

Rasprave

"PRIJELAZ PREKO RUBIKONA" ILI O PLURALISTIČKOJ TEOLOGIJI RELIGIJA

Nikola Bižaca, Split

Jedna od temeljnih odrednica moderne svijesti i društva jest nesumnjivo radikalni pluralizam institucija i svjetonazora. Razvoj modernog društva uporno razgrađuje tradicionalno neupitne očitosti kao i strukture društvenog konsenzusa na kojima su te neupitnosti počivale. Zato s pravom i vrlo pogodeno tvrdi Peter L. Berger u svojoj majstorski sročenoj sociološkoj fenomenologiji geneze modernog pluralizma¹ da "suvremena svijest uključuje pomak od sudbine k izboru".² Naime, dok je predmoderni čovjek živio u najvećem broju slučajeva u svijetu naslijeđenih sudbinskih zadatosti i granitnih sigurnosti, moderni svijet dovodi sve to u pitanje, pluralizirajući institucije i životne kontekste. Suočavajući se s raznovrsnim novim vrijednosnim i religijskim sustavima, moderni čovjek je prisiljen razmišljati o ponuđenom i izabirati. To, međutim, rađa u čovjeku pojedincu, pa i u društvu, naglašeni osjećaj relativnosti ponuđenih vrijednosti. Već sam naslov navedene Bergerove knjige "Heretički imperativ" (hereza dolazi od grčke riječi *hairein*) izražava uvjerenje da izbor postaje imperativom moderne svijesti. Stoga nikakvo čudo, kada je o religiji riječ, da suvremena Amerika dnevno rabi tipično američki izraz "religious preference", tj. imati veću sklonost ovoj ili onoj religiji.³ Amerika je, naime, zemlja u kojoj je religijska svijest najintenzivnije podložna pritisku modernizacije pa tako i pluralizacije života. Premda su je oci utemeljitelji zamislili kao državu u čije su temelje utkana načela kršćanskog

¹ P. Berger, *L'Imperativo eretico*, Elle Di Ci, Leumann 1987.

² Isto, str. 49.

³ Isto, str. 63.

monoteizma, Amerika je oduvijek postojala kao zemlja konfesionalne i svjetonazorske raznolikosti. No, posljednjih nekoliko desetljeća američka konfesionalna heterogenost pretežito kršćanskog podrijetla dodatno se pluralizirala širenjem azijskih religija. Do ovog potonjeg fenomena došlo je useljavanjem, ali možda još više zahvaljujući nezapamćenom plimnom valu raznih azijskih propovjednika i gurua, koji krstare Amerikom. Tu je i medijski "boom" koji doživljavaju istočnjačke religije. Tako da H. Cox govori o američkom "okretanju k istoku".⁴ Nadalje, tom fenomenu doprinosi i sinkretistička postmoderna religioznost New agea, koja je u posljednjih 20-tak godina zadobila više milijuna sljedbenika, a njen utjecaj proširen je, prema nekim novijim pokazateljima, "na preko 20% cjelokupnog pučanstva".⁵

Suočeni s takvim radikalnim pluralizmom, kršćani različitih crkava pokušavaju oblikovati takvu teologiju religija koja će s jedne strane biti dovoljno tolerantna i irenična, dok bi s druge strane bila u stanju očuvati vlastiti kršćanski identitet. Naime, poradi svoje immanentne raznolikosti Amerika je veoma osjetljiva na sve one ideje i institucije koje mogu podići razinu društvene konfliktualnosti. Tako je posebna pažnja javnosti usmjerena na religijske zajednice. Američko društvo pridaje golemu vrijednost prihvaćanju drugog i uopće jednom ireničnom odnosu naspram onome što je različito, videći u tome preduvjet svog opstanka i funkcioniranja.

Stoga, nikakvo čudo da se posljednjih dvadesetak godina na teološkoj sceni pojavio baš u Americi, uz rijetke iznimke na drugim kontinentima, čitav niz kršćanskih teologa, koji drže da tradicionalna teološka shvaćanja odnosa kršćanstva i drugih religija više nisu dostatna, točnije da su to modeli koji, navodno, stvaraju teoretske preduvjete za jačanje netolerantnosti i sukobljavanja u društvu. Oni zato nastoje ponuditi jedan pluralističko-dijaloški model kršćanskog shvaćanja drugih religija, koji bi, po njihovu mišljenju, imao omogućiti spokojniji i kreativniji suživot različitih zajednica.

U skiciranju nekih karakterističnih ideja pluralističkog modela nužno smo morali napraviti jedan izbor, te smo se ograničili na neka od razmišljanja J. Hicka, P. F. Knittera i R. Panikkara, koji nesumnjivo spadaju među najpoznatija imena pluralističke teologije. Prvi od trojice je pripadnik prezbiterijanske konfesije dok su dvojica potonjih katolici.

⁴ H. Cox, *La svolta ad Oriente*, Queriniana, Brescia 1978.

⁵ I. Gordon Melton, *Enc. Handbook in America*, New York 1992, str. 178.

OSNOVNI ELEMENTI PLURALISTIČKE TEOLOGIJE RELIGIJA

1. Nedostatnost tradicionalnih modela ekskluzivizma i inkluzivizma

Stoljećima je crkvena zajednica temeljila svoj odnos naspram nekršćanima na formuli "izvan Crkve nema spasenja". Nemoguće nam je, međutim, na ovom mjestu ispisati povijest ove starocrkvene formule, koja vuče svoje porijeklo još iz otačkih vremena. Origen ju je rabio u polemici sa Židovima, dok ju je Ciprijan koristio protiv Novacijana. U otačkom razdoblju ta je formula upotrebljavana u jednom parenetičnom a ne u apsolutnom značenju. No, počevši od Fulgencija Ruspiskog (+533) započinje trend k njenoj sve rigoroznijoj interpretaciji, o kakvoj svjedoče, između ostalog, *Dekret o Jakobitima Firentinskog sabora* (1442) i *Syllabus* Pija IX. Treba ipak primijetiti da se na katoličkom prostoru uz bok te ekskluzivističke formulacije uvijek nalazi i komplementarna tvrdnja o mogućnosti nazočnosti milosti i izvan vidljivog crkvenog prostora.⁶ Međutim, tom su tvrdnjom bili obuhvaćeni nekršćani ali kao pojedinci, dok se religijama kao institucijama uglavnom odricalo mogućnost posredovanja spasenja.

To rigorističko stajalište zagovaraju danas još uvijek konzervativne grupe protestantskih kršćana, poznatih u Njemačkoj pod imenom "evangelističkih kršćana" (Evangelikalen). Oni u ime radikalno doslovne vjernosti biblijskoj objavi izjavljuju u svojoj "Frankfurtskoj deklaraciji" iz 1970. kako "spasenje počiva na žrtvi Isusa Krista na križu. Primjena ovog spasenja na pojedince zbiva se istom po vjeri. Time mi odbacujemo krivu nauku po kojoj bi religija i svjetonazori predstavljali putove spasenja (paralelne) s vjerom u Krista."⁷ U takvom gledanju osjeća se još utjecaj teologa H. Krämera, koji je na problem nekršćanskih religija primjenjivao dijalektičku teologiju K. Bartha. Ovaj potonji je, naime, u cijelom svom djelu, a posebice u poznatom 17. paragrafu svoje "Dogmatike" gledao na religiju kao na čovjekov pokušaj da se sam svojim silama domogne spasenja, te je religiji odricao bilo kakvu samostojnu spasenjsku kvalitetu.

