

## ELEMENTI JEDNE KRŠĆANSKE TEOLOGIJE PLURALIZMA RELIGIJSKIH TRADICIJA U NOVIJIM DJELIMA JACQUESA DUPUISA

Nikola BIŽACA, Split

### Sažetak

*J. Dupuis je jedan od najaktivnijih pa i najpoznatijih katoličkih sudionika u suvremenom teološkom nastojanju da se uoči mjesto i uloga religija u Božjem spasenjskom planu kao i sve konkretne implikacije te činjenice. No, njegova novija teološko-religijska razmišljanja naišla su na rezerve dijela teološke javnosti a posebice crkvenog učiteljstva, koje mu više indirektno spočitava nedovoljno jasan otklon od teza pluralističke teologije religija. Svrha ove studije je pokazati da li i u kojoj mjeri središnji elementi Dupuisova teološko-religijskog modela napuštaju prostor kristocentrično-inkluzivnog modela.*

*Stoga se u prvom dijelu najprije ukratko iznose temeljni stavovi inkluzivnog a potom i pluralističkog modela koji određuju prostor unutar kojeg se kreće naša interpretacija Dupuisove misli. U drugom dijelu su iz podosta nesustavno ispisanih tekstova izdvojene najvažnije autorove ideje koje su potom artikulirane u nekoliko za Dupuisov teološko-religijski model karakterističnih tematskih krugova. Kriička zapažanja i prosudbe, koje se nalaze u završnom dijelu, sugeriraju nekoliko osnovnih zaključaka: 1. da je riječ o jednom pristupu religijama koji je na jedinstven način pokazao koliko je pitanje o teološkom statusu činjenice religijskog pluralizma odsudno za samoshvaćanje kršćanstva kao takvog; 2. da Dupuisov model potrebuje daljnje produbljivanje jer on, osim sporadične terminološke nediscipliniranosti, pokazuje u nekim rješenjima i određenu nedorečenost koja ne misli uvijek konzekventno sve moguće implikacije pojedinih ideja kao što je npr. ideja o djelovanju »neutjelovljenog Logosa« među ljudima i nakon Uskrsnuća ili govor o »recipročnoj komplementarnosti« religija i kršćanstva itd.; 3. da ni u najnovijim publikacijama autor nije ništa značajnije promijenio pa ni usavršio svoj pristup religijskom pluralizmu; 4. da Dupuisovo teološko osmišljavanje religijskog pluralizma, promatrano u cjelini, predstavlja zapravo propitkivanje krajnjih granica izdržljivosti tradicionalnog kristocentričnog inkluzivizma koje ipak uza sve problematične točke ostaje načelno pa i sadržajno unutar granica kristocentrizma.*

### Uvod

Među europske teologe koji su u drugoj polovici dvadesetog stoljeća dali odlučujuće doprinose razvoju katoličke teologije religija treba zacijelo ubrojiti

J. Dupuisa. Ovaj 1923. rođeni belgijski isusovac, koji je skoro četiri desetljeća proveo u Indiji, čitav je niz godina predavao i promišljao teologiju u neposrednom i svakodnevnom kontaktu s intenzivnim religijskim iskustvom hinduističkih religija. Stoga ne čudi da već dugo vremena među njegovim teološkim interesima najvažnije mjesto zauzima teološko-religijska tematika o kojoj je, kako u Indiji tako i kasnije (od 1984.) kao profesor dogmatike na Gregorijani, puno napisao i još i danas piše. Uz mnogobrojne članke napisao je i nekoliko značajnih djela u kojima najčešće veoma opširno pokušava sintetizirati parcijalna razmišljanja rasuta u člancima. Tu mislimo u prvom redu na: *Jesus Christ and His Spirit* (Bangalore 1977.); *Gesú Cristo incontro alle religioni* (Assisi 1989.); *Introduzione alla Cristologia* (Casale Monferrato 1993.); *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Brescia 1997.); *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro* (Brescia 2001.).

U svojim spisima autor je ponudio čitav niz važnih elemenata jedne moguće kršćanske teologije religija koja je utoliko važnija ukoliko je formulirana u trajnom misaonom dijalogu s golemom većinom najvažnijih katoličkih i uopće kršćanskih doprinosa teološkom promišljanju odnosa svetopisamske objave i izvanbiblijskih religijskih tradicija. Dupuis je stvarno kao rijetko tko drugi kod kuće u europskoj, američkoj ali i azijskoj teologiji religija. Zbog toga je obvezatni sugovornik svakog današnjeg iole ozbiljnijeg pristupa teološkom problemu religija.

Godine 1997. objavljena knjiga pod naslovom *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Prema jednoj kršćanskoj teologiji religijskog pluralizma) predstavlja neku vrst »summe« misli ovog autora. U njoj Dupuis sabire mnoga svoja prethodna mišljenja ali i predlaže neke nove interpretacije. Nakon što je u prvom dijelu pokazao odnos Biblije i religija te veoma minuciozno i uživljeno rekonstruirao povijesni slijed raznovrsnih teoloških prosudbi spasenjskog statusa nekršćana i njihovih religija, autor u drugom, sustavnom dijelu nudi vlastite poglede glede spasenjske uloge religija a posebice glede pluralizma religijskih tradicija.

Naime, svjestan da je tradicionalna teologija već davno prije njega postavljala pitanje o mogućnosti spasenja pripadnika drugih religija, tj. »pogana« kao pojedinaca te da je na njega, posebno nedvosmisleno u XX. stoljeću, potvrdno i odgovorila, Dupuis ostavlja po strani tradicionalni problem *de salute infidelium* i usmjerava svoje razmišljanje na samu činjenicu postojanja religijskog pluralizma. Dok je tradicionalna teologija gledala na opstojanje religijskog pluralizma kao na jednu puku, iako ne baš odveć jednoznačno objašnjivu činjenicu (pluralizam *de facto*), sve više suvremenih teologa se pita nije li možda religijski pluralizam kao takav ipak nešto što bi se moglo više ili manje izravno dovesti u svezu s Božjim djelovanjem u povijesti, tj. nije li pluralizam religijskih tradicija ipak na neki način dio Božjeg spasenjskog plana, tako da se o njemu može govoriti

kao o pluralizmu *de jure*.<sup>1</sup> Pa tako i Dupuis traži »korijen samog pluralizma, njegovo značenje u Božjem planu s čovječanstvom«<sup>2</sup>. Pritom dolazi do uvjerenja da pluralnost religija treba zaista prihvatiti i ozbiljno shvatiti ne samo kao jednu neupitnu činjenicu ljudske povijesti već, u velikoj mjeri, i kao institucionalni izraz Božjeg objaviteljsko-spasenjskog djelovanja među ljudima.<sup>3</sup> Pokazati uskladi-  
vost prianjanja uz središnje sadržaje kršćanskog shvaćanja objave s otvorenošću za Božje spasenjsko djelovanje u drugim religijskim tradicijama predstavlja prema Dupuisu, jednu od temeljnih zadaća teologije religija koja u konačnici treba biti teologija religijskog pluralizma.<sup>4</sup>

No, Dupuisova teološka teorija religijskog pluralizma predložena na stranicama spomenute knjige naišla je, za razliku od prethodnih publikacija, na određene kritike kod jednog dijela recenzenata. Javila se i Kongregacija za nauk vjere koja je nakon nekoliko susreta s autorom objavila 26. 2. 2001. poznato *Priopćenje* (Notificazione) glede knjige p. J. Dupuisa, *Prema jednoj kršćanskoj teologiji religijskog pluralizma*, izd. Queriniana, Brescia 1997., u kojem se, istina, izričito i ponaosob ne navodi niti jedna Dupuisova tvrdnja već se u preambuli konstatira kako u rečenoj knjizi ima »znatnih dvoznačnosti i poteškoća s obzirom na neke doktrinalne točke od značajne važnosti, koje mogu izazvati u čitaocu pogrešna i opasna mišljenja«. Potom se iznošenjem nekih temeljnih vjerskih sigurnosti želi suprotstaviti mogućim krivim i opasnim mišljenjima do kojih bi, neovisno o subjektivnom mišljenju samog autora, čitatelj mogao doći čitanjem te knjige. Pritom vatikanski dokument misli na jedincatost i univerzalnost Kristovog spasenjskog posredništva, jedincatost i puninu objave u Kristu, djelovanja Duha Svetog, spasenjske funkcije religija i usmjerenosti svih ljudi prema Crkvi. Svaka od tih tema ukratko je definirana asertornim a ne argumentativnim rječnikom analogno izričaju deklaracije *Dominus Jesus* koja je bila objavljena nekoliko mjeseci prije toga.<sup>5</sup>

Ubrzo nakon toga uslijedila su polemička svrstavanja za i protiv odluke Kongregacije. No to nas ovdje ne zanima. Mi ćemo pokušati uočiti nosive ideje Dupuisova teološko-religijskog modela kakve se nalaze u njegovim najvažnijim publikacijama, uključujući i najnoviju knjigu *Il cristianesimo e le religioni*. Dal-

<sup>1</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Brescia, 1992., str. 226–239; C. GEFFRÉ, »Le pluralisme religieux comme question théologique«, u: *La vie spirituelle*, 724, septembre, 1997., str. 582; R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, 1988.

<sup>2</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, 1997., str. 19.

<sup>3</sup> *Isto*, str. 517.

<sup>4</sup> *Isto*, str. 271.

<sup>5</sup> Kongregacija za nauk vjere, »Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis. 'Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso'« (Ed. Queriniana, Brescia, 1997.), u: *L'Osservatore romano*, od 26. 02. 2001.

*lo scontro all'incontro*, koja na neki način predstavlja zadnje autorovo pojašnjenje vlastitih ideja. Nastojat ćemo posebno pokazati da li se i u kojoj mjeri Dupuisov model udaljio od kristocentrično-inkluzivističkog modela te eventualno dospio na tračnice pluralističko-teocentričnog modela i njegova izrazitog relativizma.

Zato ćemo najprije, sukladno Schinellerovoj klasifikaciji teološko-religijskih modela,<sup>6</sup> pojasniti osnovni sadržaj inkluzivno-kristološkog modela a potom glavne odrednice pluralističko-teocentričnog modela. Time ćemo biti u stanju odrediti specifičnost Dupuisova prijedloga u odnosu na ta dva danas vodeća teološko-religijska modela. Potom ćemo se posvetiti analizi Dupuisova modela. Pri tom ćemo se, međutim, ograničiti samo na sržne elemente autorove teološke teorije, ostavljajući po strani podrobnije bavljenje ekleziološkim vidom problema kao i pitanje međureligijskog dijaloga. Završit ćemo s nekoliko kritičkih zapažanja na račun predloženog modela.

No, Dupuisovi veliki tekstovi ne predstavljaju gotove sinteze. Često se ima dojam da se tu radi dobrim dijelom o ukoričenim zbirka članaka i sektorijskih studija nastalih kroz nekoliko godina. Tome u prilog govore mnogobrojna ponavljanja ali i određene terminološke nepreciznosti pa i pojmovne neusklađenosti na koje nailazimo u tim knjigama. Stoga će naša interpretacija pokušati uočiti sve relevantne autorove teološko-religijske iskaze i pokazati primjenom tehnike slaganja mozaika da je tu riječ o elementima jednog sve u svemu ipak prepoznatljivog teološko-religijskog modela.

## 1. Kristocentrični inkluzivizam

Svojim nastojanjem oko pomirbe između privrženosti kršćanskoj objavi i otvorenosti za Božje djelovanje u religijskim tradicijama, koja stoji u korijenu njegova modela, ovaj se autor, očito, radikalno distancirao od svakog ekskluzivističkog promišljanja odnosa kršćanstva prema religijama. Time se on pridružuje središnjoj matrici suvremene katoličke teologije; onoj koja se u svojem promišljanju religija služi modelom kristološkog inkluzivizma.

Zapravo je taj model pretežito i oblikovan na području katoličke teologije. U njemu se polazi od uvjerenja da je Isus Krist vrhunac Božje spasenjske prisutnosti i djelovanja u cjelokupnoj ljudskoj povijesti. Spasenjski dijalog Boga i čovjeka prije dolaska Krista odvija se u znaku priprave odnosno težnje ka kristov-

---

<sup>6</sup> Ova već pomalo klasična artikulacija razlikuje: 1. ekleziocentrični model s ekskluzivnom kristologijom; 2. kristocentrični model s inkluzivnom kristologijom; 3. teocentrično-pluralistični model u dvije verzije: a) s normativnom kristologijom; b) s nenormativnom kristologijom: J. P. SCHINELLER, »Christ and Church. A Spectrum of Views«, u: *Theological Studies*, 37 (1976), str. 545–566.

skoj punini spasenjskog susreta Boga i čovjeka. Ali budući da je Isus Krist središte i vrhunac Božjeg plana spasenja, nema niti jednog autentičnog susreta Boga i čovjeka koji na neki način ne bi bio nošen kristovskom milošću. To vrijedi za svaki susret Boga i čovjeka. Bilo da je riječ o izričito tematiziranom iskustvu Krista i njegova Duha unutar institucionaliziranog prostora kršćanske tradicije ili pak da je riječ o susretu koji se zbiva na duhovnom prostoru drugih religijskih sustava.

Polazeći od te središnje jezgre kristološkog inkluzivizma, pojedini teolozi potom unose svoje vlastite predodžbe i naglaske. Stoga inkluzivizam poznaje više varijanata. Njihove pak različitosti treba dovesti pretežito u svezu s različitim gledanjem na eventualno spasenjsko posredništvo ritualnih i doktrinalnih struktura drugih religija. A tu su i različiti odgovori na pitanja kao što su: Na koji način Bog djeluje u religijama a posebice nakon Kristova dolaska? Je li Kristovim dolaskom dokinuta spasenjska legitimnost religija? Pa prema tome je li religijski pluralizam tek jedna puka povijesna činjenica ili je on utemeljen u samoj Božjoj providnosti? A postoje i razlike u vrednovanju kako autentičnosti karizme osnivača religija tako i određene nadahnutosti svetih knjiga pojedinih religija. Zatim tu treba pribrojiti i pitanje spasenjskog posredništva Crkve u odnosu prema religijama te važno pitanje dijaloga i misijskog angažmana.

Drugačije na ta pitanja odgovaraju privrženici tzv. »teorije ispunjenja«, među koje Dupuis radi klasifikacijskog pojednostavljenja ubraja J. Daniéloua, H. De Lubaca kao i čitav niz drugih teologa, pripadnika »Daniélouove struje«,<sup>7</sup> a drugačije Rahnerov inkluzivizam. Drugačije englesko-indijski teolog G. D'Costa a drugačije opet H. Küng<sup>8</sup>, W. Pannenberg<sup>9</sup>, H. Bürkle<sup>10</sup> i B. Stubenrauch<sup>11</sup>.

