

Danijel Tolvajčić

Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlačka 38, HR–10001 Zagreb
dtolvajcic@net.hr

Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick

Sažetak

Sve do 20. stoljeća filozofija religije na Zapadu bila je zaokupljena religijskim konceptima koji su proizlazili iz judeo-kršćanske ili islamske tradicije. No, danas je jasno kako filozofija religije nema teologijskih i konfesionalnih granica te kako mora uzeti u obzir najširi mogući spektar religijskih fenomena. Pritom se kao jedan od centralnih problema pokazuje upravo pluralizam religija: može li filozofija religije ravnopravno pristupiti svih religijskim tradicijama i ponuditi zadovoljavajuću analizu?

Jedan od najznačajnijih živućih filozofa religije, John Hick, želi dati jednu novu »interpretaciju religije« i to ograničavajući je kako od naturalističkih tako i konfesionalnih interpretacija. Naziva je »filozofijom religijskog pluralizma« te je smješta u širi kontekst filozofije religije nastojeći pritom uvažiti fenomen religije u »pluralizmu njegovih formi«. Takva »pluralistička hipoteza« želi biti prihvatljiva »globalno-mislećim vjernicima svih tradicija«.

Ključne riječi

John Hick, religijski pluralizam, filozofija religije, Zbiljsko, religijska interpretacija religije

Uvod: filozofija religije i potreba pluralističkog pristupa religijskoj zbilji

Pod 'filozofijom religije' se od njezinih formalnih početaka u Kanta i Hegela (to također vrijedi i za ranija razdoblja, kada se filozofija religije još nije formirala kao izdvojena disciplina) uglavnom podrazumijevalo filozofijsko tematiziranje religijskih koncepata koji su proizašli i judeo-kršćanske (i ponekad islamske) tradicije. Danas, nakon radikalnih promjena u religijskoj svijesti suvremenog čovjeka, bar u načelu, postaje jasno kako »filozofija religije nema konfesionalnih granica te kako bi se trebala baviti fenomenom religije u najširem mogućem rasponu formi njezina pojavljivanja«. ¹ Odnosno, nužno je, kako bi mogli u potpunosti zahvatiti religijski fenomen, uzeti u obzir koncepte i ideje svih religijâ. Danas to osobito vrijedi za »istočnjačke« religije koje su, unutar bavljenja filozofijom religije na Zapadu, neopravdano bile u drugome planu.

Tako danas »zahvaćanje religijâ u pluralitetu njihovih formi«, odnosno »pluralizam religijâ«, postaje jedan od centralnih zahtjeva stavljenih pred suvremenu filozofiju religije.

1

Usp. John Hick: Religious pluralism, u: Philip L. Quinn, Charles Taliaferro: *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publish-

ing, Malden–Oxford–Carlton, 2007., str. 607 (dalje *Religious pluralism*).

U tome su nastojanju neki filozofi religije i religiolozi pokušali istražiti *može li se globalnom religijskom fenomenu iznaći zajednički temelj*. Temeljno pitanje koje se postavlja: jesu li sve religije usmjerene prema istome »predmetu« štovanja, odnosno štujemo li svi – očito u drugačijim simbolima – istu transcendentnu zbiljnost? Polazeći od ovih uvida, početkom druge polovice 20. stoljeća javlja se »pluralistički pristup« globalnoj zbilji religije.

Iako se mnogo priznatih autora bavilo nekim oblikom filozofijskog i teologijskog tematiziranja religijskog pluralizma (Ninian Smart, Keith Ward, Paul Knitter, Jacques Dupuis), među poznavateljima problematike danas vlada opći konsenzus kako je najznačajniji religijsko-filozofijski autor na ovome području engleski filozof religije i teolog John Harwood Hick (rođen 1922.). Uz Alvina Plantingu i Richarda Swinburnea najutjecajniji je živući filozof religije. S obzirom na Hickov utjecaj (bar s obzirom na broj bibliografskih jedinica njemu posvećenih), čini se kako nije pretjerano kada komentator David Cheetham kaže kako će »povijest vjerojatno ocijeniti da je John Hick jedan od velikih filozofa religije u dvadesetom stoljeću.«² Ovaj prilog ima zadatak ukratko prikazati i kritički se osvrnuti na osnovne crte njegove pozicije.