Na katoličkom prostoru je isključivi ekleziocentrizam danas uglavnom napušten. To se, zahvaljujući razmišljanjima u prvom redu K. Rahnera, dogodilo na II. vaticanskom saboru. Tako da danas katoličkom teologijom suvereno dominira inkluzivni kristocentrizam. Prema tom modelu Isus Krist predstavlja definitivnu eshatološku puninu spasenja na kojoj je moguće imati udjela i izvan vidljivih posredničkih struktura Crkve. Sabor, istina, ne govori izričito o religijama kao institucijama spasenja za njihove pripadnike. Međutim, razvijajući

⁶ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1972, str. 155-164.

⁷ P. F. Knitter, *Ein Gott - viele Religionen: Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Kösel, München 1988, str. 58.

dosljedno implikacije inkluzivnog kristocentrizma, mnogi teolozi ipak ne odriču određenu spasenjsku ulogu nekršćanskih religija. Oni u tim religijama vide "pozitivna sredstva" koja su u stanju kroz određeno vrijeme omogućiti ljudima kontakt s Bogom⁸ ili posredovanje Kristova misterija, koje je ipak drugačije naravi od onoga koje se zbiva u kršćanstvu.⁹

Pluralistički pak teolozi naglašavaju važnost prijelaza sa ekleziocentričnog modela na kristocentrični inkluzivizam, ali smatraju da je taj korak nedovoljan u suvremenoj situaciji totalnog zblizavanja religija i njihove nužne dijaloške upućenosti jedne na drugu. Danas je po njihovu mišljenju više nemoguće inzistirati na univerzalnoj isključivoj spasenjskoj normativnosti Isusa Krista a time i na inkluzivnom kristocentrizmu. Jer to bi značilo postaviti kršćanstvo apriori nad ostale velike svjetske religije, te bi se na taj način unaprijed onemogućavalo bilo kakav iskreni dijalog među religijama.¹⁰

Jer ako se nekršćanskim religijama blagonaklono i prizna velika duhovna bogatstva i zasluge, susret i suživot s njima će još uvijek naličiti igri mačke i miša, ako kršćanstvo bude i dalje inzistiralo na svojoj apsolutnosti.¹¹ Došlo je vrijeme, poručuje Paul F. Knitter, da se izvrši "kopernikanski obrat", odnosno da se obavi "zamjena paradigme" u kršćanskom shvaćanju religija a time i Isusa Krista.¹² John Hick govori o potrebi "prijelaza Rubikona".¹³ Pritom se misli na nužni prijelaz iz kristocentrizma u teocentrizam. Napuštanje Kristove apsolutne spasenjske jedincatosti i stavljanjem Boga u središte kako religijske povijesti u cjelini tako i svake od pojedinih velikih svjetskih religija imao bi se dokinuti "religijski šovinizam" kršćana.¹⁴ Istom tada bi, po mišljenju pluralističkih teologa bilo moguće govoriti o autentičnom dijalogu religija kao međusobno ravnopravnih putova spasenja.

2. Bitna spasenjska jednakost religija

Važnu kariku u lancu razmišljanja ovih teologa ima uvjerenje da su spasenjske kvalitete svih religija više ili manje jednako vrijedne, te da niti kršćanstvo ne može zahtijevati za sebe neki posebni status u tom smislu. Istina, postoje različita poimanja spasenja, ali iza svih tih razlika stajala bi jedna zajednička jezgra koju pojedine religije različito

⁸ K. Rahner, *Il cristocentrismo e le religioni noncristiane*, u: *Saggi di antropologia sopranaturale*, Ed. Paoline, Roma 1965, str. 553.

⁹ J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989, str. 206.

¹⁰ J. Hick, *Il Cristianesimo tra le religioni del mondo*, u: *Teologia e Filosofia*, 6/1992, str. 23.

¹¹ P. F. Knitter, nav. dj., str. 65.

¹² Isto, str. 98.

¹³ J. Hick, *La non assolutezza del cristianesimo*, u: J. Hick - P. F. Knitter (priređili), *L'Unità cristiana: un mito? - Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, str. 81.

¹⁴ J. Hick, *Il Cristianesimo tra le religioni del mondo*, str. 20.

tematiziraju. O tome je najviše razmišljao John Hick. On misli kako su sve religije specifične varijacije jedne te iste temeljne intuicije po kojoj se spasenje sastoji u transformaciji ljudske egzistencije, koju on vidi u dokidanju egocentrizma, preusmjeravanjem subjekta na transcendentnu božansku stvarnost. Osobe koje su doživjele i prihatile spomenutu transformaciju za vrijeme zemaljskog života, religije nazivaju svecima. Sve religije poznaju, tumači dalje John Hick, dva različita ali komplementarna oblika svetosti: jedan se sastoji u povlačenju iz svijeta da bi se živjelo monaškim ili eremitskim životom, dok je drugi oblik aktivni način življenja u svijetu, motiviran ljubavlju i samilošću prema bližnjemu. Isto tako može se reći da svi religijski konteksti poznaju i društvene reflekske individualnih spasenjskih promjena u pojedincima. Ono što se, međutim, po našem autoru, nikako ne može prihvatiti, to je uvjerenje po kojem bi na prostoru kršćanstva bilo više, kako osobne tako i društvene, svetosti, odnosno da bi kršćanstvo omogućavalo lakši i neposredniji spasenjski kontakt s posljednjom stvarnošću. Jedini kriterij prosudbe učinkovitosti pojedinih religija, po Hicku, bio bi dokumentirani povijesni uvid. Međutim, on misli, da mu konkretna povijesna ostvarenja pojedinih religija ne daju za pravo da niti jednu od velikih religija svijeta progłosi spasenjski djelotvornijom od drugih. Sve religije su u svojoj povijesti, uz mnoge promašaje zabilježile i djela velike duhovne kvalitete, jer su uspjele polučiti spasenjske promjene egzistencija svojih sljedbenika.¹⁵

3. Jedina transcendentna stvarnost kao temelj svih religija

Nakon zaključka o jednakoj spasenjskoj vrijednosti svih velikih religijskih tradicija, pluralistička teologija religija usmjerava svoju pažnju prema zadnjoj transcendentnoj stvarnosti. U svojim ranijim spisima John Hick je govorio o Bogu kao središtu odnosno referencijalnoj točki svih religija. No, njegovi kritičari su ukazivali na to kako se time nameće teizam i onim religijama koje poput budizma nemaju teističko-osobni pojam Boga. Stoga Hick u svojim novijim spisima više voli govoriti o središnjoj stvarnosti ili božanskoj stvarnosti koja je zajednička svim religijama. Pritom razlikuje imanentnu stvarnost ili stvarnost po sebi od ekonomske posljednje stvarnosti, tj. od posljednje stvarnosti kakva se očituje ljudima, kakvu ljudi doživljavaju u svojoj konkretnoj povijesti. Primjenjujući Kantovo razlikovanje između noumena i fenomena, Hick drži kako u velikim religijskim tradicijama vlada uvjerenje da je transcendentna božanska stvarnost po sebi (noumenska stvarnost) nedohvatna ljudskom poimanju. Ono što vjernici poimlju to je samo odraz božanske stvarnosti u ljudskom životu.

¹⁵ Isto, str. 15-16; J. Hick, *Religiöser Pluralismus und Erlösung*, u: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (priredili), *Gemeinsam vor Gott: Religionen im Gespräch*, E. B. - Verlag Rissen, Hamburg 1991, str. 30-31.