No ipak svim sljedbenicima inkluzivističkog modela zajedničko je uvjerenje o univerzalnoj spasenjskoj volji Božjoj koja da bi bila univerzalna treba biti »stvarno djelotvorna u svijetu« i to u cijeloj povijesti. Tako da čitava ljudska povijest postaje poviješću spasenja budući da je mogućnost »nadnaravne vjere«, koja čovjeka čini dinikom spasenjskog zajedništva s Bogom, dana u svakom vremenu i prostoru.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 178.187.

<sup>8</sup> H. KÜNG, *Esiste l'unica religione vera. Saggio di criteriologia ecumenica*, u: H. KÜNG, *Teologia in cammino. Una autobiografia spirituale*, Milano, 1987., str. 255–286.

<sup>9</sup> W. PANNENBERG, »Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie«, u: *Theologische Quartalschrift*, 169 (1989), str. 99–110.

<sup>10</sup> H. BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen*, Paderborn, 1996.

<sup>11</sup> B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg-Basel-Wien, 1995.

<sup>12</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Rim, 1978., str. 402.

Isto tako, ako se izuzmu neki sljedbenici Daniélou – De Lubacove interpretacije »teorije ispunjenja«, veći dio inkluzivistički mislećih teologa je danas, na Rahnerovu tragu, sklon potvrditi načelnu mogućnost spasenjskog posredništva institucionaliziranih religijskih sustava. Zanimjekati tu mogućnost značilo bi isto što i ustvrditi da je »ostvarenje spasenja u određenom čovjeku potpuno nedruštveno i nepovijesno«. Ali takvo je gledanje suprotno čovjekovoj biti koja ga čini »društvenim bićem i u njegovoj najosobnijoj povijesti, bićem čije su najintimnije odluke donesene posredovanjem konkretnosti njegova društvenog i povijesnog života«<sup>13</sup>. Jer svugdje gdje se događa milosni susret Boga i čovjeka, milost se, zahvaljujući njenom kristološkom karakteru, uvijek očituje slijedeći logiku utjelovljenja, tj. kao »utjelovljena« milost koja je povijesno-društveno posredovana. Za samog K. Rahnera i njegov već klasični inkluzivistički model, utemeljen na pojmu »anonimnog kršćanina« i »nadnaravnog egzistencijala«, određeno spasenjsko-milosno posredništvo religija nije bilo upitno. No, ipak za Rahnera, a sve u ime kristocentričnosti povijesti spasenja, »legitimnost religija« za njihove sljedbenike prestaje onog trenutka kada pojedini vjernik izričito prepozna Isusa Krista kao »apsolutnog« spasitelja<sup>14</sup>.

To Rahnerovo razmišljanje postaje jasnije ako se uzme u obzir i njegovo uvjerenje da su »nekršćanske religije 'po sebi' i načelno dokinute i prevladane Kristovim dolaskom (...) tako da je povijesno širenje kršćanstva, koje danas još nije dovršeno, identično s rastućim dokidanjem legitimnosti religija«<sup>15</sup>.

## 2. Pluralistički model

U međuvremenu je kristocentrični inkluzivizam, pa i u njegovoj rahnerovskoj verziji, naišao na znatna osporavanja. Pritom mislimo u prvom redu kritike koje dolaze iz krugova pluralističke teologije religija. Naime, ovaj potonji model, o kome smo već drugdje pisali<sup>16</sup>, uživa danas znatne simpatije ne baš malog

<sup>13</sup> K. RAHNER, *nav. dj.*, str. 403–404.

<sup>14</sup> Do tog zaključka dolazi G. D' Costa u svojoj interpretaciji K. Rahnera: »Ako nekršćanin u dubini svojeg srca i uma stvarno započne razumijevati kršćansku poruku, ako prepozna da je istina o njegovom vlastitom biću i njegovoj usmjerenosti prema Božjem otajstvu ispravno izražena u kršćanstvu, tada bi prihvaćanje te činjenice vodilo do njegova obraćenja.(...) Zbog toga bi nekršćaninovo nastavljanje s prijanjanjem uz svoju religiju trebalo držati grješnim ako je on shvatio i odbacio istinu Božje milosti i Božjeg otajstva objavljenu u Isusu Kristu i kršćanskom navješćaju.« G. D'COSTA, »Karl Rahners Anonymous Christian – A Reappraisal«, u: *Modern Theology*, 1 (1985) str. 138.

<sup>15</sup> K. RAHNER, »Kirchen und Religionen«, u: *Schriften zur Theologie*, sv. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967., str. 371 s.

<sup>16</sup> N. BIŽACA, »Prijelaz preko Rubikona ili o pluralističkoj teologiji religija«, u: *CuS*, 30 (1995) 2, str. 124–142.

broja teologa iz pretežito, iako ne isključivo, anglosaksonskog i azijskog teološkog podneblja. Oспорavanja pak koja dolaze iz redova danas već malobrojnih privrženika barthovsko-kremerovskog ekskluzivističkog modela, okupljenih u raznim protestantskim ambijentima<sup>17</sup>, čine nam se teško shvatljivim u svjetlu novih iskustava, poznavanja i druženja s vjernicima drugih religijskih tradicija. Teško je, naime, ne uvidjeti da mnogi pripadnici drugih religija zaista prakticiraju visoke duhovne standarde i tako nesumnjivo ostvaruju mnoge spasotvorne vrijednosti Kraljevstva Božjega. Kritičke primjedbe, međutim, koje dolaze iz krugova pluralističke teologije puno su radikalnije. Spomenut ćemo samo neke. One koje imaju najveću težinu.

Pritom treba imati na umu da promišljanja pluralističke teologije svoje motivacijsko izvorište imaju u egzistencijalnoj preokupaciji po kojoj je u uvjetima religijskog pluralizma globalnog svijeta kršćaninu moguće živjeti svoj identitet samo na način radikalne i sustavne dijaloške komunikacije<sup>18</sup>. Međutim, kako ostvariti jednu autentičnu dijalošku egzistenciju ako kršćanin promatra kristocentrično-inkluzivno cjelokupnu religijsku raznolikost i bogatstvo svijeta? Već je L. Swidler, jedan od poznatijih pluralističkih teologa koji inače dolazi iz katoličke tradicije, u svojem poznatom *Dijaloškom Dekalogu* iz 1983. snažno naglasio potrebu da kršćanin *drugima* prilazi s poštovanjem, povjerenjem i spremnošću da od njih uči te da ih promatra sebi potpuno ravnima. Pritom se ovaj teolog poziva i na saborsku dijalošku metodologiju sadržanu u izrazima kao što su »iskren i strpljiv dijalog« (AG 6), »bratski dijalog« (AG 9), »poštivanje onih koji pripadaju drugim religijama« (GS 6). Usto ovaj autor naglašava potrebu, da bi se uistinu moglo shvatiti drugoga, da kršćanin na neki način postane hinduist i

<sup>17</sup> P. Knitter s pravom razlikuje dvije aktualne verzije ekskluzivističkog modela: 1) konzervativni evangelički model prema načelu »jedna objava, jedan Otkupitelj, jedna religija«; 2) modificirani ekskluzivizam koji tvori prevladavajući protestantski model prema načelu samo »Isus Krist je ontološki i spoznajno spasenjski nužan«, tj. da »čovjek može spoznati i iskusiti Božje spasenjsko djelo samo tada ako dođe u kontakt s Kristom po naviještenoj riječi«: P. KNITTER, *Ein Gott viele Religionen. Gegen den Apsolutheitsanspruch des Christentums*, München, 1988., str. 58–61. Neprihvatljivo je, međutim, smještanje Pannenbergova među poklonike »modificiranog ekskluzivizma«. Naime ovaj potonji nedvojbeno drži da »obećanje sudjelovanja u spasenju nije ograničeno na pripadnost Isusu kroz izričito isповijedanje Isusa«: W. PANNENBERG, *nav. dj.*, str. 97–98.

<sup>18</sup> Rodonačelnik pluralističkog modela P. Knitter to izričito i priznaje kada u predgovoru svoje knjige *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* (London, 1989.) tvrdi da je samo prihvaćanje rješenja problema odnosa među religijama kakvo nudi pluralistička teologija religija »temelj međusobnog poštivanja, koje je nužno za jedan plodni međureligijski dijalog kao i za praktičnu suradnju naočigled općenitih prijetnji, kao što su atomsko razaranja, sukob sjever-jug i istok-zapad, nepopravljivo oštećenje našeg okoliša s kojim je ljudska obitelj suočena na ovom malom i ranjivom planetu«.

obratno, čuvajući pritom svoj vlastiti identitet<sup>19</sup>. U tome je Swidler veoma bliz R. Panikkaru, drugom značajnom, iako misaono osebnom i veoma kompleksnom, predstavniku pluralističke teologije. Ovaj potonji, kao što je poznato, u središte svoje teologije »kozmeteandričkog Misterija«, prisutnog više ili manje s istim intenzitetom u svim velikim religijskim tradicijama, stavlja dijalošku praksu koja kulminira u »intrareligijskom dijalogu«. Za razliku od interreligijskog dijaloga Panikkarov intrareligijski dijalog se odvija unutar osobe samog dijaloga. On pod empatijskim utjecajem susreta s religioznom iskustvom drugog postaje svjestan svoje ograničenosti, fragmentarnosti, situiranosti vlastitih uvjerenja, njihove »relativnosti« (tj. međuovisnosti) a time i sam otvoren obogaćenju, rastu i promjeni<sup>20</sup>.

Riječ je, očito, u svim ovim a i drugim slučajevima, o zaista radikalno shvaćenom dijalogu (*deep dialogue*) kojem je strana svaka »misionarska« primisao. Jednostavno dijalog kao način opstojanja u pluralnom svijetu u kojem bi trebao vrednovati svačiju religijsku perspektivu. Sve ono lijepo, dobro i istinito što religijske tradicije posjeduju postaje kroz dijalog dohvatljivo i drugima pa i kršćanima. Ali kristocentrični inkluzivizam, tako barem drže pluralisti sukladno temeljnim pretpostavkama pluralističke teologije, nije u stanju osmisliti jednu takvu viziju međureligijskog dijaloga, prema kojoj bi religijska mnoštvenost u stvari bila jedna poželjna vrijednost, bogomdani način postizavanja definitivnog spasenjskog identiteta ljudi.<sup>21</sup> Jer transcendentni i neograničeni božanski misterij, koji stoji u središtu povijesti religioznog iskustva čovječanstva, pojedine religije dohvaćaju uvijek djelomično, perspektivistički. One su zapravo institucionalna kristalizacija ograničenih ljudskih iskustava transcendentnog božanskog misterija, koja uvijek uključuju ljudski odgovor na očitovanje misterija. Pritom je temeljni kriterij legitimnosti određene religije, prema Hickovoj definiciji autentične religije, njena stvarna sposobnost da »preobrazi ljudsku egzistenciju od samousmjerenosti na vlastito ja ka usmjerenosti na Stvarnost«<sup>22</sup>.

Dakle, riječ je o soteriološkom kriteriju, koji, barem kada je riječ o J. Hicku i njegovim teološkim sljedbenicima, legitimira sve velike religijske tradicije nastale u »aksiološkom vremenu«. A što se pak tiče veritativnog momenta doktrinalnih iskaza pojedinih tradicija, njima se ne pripisuje odlučujuće značenje kao

<sup>19</sup> L. SWIDLER, »Der Dialog Dekalog«, u: *Diakonia*, 17 (1986) 4, str. 253–256.

<sup>20</sup> R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, 1988., str. 131. Ovaj autor, slično Swidleru, polazeći od svog osobnog iskustva koje drži tipičnim za jednu uspješnu radikalno dijalošku egzistenciju, kaže: »Uputio sam se kao kršćanin, otkrio sam da sam hinduist, a vraćam se kao budist a da nisam prestao biti kršćaninom.«: *Isto*, str. 60.

<sup>21</sup> P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried, 1997., str. 184.

<sup>22</sup> *Isto*, str. 385.



što je to naprotiv slučaj sa soteriološkim momentom.<sup>23</sup> Naime, apofatičko razumijevanje transcendencije, snažno naglašeni spoznajni perspektivizam raznih doktrinalnih sustava te uvjerenje u apsolutnu spasenjsku dostatnost naučavanja, pisama i kulta velikih svjetskih religija sklanjaju pluralističku teologiju da zaključí kako se temeljem doktrinalne usporedbe religijskih sustava ne može izvući jednoznačan zaključak o spoznajnoj superiornosti niti jedne velike religijske tradicije. Za donijeti takav sud treba čekati eshaton. Ono što nam je u međuvremenu dano znati to je uvelike nazočna komplementarnost pojedinih religijskih predodžbi.<sup>24</sup>

Isto tako i usporedba velikih religijskih tradicija pod vidom njihove konkretne spasenjske učinkovitosti, koja se očituje u većoj ili manjoj nazočnosti u pojedinim religijama »plodova spasenja« poput ljubavi, dobrote, svetosti itd., ne uspijeva - prema često opetovanom i čvrstom uvjerenju pluralista - jednoznačno ustanoviti superiornost niti jedne religije nad drugom, uključujući i kršćanstvo. Jer u svakoj velikoj i povijesno verificiranoj religiji nailazimo podjednako učestalo na kvalitetna duhovna ostvarenja.<sup>25</sup>

Imajući sve to u vidu, kristocentrični inkluzivizam, drže pluralistički autori, svojim »monizmom (...), po kojemu u konačnici samo jedina religija sadrži najispravniju predodžbu o Bogu dok sve druge religije mogu imati vrijednost samo

<sup>23</sup> Veliki kritičar pluralističke teologije G. D'Costa s pravom zapaža da Hickova teološka primjena u analizi religijske pluralnosti Kantova razlikovanja između *noumena* (Boga) i *fenomena* (kulturno-psihološki uvjetovani odraz Božjeg očitovanja u ljudskoj percepciji a time i u govoru) u stvari dokida ontološku svezu između našeg religijskog govora i same božanske stvarnosti. Time religiozni jezik i doktrinalne tvrdnje bivaju u potpunosti svedene na »instrumentalnu uporabu ukoliko funkcioniraju kao sredstva spasenjske preobrazbe vjernika, tj. njegova usredotočenja na božanski misterij«: G. D'COSTA, *The meeting of religions and the Trinity*, Edinbourg, 2000., str. 26.

<sup>24</sup> P. SCHMIDT-LEUKEL, *nav. dj.* str. 467–468, 389.