Intencija Hickove »filozofije religijskog pluralizma«

Hickova se religijsko-filozofijska misao postupno razvijala. Njegova »pluralistička hipoteza« ima poprilično dugu pretpovijest. Svoj je put započeo kao konzervativni kršćanin, a »filozofija religijskog pluralizma« ustvari predstavlja njegovu kasnu, zrelu fazu. Hick se u svojem ranijem bavljenju problemom religijskog pluralizma zalagao za svojevrсни »kopernikanski obrat« unutar kršćanske teologije koji skicira u svojoj knjizi *Bog i svemir vjerâ (God and the Universe of Faiths, 1973.)*:³ kršćanska teologija, ukoliko želi biti poštena prema svjetskim religijama, treba napustiti kristocentrični soteriologijski model (koji on naziva »ptolemejskom teologijom«) a koji implicira kako jedino Kristova žrtva na križu može opravdati čovjeka. Takvo tradicionalno kršćansko ekskluzivističko shvaćanje relativizira spasenjsku vrijednost drugih religija. Umjesto kristocentričnog i ekleziocentričnog modela »potrebna je kopernikanska revolucija u teologiji«. Ona uključuje »radikalnu transformaciju u našoj koncepciji svemira vjerâ kao i mjesta naše religije unutar njega.«⁴ Po kopernikanskom obratu u teologiji pluralistički teocentrični model ima zamijeniti ekskluzivistički kristocentrični. Drugim riječima, problem bi se spasenja (koji je prisutan u svim religijama, iako ne u istome smislu) trebao pokušati teologijski rješavati unutar teocentrične paradigme (jer je velika većina religija usmjerena k nekom razumijevanju transcendentne zbilje koja spašava i oslobađa čovjeka, bilo da je riječ o osobnome božanstvu ili neosobnome apsolutu).

No, iako je prvotno nastojao izraditi »kopernikansku teologiju religija«, u svojoj posljednjoj fazi Hick u potpunosti napušta teologijsko tlo kršćanske religije i svoju misao u cijelosti gradi na čisto filozofijskim uvidima. To je vidljivo iz prvog spisa njegove »zrele« filozofijske faze pod nazivom *Bog ima mnogo imena (God Has Many Names, 1980.)*⁵ gdje donosi programski tekst pod nazivom »Prema filozofiji religijskog pluralizma« (»Towards a Philosophy of Religious Pluralism«) u kojem iznosi prvi grubi nacrt svoje teze. U potpunosti je tezu razradio u svojem glavnom djelu *Interpretacija religije. Ljudski odzivi transcendentnome (An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, 1989.)*⁶

Ono što Hick želi u svojoj »filozofiji religijskog pluralizma« jest dati jednu novu »interpretaciju religije« i to ograničavajući je kako od naturalističkih,

tako i teologijskih, odnosno konfesionalnih interpretacija. Naziva je »religioznom interpretacijom religije« i smješta je u širi kontekst filozofije religije, nastojeći pritom uvažiti fenomen religije u »pluralizmu njegovih formi«. ⁷ Takva, »pluralistička hipoteza« (*pluralistic hypothesis*) želi biti prihvatljivo »globalno-mislećim pripadnicima svih tradicija«. ⁸

Polazište: dolazak *post-osovinske religije* – promjena od održavanja postojećeg poretka do individualnog spasenja

Na samome početku Hick vrši distinkciju između *pred-osovinskih (pre-axial religion)* i *post-osovinskih religijâ (post-axial religion)*. Potonja jest predmet njegove filozofije religijskog pluralizma. O čemu je riječ?

Pred-osovinske religije jesu arhaični religijski oblici kojima je prvotni interes bio »održavanje kozmičkog i socijalnog reda«, ⁹ a u koje Hick ubraja »'prvotne', 'pred-literarne' ili 'primitivne' religije čovječanstva iz razdoblja kame-noga doba i sada izumrle svećeničke i počesto nacionalne religije drevnog Bliskog istoka i Egipta, Grčke i Rima, Indije i Kine.« ¹⁰ Riječ je o razdoblju koje završava otprilike između 800. i 500. g. pr. Kr.

Ono što je pred-osovinskim religijama zajedničko jest to da imaju »konzer-virajuću« ulogu: one nastoje *održati ustaljeni poredak*. Važna je grupa, a ne pojedinac. Nije poznata nikakva »nada (...) za radikalno novu, drugačiju i bolju egzistenciju (*existence*), bilo u ovome životu ili u budućem životu koji treba doći«. ¹¹

Odlučujući preokret događa se u između 800. i 200. g. pr. Kr. – započinje ono što je *Karl Jaspers* u svojem djelu *O izvoru i cilju povijesti* ¹² naziva »oso-vinskim vremenom« (*Achsenzeit*) u kojem se javljaju »značajni pojedinci« kroz čije uvide je »ljudska svijest bila neizmjereno proširena i razvijena« ¹³ što je rezultiralo »kretanjem« od pred-osovinskih religija prema religijama koje promoviraju osobno spasenje odnosno oslobođenje. To je razdoblje kada se javljaju »paradigmatski pojedinci« koji su odlučujuće utjecali na daljnji razvoj čovječanstva, i to ne samo u religijskom smislu: nalazimo tako, napri-mjer, u Kini *Konfucija* i *Lao Cea*, u Indiji *Buddhu* i spise *Upanišade* i *Bhaga-vad Gitu*; u Perziji se pojavljuje *Zoroaster*, u Izraelu veliki proroci – *Amos*, *Hošea*, *Jeremija*, *Izaija*, *Ezekijel*, dok se u Grčkoj javljaju veliki mislitelji

2

David Cheetam: *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*, Ashgate Publishig Limited, Hampshire, 2003., str. 1.

3

John Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, MacMillan, London, 1988.

4

Ibid., str. 131.

5

John Hick: *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia, 1980. (dalje: *God Has Many Names*).

