da pritom nijedna sastavnica ne bude narušena ili umanjena u svojem punom identitetu, rabe se pojmovne formule: "pravi Bog i pravi čovjek", "dvije naravi u jednoj osobi", "nepomiješano, nepromijenjeno, nerazdvojeno i nedjeljivo". Naime, ovi teološki pojmovi u svojoj biti pripadaju "paradigmi negativne teologije" i njezinom nadilaženju pojmovne ograničenosti u smjeru promicanja intuitivne slutnje božansko-ljudske stvarnosti Isusova događaja. Sukladno temeljnom apofatičkom načelu "Deus semper maior". O sličnim razmišljanjima vidi: H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Pustet, Regensburg, 2002., str. 50-51.

areas of other religious traditions. Then the author presents some aspects of understanding the Incarnation as suggested by the Pluralistic Theology of Religions and J. Dupuis and a critical review to it. Facing the one-sidedly understood metaphoric presentation of the occurrence of Jesus Christ by the Pluralistic Theology, the author is trying to show that the pluralistic deconstruction of the “realism” of the Incarnation cannot be founded on biblical privileging of metaphoric or any other pictorial expression. Then the author investigates the theological meaningfulness of Dupuis’s speech on “Lógos ásarkos. Final thoughts offer a different way of describing the possibility of communicating the occurrence of Jesus Christ with unquestionable values, especially with the specific values of religious traditions that are still hardly reducible, or not reducible at all, to the value and perceptive elements of historical Christianity.

Key words: *Theology of Religions, Pluralistic Theology of Religions, J. Hick, J. Dupuis, biblical metaphor, kenosis, realism of the Incarnation, Christological universalism.*