<sup>25</sup> *Isto*, str. 203–210. Karakteristično je na tu temu razmišljanje P. Schmidt-Leukela, njemačkog (do nedavno) katoličkog teologa i najgorljivijeg zastupnika pluralističke teologije religija u Njemačkoj: Ako kršćanski inkluzivist, razmišlja ovaj teolog, ipak prihvaća navedenu ekvivalentnost konkretne spasenjske djelotvornosti religija u povijesti, tada je prisiljen ograničiti superiornost kršćanstva na teoretsko područje, tj. na doktrinalni momenat objave. No, time se čovjekova »spasenjska šansa i spasenjska situacija« skoro potpuno dijeli od pitanja istine. Odnosno time se objava lišava egzistencijalne važnosti na kojoj inkluzivizam inače inzistira. Jer »spasenjska šansa i spasenjska situacija« u tom slučaju manje ovisi o istinitosti objavljenih doktrinalnih uvida a više o drugim čimbenicima kao npr. osobna sloboda. I baš tu ovaj autor vidi jednu od važnijih aporija inkluzivističkog pristupa koja bi govorila u prilog pluralističke teologije: *Isto*, str. 234–235. No, ovaj autor previda činjenicu da veći dio inkluzivističke teologije polazi od često prešutnog uvjerenja da, u cjelini gledano, potpunije sakramentalno posredništvo spasenja u Crkvi rađa ipak kvalitetnijim, ako već ne i kvantitativno učestalijim, duhovnim ostvarenjima u konkretnom životu.

ovisno o stupnju svoje sukladnosti s tom predodžbom<sup>26</sup>, ne može iskreno htjeti opstojanje drugih religija. On u njima ne može prepoznati niti priznati autentične spasenjske vrijednosti koje bi kršćanina mogle uistinu iole značajnije obogatiti. Jer u Isusu Kristu i uopće u povijesti židovsko-kršćanske objave sve je već rečeno, sve obećano. Tako da kršćanski inkluzivist prepoznaje eventualno samo fragmentarna ostvarenja objavljene istine, koja privilegirano mjesto svoje izričite nazočnosti nalazi na prostorima kršćanske crkve. Religije su za njega po svojoj naravi, neovisno o svojoj veličini i višetisućljetnoj vitalnosti, tek početni oblici, prolazni stadiji na putu prema kršćanstvu.<sup>27</sup> Njihova eventualna spasenjska djelotvornost kao i zajedničke vrijednosti s kršćanstvom moguće je objasniti jedino anonimnom prisutnošću Isusa Krista i njegova Duha. A to pluralistička teologija odbacuje jer drži da se takvim kristocentričnim pristupom nikako ne mogu cijeliti vrijednosti drugih tradicija, videći u njima istinsko obogaćenje duhovnog pejzaža čovječanstva. Inkluzivizam u konačnici ne bi bio u stanju s mirnom savješću afirmirati, misle pluralisti, povijesno-spasenjsku legitimnost religija. Jer on uvijek polazi od misionarskih primisli. Stoga se nameće potreba za jednom teološkom teorijom »koja nam dopušta da, promatrajući kako razlike tako i sličnosti među velikim svjetskim religijama, budemo njima fascinirani«<sup>28</sup>.

Pluralisti drže da je baš njihov pluralističko-teocentrični model taj koji će zamijeniti »preživljeni« inkluzivizam jer je jedino njihov pristup religijama u stanju objasniti koherentno i sukladno zahtjevima teološke racionalnosti činjenicu da je supostojanje više religija, čije se doktrinalne predodžbe u nekim važnim točkama razlikuju pa čak i međusobno suprotstavljaju, najnormalnija stvar odnosno jedina moguća, ako se ima u vidu apofatičnost božanskog misterija, pluralnost odnosa (božanske) »Stvarnosti«<sup>29</sup> s ljudima, množinu partikularnih perspektiva doživljavanja »Božje objave« kao i pluralnost ljudskih odgovora na objavu.

Međutim, cijena koju su Hick i drugi na njegovu tragu spremni platiti ipak izgleda nedopustivo visoka. Njihove interpretacijske modifikacije tradicionalnih kršćanskih stanovišta su takve da mijenjaju samu bit kršćanske percepcije stvarnosti. Naime, da bi neutralizirali suprotstavljene pretenzije religijskih tradicija na

<sup>26</sup> *Isto*, str. 234.

<sup>27</sup> *Isto*, str. 182.

<sup>28</sup> J. HICK, *God has many names*, (USA-izdanje), Philadelphia, 1982., str. 9.

<sup>29</sup> Poradi činjenice da sve religije (npr. budizam) ne govore o Bogu, Hick u novijoj etapi svojeg teološkog razvoja više voli umjesto o Bogu govoriti o »Stvarnosti« kao minimalnoj zajedničkoj predodžbi svih religija. A P. Knitter ide korak dalje. On umjesto teocentrizma u središte religijskog svemira, koje je na neki način zajedničko svim religijskim tradicijama, stavlja jednostavno »soteriu« (oslobodjenje, psihofizički integritet, ekološku kvalitetu života) te predlaže »soteriocentrični model« kao jednu varijantu pluralističke teologije: P. KNITTER, *Una terra molte religioni. Dialogo interreligioso e responsabilità globale*, Assisi, 1998., str. 73–74.

istinu o božanskoj stvarnosti, pluralisti su zadnju transcendentnu stvarnost do te mjere apofatizirali da doktrinalni vidovi religija jednostavno gube na praktičnom značenju. Jer vrijednost jedne religije nije više promatrana toliko pod vidom veritativnog sadržaja njenih iskaza, već pod vidom njene spasenjske djelotvornosti.

U jednom teološko-religijskom pristupu koji više ili manje izjednačava sve značajnije osnivače i proroke pojedinih religija, očito, više nema mjesta za Isusa Krista kao »konačne norme Božje istine«<sup>30</sup>. Na Isusa Krista i njegovo bogosinovstvo gleda se *funktionalno*, kao na jednu objaviteljsku kategoriju koja na jedan jedinstven način uprisutnjuje Božje obećanje spasenja dano ljudima. Što pak ne isključuje da se to na jedan drugačiji ali ništa manje intenzivan način može dogoditi i kod drugih spasenjsko-posredničkih likova i osnivača religija. Stoga pluralistička teologija J. Hicka, P. Knittera ali i ona R. Bernhardta govori o utjelovljenju kao »metafori« ili pak kao o »mitu« bez ontoloških implikacija u smislu kalcedonske dvije naravi u Kristu. Za pojam utjelovljenja ti teolozi drže da se može mitološko-metaforički protumačiti kao »jednu izvanrednu otvorenost (Isusovu, m. op.) za Božju nazočnost, zahvaljujući kojoj su Isusov život i nauk te ljubav Božju približili stvarnosti milijunima ljudi kroz stoljeća«<sup>31</sup>.

Drugim riječima utjelovljenje Riječi bio bi samo »vrhovni slučaj otvaranja ljudske biti i kao nepomućena prozirnost za djelovanje duha koja omogućava posredovanje božanske nazočnosti više od jednog puta« u ljudskoj povijesti<sup>32</sup>. Prema tome Isus je tek jedan od »velikih duhovnih vođa« u kojima se sveopća prisutnost zadnje božanske »Stvarnosti« odrazila (»utjelovila«), postajući tako »za nas« glavna objava »Stvarnosti« i »naš vrhovni voditelj u životu«<sup>33</sup>. Stoga se može govoriti o Isusovoj jedinstvenosti, posebnosti ali ne i o njegovoj jedincatosti. On je za kršćane normativan ukoliko ih poziva da ga nasljeđuju, ali ni u kojem slučaju isključivo normativan. Jer postoji mogućnost i drugih spasenjskih figura jednakog statusa koji također mogu objaviti nešto o Bogu što će biti normativno.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> P. KNITTER, *Ein Gott - viele religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München, 1988., str. 65.

<sup>31</sup> J. HICK, *Die Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München, 1996., str. 400.

<sup>32</sup> P. SCHMIDT-LEUKEL, *nav. dj.*, str. 575. Identično razmišlja i P. KNITTER, *Ein Gott - viele Religionen...*, str. 132. R. Bernhardt govori o »deapsolutizaciji kristologije« odnosno o njenoj »demontaži«: R. BERNHARDT, »Deapsolutisierung der Christologie?«, u: M. von BRÜCK – J. WERBICK (pr.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, QD 143, Freiburg-Basel-Wien, 1993., str. 144–200.

<sup>33</sup> J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Philadelphia, 1977., str. 163, prema P. SCHMIDT-LEUKEL, *nav. dj.*, str. 573.

<sup>34</sup> R. HAIGHT, »The Case for Spirit Christology«, u: *Theological Studies*, 53 (1992), str. 281.

I na kraju izlistavanja najvažnijih pluralističkih prigovora i odmaka od inkluzivističkog modela završimo s tvrdnjom da kod svih vodećih teologa koji razmišljaju unutar temeljnih koordinata pluralističke teologije religija apofatički redukcionizam Božjeg otajstva ide toliko daleko da trojstvena slika Boga, koja tvori jednu od bitnih specifičnosti kršćanstva, biva marginalizirana pa i napuštena. Tako, zapaža kritički G. D' Costa, Hick »nikada ne definira teocentrizam na trojstveni način«<sup>35</sup>. No, to je isto tako lako uočljivo i kod P. Schmidt-Leukela koji u svojoj obimnoj, apologetsko-polemički usmjerenoj pluralističkoj *Teologiji religija* stvarno nikada značajnije ne uvažava Božju trojstvenost kao temelj svekolikog kršćanskog govora o objavi ali i o teologiji religija koja želi biti kršćanska.

### 3. Dupuisov odgovor na izazove i osporavanja od strane pluralističke teologije

Osporavanja i prigovori na račun kristocentričnog inkluzivizma koji dolaze iz krugova pluralističke teologije predstavljali su, po našem mišljenju, značajan poticaj našem autoru da pokuša, izlazeći u susret nekim od pluralističkih kritika, istražiti krajnje mogućnosti inkluzivističkog modela. I on tu, kao što ćemo, nađam se, u nastavku moći pokazati, ide do granica izdržljivosti samog kristocentričnog modela kojemu on ipak u konačnici ostaje privržen. Istina, rezultat svojih razmišljanja Dupuis ne nazivlje jednostavno kristocentričnim inkluzivizmom već »pluralističkim inkluzivizmom« odnosno »inkluzivnim pluralizmom«<sup>36</sup>. A pojavljuje se i naziv »integralni model«<sup>37</sup> utemeljen na »trinitarnoj kristologiji«<sup>38</sup> odnosno na »trinitarnoj perspektivi«<sup>39</sup>.

On time svakako namjerava ponuditi jednu otvorenu varijantu inkluzivizma. Pritom želi ostati u trajnom kontaktu s »živom tradicijom Crkve« i »graditi na temelju svega onoga što se je u prošlim kršćanskim stoljećima, najprije u samoj objavljenoj Riječi potom u autentičnoj postbiblijskoj tradiciji, moglo pokazati dragocjenim ukoliko sadrži otvoreni stav koji je u stanju dovesti do pozitivnog vrednovanja religija«<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> G. D'COSTA, *nav. dj.*, str. 24.

<sup>36</sup> J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, str. 180.

<sup>37</sup> *Isto*, str. 182.

<sup>38</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, str. 383, 404.

<sup>39</sup> *Isto*, str. 406, 432.

<sup>40</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 27–28.

### 3.1. Metodološke premise Dupuisove teologije religija

Ovaj autor formulira svoju teologiju religijskog pluralizma, posežući za svim onim biblijskim i tradicijskim tekstovima koji na bilo koji način pružaju mogućnost pozitivne prosudbe uloge religija odnosno religijske pluralnosti u božanskoj ekonomiji spasenja. I baš ta spremnost da se drugim religijama prizna pozitivna uloga u sveopćem planu spasenja tvori jednu od najvažnijih značajki Dupuisova pristupa religijama. On se pritom višekratno i izričito distancira od varijante inkluzivističkog modela kakvu su zastupali J. Daniélou, H. De Lubac i H.U. von Balthasar. Nasuprot njihovoj »teoriji ispunjenja« i njenom gledanju na svijet religija kao na jedan ipak sve u svemu Kristovim dolaskom prevladani provizorij, on zastupa uvjerenje da se religije »mogu promatrati kao stvarnosti koje Bog hoće ukoliko daju konkretni oblik ponudi Božje milosti koja je univerzalno prisutna i djelatna u ljudskoj povijesti«<sup>41</sup>.

Doći, međutim, do jednog takvog zaključka nije polazilo za rukom onoj teologiji religija koja se služila tradicionalnom metodom, dogmatskom i genetskom. Dogmatska metoda polazila je od dogmatskih izričaja Crkve, čiji sadržaj je nastojala verificirati uz pomoć 'ad hoc' izabranih svetopisamskih tvrdnji. Genetska pak metoda, koju preporuča Drugi vatikanski (OT 6), polazi od objavljenih datosti da bi potom istražila shvaćanja i tumačenja koja su o tim činjenicama tijekom povijesti pružili Pismo, oci, učiteljstvo i teološke škole<sup>42</sup>. Ono zajedničko tim metodama jest njihov deduktivni i aprioristični karakter. One, naime, polaze od općih načela i temeljnih iskaza iz kojih se potom izvlače zaključci i primjene na današnje probleme. Pritom se najčešće događalo da se upalo u apstraktnost i izgubilo vezu sa stvarnošću. Zbog toga se deduktivnom metodom uspjelo jedva jedvice i to s velikom suzdržanošću reći nešto pozitivnog o spasenjskoj kvaliteti religija.<sup>43</sup>

Dupuis zato drži da je, ako se želi oblikovati jedna otvorena teologija religijskog pluralizma, nužno posegnuti »induktivnom metodom«, koja se inače u međuvremenu sve više afirmira u katoličkoj teologiji, relativizirajući deduktivnu metodu i njen apriorizam. To konkretno znači da, kada je riječ o teologiji religija, njeno polazište tvori praksa suživota s pripadnicima drugih religija. I baš na tome inzistira naš autor. Polazeći od problema koje praksa suživota nosi sa sobom, teologija bi po njemu, trebala propitkivati tekstove objave, nastojeći u njihovom svjetlu pronaći kršćansko tumačenje tih problema. Cjelokupni hermeneutički proces, jer teologija religija je bitno jedna hermeneutička teologija, odvija

<sup>41</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana.....*, str. 295.

<sup>42</sup> *Isto*, str. 24.

<sup>43</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni.....*, str. 32.

se tako što se teolog, kao tumač u službi crkvene zajednice, trajno kreće na relaciji kontekst (međureligijska dijaloška praksa) – tekst (Pismo i Tradicija) i obratno.<sup>44</sup> Riječ Božju takva induktivna teologija »vidi kao dinamičku stvarnost koja zahtijeva da bude interpretirana u specifičnom kontekstu susreta među vjerama«<sup>45</sup>. Tako teološka refleksija o religijama, kao uostalom i svaka teologija, tvori uvijek »actus secundus« u odnosu kako na samo »predshvaćanje« vjere tako i na međureligijsku dijalošku praksu.<sup>46</sup> Dijaloška pak praksa u Dupuisovoj metodološkoj koncepciji poprima jednim dijelom i orise *teološkog mjesta* (locusologicus). Jer on je uvjeren da autentična teologija religija ne može o drugima govoriti »na distanci« već iz neposrednog poznavanja konkretnog života drugih religija. A taj život odlikuju »čvrsta vjerovanja« koja, kako to priznaje i sam Ivan Pavao II., često mogu »zbuniti kršćane«<sup>47</sup>.