6

John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, MacMillan, London, 1989. (dalje: *Interpretation*).

7

Ibid., str. 1.

8

Ibid., str. 10.

9

Ibid., str. 22.

10

Ibid., str. 23.

11

Ibid., str. 28.

12

Usp. Karl Jaspers: *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper und CO Verlag, München, 1949., str. 19–40.

13

Interpretation, str. 29.

poput *Pitagore, Sokrata, Platona i Aristotela*. Događa se *pomak od potpune identifikacije s vlastitom grupom k razvitku samosvijesti*. Pojedinaac je stupio u središte.¹⁴

Posljedica je toga dolazak »nove religijske svijesti i razumijevanja« iz kojeg je izrastaju sve današnje velike religijske tradicije. Nova se religijska svijest ponajprije očituje u »osovinskom pomaku k soteriologiji« (*the axial shift to soteriology*).¹⁵ Naime, nove se post-osovinske religije razlikuju od starih upravo po svojoj izrazitoj soteriologijskoj orijentaciji: one teže fundamentalnoj promjeni čovjekova temeljnog stanja, dok pred-osovinske religije teže očuvanju postojećeg i to u unaprijed zacrtanim socijalnim kontekstima.

Temeljan je za novu religijsku svijest uvid kako je »uobičajena ljudska egzistencija defektna, nezadovoljavajuća, nedostatna«¹⁶ i da je potrebna »spasjenja« odnosno »oslobođenja«. Ovdje je riječ o onome što naprimjer kršćanska tradicija naziva »palom ljudskom naravi« koja je prouzročena praroditeljskim grijehom i stoga je potrebna »otkupljenja« po kojemu nam dostupan postaje »vječni život« u zajedništvu s Bogom. Analogne koncepte razvile su i druge post-osovinske religije: židovstvo govori o »dolazećem Božjem kraljevstvu«, islam o »sudu i raj«, hinduizam o »mokši«, budizam o »prosvjetljenju« i »Nirvāni«.

Poradi toga, čovjek postaje biće koje je bitno okrenuto budućnosti u kojoj očekuje ostvarenje svojih skrivenih potencijala. U eshatologijskoj perspektivi, riječ je o iščekivanju »konačnog ispunjenja« ljudskog bitka. Hick to naziva »kozmičkim optimizmom« (*cosmic optimism*).

Iz toga postaje očito i Hickovo polazište: u osovinskome se vremenu sve »velike religijske opcije« konstituirale kao »mogući putovi promišljanja onog najvećeg (*ultimate*)« te »kako se od tada ništa od približno novog značaja nije dogodilo u religijskom životu čovječanstva«. ¹⁷ Riječ je o razdoblju koje je donijelo radikalno novu perspektivu i novi zamah i napredak, ali prije svega otvorilo novu stranicu u povijesti čovječanstva.

Otuda se oslikava i njegova temeljna teza kako je *svaka religija ravnopravni način da se iskusi transcendentna zbiljnost. Samo to iskušavanje ovisi o konceptima prisutnim u pojedinoj religiji i kulturi*. Pritom se Hick nadahnjuje Wittgensteinovim konceptom »obiteljske sličnosti« (*Familienähnlichkeit*) koji primjenjuje na religije.

Zajednički aspekt koji je prisutan u bitnim elementima (»soteriologijskoj orijentaciji« i »kozmičkom optimizmu«) post-osovinskih religija, a koji primarno zanima Hicka jest *vjerovanje u transcendentno*. Tema transcendentnog središnja je briga njegovog glavnog »pluralističkog« djela *An Interpretation of Religion*. No pristup pitanju transcendentne zbilje nužno je *pluralan* i to stoga što je »većina oblika religije potvrdilo spasenjsku zbiljnost (*salvic reality*) koja nadilazi (...) ljudska bića i svijet« s time da je »ta zbiljnost bila različito mišljena kao osobni Bog ili kao ne-osobni Apsolut, ili kao kozmička struktura ili proces ili temelj (*ground*) svemira«. ¹⁸

Epistemologijski temelji: religijska dvoznačnost svemira i religija kao »iskušavanje kao«

Nakon što je utvrdio pojam religije s kojim operira, Hick pokušava iznjedrati zadovoljavajuće epistemologijske temelje za svoj nacrt. Pritom polazi od uvida da je naš svijet »religijski dvoznačan«. Pod 'religijskom dvoznačnošću' (*religious ambiguity*) Hick podrazumijeva činjenicu da čovječanstvo danas

može svijet interpretirati i religijski i naturalistički. Ta je mogućnost prisutna osobito od rođenja znanosti u suvremenom smislu u 17., 18. i 19. stoljeću, napose od vremena prosvjetiteljstva, kada »religijska interpretacija« gubi svoju obvezatnost. Znanost preuzima primat u interpretaciji svijeta. Hick razdoblje nakon prosvjetiteljstva naziva »razdobljem sumnje u kojem smo shvatili kako je svemir religijski dvoznačan«,¹⁹ odnosno, moguće ga je interpretirati polazeći od religijskih predodžbi, ali i iz čisto naturalističkih pretpostavki koje iz teorije o nastanku kosmosa isključuju bilo kakav vid teorije o božanskom. Hick prije svega nastoji vidjeti je li »religijsko« iskušavanje zbiljnosti kozmosa jednako »racionalno obranjivo« kao i naturalističko/ateističko.