Različite religije su "djelomično različita posvještenja" transcendentne stvarnosti koja nastaju kada se božanska stvarnost prelama kroz različite religijske pojmove i misaone oblike vlastite različitim povijestima, kulturama i tradicijama. Tako se i za kršćansko naučavanje može reći da predstavlja ljudske izričaje koji nastoje izraziti i protumačiti iskustvo misterija na način shvatljiv ljudima jedne određene epohe. "Pritom se upotrebljavaju idejni oblici dotične epohe sa svim njihovim mogućnostima ali i ograničenostima, bilo da je riječ o neoplatonizmu prvih kršćanskih stoljeća; rimskim pojmovima reda i pravde; o institutu ropstva ili iskustvu oslobođenja od ropstva; srednjovjekovnom feudalnom sustavu i njegovom poimanju 'zadovoljštine' za štetu nanесenu jedinom gospodaru; o kasnom srednjovjekovnom iskustvu aristotelovske filozofije; o europskom prosvjetiteljstvu; Darwinovom shvaćanju biološke evolucije; o modernom shvaćanju biološke evolucije; o modernom egzistencijalizmu i suvremenom feminizmu."¹⁶

Religije su, nastavlja Hick, istovremeno božanske i ljudske. Božanske ukoliko su plod susreta s božanskom stvarnošću a ljudske ukoliko predstavljaju ljudski odgovor, uvjetovan kulturno-tradicijskim kontekstom, na susret s božanskom stvarnošću. Dakle, religije, ukoliko predstavljaju odgovore uvjetovane raznim ljudskim životnim kontekstima, po svojoj su naravi mnogostruke, različite, relativne. Tako, "činjenica da ove osobe doživljavaju Stvarnost na *ovaj* način nije nespojiva s činjenicom da druge osobe tu istu Stvarnost doživljavaju na *onaj* način".¹⁷

Treba, prema mišljenju pluralista, naučiti suživjeti s tim razlikama, koje, međutim, nisu ono najbitnije. Najvažnije je da su spasenjski plodovi religija u biti veoma slični i da su posljedica susreta s istim neizrecivim misterijem. Vjerojatno je istina da jedna religija bolje posreduje posljednju stvarnost nego neka druga. No, to nije moguće jednoznačno prepoznati u tijeku povijesti poradi naše ljudske ograničenosti, već samo u eshatološkoj završnici. Za sada je potreban i moguć samo dijalog među religijama, koji doprinosi da pojedine religije što djelotvornije spasenjski transformiraju egzistencije svojih sljedbenika i da što više pojašnjavaju i produbljuju svoje vlastite interpretacije posljednje stvarnosti. Napredovanjem dijaloga razotkrivat će se, vjeruju Hick i Knitter, različita pa i suprotstavljena poimanja posljednje stvarnosti (koja je za neke osobna a za druge neosobna) sve više kao komplementarni vidovi te iste stvarnosti.¹⁸ Istina, među religijama će i ubuduće postojati doktrinarne razlike, ali one će postati nešto drugotno, dok će se u prvi plan probiti "zajedničko iskustvo vjere u jednu višu stvarnost, koje na zemlji promiče bratstvo među ljudima".¹⁹

¹⁶ J. Hick, *Il Cristianesimo tra le religioni del mondo*, str. 22.

¹⁷ Isto, str. 23.

¹⁸ P. F. Knitter, nav. dj., str. 73; 175-176.

¹⁹ Isto, str. 74.

4. Redefiniranje značenja Isusa Krista

Budući da sve religije imaju u biti isto božansko središte i da su sve u stanju polučiti više ili manje jednakovrijedne ili slične spasenjske plodove, nužno je, misle pluralisti, da sve religije napuste dosadašnje zahtjeve za vlastitom apsolutnošću, koji rađaju osjećajem superiornosti i konfesionalnog šovinizma naspram drugim religijama. Međutim, taj temeljni postulat pluralističke teologije nužno nameće potrebu redefiniranja značenja Isusa Krista. Stoga pluralisti predlažu jednu takvu interpretaciju Isusa Krista koja bi imala ukloniti kao povijesno neutemeljenu Isusovu apsolutnu jedincatost i njegovu univerzalnu spasenjsku normativnost i isključivost, uz pokušaj da se istovremeno sačuva Isusovu važnost za kršćane.

To se u biti pokušava na tri različita načina. Prvi način je moguće označiti kao već klasični pokušaj demitologizacije i dehelenizacije. John Hick, naime, drži da je kalcedonsko naučavanje o dvjema naravima u Isusu Kristu ustvari pokušaj da se Isusovu spasenjsku važnost za učenike izrazi sredstvima helenističke epohe odnosno mitološkim izražajnim oblicima. Stoga, da bi se doprlo do autentičnog nehele-nističkog Isusova lika, trebalo bi otkriti povijesnog Isusa s onu stranu mita. A pod terminom mit on misli "na pripovijest koja nije doslovno istinita... ali koja potiče njene slušaocce na zauzimanje određenog stava".²⁰ Kad je riječ o Kristu, tada mitološki formuliran iskaz o utjelovljenom Bogu ima za cilj pobuditi kod kršćana otvorenost za Božju agapičnu ljubav, koja ga je u stanju osloboditi od usredotočenosti na samog sebe i preusmjeriti na božansku stvarnost. Naime, misli Hick, autentični Isus evanđelja je ustvari ljudsko biće ispunjeno Božjim Duhom i ljubavlju (inspiration christology). On, međutim, nije samo predstavnik Božje agape, već je s njom identičan. Ukoliko je savršeno ispunjen Božjom ljubavlju, utoliko je moguće govoriti o njegovu božanstvu. Stoga se za Isusa može reći da je on "totus Deus", čitav Bog, upravo jer je njegova ljubav identična s Božjom agape, ali on nije, pojašnjava Hick, "Totum Dei", cjelina Boga, budući da se Božja agape nije u potpunosti uprisutnila i objavila isključivo kroz njegovo djelovanje.²¹ Iz toga slijedi da su u načelu mogući i drugi spasenjski posrednici, koji predstavljaju različite stupnjeve objave Božje ljubavi.

Drugi način deapsolutizacije Isusa Krista nalazimo kod Paula F. Knittera. On polazi od tvrdnje kako u središtu cjelokupnog kristološkog razmišljanja stoji dubinsko iskustvo prve Crkve prema kojem je Isus "autentična Božja objava", "milost Božja", Sin Božji shvaćen funkcionalno kao "eshatološki prorok", "definitivna Riječ Božja,"

²⁰ J. Hick, *An Inspiration Christology for Religiously Plural World*, u: S. Davis (priredio), *Encountering Jesus*, Philadelphia 1988, str. 14. Navedeno prema: R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie*, u: J. Werbick - M. von Brück (priredili), *Der einzige Weg zum Heil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, str. 155.

²¹ J. Hick, *God and the Universe of Faith*, 1975, str. 178, 159.

"posredovanje božanskog".²² Isus navješta i ostvaruje Božje kraljevstvo. Nakon uskrsnuća zajednica je doživjela Isusa kao nazočnog. Njegova posebnost je utemeljena na njegovu jedinstvenom odnosu povjerenja i poslanja s Bogom. Međutim, Isusovu jedinstvenost Knitter shvaća kao "relacijsku jedinstvenost", tj. kao posebnost koja ne isključuje druge nositelje religijskih objava, već se prema njima odnosi komplementarno. Isusova objava je upućena svima. Ona ima univerzalno značenje, ali ne isključuje postojanje i drugih univerzalno važećih Božjih objava.