### 3.2. Jedinstvena povijest spasenja

U svojem teološkom pristupu religijama Dupuis zacijelo polazi od svoje duhovne ukorijenjenosti u azijsko-kršćansko iskustvo religija. Tome u prilog govore i činjenice da on u svojim djelima veoma često potvrdno navodi i analizira tekstove raznih komisija azijskih biskupskih konferencija, sinoda, kao i tamošnjih teologa<sup>48</sup>, a da ne govorimo o svetim spisima hinduista<sup>49</sup>.

On, očito, pokušava u svojoj teologiji religija pomiriti ono što u konkretnom životu već na neki način supostoji, to jest pomiriti uočenu nazočnost mističnih i uopće autentičnih duhovnih iskustava u drugim religijskim tradicijama s biblij-

---

<sup>44</sup> Dupuis taj isti hermeneutički trokut vidi kao temeljnu odrednicu svekolike metode sustavne teologije a ne samo teologije religija. Pa tako on tu metodu nastoji sustavno primijeniti u proučavanju kristologije: J. DUPUIS, *Introduzione alla cristologia*, Casale Moonferato (AL), 1996.(3), str. 16–18.

<sup>45</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*

<sup>46</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 33. Čini nam se ipak jednostrana i odveć pojednostavljena prosudba M. Crociate koji u ovakvom Dupuisovom hermeneutičkom stavu vidi na djelu rasplinjavanje samog objavljenog teksta u korist konteksta. Držimo da u Dupuisovu poimanju teološko-induktivne metode tekst ipak čuva svoj primat. Bacajući svjetlo na nove činjenice i probleme on pruža nove uvide u svoj značenjski potencijal: M. CROCIATA, »Verso quale teologia cristiana del pluralismo religioso«, u: *HTh* 16 (1998) 1, str. 103.

<sup>47</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 692. Autor tu izričito navodi encikliku RH 6.

<sup>48</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 268, 296, 503; ISTI, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, str. 301, 304, 335; ISTI, *Il Cristo e le religioni*, str. 199, 417, 437; ISTI, *Jesus with an Asian Face*, (prisutno na Internetu 13.10.2001 na adresi: [www.sedos.org/english/dupuis\\_1.htm](http://www.sedos.org/english/dupuis_1.htm)).

<sup>49</sup> ISTI, »La missione in Asia negli Anni 90. Un nuovo punto focale dell' evangelizzazione«, u: *La Civiltà Cattolica*, quad. 3393 (1991), str. 228–234; ISTI, *Gesù incontro alle religioni*, str. 23–90; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 370–372, 406–408, itd.

ski posvjedočenom spasenjskom normativnošću i konstitutivnošću Isusa Krista (1 Tim 2, 5–6; Dj 4, 12). Pa tako na jednom mjestu autor govori o »šoku« susreta dvije uistinu življene vjere koji sili kršćane da »reinterpretiraju« sigurnosti mirno posjedovane kroz dugo vremena a koje se tiču jezgre njihove vjere«<sup>50</sup>.

Zbog toga autor uzima religije ozbiljno. Korijen pak njihovih neporecivih duhovnih vrijednosti vidi u Božjem spasenjskom djelovanju koje se proteže kroz cijelu povijest: »Božji plan spasenja za čovječanstvo je jedan i dohvaća sve narode.«<sup>51</sup> Ta rahnerovska vizija povijesti temelji se na univerzalno djelatnoj spasenjskoj volji Božjoj, odnosno na postojanju jednog jedinog konkretnog reda stvarnosti u kojem se narav i nadnarav stalno prožimlju. Tu pak konkretnu povijesnu prožetost naravi i milosti autor na jednom mjestu izražava riječima kako »taj jedini konkretni red u kojem se čovječanstvo oduvijek nalazi u povijesti je 'nadnaravni red' koji uključuje Božje samodarivanje po milosti«<sup>52</sup>.

U toj jedinstvenoj povijesti spasenja, koja je istovjetna s poviješću svijeta<sup>53</sup>, Bog se objavljuje više puta ljudima, sklapajući s njima saveze. Tu Dupuis, nadovezujući se na Ireneja govori o četiri saveza: s Adamom, Noom, Abrahamom i Mojsijem te naposljetku u Isusu Kristu. Pritom inzistira na tome da židovsko-kršćanski savezi ne dokidaju kozmički savez (»vječni savez« : Post 9,16), koji je Bog sklopio s cijelim čovječanstvom. Tim savezom, međutim, nije uspostavljena tek neka »naravna religija«, već on, sukladno jedinstvenom redu spasenja, izražava jedno »autentično spasenjsko događanje označeno milošću«. U njemu je predoznačen savez s Abrahamom i Mojsijem, ali isto tako je i zajamčeno da su poganski narodi »u savezu s pravim Bogom te da se i oni nalaze pod identičnom spasenjskom voljom tog istog Boga«<sup>54</sup>. Stoga je, zahvaljujući kozmičkom savezu, svim ljudima dana mogućnost autentičnog religioznog iskustva a time i spasenja, koje u konačnici ovisi o odgovoru ljudskog bića na Božji osobni komuni-kacijski zahvat<sup>55</sup>.

U svjetlu tako shvaćenog kozmičkog saveza autor promatra i religijske tradicije, videći u njima različite izraze mnogoobličnog spasenjskog dijaloga Boga i čovjeka o kojemu svjedoči kozmički savez. No, taj savez, drži naš autor, suprotstavljajući se time Daniélouovom shvaćanju, čuva svoju aktualnost i nakon Kristova dolaska, slično kao što i obećanja Mojsijeva saveza prema Rim 11,29

<sup>50</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 397.

<sup>51</sup> Isto, str. 297; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 259, 296.

<sup>52</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 294. Autor se tu inače direktno poziva na K. Rahnera.

<sup>53</sup> Isto, str. 294.

<sup>54</sup> Isto, str. 306.

<sup>55</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 235–236.

nisu dokinuta činjenicom da su u Isusu Kristu dosegli puninu<sup>56</sup>. Prema tome i religijske tradicije, simbolizirane Noinim savezom, *mutatis mutandis* čuvaju i danas »trajnu vrijednost«<sup>57</sup>.

Dakle, ne bi se smjelo suprotstaviti kristocentrizam biblijske objave, na kojem kršćanska vjera s pravom inzistira, Božjim zahvatima na području drugih religija. Stoga autor predlaže jednu holističku viziju u kojoj se povijest Božje objave koja kulminira u utjelovljenju Sina Božjega i Božji zahvati u izvanbiblijskim tradicijama nalaze u »relacijskoj međuovisnosti unutar organske cjeline univerzalne stvarnosti kao različiti načini susreta ljudske egzistencije s božanskim misterijem«<sup>58</sup>.

### 3.3. Trinitarna struktura spasenjske povijesti čovječanstva

Da bi obrazložio supostojanje bitnog jedinstva spasenjske povijesti s jedne i legitimne raznolikosti Božjih zahvata u religijskoj povijesti čovječanstva, Dupuis u središte svojeg teološkog pristupa stavlja misterij Trojstva. Naime, on, zajedno s teološkom tradicijom, čitavu povijest spasenja vidi kao »povijest porijekla svih stvari iz Boga po Riječi u Duhu te povijest povratka Bogu po Sinu u Duhu«<sup>59</sup>. I upravo ta »različitost i zajedništvo osoba u Božanstvu pruža prikladan ključ (...) za shvaćanje mnogostrukosti međusobno povezanih božanskih samoočitovanja u svijetu i povijesti«<sup>60</sup>. Naime, u Trojstvu autor nalazi »korjeniti uzrok postojanja konvergentnih putova koji vode ka jednom cilju: apsolutnom Božanskom misteriju koji sebi privlači sve te putove (religijske tradicije, m. op.) i to od trenutka kada ih postavlja u egzistenciju«<sup>61</sup>. Pritom treba imati na umu da se Dupuis u svom govoru o Trojstvu izričito suprostavlja pluralističkom poimanju božanske stvarnosti. Jer za njega, zadnja stvarnost kojoj teže ljudi u svim religijskim zajednicama nije nitko drugi doli Bog jedan i trojstven.<sup>62</sup> Naprotiv, za pluralističku teologiju a posebno za onu u Hickovoj i Knitterovoj verziji, svekoliki predodžbeni repertoar religija pa tako i kršćanska nauka o trojstvenosti Božjoj izriče tek ponešto o odnosu božanske stvarnosti prema »fenomenskom« iskustvu vjernika ali ne i o »noumenalnoj« naravi zad-

<sup>56</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 313–314.

<sup>57</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 191, 213; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 315.

<sup>58</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 277; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 181.

<sup>59</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 308; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 219.

<sup>60</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 282.

<sup>61</sup> *Isto*, str. 283.

<sup>62</sup> *Isto*, str. 321.



nje stvarnosti koju i nije moguće iskusiti (unexperiential nature)<sup>63</sup>. Na što Dupuis odgovara da »kršćanski trojedini Bog predstavlja Zadnju stvarnost 'an sich'<sup>64</sup>.

U kršćanskoj nauci o Trojstvu on vidi »hermeneutski ključ« za tumačenje iskustva apsolutne stvarnosti o kojem svjedoče i druge religijske tradicije.<sup>65</sup> Jer, prema mišljenju Dupuisa, svugdje gdje se događa autentično religiozno iskustvo, tj. gdje ljudi dopuštaju božanskoj stvarnosti da uđe u njihov život, na djelu je trojedini Bog kršćanske objave.<sup>66</sup> Radi toga je jedan od zadataka teologije religija da traga za »tragovima Trojstva« (vestigia Trinitatis) u religijskim tradicijama. Slično kao što je teologija oduvijek nalazila tragove Trojstva u stvorenju a posebno u čovjekovoj duhovnosti tako se i za religije može reći da »na neki način odražavaju u povijesti vječno izgovaranje riječi i vječno nadisanje Duha«<sup>67</sup>. Tako da cjelokupna povijest spasenja, svi savezi u sebi sadrže »trojstveni«<sup>68</sup>, odnosno »ternarni ritam«<sup>69</sup>. Trojstveni Bog oduvijek djeluje, oduvijek se objavljuje trojstveno, u Starom i Novom zavjetu pa i u izvanbiblijskim religijskim tradicijama. »Bog uvijek daruje samog sebe«, zaključuje Dupuis, »onakav kakav je.«<sup>70</sup>

### 3.4. Trinitarna kristologija

Prema tome i govor o Isusu Kristu kao zaglavnom kamenu cjelokupne Božje objave treba u svakom trenutku biti trinitaran. Tu i leži razlog zašto Dupuis drži nedostatnim svaki apstraktni pristup Kristu kao »Bogo-čovjeku«. Jer tako se zapostavlja činjenica da je Isus Krist »Sin Božji koji je postao čovjekom«. Samo ukoliko kristološki govor u svakom trenutku uvažava Kristov odnos prema

<sup>63</sup> J. HICK, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London, 1995., str. 63–66, prema P. SCHMIDT-LEUKEL, *nav. dj.*, str. 430. Radikalna apofatizacija Zadnje stvarnosti nužno unosi u Hickov model određeni spoznajni agnosticizam koji mu omogućuje ako ne potpuno dokidanje a ono barem snažno naglašeno relativiziranje predodžbenog a time i doktrinalnih razlika među velikim religijskim tradicijama u korist njihove faktički izjednačene spasenjske učinkovitosti u konkretnom životu. Stoga Schmidt-Leukel ipak, po našem mišljenju, ne uspijeva bitno obeskrjepiti prigovor o »agnosticizmu« upućen njegovu učitelju Hicku: P. SCHMIDT-LEUKEL, *nav. dj.*, str. 412–432. G. D' Costa vidi s pravom u Hickovu agnosticizmu nužni rezultat njegova bijega od partikularnosti: G. D' COSTA, *nav. dj.*, str. 28. Slično misli i A. KRAINER, »Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis«, u: A. PETER (pr.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Imensee, 1996., str. 249–266.

<sup>64</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana...*, str. 351.

<sup>65</sup> *Isto*, str. 357, 360.

<sup>66</sup> *Isto*, str. 374.

<sup>67</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 218–219; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 308.

<sup>68</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 307.

<sup>69</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 218.

<sup>70</sup> *Isto*, str. 217–218.

Ocu i Duhu on postaje shvatljiv: Riječ je, naime, o intrinsečnom misteriju osobe i djelovanja Isusa Krista<sup>71</sup>.

I upravo na razinu trinitarne kristologije Dupuis smješta ključni momenat svojeg modela pomirbe između množine Božjih spasenjskih zahvata očitovanih u religijskim tradicijama s jedne i činjenice da je Kristov događaj središte cjelokupne povijesti s druge strane. On pritom na utjelovljenje, za razliku od bilo koje verzije pluralističke teologije, ne gleda kao na »mit« ili »metaforu«<sup>72</sup> već kao na realnu činjenicu koju se mora opisati uvažavajući podjednako »kristologiju odozgor« kao i »kristologiju odozdo«<sup>73</sup>. Dupuis zato bez ikakva dvoumljenja vidi u Kristovu događaju tj. u »postajanju čovjekom Riječi Božje u Isusu Kristu, u njegovom životu, smrti i uskrsnuću vrhunac procesa samodarivanja Božjeg, odnosno temelj koji podržava cjelokupni proces, njegov interpretacijski ključ«<sup>74</sup>.

Inače, autor opisuje Isusovu spasenjsku ulogu klasičnim kristocentričnim izrazima kao što su »jedinствен«, »spasenjski konstitutivan«, »univerzalan«. Time on želi reći da Isus Krist posjeduje spasenjsko značenje za cijelo čovječanstvo odnosno da je »Kristov događaj«, a posebice pashalni misterij »uzrok« spasenja, shvaćajući pritom križ Kristov kao »quasi-sakramentalno očitovanje spasenjske volje Božje, a ne kao ono što tu volju Božju uzrokuje i određuje«<sup>75</sup>. Uz to autor naglašava da samo Isusov osobni identitet Sina Božjega jedinorođenog utemeljuje njegovu jedinstvenu, nenadmašivu i univerzalnu spasenjsku ulogu<sup>76</sup>.

Za Isusa on, nadalje, rabi i izraz »univerzalni spasitelj«, dok naziv rahnerovske provenijencije »apsolutni spasitelj« drži neprikladnim. Razlog za to vidi u tome što je termin »apsolutno« atribut Zadnje stvarnosti. »Samo je Apsolut apsolutan.«<sup>77</sup> »Samo Bog spašava apsolutno.«<sup>78</sup> A Isus Krist, premda predstavlja »univerzalni sakrament« spasenjske volje Božje<sup>79</sup>, odnosno »puninu objave«,

<sup>71</sup> *Isto*, str. 278–279.