Pritom on analizira tradicionalne načine koje nastoje »racionalno« potvrditi religijsku interpretaciju svemira – »dokaze« opstanku Boga. Nastavljajući se na Kanta, Hick smatra kako nijedna inačica ontologijskog ili kozmologijskog argumenta ne uspijeva na uvjerljivi način pružiti dovoljan razlog za vjeru u Boga. Sličan neuspjeh doživljava i »suvremeni znanstveni teizam« (*contemporary scientific theism*), koji izvodi nove inačice *teleologijskih* argumentata, poput »argumenta iz vjerojatnosti« koji tvrdi kako se iza kozmičkih »podudarnosti« i »finog podešavanja« (*fine tuning*) u svemiru krije njegov Tvorac. Niti ovim argumentom, smatra Hick, ne može se obvezno dokučiti da Bog jest. Ista je stvar s »moralnim« argumentima, kao i s argumentima iz *religijskog iskustva* ili *argumentima iz vjerojatnosti* (*probability argument*).

Isto tako, Hick pronalazi određene manjkavosti u jednoj potpuno naturalističkoj interpretaciji svemira. Ona je utoliko u prednosti spram religijske interpretacije što ne mora odgovarati na pitanje o »porijeklu« ili »izvoru« svemira, već svemir može uzimati kao »vrhunsku neobjašnjivu činjenicu«. ²⁰ Prema Hicku, glavna se manjkavost dosadašnjih naturalističkih eksplicacija svemira sastoji u tome što su one u sebi sadržavale interpretaciju samo »partikularnih trenutaka religijskog iskustva«, a ne i cjelokupnost religijskog fenomena. Drugim riječima, nijedno naturalističko »opovrgavanje« religije nije u sebi – naravno, prema Hickovoj interpretaciji – uspjelo obuhvatiti i eksplicirati religiju u cjelovitosti njezine pojavnosti. Temeljni je prigovor: »bogovi i apsoluti su kreacije ljudskog uma«. ²¹ Kao dva glavna predstavnika ove teze Hick navodi *Feuerbacha* i *Freuda*, osobito analizirajući dvije teorije potonjeg. Prema prvoj Freudovoj teoriji religija je »iluzija« koja ima funkciju ispunjenja temeljnih čovjekovih želja – »obrane od prijetećih aspekata prirode«. ²² U tu svrhu on sebi projicira sliku vlastitog oca u kozmičkim razmjerima i od njega stvara – osobito u kršćanstvu – »Boga Oca«. Druga teorija se bavi »povijes-

14

Hick to opisuje na sljedeći način: »Pojedinci (...) su sada bili u stanju čuti i odgovoriti na poruku koja se odnosi na njihove vlastite opcije i potencijale. Religijska vrijednost više nije počivala u potpunoj identifikaciji s grupom, već je počela uzimati obličje osobne otvorenosti prema transcendenciji. I kako su nove religiozne poruke osnog doba bile upućene pojedincima kao takvima radije nego stanicama u socijalnom organizmu, te su poruke bile, u principu, univerzalne u njihovu rasponu.« (*Interpretation*, str. 30).

15

Ibid., str. 32.

16

Ibid.

17

Ibid., str. 31.

18

Ibid., str. 6.

19

Ibid., str. 74.

20

Ibid., str. 111.

21

Ibid.

22

Ibid., str. 112.

nim porijeklom religije«, a Freud je iznosi u djelima *Totem i tabu* (1913.) i *Mojstije i monoteizam* (1939.), a po kojoj je religija nastala unutar »prvotne horde« u kojoj je svu moć imao »dominantni mužjak« koji je imao »ekskluzivno pravno na sve ženke« a protiv čega su se pobunili njegovi sinovi koji su ga ubili i pojeli. »To je bio prvotni patricid iz kojega su se razvile moralnost i religija.«²³ Iz ubojstva oca razvila se grižnja savjesti kao i Edipov kompleks koji je imao bitne religijske implikacije poput krivnje pred božanskim Ocem. U skladu sa svojim prigovorom naturalističkim interpretacijama, Hick smatra kako Freudova religija može

»... ukoliko je ispravna, osvijetliti samo ograničeni dio cjelovitog religijskog spektra. Ona ne kaže ništa o ne-teističkim religijama; pa čak i u odnosu na teističke tradicije to je teorija o specifičnom izvoru religije u muškaraca. Poradi toga, ona ne može biti promatrana kao općenita teorija religije.«²⁴

To naravno ne znači da je Freudova teorija u potpunosti kriva: Hick smatra kako možemo uvažiti njegov uvid kako su naše »mentalne predstave božanstva oblikovane iz naših slika roditelja iz djetinjstva«²⁵ kao i psihološku ulogu religije da pruža potporu i utjehu.