Ovakvo Knitterovo shvaćanje Isusove istine kao dijela jedne kompleksnije mreže komplementarnih odnosa ima teorijsko uporište u njegovom shvaćanju pojma istine kao takvog. Jednu istinu, tvrdi opetovano Knitter, nije moguće definirati nijekanjem i isključenjem suprotnih tvrdnji, već njenim stavljanjem u pozitivni suodnos s drugim istinama. Jer jedna istina, da bi uopće postojala, u svojoj posebnosti treba drugu istinu. Primjenjeno na odnose među religijama, ovakvo pluralističko shvaćanje istine značilo bi, s jedne strane, da istina svake religije ima svoju nesvodivu posebnost i univerzalno značenje, koje zahtijeva od njenih sljedbenika apsolutnu vjernost i odanost. S druge strane takva apsolutnost jedne religijske istine ne definira se sposobnošću dotične religije da isključi ili asimilira druge religije, već njenom sposobnošću da s drugim religijama komunicira na razini međusobnog upotpunjavanja.²³

Ovakvim pristupom Knitter dospijeva u suprotnost s očitim inzistiranjem Pisma na jedinstvenosti i univerzalnoj spasenjskoj normativnosti objave u Isusu Kristu. Da bi nekako pokušao riješiti taj problem, on posizje za klasičnim razlikovanjem "jezgre poruke" i njenog "jezičnog izraza". Temeljno iskustvo spasenjske važnosti Isusova djela nije se, po njemu, moglo u ondašnjem kulturno-religijskom okolišu drugačije izraziti nego upotrebom apsolutnih i isključivih izraza ("one-and-only language"). Isključivost evanđeoskih izraza bila bi uvjetovana trostrukim redom onodobnih činjenica: a) nehistorijskim i antipluralističkim shvaćanjem istine; b) apokaliptičkim iščekivanjem skorog kraja svijeta, koje čini da se iskustvo Boga posredovano u Isusu doživi kao konačno i nenadmašivo; c) društvenim i psihološkim potrebama prve zajednice da radikalnim i isključivim vezivanjem uz Isusov lik sačuva svoj identitet i ne bude asimilirana u velikoj sinkretičkoj dijaspori onodobnog kulturnog i religijskog pluralizma.²⁴

Stoga "jezgru poruke" o Isusovoj spasenjskoj važnosti Hick želi osloboditi svake isključivosti i pretočiti u jedan povijesni, pluralistički i međureligijsko-dijaloški misaoni i jezični izraz. Rezultat tog nastojanja je tvrdnja kako isključivost evanđeoskog govora o Isusu nije nikakav filozofski, znanstveni, dogmatski ili konstatirajući izraz, već da je tu

²² P. F. Knitter, nav. dj., str. 124, 148, 115.

²³ Isto, str. 175-177.

²⁴ Isto, str. 120-123.

prije svega riječ o jeziku priznavanja i svjedočenja. To je "govor zaljubljenih" ("language of lovers"), koji ne konstatira i ne opisuje Isusovo biće, nego u ispovijednom obliku izražava intenzivni, jedinstveni i osobni odnos ljubavi i odanosti učenika prema Isusu. Apostoli su s Isusom kao posrednikom spoznanja Boga do te mjere oduševljeni, oni ga do te mjere vole da je on za njih jedini. Stoga i upotrebljavaju isključivi izraz koji u mnogo čemu naliči jeziku zaručničko-bračne ljubavne isključivosti. Iz svega toga, zaključuje Knitter, dade se uvidjeti kako u središtu poruke novozavjetnih autora ne stoji nakana da se odbace ili osude eventualno drugi spasenjski posrednici.²⁵ Naprotiv, "Isusova jedinstvenost, kako god bila neizostavna i sveopća može biti upotpunjena, obogaćena, pa čak i ispunjena drugim jedinstvenim objavama".²⁶

Treći način relativiranja Kristove spasenjske jedincatosti najpotpunije je došao do izraza u spisima katoličkog teologa indijskog porijekla R. Panikara, koji je dobar dio svoga života proveo u Sjedinjenim Američkim Državama. Oslanjajući se na Ivanov govor o vječnom i preegzistentnom Logosu, te na tvrdnju kalcedonskog sabora o nepomiješanosti božanske i ljudske naravi u Isusu Kristu, on stavlja u središte svog razmišljanja ideju po kojoj je nužno ustvrditi nesvodivost Logosa na osobu i povijest Isusa iz Nazareta. Logos nadilazi Isusa dijakronički i sinkronički. Ustvari, tumači Panikkar, u povijesti je na djelu božanski, transcendentni misterij spasenja, koji se ljudima saopćava i objavljuje na kozmičko-povijesnoj razini. Cjelina postojeće stvarnosti je kozmo-teandrička, ukoliko je posvuda na djelu jedinstvo stvorenog i nestvorenog, božanskog i kozmičkog, odnosno ljudskog. Različite religije poznaju različite simbole i uprisutnjenja tog istog transcendentno-imanentnog misterija. Kršćani taj kozmo-teandrički misterij nazivaju Kristom, odnosno vječnim Logosom, a njegovu konkretnu objavu povijesnim Isusom. Druge pak religije imaju svoja imena i simbole za taj isti misterij: Rama, Krišna, Išvara, Puruša, Buda, Kami, Tao, itd. Prema tome, kršćani poznaju Krista, taj simbol veze stvorenog i nestvorenog u Isusu i kroz Isusa, znajući pritom da pavlovski misterij spasenja, odnosno transpovijesni Krist nadilazi svaku svoju unutar-povijesnu konkretizaciju, pa i onu u Isusu. Stoga se, zaključuje Panikkar, može reći "Isus je Krist", ali se tu tvrdnju ne bi moglo inverzno formulirati bez ostatka. Naime, Krist nije u potpunosti identičan s povijesnom figurom Isusa iz Nazareta. On je prepoznatljivo nazočan i na području drugih religija, pod drugim imenima i u drugim posrednicima. Panikkar zaključuje svoje razmišljanje govorom o kozmičkoj crkvi kao mjestu spasenja, čije se granice protežu do

²⁵ Isto, str. 123-125.

²⁶ P. F. Knitter, *Kein Apsolutheitsanspruch und doch missionarisch*, u: Loccumer Protokolle, 7/1991, str. 57.

krajnjih granica svemira i povijesti. Ona je svugdje nazočna gdje je na djelu teandrički misterij spasenja, tj. pobožanstvenjenje stvarnosti.²⁷

5. Težnja k "pluralnom jedinstvu"

Pluralisti su uvjereni da u našem sve pluralističnijem svijetu ne može opstojati samo jedna religija, samo jedan put prema misteriju. Ali isto tako misle da ne mogu postojati niti mnoge religije koje bi živjele u nekoj vrsti "splendid isolation", ili koje bi jedna drugu umorno i bez oduševljenja tolerirale.²⁸ Prema tome cilj radikalnog dijaloškog suživota trebao bi biti u postizavanju, tzv. "pluralnog jedinstva". A riječ je o "novoj koncepciji religijskog jedinstva, koju ne treba pobrkati sa starom racionalističkom idejom "jedne svjetske religije" bilo kako se ona zvala. Nova verzija religijskog jedinstva nije, misli Knitter, nikakav sinkretizam, koji otupljuje sve povijesne razlike među religijama s ciljem da uspostavi njihovu zajedničku jezgru; a nije ni imperijalizam koji vjeruje da postoji jedna religija sposobna pročistiti a potom i apsorbirati sve ostale. Ne radi se niti o obliku lijene tolerancije, koja poziva sve religije da međusobno priznaju vrijednost jedna drugoj da bi se nakon toga međusobno ignorirale, nastavljajući svaka svoj samozadovoljni hod na vlastitom putu. Pluralno jedinstvo je, prije svega, jedno jedinstvo unutar kojeg svaka religija, premda gubi nešto od svog individualizma (od svog izoliranog ega), istovremeno osnažuje svoju osobnost (vlastitu samosvijest kroz ulaženje u odnose s drugima). Svaka religija će zadržati vlastitu jedinstvenost, ali ova potonja će se razvijati i postići kroz odnose s drugim religijama i u međusobnoj ovisnosti, jednu novu dubinsku dimenziju."²⁹

Temeljni preduvjet "pluralnog jedinstva" treba glasiti: "sve su religije jednako vrijedne ili to mogu biti".³⁰ Kršćanstvo tek ulazi u tu novu, treću fazu svoje povijesti. Poslije inkulturacije u židovskom svijetu i one u grčko-rimskom-zapadnjačkom, dijaloško suočenje s velikim svjetskim religijama uvodi kršćanstvo u treće, svjetsko razdoblje njegove povijesti. Na pomolu je inkulturacija kršćanstva u nove kulturne i religijske svjetove. Međureligijska dijaloška epoha koja stoji pred nama predstavlja pravi i odlučujući kairos za kršćanstvo. Naime, iz tog suočenja s drugim religijama, koje će dovesti do međunarodnog prožimanja, trebali bi proizaći impulsi, koji će kršćanstvu omogućiti novi rast, obnovljenu životnost, te novo i dublje shvaćanje evanđeoske poruke.³¹

²⁷ R. Panikkar, *Cristofania*, Dehoniane, Bologna 1994; *Isti, Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, str. 73-106.