<sup>72</sup> Da bi omeškali inkluzivistički govor kršćana o superiornosti Isusa Krista, Hickov model promatra utjelovljenje kao »metaforičku kristologiju«, »literalnu istinu« (literal truth) a ne kao ontološku istinu. Napušta se »kristologija preegzistencije« ukoliko je pretpostavka mitologizacije utjelovljenja u kojem se vidi tek šifra za najsavršenije ostvarenje onoga na što su svi ljudi pozvani i za što su zapravo i sposobni. O tome vidi kod: P. SCHMIDT-LEUKEL, *nav. dj.*, str. 493–542. Za Knittera je utjelovljenje »jezik ljubavi«, »jezik djelovanja« a ne metafizička tvrdnja: P. KNITTER, *Ein Gott - viele Religionen...*, str. 123.

<sup>73</sup> J. DUPUIS, *Introduzione alla cristologia*, str. 110; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 378–379.

<sup>74</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 432.

<sup>75</sup> *Isto*, str. 382.

<sup>76</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 297, 291; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 337.

<sup>77</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 381, 396.

<sup>78</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 680.

<sup>79</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 403.

kao čovjek sadrži povijesnu partikularnost Isusa iz Nazareta koja u kristovsko događanje nužno unosi momenat ograničenja. I baš zbog toga Isus na razini svoje ljudske svijesti, tumači naš autor, »nije mogao po naravi iscrpiti božanski misterij te je stoga i njegova objava Boga ograničena« jer predstavlja »ljudsku transpoziciju božanskog misterija«.

Analogno tome, Dupuis drži da Kristov događaj kao takav ne iscrpljuje u potpunosti Božju spasenjsku moć. Bog ostaje »s onu stranu« čovjeka Isusa. »Između Boga kao Zadnje stvarnosti i onoga koji je njegova ljudska ikona postoji razmak.«<sup>80</sup> A taj razmak nije u potpunosti dokinut niti u trenutku uskrsnuća Isusa Krista kada njegova ljudska egzistencija postaje »nadpovijesnom«.

I baš to uvjerenje da postpashalna nadpovijesnost Isusa Krista i njegova spasenjska univerzalnost ne brišu njegovu ljudsku partikularnost predstavlja jedan od temeljnih elemenata u njegovom poimanju odnosa Kristova događaja i religija. Ono ga, naime, sklanja da uvede razlikovanje između »Lógos ásarkos« (Logos koji nije u tijelu) i »Lógos énsarkos« (utjelovljeni Logos) koje u Dupuisovu teološkom modelu dobiva jednu svoju veoma osebujnu interpretaciju.

Navodeći s odobravanjem C. Gefirrea kako je opravdano promatrati ekonomiju utjelovljene riječi kao sakrament jedne šire ekonomije, tj. ekonomije vječne Riječi koja se podudara s religijskom poviješću čovječanstva, autor izražava uvjerenje kako djelovanje božanskog Logosa zaista nije u potpunosti svedivo na ograničenu povijesnu partikularnost Isusova ljudskog bitka odnosno na radijus djelovanja utjelovljenog Logosa. Iz toga zaključuje da je trojstveni Bog djelovao po svojoj Riječi *prije* ali i *nakon* utjelovljenja. Njegovo božansko preobilje se ne može ograničiti koordinatama utjelovljenja tako da se može govoriti o »trajnom djelovanju Logosa 'dalje od Krista' (oltre Cristo)«<sup>81</sup>.

Autorovo se razmišljanje o djelovanju »Lógos aśarkosa« temelji na onim biblijskim tekstovima koji ukazuju na razlikovanje između povijesne punine objave i eshatološke punine objave u Kristu kao npr. 1 Pt 1,5.7.13 ili Tit 2, 11–14 te na teologiji Riječi Ivanova prologa a posebice na Iv 1,9.<sup>82</sup> Pritom se on pretežito poziva na egzegetsko-teološka tumačenja prologa koja nalazi kod X.L. Dufoura, Y. Raguina, B. Senécala, A. Dullasa i E. Schillebeeckxa.<sup>83</sup> Tradicijsko pak uporište autor nalazi u teologiji »logofanija« tj. univerzalne objaviteljske funkcije Riječi kakva se nalazi u spisima Justina, Ireneja i Klementa Aleksandrijskog.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 251ss; ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 674; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 403.

<sup>81</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 670.

<sup>82</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 254, 271–279; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 299.

<sup>83</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 669–670.

<sup>84</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 279–295.

Ništa manje važnu ulogu igra i kalcedonska formula i njen antimonofizitski govor o autentičnom čovječstvu i božanstvu Isusa Krista, a što sve upućuje na to da »ne postoji ni miješanje ni promjena između božanskog djelovanja Riječi i djelovanja Isusa Krista«<sup>85</sup>.

U odgovoru svojim kritičarima<sup>86</sup>, koji su mu na osobit način predbacivali njegov govor o djelovanju »neutjelovljenog Logosa« i nakon Kristova događaja, Dupuis inzistira kako se djelovanja neutjelovljenog Logosa ne smije shvatiti kao da se tu radi o jednoj »paralelnoj spasenjskoj ekonomiji odvojenoj od one ostvarene u Kristovu tijelu«<sup>87</sup>. »Riječ koja se ima utjeloviti« (Verbum incarnandum) i »utjelovljena Riječ« (Verbum incarnatum) međusobno se uključuju unutar jedne spasenjske povijesti. Zbog toga autor odbacuje svaki »logocentrizam« suprotavljen »kristocentrizmu«<sup>88</sup>. Spasenjsko djelovanje Trojedinog, koji svojom Riječju djeluje i izvan povijesne vidljivosti židovsko-kršćanske objave, nadilazeći »granice koje karakteriziraju djelatnu nazočnost Isusova čovječstva pa i onog proslavljenog«, nikada nije »bez odnosa s Kristovim događajem u kojem nalazi svoju maksimalnu povijesnu gustoću«<sup>89</sup>.

Analogno tome, autor govori i o Duhu Božjem koji je univerzalno prisutan u svijetu, kako u pojedincima tako i u religijskim tradicijama, prije i poslije Krista: Kristov događaj je »cilj« i »izvorište« djelovanja Duha u svijetu koje u konačnici ide za tim da ljudi postanu sinovima u Sinu. On je »mjesto ulaska Božjeg samodarivanja u ljudsko biće«<sup>90</sup>. Na tragu novijih enciklika Ivana Pavla II. (*DV* i *RM*) on govori o »kozmičkom utjecaju Duha«, koji međutim nije odijeljen od univerzalnog djelovanja Krista Uskrslog.<sup>91</sup> Bog trojedini spasenjski djeluje prije i poslije utjelovljenja, Irenejevom metaforom rečeno, sa svoje dvije ruke koje tvore Riječ i Duh a da pritom »svatko od trojice« čuva svoju prepoznatljivu posebnost. I tu autor kritizira »nesretnu skolastičku nauku o apropiacijama« koja tu posebnost dovodi u pitanje.<sup>92</sup>

Ono što, međutim, tvori osebjnost Dupuisova pristupa Duhu je njegovo mišljenje da koliko god djelovanje Duha i djelovanje Krista uskrslog ne tvore

<sup>85</sup> *Isto*, str. 275.

<sup>86</sup> Tu mislimo u prvom redu na M. GRONCHI, »Il pluralismo religioso e la teologia«, u: A. FABRIS–M. GRONCHI (pr.), *Il pluralismo religioso*, Cinisello Balsamo, 1998., str. 172–174; A. ROSA, »Una teologia problematica del pluralismo religioso«, u: *La Civiltà Cattolica*, 3554 (1998), III, str. 129–143; M. CROCIATA, *nav. dj.*, str. 98–104.

<sup>87</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 404.

<sup>88</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 672.

<sup>89</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 302.

<sup>90</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 674–675.

<sup>91</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 265.

<sup>92</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 675, 677.

dvije paralelne ekonomije već predstavljaju »komplementarne vidove« jedne ekonomije te se »međusobno uvjetuju«, on drži da djelovanje Duha ne može biti svedeno tek na jednu »funkciju« Krista uskrslog<sup>93</sup>. Stoga autor prihvaća istočno-crkvenu kritiku na račun »kristološkog monizma« zapadne teologije koja je u promatranju djelovanja Duha Svetog sklona zanemarivanju »punine njegove specifično-osobne spasenjske djelotvornosti«, svodeći Duha na sredstvo Kristove ekonomije.<sup>94</sup> Pritom ponovno ukazuje na partikularnost Isusova čovještva koja ima za posljedicu da darivanje Duha posredovano Kristovim uskrsnim čovjешtvom »ne iscrpljuje nužno svekoliku djelotvornost Duha nakon uskrsnuća«<sup>95</sup>. Ali na koji način detaljnije pojasniti »bitan odnos« između univerzalnog djelovanja Riječi i Duha s jedne te Kristova događaja kao »vrhunca« i »univerzalne sakramentalnosti« jedne jedine ekonomije s druge strane, to ni samom autoru nije odveć jasno. Zbog toga predlaže da u toj točki teologija sačuva apofatičku šutnju pred transcendentnošću misterija.<sup>96</sup>

### 3.5. Religije putevi spasenja

U svjetlu tako shvaćenog Božjeg univerzalnog djelovanja po Riječi i Duhu, na razini jedne spasenjske povijesti, postaje shvatljivim i spomenuto autorovo mišljenje o različitim savezima. Bog se unutar povijesti spasenja objavljivao »više puta i na više načina« (Heb 1,1). Stoga autor pronalazi u povijesti jedan »postupni i diferencirani razvoj objave«<sup>97</sup>. Tragove te spasenjske objave autor nalazi u religijskim tradicijama, njihovim obredima, svetim spisima i konkretnim religijskim iskustvima u tim religijama, jer svako autentično iskustvo Boga je za Dupuisa susret s Bogom Isusa Krista. Središnji pak sadržaj misterija Isusa Krista tvori upravo Božji milosni silazak među ljude.<sup>98</sup> Međutim, on govori o Kristovom događaju kao »odlučujućem« ali ne i kao »definitivnom«, ne želeći isključiti svaku mogućnost božanskog očitovanja i poslije Isusa Krista.<sup>99</sup>

U religijama autor vidi kao mnogostruke načine na koje je Bog jedan i trojedinu objavio svoje Ja narodima, imajući u vidu dolazak Sina, a to nastavlja činiti

<sup>93</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 338–340.

<sup>94</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 280, 298; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 337–338.

<sup>95</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 676, 678; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 336–337.

<sup>96</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 305–306; ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 678, 692.

<sup>97</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 340.

<sup>98</sup> *Isto*, str. 429.

<sup>99</sup> ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 671.

i danas. Zato one pripadaju povijesti spasenja i sadrže, iako »nepotpune«, elemente milosti koji pomoću vjere i ljubavi otvaraju njihove sljedbenike spasenjskom zajedništvu ljubavi s Bogom. No, ne zaboravlja pojasniti autor, to zajedništvo ima svoj odlučujući teološki temelj u Kristu<sup>100</sup>. To ga, međutim, ne sprječava da na drugom mjestu ustvrdi kako milosna objava u Kristu, koju poradi ograničenosti Isusova čovještva krase »kvalitetna punina intenziteta« ali ne i »ekstenzivna sveobuhvatna punina«, ostavlja dovoljno prostora »za nastavljanje božanske samoobjave pomoću proroka i mudraca drugih religijskih tradicija«, odnosno »drugih spasenjskih likova«<sup>101</sup>, npr. poput Muhameda, koji, »prosvjetljeni riječju« i »nadahnuti Duhom«, mogu biti »pokazatelji spasenja za njihove sljedbenike«<sup>102</sup>. Stoga, sukladno uvjerenju da u njima djeluje Trojedini po Sinu i Duhu, autor nema poteškoće označiti religije »putevima spasenja«, koji nisu tek plod ljudskog traganja za Bogom nego »mjesto traganja Boga za ljudima«<sup>103</sup>. One, zahvaljujući »trinitarnom ritmu« cijele spasenjske povijesti predstavljaju »kanale« Božje spasenjske moći.<sup>104</sup>

Milosno posredništvo religijskih institucija autor dodatno tumači pozivanjem na jednu neospornu antropološku činjenicu na koju je, istini za volju, vrlo često ukazivao i K. Rahner u svojem govoru o milosti. Naime, čovjek, poradi svoje povijesno-tjelesne i društvene naravi vlastiti religiozni odnos s Bogom ostvaruje uvijek u uskoj svezi s institucionalnim momentima religijske zajednice (npr. pisma, obredi, etika itd.) kojoj pripada. Čovjekova unutarnja doživljavanja i događanja uvijek su posredovana i njegovom društveno-institucionalnom dimenzijom.<sup>105</sup>

No, autor je svjestan razlike u posredovanju milosti u kršćanstvu (Crkvi) i u religijskim tradicijama. Polazeći od uvjerenja da »kristovski misterij« poznaje različite načine posredovanja svoje prisutnosti, koji se međusobno razlikuju »po stupnju« i »po vrsti«<sup>106</sup>, on, na tragu govora Ivana Pavla II. u enciklici *Redemptoris missio* o »participiranim posredništvima«, pripisuje religijskim tradicijama

<sup>100</sup> *Isto*, str. 438–439.

<sup>101</sup> *Isto*, str. 338.

<sup>102</sup> *Isto*, str. 403; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 331.

<sup>103</sup> ISTI, »Salvezza universale in Gesù Cristo«, u: AA.VV., *Le religioni come esperienza e attesa della salvezza*, Milano, 1999., str. 67; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 411.

<sup>104</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 427.

<sup>105</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 360; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 428; ISTI, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, str. 198–204. Tu se Dupuis direktno oslanja na Rahnerovo razmišljanje o društvenoj dimenziji očitovanja milosti.