Ipak, Hick smatra kako su ove hipoteze uvjerljive u onoj mjeri u kojoj netko naturalizam smatra plauzibilnim. Činjenica jest kako mnogi religijski koncepti korespondiraju s različitim formama ljudskog iskustva. Ideja Boga kao oca očito »odražava ljudsko iskustvo očinstva«;²⁶ potom »nesvjesna je uspomena na majčinu utrobu/maternicu (*womb*) pomogla oblikovati ideju jedinstva s obuhvatnim Apsolutom«.²⁷ Svi su ovi uvidi veoma korisni i nisu u suprotnosti, smatra Hick, s njegovom hipotezom. Religijska hipoteza, prema njegovoj interpretaciji, ovime nije oborena.

Ali, s druge strane, »ako je pitanje može li se, s religioznog stajališta, ispravno svemir gledati kao kreaciju ili emanaciju ili izričaj božanskog, odgovor mora biti 'Da'«.²⁸ Religijska interpretacija, nasuprot naturalističkoj,

»... povlači za sobom to kako je materijalni svemir, sa svojom zbiljskom strukturom i poviješću stoji u nekakvoj vrsti instrumentalnog ili ekspresivnog odnosa prema božanskom: činjenica da svemir postoji i da ima one osobine koje ima, uključujući vlastitu sklonost da proizvodi ljudski život u konačnici treba pridodati božanskoj Zbiljnosti.«²⁹

Imajući u vidu ideju »fizičkog razvitka svemira« Hick smatra kako takva »religijska interpretacija« nije i ne može biti u konfliktu niti s jednom prošlom, sadašnjom ili budućom slikom svemira.

»Uistinu nema načina po kojem bi opis fizičkog razvitka bilo kojeg svemira koji je unutar domašaja obiteljske sličnosti s našim bio striktno nekompatibilan bilo s teizmom ili s ateizmom.«³⁰

Svemir je moguće tumačiti podjednako u naturalističkim, ali i u religijskim kategorijama; ostaje temeljna »religijska dvoznačnost«. Niti »naturalist« niti »teist« ne mogu dokazati svoje tvrdnje. Tako i sama činjenica da uopće mi, kao uostalom i svemir, uopće jesmo (proizašla iz kozmoloških, filozofijskih i evolucijskih uvida), iako ne može »dokazati« religijsku interpretaciju kao ispravnu, »može pobuditi u svakome reflektirajućem umu osjećaj divljenja, čak strahopoštovanja«.³¹ Ista je stvar ako pokušamo iz reda u svemiru izvesti Redatelja – i jedna čisto naturalistička interpretacija svemira može red uzeti kao »jednostavno danu činjenicu«.³² Tvrdnja da »božanski izvor« imaju bilo svemir uopće bilo red u svemiru najviše je opcionalna, no isto je i sa suprotnom tvrdnjom, koja promovira »naturalističku hipotezu« po kojoj svemir naprosto jest. Religijska dvoznačnost je, smatra Hick, neuklonjiva.

* * *

No, što to znači za religijsku interpretaciju zbilje? Očito je da je klasična »naravna teologija« doživjela neuspjeh. Poradi toga, Hick radije nastoji ponuditi svojevršno opravdanje racionalnosti religijske interpretacije koje bi, na tragu Wittgensteinovih *Filozofskih istraživanja*, religijsku vjeru imalo interpretirati kao »iskušavanje kao« (*experiencing as*).

Wittgenstein u navedenom djelu donosi čuveni primjer »patkozeca«: slike koju je, kada je promatramo, jednom moguće vidjeti kao »patku« , ali drugi put kao »zeca«. Drugim riječima, »patkozeca« je moguće u isto vrijeme »vidjeti kao« patku i kao zeca.

Taj Wittgensteinov uvid Hick pokušava proširiti i na područje religijske epistemologije. Naime, po pitanju jedne moguće religijske interpretacije svijeta, Hick zastupa tezu kako se sveukupno iskustvo ustvari ozbiljuje upravo kao »iskušavanje kao«. I religiozan i nereligiozan čovjek žive u istome svijetu, odnosno prebivaju u istome fizičkome okolišu, no svatko će ga iščitavati na svoj način: vjernik će, implementirajući religijske kategorije, svijet »iskusiti kao« Božje stvorenje, dok će nevjernik taj isti svijet »iskusiti kao« bez-božan, odnosno opisati ga u čisto naturalističkim kategorijama. Drugačije rečeno, u iskušavanju svijeta čovjek se ne može lišiti vlastitoga »interpretacijskog filtera«. Polazeći od religijskog »interpretacijskog filtera« razni povijesni, meta-povijesni i drugi događaji (poput npr. Židovskog izlaska iz Egipta, Muhamedova uvjerenja da mu anđeo diktira Kur'an ili Kristova uskrsnuća) mogu poprimiti »objaviteljski karakter« odnosno mogu se tumačiti kao epifanije. Naravno, svaki od takvih objaviteljskih događaja je moguće tumačiti u potpuno drugome ključu – poput samoobmane ili psihičkog poremećaja. No, za Hicka, ono je epistemologijski jednako plauzibilno kao i naturalističko. U takvim iskustvima »religijski muzikalna« osoba slobodno može »iskusiti« – bilo u teističkim bilo u ne-teističkim kognitivnim shemama – neizrecivu prisutnost transcendentnog. Drugačije rečeno: »u vjernikovu je iskustvu religijsko značenje nadodano naravnom značenju situacije.«³³