²⁸ P. F. Knitter, *Ein Gott - viele Religionen...*, str. 25.

²⁹ Isto, str. 30-31.

³⁰ Isto, str. 42.

³¹ Isto, str. 45-46.

PONEKA OSPORAVANJA PLURALISTIČKOG MODELA

Osim navedenih autora, pluralistički model zastupaju manje-više intenzivno razni drugi, većinom američki teolozi. Tako je dvanaest istomišljenika Hicka i Knittera 1987. izdalo jedno skupno djelo pod naslovom "The Myth of christian uniqueness" u kojem spomenuti autori, baveći se različitim tematskim područjima, nude vlastito viđenje pluralističkog modela. Ta je knjiga, kako se čini, izazvala dosta uzbuđenja u kršćanskim krugovima, uspjevši dodatno skrenuti pozornost na pluralističku teologiju. Ubrzo je slijedila serija kritičkih napisa upućenih na adresu pluralističkih teologa. Tako je u Americi 1990. kod istog izdavača izišlo i opet skupno djelo koje je već u svom naslovu polemički intonirano: "Christian uniqueness reconsidered: The Myth of a Pluralistic theology of religion", Orbis books-Maryknoll, New York. Tu četrnaest autora s više-manje polemičkog naboja ukazuje na mnoge nesumnjive nedorečenosti i neprihvatljivosti pluralističkog modela. Raznovrsno intonirani kritički napisi javljaju se potom i u Italiji³², Njemačkoj³³, Austriji³⁴.

Istini za volju treba reći da autori kritičkih osvrti i nisu imali baš odviše težak zadatak pri traganju za pukotinama i nedosljednostima u teorijskom zdanju pluralističke teologije. Naime, već samo polazište pluralističkih teologa teško da možemo prihvatiti kao autentično teološko. Teologija, znamo, nije puko ponavljanje objavljenih biblijsko-tradicijskih tvrdnji, a nije niti isključivo logička dedukcija novih iskaza iz objavljenih datosti, već se u teološkom procesu radi u prvom redu o kreativnoj aktualizaciji Božje riječi u novim okolnostima. Pritom teološko razmišljanje i te kako treba voditi računa o znakovima vremena, ostajući vjerno duhu evanđelja i čuvajući temeljni kontinuitet istine. Međutim, u našem prikazu iznesena pluralistička stajališta nekolicine mislilaca zapostavljaju duh evanđelja i temeljni kontinuitet istine u korist znakova vremena. Nama se čini da nepobitna činjenica religijske pluralizacije zapadnih društava i iz toga izvedena neotklonjiva životna potreba autentičnog međureligijskog dijaloga bez "religijskog šovinizma" i "osjećaja nadmoćnosti" naspram drugih religija vrši takav odlučujući kognitivni pritisak na pluralističke teologe da se u velikoj mjeri relativizira pa i zanemaruje kontinuitet evanđeosko-tradicijske sastavnice. Pod svaku cijenu se želi doći do jednog superireničnog gledanja na religije, kojem bi trebalo žrtvovati nesumnjivo uvjerenje Biblije o univerzalnoj spasenjskoj normativnosti Isusa Krista. Dakle, činjenica pluralizma religija kao znak vremena odnosi

³² Monografski broj časopisa *Filosofia e Teologia*, 6/1992.

³³ M. von Brück - J. Werbick (priređili), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des Christlichen Absolutheitsanspruch durch Pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993.

³⁴ Monografski broj časopisa: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1/1994, pod tematskim naslovom: *Sind alle Religionen gleich?*

odlučujuću prevagu nad biblijskim polazištem. Stoga se dobiva dojam da se problemu odnosa među religijama ipak pristupa "izvana", a ne iz unutar-teološke i unutar-kršćanske perspektive. Pluralistička teorija je u sebe ugradila određene biblijske elemente, ona i razmišlja o objavljenim datostima, ali nama se čini, da je njeno polazište ipak izvan-teološko pa čak i metareligijsko.³⁵

Uz već spomenuto odbacivanje univerzalne normativnosti Isusa Krista a time i inkluzivnog modela teologije religija kao nečega što bi se navodno, protivilo mirnom suživotu religija i njihovom "fair play" dijalogu, treba spomenuti i neka druga uvjerenja pluralista za koja je teško ustvrditi da izvire iz same dinamike hermeneutičke aktualizacije kršćanske objave. Tu mislimo u prvom redu na uvjerenje o načelno jednakoj vrijednosti svih religija, na apriornu soteriološku definiciju religije kao preusmjerenja od *ja* na Stvarnost,³⁶ na nijekanje spasenjske važnosti spoznajnih razlika među religijama, na Hickovo više pragmatično shvaćanje istine jedne religije kao osmišljavanja (meaning), čime se istinitost dotične religije mjeri u prvom redu primjerenošću praktičnog vjerničkog odgovora na impuls koji dolazi od misterija.³⁷ Tu treba ubrojiti i Knitterovo postuliranje načelne pluralnosti i komplementarnosti religijskih istina. Sve su to idejne opcije karakteristične za pluralističku teologiju, koje strukturalno i sadržajno prethode teološkoj interpretaciji objave i ne nalaze svoje uporište u spisima objave.

Od epistemoloških posebnosti pluralističke teorije treba, nadalje, spomenuti upotrebu Kantova razlikovanja noumena i fenomena. Noumenalna stvarnost je poistovjećena s misterijem odnosno sa zadnjom stvarnošću koja u sebi ostaje potpuno nepoznatljiva. Konceptualizacija misterijskog iskustva događa se po Hicku uvijek i samo na strani subjekta unutar "kategorijalnog" referentnog okvira, koji ovisi o kulturnim posebnostima i predodžbama određenog povijesno-geografskog ambijenta. No, baš tu u toj sadržajnoj neodređenosti božanskog po sebi leži glavni problem Hickove nauke o Bogu. Lišavanjem zadnje stvarnosti svake kvalitete ili vlastitosti koje povijesne religije pripisuju njihovim bogovima, tu se stvarnost ustvari svodi na prazni religijsko-filozofski postulat, na jedan nedostupni, za sebe postojeći misterij. Takva predodžba, međutim, nema nikakvog pokrića u pozi-

³⁵ F. X. Clooney izražava uvjerenje da pluralističko navođenje Biblije želi ustvari osnažiti teze koje imaju svoje polazište na drugim, nebiblijskim razinama: usp. F. X. Clooney, *Leggere il mondo in Cristo. Dal confronto all'inclusivismo*, u: G. D'Costa (priređio), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, str. 172.

³⁶ Pannenberg s pravom ukazuje na razliku i to znatnu, u poimanju spasenja između Novog zavjeta i pluralističke definicije spasenja; vidi: W. Pannenberg, *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro*, u: G. D'Costa (priređio), nav. dj., str. 208.