<sup>106</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 430.

posredničko-milosnu ulogu za njihove sljedbenike<sup>107</sup>. Naime, u religijskim tradicijama je Kristov misterij nesavršeno objavljen a njegova milost nesavršeno posredovana.<sup>108</sup> Prema tome, radi se o »određenom posredovanju«<sup>109</sup> koje se u usporedbi s institucionalnim elementima kršćanstva poput sv. Pisma ili sakramenta očituje kao »nepotpuno«<sup>110</sup>, »inferiorno«<sup>111</sup>, kao »djelomično ostvarenje univerzalnog spasenjskog procesa koji je u Isusu Kristu postao na nenadmašiv način konkretan«<sup>112</sup>. Stoga Dupuis drži da nije dovoljno govoriti samo o stupnjevitosti razlici u milosnom posredništvu religija i kršćanske Crkve već o razlici naravi, koju on vidi i kao »različite poretke kršćanskog spasenja«<sup>113</sup>. Tako da prijelaz iz religija u kršćanstvo nosi sa sobom autentičnu novost, obraćenje, umiranje.<sup>114</sup>

Autoru također ne izmiče niti činjenica da u religijama nije sve istinito i dobro, da u njima ima zabluda, grijeha i nepotpunih istina<sup>115</sup>. No, on ipak u religijama vidi »stvarne Božje zahvate i autentična Božja očitovanja« u povijesti naroda te o njima govori kao o »integralnim dijelovima povijesti spasenja«<sup>116</sup> koja ima svoj vrhunac u Isusu Kristu. Svekolika očitovanja Riječi i Duha u religijskim tradicijama se tako nalaze u bitnom odnosu s Kristovim događajem. Zbog toga Dupuis spasenjsku jedincatost i univerzalnost Kristova događaja ne želi okarakterizirati ni kao »apsolutne« a niti kao »relativne«, već kao »relacionalne« stvarnosti, želeći ih time smjestiti unutar cjeline svih drugih očitovanja Božjeg misterija u povijesti s kojima su povezane<sup>117</sup>. Tu pak »relacijsku međuovisnost« razli-

<sup>107</sup> Isto, str. 414. U Papinu govoru o »participiranim posredništvima« (RM 5) ipak nije posve jasno da li on pritom zaista misli na religijske tradicije u njihovom institucionalnom liku, kao što to uostalom zapaža i sam Dupuis. U svakom slučaju dekret *Dominus Jesus* (21.22) ne izgleda odviše sklon takvom tumačenju za razliku od *Dijalog i Navještaj*, drugog vatikanskog dokumenta iz 1991., koji su zajedno izdali Kongregacija za evangelizaciju naroda i Papinsko vijeće za međureligijski dijalog. U tom se dokumentu, kako izgleda, po prvi put u povijesti Crkve učiteljstvo pomalo sramežljivo približilo priznanju određenog »participiranog posredništva« religijskih tradicija kao takvih kod ostvarenja spasenja vlastitih sljedbenika. O tome: J. DUPUIS, »Vie divine di salvezza o espressioni dell'uomo religioso?«, u: AA.VV., *Cristianesimo e Religioni*, Milano, 1992., str. 110; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str.239.

<sup>108</sup> ISTI, *Vie divine di salvezza...*, str. 128.

<sup>109</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 427, 430.

<sup>110</sup> ISTI, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, str. 206.

<sup>111</sup> Isto, str. 204.

<sup>112</sup> ISTI, *Salvezza universale in Gesù Cristo e vie di salvezza*, str. 77.

<sup>113</sup> ISTI, *Vie divine di salvezza...*, str. 127.

<sup>114</sup> Isto, str. 130.

<sup>115</sup> ISTI, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, str. 206; ISTI, *Vie divine di salvezza...*, str. 110–111, 130.

<sup>116</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 410.

<sup>117</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 312, 410; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 410.

čitih načina susreta ljudskih egzistencija s božanskim misterijem unutar cjeline stvarnosti, autor vidi prožetu »komplementarnošću« i »konvergentnošću«.

Između religijskih tradicija, tih »lica božanskog misterija«, i Trojedinog objavljenog u Isusu Kristu postoji konvergencija. Ona će svoj cilj postići tek u eshatološkoj punini Božjeg kraljevstva kada će u Kristu biti »rekapitulirane« religijske tradicije čovječanstva, čije će posebnosti, koje im je Bog utisnuo po svojoj Riječi i Duhu, biti i u eshatonu na neki način sačuvane.<sup>118</sup> Tako da se o eshatološkoj punini Kraljevstva Božjeg može govoriti kao o »zajedničkoj punini kršćanstva i religija«<sup>119</sup>. Sama konvergencija temelji se na komplementarnosti »Objave i objava«, »Riječi i riječi«, »religijskih tradicija i Kristovog događaja«<sup>120</sup>.

Da Dupuis rečenu komplementarnost shvaća veoma ozbiljno, svjedoči njegovo uvjerenje da se »u čitavoj povijesti odnosa Boga s čovječanstvom nalazi više istine i milosti negoli je prisutno samo u kršćanskoj tradiciji«<sup>121</sup>. No, istodobno, pojašnjava autor, tu je riječ ipak o jednoj »asimetričnoj« komplementarnosti, tako da priznanje »dodatnih i autonomnih vrijednosti istine i milosti« u religijskim tradicijama ne dokida »nenadmašivu transcendentnost objave i samodarivanja Božjeg u osobi Isusa Krista«<sup>122</sup>, »njenu nenadmašivu dubinu«<sup>123</sup>. Radi toga Isus Krist »mora služiti kao normativni kriterij«, »ključ interpretacije« elemenata istine u drugim tradicijama, njihovim obredima, sakramentima, etici<sup>124</sup>; jednako tako kao što i Trojstvo predstavlja, kaže nam autor na drugom mjestu, za kršćansku teologiju hermeneutski ključ drugih iskustava božanske stvarnosti<sup>125</sup>. Time, međutim, autor nikako ne želi poreći da kršćani mogu kroz iskren međureligijski dijalog dublje otkriti određene dimenzije božanskog misterija prisutne u iskustvu i svjedočenju drugih, a koje se u kršćanstvu »manje jasno percipiraju i koje kršćanska tradicija s manje jasnoće saopćava«. Pa tako pisma drugih tradicija mogu sadržavati vidove koje Biblija ne ističe istom snagom.<sup>126</sup>

U kontekstu govora o djelovanju Duha Svetog na prostorima drugih religijskih tradicija autor izražava uvjerenje da su vjernici drugih religija i kršćani prihvatili istog Duha Božjeg i Kristovog iako na različitim putovima. Vođen kršćanskom objavom, kršćanin pritom uspijeva izričito prepoznati i imenovati Du-

<sup>118</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 523.

<sup>119</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 362.

<sup>120</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 341, 522.

<sup>121</sup> *Isto*, str. 521.

<sup>122</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 477.

<sup>123</sup> ISTI, »L'Esprit Saint répandu sur le monde. Fondement du dialogue interreligieux«, u: *Lumen Vitae*, 1 (1998), str. 65.

<sup>124</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 338–343, 433–439.

<sup>125</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 360.

<sup>126</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 431.



ha. Ali isto tako on će i kroz međusobnu dijalošku razmjenu moći otkriti određene dinamike Duha Božjeg »koje su mu do tada bile nepoznate ili ne odveć prisne«. Ukratko rečeno, vjernik koji je spreman s drugima podijeliti vlastito iskustvo Isusa Krista i njegova Duha, moći će kroz iskustva drugih otkriti »nove vidove Kristovog i Božjeg otajstva«<sup>127</sup>. Pritom treba imati na umu Dupuisovu distinkciju između Kristova događaja i kršćanstva odnosno »kršćanske religije«, koja kao partikularna povijesna konkretizacija religioznog iskustva »ne posjeduje potpunu istinu a niti posjeduje monopol nad milošću«. Samo Bog je Istina i Ljubav bez ostatka. Zbog toga je i moguće govoriti o »međusobnoj komplementarnosti« religijskih tradicija i kršćanstva.<sup>128</sup> Na drugom će mjestu autor reći kako »crkva nema nikakav monopol nad Kraljevstvom Božjim«<sup>129</sup>. Drugačije je, međutim, s Kristovim događajem. Božansko samoočitovanje i samodarivanje u Isusu Kristu nema u sebi potrebe za ikakvom nadopunom u pravom smislu te riječi od strane drugih religijskih tradicija. Nasuprot tome religijske tradicije su usmjerene prema misteriju Isusa Krista i u njemu mogu pronaći svoju puninu smisla a da se pritom ipak ne može govoriti o pukoj »apsorpciji i razvlaštenju«<sup>130</sup> tih tradicija. Istom u Kraljevstvu Božjem i u Kristu-omegi imalo bi se dogoditi »mistično sjedinjenje« kršćanstva i religijskih tradicija, drži Dupuis zajedno s Teilhardom de Chardinom<sup>131</sup>.

U toj činjenici autor vidi momenat veoma važan kako za evangelizaciju tako i za dijalošku praksu. Naime, i kroz dijalog ali i misijski navještaj utjelovljeni Logos ide u potragu za samim sobom tj. za univerzalnim Logosom, posijanim u svako ljudsko srce.<sup>132</sup> Na taj način će prakticiranje otvorenosti prema drugima, drži Dupuis, dovesti do preobrazbe, do obogaćenja samog kršćanstva i to tako da će njegov budući lik biti veoma različit od Crkve koju poznajemo danas<sup>133</sup>. Pritom autor, zajedno sa Udrugom azijskih biskupskih konferencija (FABC), na religijske vrijednosti gleda kao na »plodove Duha« te ih nalazi u prvom redu u osjećaju za sveto, angažmanu za postizavanjem duhovne punine, smislu za molitvu i odricanje, borbi za pravdu, čežnji za dobrotom, služenjem i put potpunom predanju Bogu.<sup>134</sup>

<sup>127</sup> ISTI, *L'Esprit Saint répandu sur le monde. Fondement du dialogue interreligieux*, str. 65–66.

<sup>128</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 439.

<sup>129</sup> *Isto*, str. 478.

<sup>130</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 473.

<sup>131</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 523.

<sup>132</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 443; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 362.

<sup>133</sup> ISTI, *Introduzione alla cristologia*, str. 241.

<sup>134</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 297.

#### 4. Zaključna zapažanja

Naša interpretacijska analiza temeljnih djela J. Dupuisa nije mogla, poradi ograničenog obima naše studije, sabrati baš sve autorove teme, ideje i sugestije, već smo se ograničili na najbitnije odrednice njegovog teološko-religijskog modela. Tako smo npr. ostavili po strani njegovu pobliže određenje odnosa između eklezijalnog posredovanja stvarnosti Kraljevstva Božjeg i posredovanja te iste stvarnosti u drugim religijskim tradicijama.

Na kraju naše analize moramo ustvrditi da neki elementi Dupuisova modela, po našem mišljenju, nisu baš domišljeni do kraja i skladno integrirani u cjelinu predloženog modela. Toga je, izgleda, svjestan i sam autor kada kaže da se tu radi o jednom »pokušaju koji ostaje u svakom slučaju provizoran i otvoren daljnijem usavršavanju«<sup>135</sup>.

1. Želeći ipak dati jedan globalni sud, čini nam se da je naša analiza i interpretacija Dupuisova djela pokazala kako ovaj autor, sve u svemu, ipak ostaje u granicama inkluzivističkog modela. Istina, neki izričaji mogu ostaviti »pluralistički utisak«. Kao da se uporabom određenih pluralističkih izraza relativizira Kristov događaj u povijesti spasenja. Tu mislimo u prvom redu na tvrdnje poput one da zbog ograničenosti ljudske svijesti u Isusu objava u Kristu Isusu »ipak nije apsolutna« već da »ostaje relativna«<sup>136</sup>, da »jedincatost« Isusa Krista ne smije biti interpretirana kao »apsolutna« jer »ono što je apsolutno je samo spasenjska volja Božja«<sup>137</sup> te da u cijeloj povijesti Božjeg spasenjskog djelovanja s ljudima ima više istine negoli u samoj kršćanskoj tradiciji<sup>138</sup>. A tu potom treba pribrojiti i govor o spasenjskim figurama drugih tradicija, drugim objavama<sup>139</sup>, spasenjskim putevima, te uvjerenje da Bog govori i kroz bogomnadahnuta pisma drugih religija.

Naime, sve to predstavlja obvezatne teme svake pluralističke teologije koje unutar pluralističkog interpretacijskog konteksta uistinu relativiziraju spasenjsko-konstitutivnu univerzalnost i normativnost Kristova događaja. Međutim, kada je riječ o našem autoru te tvrdnje svoj krajnji smisao dobivaju unutar cjeline

---

<sup>135</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 305; ISTI, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, str. 692.

<sup>136</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 337.

<sup>137</sup> *Isto*, str. 520.

<sup>138</sup> *Isto*, sr. 521, 501.

<sup>139</sup> U dijelu suvremene teologije religijâ postoji nesklonost uporabi termina *objava* u govoru o izvanbiblijskim tradicijama. Taj se termin želi sačuvati za biblijsku objavu poradi njene izvornosti i punine dok se religiozna iskustva na prostorima drugih religijskih tradicija poradi njihove fragmentarnosti i pripravnog karaktera dovodi u svezu s *religioznim prosvjetljenjem*. O tome više vidi kod: P. SELVADAGGI, »La rivelazione cristiana e l'illuminazione religiosa«, u: ISTI, *Cristianesimo e Religioni. Saggi teologici*, Rim, 1998., str. 50–53.

predloženog modela, koji ipak načelno čuva kristocentrični inkluzivizam, zahvaljujući svojoj trinitarno određenoj kristocentričnosti.

Autor, vidjeli smo, nije sklon klasično shvaćenom inkluzivizmu koji ne uvažava originalnost identiteta drugih religijskih tradicija, svodeći ih praktično potpuno na nesavršene, neposviještene i provizorne kopije kršćanskog originala. Zbog toga i gradi model koji pokušava ozbiljnije uvažiti vrijednosti drugih religija. Pritom promatra religijske tradicije kao legitimne izraze jedne »mnogooblične i diferencirane« samoobjave božanskog misterija.<sup>140</sup> No, on ipak ostaje vjeran većini temeljnih postulata kristocentričnog inkluzivizma: jedna spasenjska ekonomija, nenadmašiva punina spasenjske objave u Isusu Kristu, realno a ne tek metaforički utjelovljenoj Riječi Božjoj, Kristova spasenjska univerzalnost, konstitutivnost, jedincatost i konačno Crkva kao mjesto na kojem je Kristov misterij prisutan »otvoreno, izričito, u punoj vidljivosti svojeg potpunog posredovanja«<sup>141</sup>. Uz to na nekoliko mjesta sam autor izričito govori o »inkluzivnoj prisutnosti Božjeg djelovanja u Isusu Kristu« u drugim religijskim tradicijama<sup>142</sup>.

Prema tome spomenuti pluralistički elementi su podosta čvrsto »stisnuti« inkluzivističkim okvirom koji im ne dopušta da postanu izraz i funkcija jednog općenitog, apofatičkog teocentrizma. Riječ je više o »jeci« određenih pluralističkih tema koje, međutim, nisu u funkciji jedne koherentne pluralističko-teocentrične vizije religijskog pluralizma<sup>143</sup>. Stoga ne bi trebalo zanemariti niti činjenicu da ako Dupuis i daje pravo pluralističkom teocentrizmu kad ovaj naglašava da je »Bog i samo Bog, apsolutni misterij, (...) na izvorištu i u središtu cjelokupne stvarnosti«<sup>144</sup>, odnosno da je »Bog s onu stranu Isusa«<sup>145</sup>, on isto tako uporno želi ostvariti jedinstvo »teocentrizma«, »kristocentrizma« i »pneumocentrizma«, jer je i za Bibliju i za kršćansku tradiciju pa i teologiju, podcrtava Dupuis, događanje spasenja u povijesti uvijek teocentrično. Nema teocentrizma bez kristocentrizma i obratno.<sup>146</sup>

<sup>140</sup> J. DUPUIS, »Vers une théologie du pluralisme religieux. A l' occasion du 200e numéro de la collection 'Cogitatio Fidei'«, u: *La vie spirituelle*, 724, septembre (1997), str. 575.