Ipak, uvijek valja imati na umu kako iskustvo transcendentnoga nikada nije opće obvezujuće poput iskustva onoga što je dostupno našim osjetilima. Dok je ono osjetilno iskustvo univerzalno i opće dostupno, religijsko iskustvo se iskušava u slobodi i njegov je »predmet« dostupan jedino kao mogući odgovor na tajnu univerzuma i nas samih. Smislenost je religijskog iskustva osobito bio problem s obzirom na prigovore koje je religiji – kao uostalom i metafizici i etici uopće – upućivao *logički pozitivizam*. Naime, prema ovoj školi mišljenja smisleni su samo oni iskazi koji se mogu potkrijepiti empi-

23
Ibid., str. 113.

24
Ibid.

25
Ibid.

26
Ibid., str. 114.

27
Ibid., str. 115.

28
Ibid., str. 85.

29
Ibid., str. 85–86.

30
Ibid., str. 86.

31
Ibid., str. 91.

32
Ibid., str. 92.

33
John Hick: *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, New Jersey, 1990., str. 66.

rijskim iskustvom ili eksperimentom. Tek ukoliko je to moguće, oni postaju predmetom filozofije. Za religijske je teze, prema pozitivistima, očito kako ne mogu ispuniti ove nužne zahtjeve smislenosti, te su, poradi toga, ne krivi, već jednostavno – *bemisljeni*. Može li se pokazati da religijske tvrdnje ipak nisu u potpunosti lišene smisla, odnosno može li ih se, bar na nekoj razini, *verificirati*? Mogući pozitivan odgovor na ovo pitanje Hick je skicirao već u svojoj doktorskoj disertaciji *Vjera i um* gdje predlaže koncept »eshatologijske verifikacije« (*eschatological verification*).³⁴

Taj je koncept opisao svojevrsnom parabolom »putu k nebeskom gradu«: dvoje ljudi zajedno hoda cestom kojom nikada niti jedan od njih nije ranije hodao. Jedan tvrdi kako ona vodi k nebeskom gradu, a drugi tvrdi kako ona ne vodi nigdje. Na tome putu obojica iskušavaju i pozitivne i negativne događaje, no jedan ih tumači kao poticaje i opomene, a drugi smatra kako su oni bez ikakvog dubljeg smisla i skrivenog značenja. Niti jedan putnik ne može iznaći definitivne dokaze kako bi potvrdio svoju tezu. No to ipak ne znači kako, u konačnici, nije moguće ništa zaključiti. Ostaje mogućnost verifikacije na kraju puta. Odnosno, ukoliko nema ničega, putnik-nevjernik ništa ne gubi niti ne dokazuje – njega i ničega drugoga više nema i ništa se ne može verificirati; no također postoji mogućnost da je i putnik–vjernik u pravu. Moguće je da on svoje teze verificira nakon smrti, ukoliko se pokaže da postoji Bog i »život nakon smrti«. Religijskoj interpretaciji zbilje tako uvijek ostaje mogućnost eshatologijske verifikacije njezinih teza.

Božanski *noumenon*: 'Zbiljsko' kao postulat i cilj religijske interpretacije religije

Hickova je pluralistička hipoteza ustvari logičan nastavak njegove epistemologije religije. Nakon što je potvrdio racionalnost religioznog iskušavanja zbilje, pravi problem za Hicka tek počinje. Naime, epistemologija religije se ovdje ne smije zaustaviti – ona bi utvrđivanjem racionalnosti religiozne interpretacije kozmosa mogla završiti tek onda kada bi postojala samo jedna religija, odnosno kada bi »svo religijsko iskustvo i vjerovanje imalo isti intencionalni objekt«.³⁵ Drugim riječima, problem predstavljaju različite »tradicije i obitelji tradicija koje svjedoče o mnogim osobnim božanstvima i neosobnim apsolutima (*ultimates*)«.³⁶

Je li moguće reći kako *postoje* svi bogovi čovječanstva? Politeističke religije govore o mnogo bogova, ali velike monoteistički sustavi govore o samo jednom i jedinom Bogu, dok su sva ostala božanstva »kumiri«. S druge strane, može li se uopće govoriti o *osobnom* božanstvu? Ultimativna zbiljnost o kojoj govore istočnjačke religijske tradicije uglavnom je mišljena u neosobnim kategorijama – poput Brahmana, Sunyate, Taoa ili Nirvāṇe.

No zar se ove različite ultimativne zbiljnosti ne isključuju međusobno? Hick smatra kako to nije nužno tako. Iako smatra, nasuprot naturalizmu, kako je »potpuno razumno za religioznu osobu, koja iskušava život u odnosu s transcendentnim (...) da vjeruje u zbiljnost onoga što je naoko iskušeno«,³⁷ to nikako ne znači da se može smatrati kako su neka pojedina religijska tradicija, i iz nje derivirano religiozno iskustvo, racionalno opravdani, dok neki drugi nisu. Naime, razni koncepti apsolutnog samo su kulturološki uvjetovani odzivi na ono što je onkraj iskazivosti. Prema tome, nema prave isključivosti između npr. Trojstva i Nirvāṇe.