³⁷ R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990, str. 224.

tivnim religijskim tradicijama. Stoga s pravom zapaža Bernhardt da bi takvo poimanje božanske stvarnosti, utemeljeno na navedenoj spoznajnoj udaljenosti, trajno generiralo "otvoreni jaz između subjektivnog sadržaja spoznaje odnosno sadržaja vjere i njegova transcendentnog objekta", te da bi to "potkapalo sigurnost vjernika".³⁸

U tom odveć jednostranom naglašavanju radikalne apofatičnosti posljednje stvarnosti, koja apstrahira i od mogućnosti analoškog govora, najvjerojatnije leži konačno utemeljenje Hickova zanemarivanja doktrinarnih razlika i Knitterovo uvjerenje kako su religijske istine načelno pluralne i međusobno komplementarne. I jedan i drugi su uvjereni kako niti jedna religija ne može pokazati na intersubjektivnoj razini svoju apsolutnost naspram drugih religija, odnosno da se najviše može govoriti o tzv. relativnoj apsolutnosti pojedinih religija. Naime, dokinuvši spoznajnu prepoznatljivost posljednje stvarnosti, religije su, sa doktrinarne točke gledišta, svedene na paralelne sustave od kojih je svaki na svoj način istinit te od svojih privrženika zahtijeva apsolutno prijanjanje uz vlastitu istinitost.³⁹ No, očito je da u takvom režimu relativne apsolutnosti ne može biti sačuvano temeljno načelo jedinstva istine. Svojom tvrdnjom o načelnoj komplementarnosti, racionalnosti i perspektivnosti istine, pa i religijske istine, Knitter kao da želi na neki način uspostaviti jedinstvo veritativnog totaliteta. To, međutim, u kontekstu noumenalno shvaćene teocentričnosti ipak ostaje tek jedan filozofsko-religijski postulat, kao što su postulati i mnoge druge tvrdnje navedenih pluralističkih teologa.

Gledano na kršćansko-teološkoj razini, totalna apofatičnost Božja nije sukladna srži Isusove objave, koja uza svu simboličnost, slikovnost i analogičnost svoga govora ipak želi posredovati nekakvu spoznajnu objektivnog Božjeg bića, njegova lica i života. Postulat načelne komplementarnosti religijskih istina dovodi na konkretnoj razini do teološki neprihvatljivih situacija. Po tom načelu, kršćaninu, koji ne može odustati od svjedočenja istine, bilo bi vrlo teško pronaći nekakav uvjerljivi kriterij po kojem bi lučio dobro i zlo u drugim religijskim tradicijama. A kao što znamo, sve religijske tradicije, ne isključujući niti samo kršćanstvo, predstavljaju mješavinu žita i kukolja, veličanstvenih duhovnih dosega i vrlo često nehumanih vjerovanja i postupaka. Tražeći s njima dijalog, kršćanin će na nekršćanske tradicije primjenjivati prije svega univerzalne humanističko-etičke kriterije prosudbe. No, to nije dovoljno. On će te religijske tradicije prosuđivati i

³⁸ Isto, str. 220; 225.

³⁹ Suvremena filozofija religije pragmatičnog usmjerenja, koja polazi od stroge perspektivnosti svake istine, pa i religijske, nijeće mogućnost bilo kakve prosudbe istine pojedinih religija poradi nedostatka jedne metaperspektive, odnosno instance koja bi obuhvatila sve pristupe stvarnosti, nužno ograničene pojedinačnom perspektivom. Usp. M. Bordt, *Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben. Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands*, u: *Theologie und Philosophie*, 3/1993, str. 399-408.

na unutarkršćanskoj razini, u svjetlu objavljene Božje riječi.⁴⁰ I tu će se nesumnjivo iskristalizirati određene različitosti pa i neprihvatljivosti, koje nije tek tako moguće relativizirati, postulirajući njihovu načelnu komplementarnost s kršćanskim istinama. Pitanje istine u međureligijskim odnosima, uza svu svoju kompleksnost, ipak je neizostavno. Ono, međutim, nužno nosi sa sobom mogućnost neslaganja pa i odbacivanja određenih elemenata koji su nekoj nekršćanskoj tradiciji više-manje bitni.

Uza svu dijalošku simpatiju i empatiju, koju kršćani moraju iskazivati prema drugim religijskim tradicijama, uza sve poznavanje tih tradicija koje kršćani tek trebaju steći, uza sav smisao za specifično poimanje pojma istine vlastito pojedinim religijama⁴¹, teško će biti moguće u ovom povijesnom eonu posve dokinuti napetost između određenih vidova kršćanske istine i pojedinih segmenata doktrinalnog i obrednog ustroja drugih religija. Tu napetost ne može posve dokinuti niti činjenica da je povijesni eon hod prema punini istine, prema sve većoj i većoj istini, te da međusobna dijaloška komunikacija partikularnih religijskih istina i iskustava dovodi do duhovnog obogaćenja i rasta pojedinih religija, pa i kršćanstva.

Pluralistička teologija religija je očito nestrpljiva. Ona pokušava nemoguće, tj. pokušava anticipirati kraj povijesti i potpuno dokinuti napetost između kršćanske istine i drugih religijskih istina. To dokidanje se odvija zahvaljujući intelektualnoj operaciji kojom se religijske posebnosti "prosvjetiteljski" svode na vrlo pojednostavljeno definiranu soteriološku jezgru⁴², koja je zajednička svim religijama. Pa premda Hick i Knitter izričito tvrde da žele uzeti ozbiljno tradicijske posebnosti pojedinih religija, tim postupkom oni ipak te posebnosti znatno relativiziraju.⁴³ Stoga se slažemo sa zapažanjem Paula Griffithsa da je Hicku, uza svo njegovo izričito prizivanje kognitivnosti a time i veritativnosti religijskog jezika, ipak moguće predbaciti u znatnoj mjeri funkcionalističko poimanje religijskih doktrina, koje de facto niječe bilo kakvu spasenjsku važnost doktrinarnih posebnosti.⁴⁴

To funkcionalističko ophođenje s religijskim doktrinama P. Griffiths vidi na djelu između ostalog i u pluralističkoj prosudbi lika i

⁴⁰ H. Küng, *Teologia in Cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987, str. 269-288.

⁴¹ O potrebi uočavanja specifičnog poimanja pojma istine u pojedinim religijskim tradicijama vidi: H. Waldenfels, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, u: W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler (priredili), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, sv. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, str. 244-257.

⁴² Već je prosvjetiteljski racionalizam predstavljao pobunu protiv konkretnih pozitivnih religija. Dosta se prisjetiti Lessingove poteškoće glede pomirenja univerzalne razumske istine i konkretne religijsko-povijesne činjenice koja bi trebala baš u svojoj povijesnoj kontingentnosti biti nositeljicom te univerzalne istine.

⁴³ R. Bernhardt, nav. dj., str. 209.