<sup>141</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 352.

<sup>142</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 426–427, 409; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 304, 353–354.

<sup>143</sup> To je već uočio i T. Merrigan u svojem kritičkom osvrtu na Dupuisovu knjigu *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 1998.: T. MERRIGAN, »Jacques Dupuis and the movement 'Toward a christian theology of religious pluralism'«, u: *Lovain Studies*, 23 (1998), str. 318–339, preuzeto sa Interneta dana 11. 01. 2002. na adresi: <http://eapi.topcities.com/eapr00/terrence.htm>. Međutim, noviji Dupuisovi tekstovi su, po našem mišljenju, tu Merriganovu prusudbu još više opravdali.

<sup>144</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana...*, str. 279; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 314.

<sup>145</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 279, 412.

<sup>146</sup> ISTI, *Introduzione alla cristologia*, str. 242; ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*str. 177; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 517.

2. Njegov govor o spasenjsko-objaviteljskom djelovanju »neutjelovljenog Logosa«, i to prije i poslije utjelovljenja, premda unutar jedne spasenjske povijesti čija je punina i vrhunac Isus Krist, u konačnici smjera na obrazloženje postojanja originalnih spasenjskih vrijednosti u drugim religijskim tradicijama. Djelovanje »Lógosa ásarkosa«, koje se očituje u nadahnuću spasenjskih figura i svetih pisama religijskih tradicija, tvori, očito, temelj određene komplementarnosti tih tradicija s crkveno-sakramentalnim posredovanjem Kristova otajstva. Međutim, autoru tu stvarno ne uspijeva uvjerljivo djelotvorno povezati »utjelovljenu-Riječ« s »Riječju-koja-se-ima-utjeloviti«. Istina, autor često govori o njihovoj »neodjeljivosti«<sup>147</sup> unutar jedne spasenjske ekonomije, ali ipak u konačnici on izvodi vrijednosti religijskih tradicija iz djelovanja »neutjelovljenog Logosa« te time indirektno sugerira njihovu neovisnost o Kristovu događaju barem kada se radi o ovom povijesnom eonu. Jer, čuli smo, »Lógos ásarkos« »sije i sada sjeme« istine i milosti posred naroda i u religijskim tradicijama<sup>148</sup>.

Problematičnost pak tog stava, koji »distinkciju« (utjelovljeni Logos-neutjelovljeni Logos), i protiv autorove izričite tvrdnje, zapravo pretvara u neku vrst podvajanja dvaju djelovanja Logosa, leži u prvom redu u tome što je lišen veze s biblijskim i tradicijskim utemeljenjem<sup>149</sup>. Autorovo pozivanje na činjenicu da u Bibliji postoje s jedne strane tekstovi koji govore o spasenjskoj apsolutnosti i jedincatosti Isusa Krista dok s druge strane čitav niz tekstova u Starom i Novom zavjetu govori o univerzalnom spasenjskom Božjem djelovanju po Riječi i Duhu u izvanbiblijskim tradicijama<sup>150</sup>, ne govori po sebi niipošto u prilog teze o djelovanju »neutjelovljenog Logosa« i nakon uskrsnuća.

3. Isto tako s teološko-spekulativne točke gledišta govor o povijesnoj partikularnosti Isusa Krista ne bi trebao smetnuti s uma da je informacijska partikularnost preduvjet intenzifikacije i ispunjenja već ionako univerzalnog djelovanja Riječi-Sina Božjega među ljudima. Univerzalno djelovanje Logosa je baš neraskidivim vezivanjem uz vrlo konkretnog čovjeka Isusa u stanju dohvatiti svakog čovjeka u konkretnim uvjetima njegove povijesti. Sama Isusova partikularnost postaje tako preduvjetom njegove spasenjske univerzalnosti i to zahvaljujući u prvom redu pashalnim događajima križa i uskrsnuća. Naime, u definitivnoj radikalizaciji ljubavi na križu i u preobrazbi uskrsnuća, anticipiranoj a potom i reaktualiziranoj u euharistiji, Isusovo agapično čovječstvo postaje dostupno »mnogima« (Mk 14, 24) odnosno nužno za život svijuu (Iv 6, 53).

<sup>147</sup> ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 390.

<sup>148</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 353–354.

<sup>149</sup> To su primijetili već i neki drugi analitičari poput: M. CROCIATA, »Verso quale teologia del pluralismo religioso«, u: *HTh*, 16 (1998) I, str. 100; G. DE ROSA, »Una teologia problematica del pluralismo religioso«, u: *La Civiltà Cattolica*, 3554 (1998) III, str. 142.

<sup>150</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana...*, str. 398.

Jer u trenutku uskrsnuća Isusova tjelesnost postaje u potpunosti prožeta a time i objaviteljski propusna za Riječ-Sina a time i za Oca da bi zahvaljujući djelovanju Duha Svetog djelotvorna prisutnost Uskrslog bila »poopćena« u Crkvi ali i u ljudskoj povijesti. Uskrsli tako postaje »suvremenik« odnosno »suprisutnik« svih ljudi. Ili rečeno riječima Von Balthasara: Isus postaje »universale concretum et personale«<sup>151</sup>. Njegovo uskrslo čovječstvo pripada eshatološkom Božjem događaju koji više ne može ni na razini povijesnog eona a niti u vječnoj punini suživota s Bogom biti odvojen od Isusa iz Nazareta.<sup>152</sup> Jednom riječju tek po uskrsnuću Isus Krist postaje »savršeni« objavitelj Oca ljudima, te upravo radi toga Kristovo preobraženo čovječstvo stoji u središtu definitivnog zajedništva Boga i ljudi u nebu.<sup>153</sup>

Imajući sve to u vidu, nije posve razvidna nužnost Dupuisova inzistiranja na spasenjskom djelovanju »Lógosa ásarkosa« u ljudskoj povijesti i »nakon povijesnog događaja Isusa Krista«<sup>154</sup>. Jer nakon utjelovljenja-uskrsnuća Božja Riječ djeluje u ljudskoj povijesti uvijek kao ona koja se utjelovila. Isusovo preobraženo čovječstvo jest način i logika kojom se Bog odnosi prema ljudima. Ta ista kritička primjedba vrijedi i za Dupuisov govor o neograničenom djelovanju Duha Svetog u svijetu koji nadilazi Isusovo uskrslo čovječstvo.

Da bi se razložito objasnile razlike ali i određene podudarnosti između Crkve i religija, nama se čini da bi bilo dovoljno svrsishodno posegnuti za pojmovima kao što su »različitost u načinu posredovanja« odnosno »veća ili manja stupnjevitost posredovanja Kristova događaja«. Time se prilično uvjerljivo može progovoriti o specifičnosti posredovanja Kristova misterija u kršćanstvu s jedne i religijskim tradicijama s druge strane. Jasno, u tom slučaju najvjerojatnije bi trebalo zadržati tradicionalno razlikovanje između opće i posebne povijesti spasenja. Pritom se posebna povijest spasenja ima shvatiti u službi opće prema dobro poznatom biblijskom načelu izabranja, koje partikularno-posebno vidi u službi općeg spasenja.

<sup>151</sup> G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*, Brescia, 1997., str. 217–219.

<sup>152</sup> D. WIEDERKEHR, »Linee di cristologia sistematica«, u: *MS*, sv. V, Brescia, 1971., str. 644–645; P. GAMBERINI, »Ontologia di relazione e cristologia«, u: G. GRECO (izd.), *Cristologia e Antropologia*, Roma, 1994., str. 166–225.

<sup>153</sup> J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, Assisi, 1973., str. 204. Jasno, govor o spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista pa i o trajnoj posredničkoj ulozi njegove preobražene čovječnosti u eshatonu ima pred očima ljudski svemir i ljudsku povijest. U nekim drugim možebitnim svemirima s drugačijim razumskim stvorenjima uočvećena vječna Riječ zacijelo ne bi imala istu djelotvornost kao i među ljudima, u njihovoj povijesti u koju je ušla radi ljudi. U tom bi se slučaju najvjerojatnije radilo o jednom drugačijem ostvarenju spasenjskog odnosa Riječi i dotičnih stvorova.

<sup>154</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana...*, str. 403.

Dupuisu je nesumnjivo veoma stalo do toga da naglasi - poput tolikih drugih suvremenih teologa - kako religijske tradicije nisu u potpunosti svedive na ono što je već izričitiije poznato i savršenije prisutno u kršćanstvu<sup>155</sup>. I upravo radi toga on opetovano polemizira s uobičajenim shvaćanjem »teorije ispunjenja« koja, po njemu, jednostrano, a u korist sveobuhvatne i isključive superiornosti kršćanske tradicije, dokida originalnost spasenjske istine koju religijske tradicije, pa makar i ne u punini, nose u sebi. Tom jednosmjerno shvaćenom ispunjenju Dupuis, vidjeli smo, suprotstavlja »recipročnu komplementarnost« kršćanske tradicije i religija<sup>156</sup>. Međutim, uza sav autorov govor o »asimetričnosti«<sup>157</sup> rečene komplementarnosti, njemu ipak ne uspijeva na jedan uvjerljiv i skladan način pomiriti ustvrđenu komplementarnost religijskih tradicija s tradicionalnim uvjerenjem kršćanske teologije da Crkva posjeduje puninu sredstava za spasenje<sup>158</sup>.

On o komplementarnosti govori općenito na razini promatranja međusobnog odnosa institucionalno-crkvenog posredovanja Kristova misterija s jedne i religijskih tradicija s druge strane. Ali u svjetlu njegove tvrdnje o Kristovu događaju kao normativnom kriteriju odnosno hermeneutskom ključu cjelokupne ekonomije spasenja postavlja se pitanje nije li baš konkretna vjera i iskustvo Crkve za kršćane normativna kod razlikovanja i prosudbe »vrijednosti Kraljevstva Božjeg« posredovanih na određeni način u izvanbiblijskim religijskim tradicijama. Jer koliko god Crkva nije isto što i Kraljestvo Božje<sup>159</sup> i koliko god ona pripadala sakramentalnoj sferi a time i području relativnog<sup>160</sup>, njeno posredovanje Kristova misterija u milosnom i spoznajnom smislu je i prema Dupuisovu poimanju kompletnije. Crkva je i za njega »prostor na kojemu se u najvećoj mjeri koncentrira Očevo djelovanje«<sup>161</sup>. Prema tome kršćanin je polazeći baš od eklezijalnog iskustva Kraljevstva u stanju verificirati i prosuditi može li kršćanska vje-

<sup>155</sup> O tome je, 18. listopada 2000., govorio C. Geffré u svojem nastupu na međunarodnom misiološkom kongresu održanom u Rimu na sveučilištu Urbaniani. Tekst se nalazi na Internetu na adresi [www.sedos.org/french/geffre.htm](http://www.sedos.org/french/geffre.htm) (7.03.2002.) pod naslovom: C. GEFFRÉ, *La prétention du cristianisme à l'universel. Implications missiologiques*, str. 6, 8.

<sup>156</sup> J. DUPUIS, *Vers une théologie du pluralisme religieux...*, str. 579.

<sup>157</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 262.

<sup>158</sup> RM 18. Na punini sredstava za spasenje u Crkvi inzistira posebno *Dominus Jesus*, 22. Tu kritičku opasku je Dupuisu uputio već i C. Geffré prilikom izlaska njegove knjige *Verso una teologia cristiana...*: C. GEFFRÉ, »Le pluralisme religieux comme question théologique«, u: *La vie spirituelle*, 724 (1997) septembre, str. 585.

<sup>159</sup> J. Dupuis s pravom zapaža da je istom u enciklici *Redemptoris missio* rimsko učiteljstvo po prvi put jasno i nedvosmisleno uvelo razlikovanje između Crkve i Kraljevstva iako ih nikada ne dijeli jedno od drugog: J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 771.

<sup>160</sup> J. DUPUIS, »Universalità del Cristianesimo. Gesù Cristo, Il Regno di Dio e la Chiesa«, u: M. FARRUGIA (Pr.), *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con J. Dupuis*, Cinisello Balsamo (Mi), 1996., str. 53; ISTI, *Verso una teologia cristiana...*, str. 475–476.

<sup>161</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 398.

ra određene religijske vrijednosti asimilirati ili ne<sup>162</sup>. Ali tu se onda postavlja pitanje kako uistinu shvatiti Dupuisovu »recipročnu komplementarnost« ako kršćanska zajednica već sada životno i spoznajno na »privilegirani«<sup>163</sup> iako, jasno, na jedan unutarpovijesni a time i nepotpuni način sudjeluje na Kristovu događaju, tom vrhovnom kriteriju autentičnosti svih vrijednosnih učinaka Božjeg spasenjskog djelovanja u povijesti.

Događaj Isusa Krista, shvaćen u svojoj kristološkoj i pneumatološkoj dimenziji hermeneutski je ključ svih drugih logofanija i pneumatofanija. Pritom bi, po našem mišljenju, trebalo shvatiti Kristov događaj dinamički kao jednu stvarnost koja je i u Crkvi otvorena boljem shvaćanju i dubljem egzistencijalnom prožimanju pa bi u svjetlu te činjenice određene vrijednosti Kraljevstva ili »kristovske« vrijednosti u religijama, kako ih zove C. Geffré<sup>164</sup>, mogle u jednoj kasnijoj povijesnoj fazi odnosno kroz intenzivni međureligijski dijalog na sve četiri klasične razine dijaloga (dijalog života, dijalog djela, teološki dijalog i dijalog iskustva) očitovati kršćanima »više« spasenjskog značenja a time i veću uskladivost s Kristovom logikom događanja spasenja u povijesti nego što je to bilo moguće dohvatiti u nekoj prethodnoj fazi susreta kršćanstva s religijskim tradicijama.

No, ipak ostaje pitanje, u kojoj se mjeri s Isusom Kristom kao normativnim kriterijem zaista može govoriti o recipročnoj komplementarnosti kršćanstva i religijskih tradicija? Da li religije uistinu mogu kompletirati kršćanstvo na jedan uistinu bitan, odlučujući način? Dupuis, ako se promatra cjelina njegova pristupa, najvjerojatnije misli da ne mogu, iako često govori o međusobnom obogaćenju kroz dijalog.<sup>165</sup> Ali, ako je tako, tada na povijesnoj razini egzistencije, kršćanska Crkva u konačnici ipak na neki način predstavlja, kada je riječ o spoznajno-sakramentalnom momentu, određeno »ispunjenje« religijskih vrijednosti. O tom ispunjenju je već i Drugi vatikanski progovorio ukazujući u kontekstu razglabanja o značenju misijskog poslanja Crkve na to da ona svojim djelovanjem »čini da dobro što se nalazi u srcu i pameti ljudi ili u posebnim obredima o kulturama naroda ne samo ne propadne, nego da se *pročisti, podigne i usavrši* na slavu Božju, poniženje đavla i na sreću čovjekovu« (LG 17). No, pritom ne bi trebalo nikako pobrkati eshatološko ispunjenje u Kristovu misteriju svih sjemen-

<sup>162</sup> Isto, str. 511.