To, prema Hicku, znači da se njegova inačica religijske epistemologije može (i mora) u jednakoj mjeri primijeniti na religiozno iskustvo koje nastaje unutar

svih religija. »Priznajući to, pokoravamo se intelektualnom Zlatnom pravilu dopuštajući drugima premisu na koju se i sami oslanjamo.«³⁸ Jedna se »pluralistička hipoteza«, prema Hicku, stoga nameće kao epistemologijska nužnost. Između »skeptičkog gledišta« kako je svekoliko religiozno iskustvo obmana i »dogmatskog gledišta« kako je samo jedna religijska tradicija ispravna, dok su sve ostale u »zabludi«, Hickova hipoteza predstavlja »srednji put«, odnosno »treću mogućnost« po kojoj sve »velike post-osovinske vjere konstituiraju različite načine iskušavanja, poimanja i života u odnosu na ultimativnu božansku Zbiljnost koja transcendirira sve različite vizije same sebe.«³⁹

To nas vodi do samog središta Hickove pluralističke hipoteze – pitanja o transcendentnoj zbiljnosti koja u religijskom iskustvu biva iskušena. U svojim ranim radovima koji se bave pluralizmom religija Hick koristi pojam 'Bog' kako bi opisao ovu zbiljnost, iako ga pokušava osloboditi striktno teističkih konotacija.⁴⁰ Ipak, postajući svjestan osjećaja zapadnjačkog teologijskog »lingvističkog imperijalizma«⁴¹ kojeg bi riječ 'Bog' mogla izazivati kod istočnih religija, Hick u svojem glavnom djelu *An Interpretation of Religion* napušta ime 'Bog' i uvodi pojam 'Zbiljsko' (*The Real*).

Pojam 'Zbiljsko' nije »ekskluzivno vlasništvo niti jedne tradicije, ali je, ipak, poznato unutar svih njih.«⁴² Riječ je o prihvatljivom »generičkom imenu (...) za ono što je potvrđeno u različitim oblicima transcendentnog religijskog vjeronanja«⁴³ i to stoga što se koristi u svim velikim teističkim i ne-teističkim tradicijama, a nije eksplicitno opterećen različitim načinima kako ga pojedine tradicije iskušavaju i interpretiraju. Drugim riječima, pojam 'Zbiljsko' ne pripada niti jednoj religiji isključivo, odnosno nijedna da tradicija ne smatra svojom apsolutnom svojinom, a u isto vrijeme blizak je svakoj od njih. Njegovo značenje u sebi obuhvaća ujedno i teističke i ne-teističke koncepcije božanskoga. Sam pojam označava »postulirani temelj (*the postulated ground*) različitih oblika religioznog iskustva«.⁴⁴

Hick smatra kako je potrebno razlikovati »Zbiljsko po sebi« (*the Real in itself*) i »Zbiljsko kako je iskušano od ljudi« (*Real as humanly experienced*) u različitim religijskim i kulturalnim kontekstima. U mnogim različitim reli-

34

Usp. John Hick: *Faith and Knowledge*, Macmillan, London, 1988., str. 177–178.

35

Interpretation, str. 233.

36

Poradi načelne neprevodivosti engleske riječi 'Ultimate' u imeničnom obliku (kada predstavlja ime za božanstvo u ovome slučaju) čini nam se kako je najadekvatniji (ali zasigurno ne i najsigurniji) prijevod 'apsolut'.

37

Interpretation, str. 235.

38

Ibid.

39

Ibid., str. 235–236.

40

»Pojedinac se inicijalno osjeća potaknut da odbaci riječ 'Bog' kao preteističku – jer religijski spektar uključuje velike neteističke kao

i teističke tradicije – i razmotri alternative poput 'Transcendentno', 'Božansko', 'Dharma', 'Apsolut', 'Tao', 'Bitak-sam', 'Brahman', 'Krajnja Božanska Zbiljnost'. No činjenica je da mi nemamo pojam koji bi bio potpuno neutralan s obzirom na razne tradicije ili koji bi te tradicije nadilazio. Pojedinac je stoga prinuđen koristiti pojam koji proizlazi iz pojedine tradicije, ali da ga koristi (ili svjesno zloupotrebljava) na način koji vodi onkraj granice te tradicije. Kao kršćanin koristiti ću riječ 'Bog', ali ne u striktno teističkom smislu.« (*God Has Many Names*, str. 90–91.)

41

Interpretation, str. 10.

42

Ibid., str. 11.

43

Ibid.