⁴⁴ P. J. Griffiths, *Difesa dell'unicità della dottrina cristiana*, u: G. D' Costa (priredio), nav. dj., str. 288-294.

uloge Isusa Krista. On ukazuje na to kako Hick odveć olako, bez dublje argumentacije napušta ontološku kristologiju kalcedonskih formulacija u korist dinamičko-funkcionalne kristologije nadahnuća. To Hick čini, misli Griffiths, u prvom redu zato jer takva kristologija lakše omogućuje ostvarenje teoloških i praktičnih ciljeva koje je pluralističko gledište oblikovalo na jednoj sasvim drugoj teoretskoj razini. A ti ciljevi, koji odlučuju o navodno većoj prikladnosti i funkcionalnosti kristologije nadahnuća od tradicionalne kalcedonske kristologije, jesu: odstranjenje tradicionalnog kršćanskog antisemitizma, odbacivanje kršćanskog patrijarhalnog mentaliteta, napuštanje misionarske usko-grudnosti, kao i osjećaja manje vrijednosti kod potencijalnih obraćenika i konačno eliminiranje tradicionalne povezanosti kršćanstva i ekonomske ekspanzije zapada.⁴⁵

U svakom slučaju čini se opravdanim ustvrditi da je središnja pluralistička teza o načelno jednakoj vrijednosti svih religija u uskoj svezi s relativiziranjem središnje uloge Isusa Krista. Tako je kristološki problem u samom središtu pluralističkog modela. U tom kontekstu se vodi diskusija o Kristu bez mita ili o "Mitu utjelovljenog Boga" (*The Myth of God incarnate*), kojoj je i Hick dao svoj doprinos.⁴⁶ Riječ je u biti o jednoj zakašnjoj diskusiji, koja u mnogočemu podsjeća na staru liberalnu teologiju Harnacka, ali i na tematske preokupacije koje su se nametnule egzegezi i teologiji od vremena Bultmanna. I tu se, pomalo epigonski, Pavla suprotstavlja Isusu. Odlučuje se u korist navodno autentičnije Isusove vjere samo u nebeskog Oca i nju se suprotstavlja manje autentičnoj Pavlovoj vjeri u Sina. U koordinatama te zakašnjele anglosaksonske recepcije navedene njemačke diskusije kreće se i John Hick, zaboravljajući na već domišljena europska rješenja pitanja postavljenih u toj diskusiji. Tako on kao da ne vidi da je Isusovo snažno inzistiranje na anticipiranoj nazočnosti Božjeg kraljevstva baš u njemu i u njegovu djelovanju do te mjere angažiralo Isusovu osobu da su kasniji jezik utjelovljenja, pa i naslovi poput "Sina Božjega", samo eksplikacija onoga što je u biti već bilo nazočno u zemaljskom Isusu. Prema tome, Isusova jedincatost, koju je kasnija teologija utjelovljenja formulirala na crkvenim saborima, bila je sastavna odrednica njegova djelovanja i njegove eshatološke poruke. Iz toga slijedi da Isusova spasenjska jedincatost nije tek plod kasnije "helenizirajuće" kršćanske interpretacije, kojom se Isusa "pobožanstvenilo", već smo tu suočeni s uvjerenjem samog Isusa da je u njemu Bog tako intenzivno nazočan pa je i njegova poruka eshatološki definitivna.⁴⁷

Kasnija helenistička inkulturacija kršćanske poruke uvijek se odvijala sukladno bitnim odrednicama objavljene slike o Isusu, tako da su pojedine helenističke kategorije bile obogaćene novim znače-

⁴⁵ Isto, str. 288-290.

⁴⁶ J. Hick (priređio), *The Myth of God incarnate*, London 1977.

⁴⁷ W. Pannenberg, nav. dj., str. 206-208.

njima, ne bi li tako bile u stanju izraziti objavljene sadržaje u novom kulturnom kontekstu. U tom smislu čak se može govoriti i o "dehelenizaciji" kršćanske dogme.⁴⁸

Knitterovo svođenje univerzalne spasenjske normativnosti Isusa Krista na razinu "jezika zaljubljenih" nailazi također na nerazumijevanje, budući da je stav prve kršćanske zajednice prema istinitosti povjerovanog bitno drugačiji nego li je to stav jednog zaljubljenika. Prvi kršćani su bili uvjereni u objektivnu istinitost Isusove sveopće normativnosti, dok zaljubljenik ipak ne pretendira da je njegovo subjektivno iskustvo jedincatski ljubljene osobe objektivno normativno i za druge ljude.⁴⁹

Panikkarova pak ideja o kristovskoj kozmoteandričnoj stvarnosti, koja se objavila u Isusu iz Nazareta kao što se objavila i u drugim religijama, ponetko od katoličkih teologa promatra s određenom simpatijom. Razlozi za to su, prema C. Molariu, u očitoj nesvodivosti vječne Riječi i njene spasenjske djelotvornosti na uski životni prostor Isusa iz Nazareta i njegove osobne povijesti. Nadalje, i nakon uskrsnuća i Isusova proslavljenja treba uvijek biti svjestan razlike između Isusova proslavljenog čovjštva i božanskog Logosa. Proslavljeno čovjštvo je, uza svo jedinstvo s božanstvom, uvijek i samo "znak", "sakrament" onog Drugog, božanskog, s kojim se Isusovo sakramentalno čovjštvo ni u kojem slučaju ne može poistovjetiti. Stoga, nastavlja Molari, nakon uskrsa "kada je Krist kod Oca, vječna Riječ može po Duhu djelovati [u povijesti i u religijama, m. op.] na jedan način koji će biti čak izdašniji nego li je to mogla činiti po Isusu dok je bio na zemlji."⁵⁰ Zar Isusu nije, prema Iv 14,12, obećao da će se u vremenu nakon njega činiti djela veća nego što je on, Isus, činio za života, pita se C. Molari?

Međutim drugi teolozi, kao R. Smet⁵¹ i J. Dupuis, kritiziraju Panikkarovu razdiobu povijesnog Isusa od natpovijesnog Krista, polazeći pritom od biblijski posvjedočene univerzalne posredničke uloge Isusa Krista, koji tvori središte i vrhunac ostvarenja jedinstvenog Božjeg spasenjskog plana. Krist je natpovijesna stvarnost, ali Isus iz Nazareta je taj koji je postao natpovijesnim Kristom i to po stvarnoj uskrsnoj preobrazbi vlastite egzistencije. "Ako je, dakle, Isus (proslavljeni) Krist, tada na niti jednom drugom mjestu ne može biti neki drugi Krist, različit od Isusa, koji je po preobrazbi uskrsnuća postao natpovijesnim."⁵² Istina, nastavlja Dupuis, moguće je govoriti o djelo-

⁴⁸ J. Dupuis, nav. dj., str. 281-282.

⁴⁹ J. Werbick, *Heil durch Jesus Christus allein? Die "Pluralistische Theologie" und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, u: M. von Brück - J. Werbick (priređili), *Der einzige Weg zum Heil?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, str. 39-41.

⁵⁰ C. Molari, *Le ragioni dell'universalità cristiana*, u: G. D'Costa (priređio), nav. dj., str. 25.

⁵¹ R. Smet, *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar*, Centre d'histoire des religions, Lovain-la-Neuve 1981, str. 46-47.

⁵² J. Dupuis, nav. dj., str. 261.

tvornoj nazočnosti Riječi u svijetu i povijesti i prije njena utjelovljenja u Isusu iz Nazareta, ali i tada treba staviti to anticipirano djelovanje Božje Riječi u odnos s misterijem Isusa Krista, prema kojem je predinkarnacijsko djelovanje Riječi usmjereno kao prema svojoj svrsi. Upravo radi toga Isus iz Nazareta, njegova proslavljena ljudskost je za sva vremena i za sva mjesta "sakrament susreta Boga i ljudi".⁵³ Dakle, Isus nije tek jedan od mnogih religijskih posrednika svim religijama zajedničkog kristovskog teandričkog misterija. Naprotiv, Isus Krist je sam misterij spasenja, koji kršćanstvo i nekršćanske religije posreduju na različite načine; kršćanska Crkva u punini a religije manje savršeno. Pritom nije riječ samo o kvantitativnoj razlici, već o dva načina posredovanja koji se razlikuju po svojoj naravi.⁵⁴

Panikkarov projekt "hinduističko-kršćanske" teologije, kako ga zove R. Smet, vrlo je osebujna i slojevita zamisao, koja, po riječima svog autora, crpi svoju životnost na hinduističkim i kršćanskim izvorima. No, ono što je u toj teologiji nedvojbeno, to je njeno dostatno neuvažavanje središnjeg događaja o kojem svjedoči Biblija, a to je križ i uskrsnuće Isusovo. Zapostavljena je i teologija Ivanova Evanđelja, iz koje jasno proizlazi sveopća i vječna posrednička vrijednost Isusove preobražene tjelesnosti, po kojoj ljudi dospijevaju do središta Božjeg života.⁵⁵