<sup>163</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni*, str. 394, 398.

<sup>164</sup> Dok se »kršćanske« vrijednosti odnose na kršćanstvo kao povijesno-društveni fenomen vezan uz povijesnu osobu Isusa Krista, »kristične« vrijednosti se odnose na »nešto što je šire i univerzalnije od povijesnog kršćanstva a što je u uskoj svezi sa skrivenom prisutnošću Kristova misterija koji je suprisutan svim trenucima povijesti«: C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée pour XXIème siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, 1999., str. 148.

<sup>165</sup> Toga je mišljenja i T. MERRIGAN, *nav. dj.*, str. 13.

ki istine i dobrote posijanih u religijskim tradicijama s njihovim posebnostima koje ipak karakterizira znatna fragmentarnost a dijelom i provizornost.<sup>166</sup>

Više od toga, najvjerojatnije, u ovom trenutku teološke diskusije i nije moguće reći. Naime, spomenuta sakramentalno-institucionalna »punina sredstava za spasenje«, kojom je obdarena Crkva objektivnog je tipa<sup>167</sup>. A to znači da subjektivno-egzistencijalno ostvarenje vrijednosti Kraljevstva odnosno »spasenjske milosti« može u religijskim tradicijama također doseći zamjetne razine. A ne može se isključiti niti da u određenim trenucima povijesti i na određenim prostovima, kako na razini pojedinaca tako i širih vjerničkih slojeva, doživljavanje Boga i prakticiranje kristovskih, u prvom redu agapičnih ali i inih vrijednosti, može biti autentičnije i masovnije u nekim religijskim tradicijama nego u kršćanskim zajednicama. Stoga bi pod tim vidom i bilo moguće govoriti o recipročnom obogaćenju kršćanstva i religijskih tradicija. Jer ako kršćanska tradicija i nudi savršeniji uvid u temeljna pravila »gramatike« Božjeg stvaralačko-spasenjskog djelovanja s ljudima, to ne znači da i druge tradicije, koje, s kršćanske točke gledišta, raspolažu s nepotpunijim ili jednostranijim poznavanjem tih pravila ne mogu tvoriti prostore autentičnog iskustva božanskog misterija, Božje Riječi i Duha. Susrećući se pak u dijaloškom kontekstu i izbliza s plodovima Duha u religijskim tradicijama, s mističnim iskustvom i novim uvidima u Božji život i djelovanje koji redovito prate svako autentično religijsko iskustvo, kršćanin je u priliци da, obogaćen spoznajom tih novih iskustvenih figura i slutnji dubina Božjeg života, i sam bude potaknut na dublje evanđeosko nasljedovanje.<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Toga je svjestan i C. Geffré: C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux comme question theologique*, str. 586. Usto Geffré izražava mišljenje da koliko god »krističke« vrijednosti razasute u različitim religijskim tradicijama mogu obogatiti naše shvaćanje kršćanske posebnosti one ne moraju biti nužno uvrstive u povijesnu konkretnost kršćanstva. Ako bi kršćanstvo to htjelo, zaboravilo bi da nije posve identično s Kraljestvom Božjim a dovelo bi u pitanje ono što tvori njegov »vlastiti genij« (*génie propre*): C. GEFFRÉ, *Profession théologien*, str. 226.; ISTI, *La prétention du christianisme à l' universel. Implications missiologiques*, str. 8; Također G. D'Costa vidi veliku opasnost za Crkvu da zaboravi kako je tu riječ tek o »povijesnom« ispunjenju različitom od onog definitivnog u eshatonu: G. D'COSTA, *nav. dj.*, str. 132.

<sup>167</sup> Puninu onoga što je katoličko u odnosu na druge kršćanske crkve i crkvene zajednice W. Kasper, s pravom, vidi ne kao »subjektivnu svetost«, već kao puninu sakramentalno-institucionalnog tipa, na razini »znakova i instrumenata milosti a ne na razini *res-a*, same spasenjske milosti«: W. KASPER, »Situazione e visione del movimento ecumenico«, u: *Il Regno*, 4 (2002), str. 139. Držimo da to razlikovanje vrijedi, ali analogno, i za odnos kršćanske Crkve i religijskih tradicija.

<sup>168</sup> U prilog te tvrdnje govore sjedočanstva Dom Henri Le Sauxa i Thomasa Mertona koji su iz susreta s hinduističkim guruima, onaj prvi, odnosno s budističkim monasima, ovaj potonji, često, prema vlastitom priznanju, znali dobiti nadahnuće za bogatije oblike vlastitog nasljedovanja Isusa Krista. A tu bi se *mutatis mutandis* moglo navesti i Isusovu pohvalu Samaritanca u kojem vidi primjer stvarne ljubavi prema bližnjemu (Lk 10, 25–37). O tome više kod: G. D'COSTA, *nav. dj.*, str. 130–131.



4. Uza sva pitanja na koja Dupuisov model uopće ne daje ili ne daje zadovoljavajući odgovor, pa i uza svu često zapaženu odsutnost terminološke discipline a posebno terminološke konstantnosti, držimo kako je njegovo istraživanje izdržljivosti inkluzivističkog modela uspjelo pokazati svu opravdanost pitanja o tome nije li religijski pluralizam ipak pluralizam »de jure« a ne samo »de facto«. Nisu li religijske tradicije ne samo plodovi ljudskog traženja Boga već i mnogovrsni oblici Božje providnosti? Nisu li velike i povijesno verificirane religijske tradicije također i plod Božjeg providonosnog nastojanja da se približi ljudima u njihovim jedinstvenim, partikularnim, povijesnim, kulturnim i psihološkim, zajedničarskim i individualnim životnim situacijama kako bi ih, poštujući njihovu situiranu slobodu, kroz postupno, a ponekad i kroz veoma fragmentarno suoblivenje »kristovskim« vrijednostima doveo do eshatološke punine sudjelovanja na Kristovu misteriju a time i do njihova konačnog identiteta u zajedništvu s trojedinim Bogom?

Istina, vatikanska deklaracija *Dominus Jesus* (DJ 4) je sumnjičava naspram teološkim nastojanjima da se pokaže kako religijski pluralizam nije samo faktička činjenica ljudske povijesti već i direktni plod Božjeg objaviteljsko-spasenjskog djelovanja. Govor o pluralizmu »de jure« bi dovodio u opasnost puninu objave u Isusu Kristu i opasno relativizirao jedinstvenu spasenjsko-posredničku ulogu Crkve i njenih institucionalnih elemenata. No, taj isti dokument Kongregacije za nauk vjere malo dalje potiče teologiju da istraži na koji način »likovi i pozitivni elementi drugih religija ulaze u Božji spasenjski plan«. Teologija se potiče da produbi sadržaj »participiranog posredništva« prisutnog u religijama i uvijek normiranog jedinim Kristovim posredništvom (DJ 14). Ali ako se uzme u obzir sve nosive elemente Dupuisova modela, čini nam se da njegovo tumačenje religijskog pluralizma kao dijela Božjeg spasenjskog plana ipak bitno ne ugrožava jedinstvenost biblijske objave a posebno ne središnju spasenjsko-konstitutivnu ulogu Kristova misterija i njegova eklezijalnog posredovanja. Zapravo, naš autor upravo pokušava istražiti i produbiti navedene problemske sadržaje, što je i želja same deklaracije *Dominus Jesus*.

4. Koliko je on u tome uspio? Primjenom induktivne metode koja nastoji skladno artikulirati objavljenu Riječ i dijaloško iskustvo, uvođenjem »trinitarne kristologije« odnosno trinitarne strukture Božjeg djelovanja po cijeloj dužini povijesti, analizom kristovskih vrijednosti u religijskim tradicijama utemeljenih na preobilnom bogatstvu i različitosti samoočitovanja Božjeg, »koje produžuje izvan božanskog života intrinsečnu i pluralnu komunikaciju samog tog života«<sup>169</sup>, Dupuis je, po našem mišljenju, uspio odgovoriti samo djelomično na jedno od

<sup>169</sup> J. DUPUIS, *Vers une théologie du pluralisme religieux...*, str. 580.

temeljnih pitanja funkcioniranja povijesti spasenja, tj. kako je integrirati u jednu spasenjsku teo- i kristocentriranu spasenjsku ekonomiju. Naime, kako već vidjemo, njegov model ne uspijeva u potpunosti, Bibliji sukladno i spekulativno uvjerljivo, riješiti problem preciznijeg određenja odnosa djelovanja Riječi i Duha u izvanbiblijskim religijskim tradicijama s Kristovim događanjem, a posebno nakon utjelovljenja. On, istina, načelno, i to uvijek nanovo ukazuje na sintezu kristocentrizma i teocentrizma, logocentrizma i pneumocentrizma. Pozivajući se na izvanvremenitost Božjeg bitka i znanja, drži da je utjelovljenje Riječi vječno prisutno u Božjoj nakani te da »ostvarenje« utjelovljenja oduvijek »informira« višestoljetnu povijest odnosa Boga i čovjeka<sup>170</sup>. No, ipak, Dupuisov model ostavlja dojam da ne uspijeva dovoljno spekulativno razložito a time i uvjerljivo posredovati odlučujuću ulogu Kristova događaja, njegove konkretne povijesti i uskrse nadpovijesti, u oblikovanju i održavanju unutarnjeg jedinstva cjelokupne ekonomije spasenja. Stoga će buduće teološko traganje za rješenjem problema religijskog pluralizma, uza sve uvažavanje mnogih dragocjenih uvida J. Dupuisa, morati ići za još uvjerljivijim obrazloženjem prisutnosti i djelovanja proslavljenog Logosa i Duha Uskrslog u svijetu religijskih tradicija<sup>171</sup>.

5. I na koncu valja spomenuti da autorovo uvrštavanje religijskih tradicija u povijest spasenja ne uzima dovoljno ozbiljno njihove negativne momente koji čine da kršćanski odnos prema religijama, i to baš u svjetlu kristološke kriteriologije, teško može biti linearno i isključivo pozitivan, već na neki način dijalektičan.<sup>172</sup> Istina, autor spominje i negativnu stranu religijskih tradicija, ali to, najvjerojatnije, kao reakcija na mnogostruke tisućljetne kršćanske predrasude prema drugim religijama, ne igra baš veliku ulogu u njegovu definiranju uloge i mjesta religijskih tradicija unutar povijesti spasenjskih saveza. Međutim, oči vjere prepoznaju u drugim religijama duhovne stvarnosti čiji odnos prema Kristovu misteriju nosi odlike ne samo kontinuiteta već i diskontinuiteta. I upravo taj nedvojbena moment diskontinuiteta upućuje na to da se određeni objektivni, institucionalni elementi religijskih tradicija ne mogu promatrati kao djelo Božje odnosno kao dio Božjeg spasenjskog plana. Naprotiv, u tim pseudovrijednostima je

<sup>170</sup> ISTI, *Il cristianesimo e le religioni...*, str. 216–217.

<sup>171</sup> M. BORDONI, »Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea«, u: P. CODA (pr.), *L'unico e i molti. La salvezza di Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma, 1997., str. 67–108. Ovaj autor pokazuje kako nema potrebe da se opravdano razlikovanje božanskog i ljudskog u Kristovu događaju pretvori u separaciju.

<sup>172</sup> G. D' Costa govori o kršćanskom »Da« i »Ne« u prosudbi objavljene kvalitete religijskih tradicija kao o nedokidivoj konstanti percepcije odnosa kršćanske objave i vrijednosti Duhom nadahnutih u religijama: G. D' COSTA, »Revelation and Revelations: The Role and Value of Different Religious Traditions«, u: *Pro Dialogo*, 1 (1994) str. 157–160.

na djelu misterij zla koji djeluje u ljudskoj povijesti.<sup>173</sup> No, taj nedvojbena diskontinuitet aktualizira pitanje misijskog poslanja Crkve o kojem, međutim, u svojim novijim tekstovima Dupuis odviše ne govori.<sup>174</sup>

### Summary

#### ELEMENTS OF A CHRISTIAN THEOLOGY OF PLURALISM RELIGIOUS TRADITIONS IN THE LATEST WRITINGS OF JACQUES DUPUIS

*J. Dupuis is one of the most active and the most renowned catholic participants in the efforts of contemporary theology to recognize the place and role of religions in God's plan of redemption as well as the actual implications of that fact. But, his recent theological ideas have encountered certain reservations with a part of the theological publicity, especially with the church teaching, which indirectly raises objections to insufficiently clear detachment from the theses of pluralistic theology of religions. The aim of this study is to show if, and to which extent, the mainstream elements of Dupuis' theological and religious model abandon the sphere of Christocentric inclusive model.*

*Therefore, the first part of the study deals with the fundamental views of an inclusive and then also a pluralistic model, defining the scope within which our interpretation of Dupuis' ideas moves. The second part singles out, from the author's rather unsystematic text, his most important ideas, articulating them into several, for Dupuis' theological model characteristic, thematic groups. Critical observations and opinions, which are in the last part of the study, suggest several basic conclusions: 1. that the subject is about an approach to religions which has revealed, in a unique way, to what extent the issue of theological status of the fact of religious pluralism is crucial for self-perception of Christianity as such; 2. that Dupuis' models needs to be deepened since it, besides sporadic lack of discipline in terminology, indicates a certain incompleteness in some solutions, not always consequently predicting possible implications of some ideas, as it is, for example, the idea about the performance of »unincarnate Logos« among people after resurrection too; or the idea about »reciprocal complementarity« of religions and Christianity, etc.; 3. that, even in his recent publications, the author has neither changed anything or improved his approach to religious pluralism; 4. that Dupuis' theological and intellectual organization of religious pluralism, viewed as a whole, represents in fact a test of the ultimate breaking point of traditional Christocentric inclusivism, which, in spite of all its problematic points, remains, in principle and substantially, within the limits of Christocentrism.*

<sup>173</sup> G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma, 1998., str. 378ss. Odasso je na temelju svojih svjetopisamskih analiza došao do zaključka o religijskom pluralizmu kao dijelu Božjeg spasenjskog plana.

<sup>174</sup> Jedna od zamjerki C. Geffréa je ta da Dupuis nedovoljno inzistira na nužnoj potrebi misijskog poslanja konkretno egzistirajuće Crkve: C. GEFFRÉ, *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, str. 205–207.