Nadalje, treba istaknuti da Panikkarova još do kraja neispisana univerzalna međureligijska kristologija šuti glede kriterija po kojem bi kršćanin trebao prosuđivati pa eventualno i odbaciti ono što je neprihvatljivo ili čak besmisleno u drugim religijama, jer je Isusova povijest samo jedna objava (epifania) misterija i stoga ne može biti normativan za druge jednako vrijedne objave istog misterija. Panikkar, međutim, pokušava izaći iz ove dileme slično kao i drugi pluralisti, ukoliko ipak neprihvatljivo relativizira doktrinarnu posebnost ("religious beliefs", "konkretno") u korist svim religijama zajedničkog iskustva pouzdanja u kozmo-teandrički misterij ("faith", "univerzalno").⁵⁶

Za kraj možemo navesti kako Panikkarovo, ali i uopće pluralističko relativiziranje uloge i lika Isusa Krista nailazi na neslaganje i u misijskoj enciklici pape Ivana Pavla II. "Redemptoris missio" (7. prosinca 1990). Tu se između ostalog govori i o "novim teološkim idejama" koje u biti dovode u pitanje evangelizatorsko poslanje Crkve, jer na ovaj ili onaj način relativiziraju jedincatost i apsolutnost Isusa Krista. Isus bi, nastavlja enciklika, bio tek jedna od božanskih objava upućenih čovječanstvu, ali nikako univerzalna i normativna božanska

⁵³ Isto, str. 263; 265.

⁵⁴ Isto, str. 204-205.

⁵⁵ J. Alfaro, *Cristo glorioso rivelatore del Padre*, u: *Isti, Cristologia e Antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, str. 156-204.

⁵⁶ J. Zehner, *Der notwendige Dialog*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1992, str. 225-226; J. Dupuis, nav. dj., str. 260. U tom razlikovanju Panikkar je na identičnim pozicijama kao i W. Cantwell Smith, veliki povjesničar religija i zagovornik pluralističke teologije: usp. J. Zehner, nav. dj., str. 181-182.

objava. On, prema tim teolozima, može zadržati odlike jedincatosti i isključivosti, ali samo za kršćane, jer se, navodno, ne bi moglo zahtijevati da te iste Isusove odlike vrijede i za pripadnike drugih religija. Stoga, htijući odgovoriti na te nove teološke izazove, "Redemptoris missio" izražava uvjerenje "da je Krist jedini spasitelj sviju", da "u nikom drugom nema spasenja", i da "je Krist jedini posrednik između Boga i ljudi". Enciklika zatim pojašnjava kako "je suprotno kršćanskoj vjeri uvoditi bilo koju odjelbu Riječi od Isusa Krista." Zato, kad se radi o drugim religijama treba uvijek imati na umu da "ako i nisu isključena participirana posredništva razne druge vrsti i reda, ona ipak dobivaju svoju vrijednost jedino od Kristova posredništva i nije ih moguće shvaćati kao paralelna i komplementarna."⁵⁷ Prema tome, dijalog i misijski navještaj ostaju i dalje dvije konstante svijesti i života Crkve.⁵⁸

ZAKLJUČAK

Misao navedenih teologa predstavlja po mnogo čemu sintezu Troeltschovog relativističkog historicizma, pragmatizma anglosaksonske filozofije religije i postmodernog zaziranja od čvrsto definiranih i u sebe zatvorenih istina, identiteta i sustava. No, najveću težinu pri oblikovanju pluralističkog modela ima ipak, po našem mišljenju, sama svakodnevna praksa američkog društva. Pluralistički teološki model predstavlja svojevrsnu teorijsku nadgradnju pa i opravdanje činjenice naglašeno tolerantnog suživota različitih religija, koji je u stvari vrlo često praćen jačanjem svijesti o relativnosti vlastitih i tuđih religijskih svjetonazora. Svakodnevni dijalog života temelji se na snošljivosti, simpatiji i empatiji naspram drugačije mislećim, pa tu često nema odviše psihološkog prostora za čvrsto naglašavanje normativne posebnosti vlastitog religijskog uvjerenja. Spontano se traži ono što je zajedničko na račun posebnog. To je uočljivo i na pluralističkom modelu koji je sav usmjeren prema traženju zajedničkog, dok se posebnosti vezane uz spasenjsku normativnost vlastite kršćanske religije stavljaju u drugi plan i vežu uz sferu privatnosti.

Pluralistički model predlaže susret religija koji bi bio utemeljen na izdestiliranom zajedničkom iskustvenom minimumu. Time se, međutim, ostavlja po strani dobar dio samoshvaćanja pojedinih religija. No, može li biti kršćanstva bez Trojstva i pashalnog misterija? Židovstva bez Obećane zemlje? Islama bez Šarije? Može li dugoročno gledano biti autentičnog dijaloga bez susreta i uvažavanja različitih religijskih samoshvaćanja? U svom nastojanju da što ozbiljnije shvati i omogući dijaloški oblikovan suživot, pluralistički model je ipak znatno relativizirao univerzalnu spasenjsku konstitutivnost Isusa Krista, postavivši u središte jednu podosta neodređenu božansku stvarnost.

⁵⁷ Usp. *Redemptoris missio*, br. 4, 5, 6.

⁵⁸ Usp. *Dialogo e Annuncio*, dokumenat vatikanskog Vijeća za dijalog među religijama od 19. svibnja 1991.

Nama se čini da to nije postupak prihvatljiv za kršćanski misleću teologiju. Na duži rok takva relativizacija i subjektivizacija doktrinarnih posebnosti nosi sa sobom samodokidanje kršćanstva i kraj svake teologije. Stoga, teologija, koja želi ostati kršćanskom, ne može "prijeći Rubikon" i zapostaviti ili napustiti inkluzivni kristocentrični model, koji u svojim različitim varijantama (Rahner, Dupuis, D'Costa, Jüngel, Moltmann, Küng i dr.) nastoji nikada ne izgubiti iz vida univerzalnu spasenjsku normativnost Isusa Krista. Ustvari, pluralistička teorija nije uspjela pokazati neodrživost inkluzivnog kristocentrizma, a niti njegovu navodnu odgovornost za nastajanje međureligijske konfliktualnosti u jednoj pluralističkoj sredini. Pa i njen govor o teocentrizmu, kao nadomjestku za kristocentrizam, ispušta iz vida da je kršćanski kristocentrizam u konačnici duboko teocentričan.

Time ne mislimo reći da je inkluzivni model do kraja razrađen. Naprotiv, on se poradi širenja međureligijskog dijaloga nalazi pred novim izazovima koji ga sile na daljnju razradu mnogih nedorečenih elemenata. Tako, npr. kristocentrični model mora potpunije domisliti odnos koji vlada između Kristove univerzalnosti, partikularnosti kršćanstva kao povijesno ograničenog fenomena i religijske povijesti.

"TRANSITION ACROSS RUBICON" OR ABOUT PLURALISTIC THEOLOGY OF RELIGIONS

Summary

In the first part of the article the author presents some of the fundamental elements of pluralistic theology of religions, which tends to be contemporary alternative to existing ecclesiocentric or rather Christocentric model of understanding relation of Christianity and other religions.

In this matter the author bases his analysis on theoretical reflects of three eminent representatives of pluralistic model: J. Hick, P. Knitter and R. Panikkar.

In the second part of the article represents critical retrospect on brought basic stand points of the pluralistic model. On this spot, the author points to many kinds of unacceptabilities of the theological-methodological and Christological nature. because of that the author concludes the pluralistic theology of religions represents all in all one theological disproportional response on doubtless challenges of the modern religious pluralism.