44

Ibid., str. 236.

gijskim tradicijama on nalazi potporu ovoj svojoj tezi: hinduizam tako razlikuje između *nirguṇa* Brahmana, koji nema nikakvih atributa i koji je onkraj izrecivosti, i *saguṇa* Brahmana – *Ishvare* – o kojemu se mogu izreći određeni atributi i koji je poiman u personalnim kategorijama stvoritelja i uzdržavatelja kozmosa. Sličnu diferencijaciju možemo pronaći u židovstvu kod *Mojsija Majmonida* koji razlikuje između božanske biti i njezinih manifestacija, u *sufističkom islamu* gdje je »Al Haq, Zbiljsko, bezdan božanstva koji se nalazi u temelju samoobjavljujućeg Allaha«. ⁴⁵ I u kršćanstvu nalazimo tako *Meistera Eckharta* koji razlikuje između božanstva (*deitas*) koji prethodi i nalazi se u temelju Boga (*deus*); odnosno »Bog« postaje »simbol« po kojem čovjeku biva božanstvo prisutno. U suvremenoj teologijskoj i filozofijskoj misli slične su ideje prisutne kod *Paula Tillicha* koji donosi koncept »Boga iznad Boga teizma« kao posljedicu nužnosti zahtjeva da se »transcendira teologijski teizam«. ⁴⁶ Hick tako zaključuje kako

»... beskonačna božanska zbiljnost mora zaći u čisto otajstvo onkraj dometa našeg znanja i razumijevanja i u toj je beskonačnoj transcenciji nirguna, ultimativno božanstvo, Bog iznad Boga teizma, Zbiljsko *an sich*«. ⁴⁷

Ono apsolutno transcendentno, vječno, beskonačno, temelj svega pojavljuje nam se na način na koji ga možemo pojmiti.

Očito je kako je *Kant* bio temeljni filozofijski uzor *Johnu Hicku*. Štoviše, on sâm svoju poziciju naziva »pluralističkom hipotezom kantovskog tipa«. ⁴⁸ Temeljni kantovski uvid koji je preuzet jest kako »onaj koji opaža (*perceiver*) uvijek doprinosi formi u kojoj je okolina opažena«. ⁴⁹

Osobito je *Hicku* važno Kantovo razlikovanje između »stvari po sebi« i »stvari kako se ona pokazuje našoj percepciji«, ⁵⁰ odnosno između *noumena* i *phenomena*. »Noumenalno« označava ono što »opstoji neovisno o našoj percepciji«, ⁵¹ »fenomenalno« se, prema *Hickovoj* interpretaciji *Kanta*, odnosi na istu zbilju samo na način na koji se ona »pojavljuje našoj ljudskoj svijesti«. ⁵²

Hick koristi njegove uvide u *analognom smislu*:

»... noumenalno Zbiljsko je iskušeno i mišljeno od različitih ljudskih mentaliteta, oblikujući i oblikovano od različitih religijskih tradicija, kao raspon bogova i apsoluta o kojima svjedoči fenomenologija religije. A te su božanske *personae* i metafizičke *impersonae* (...) stvarne kao autentične manifestacije Zbiljskoga.« ⁵³

Hick je svjestan kako *Kant* ovdje nije imao u vidu epistemologiju religije, štoviše, čak bi se i usprotivio ovakvoj »religijskoj interpretaciji« koja bi dopuštala ipak nekakvo iskustvo božanskog, dok *Hick* smatra kako, s druge strane, Zbiljsko ipak možemo susresti (i na određeni način iskusiti) u religijskom iskustvu.

Ipak, obojici je u određenome smislu zajedničko što uvode Boga kao postulat: dok ga *Kant* postulira s obzirom na moral, za *Hicka* je »Zbiljsko *an sich*« »postulirano kao pretpostavka (...) religioznog iskustva i religioznog života, dok su bogovi (...) fenomenalne manifestacije Zbiljskoga koje se javljaju unutar područja religioznog iskustva.« ⁵⁴

Drugim riječima, za *Hicka* se naše iskustvo Zbiljskoga događa na način *analogan onome po kojem se, prema Kantu, iskušava svijet*: »po informacijskom unosu iz izvanjske zbilje koju um interpretira po vlastitoj kategorijalnoj shemi i koji stoga dolaze do svijesti kao smisljeno fenomenalno iskustvo«. ⁵⁵ Stoga, jedino što o Zbiljskome možemo reći jest kako je ono »zbilja čiji utjecaj proizvodi, u suradnji s ljudskim mozgom, fenomenalni svijet našega iskustva.« ⁵⁶

Kao i kod Kanta, Hick smatra kako se ovo ostvaruje putem *kategorija*. Ipak, hickovske »kategorije religioznog iskustva«, za razliku od kantovskih, nisu univerzalne i nepromjenjive već su »ovisne o kulturi«, odnosno razlikuju se od kulture do kulture i od religije do religije. Tako Zbiljsko postaje prisutno u ljudskoj svijesti po dvije elementarne »kategorije religioznog iskustva«, a to su »koncept Boga ili Zbiljskog kao osobnog koji je presudan za različite teističke oblike religijskog iskustva«⁵⁷ i »koncept Apsoluta ili Zbiljskog kao ne-osobnog, koji je presudan za različite neteističke forme«.⁵⁸ Riječ je o dva osnovna načina zamišljanja i iskušavanja noumenalnog Zbiljskog *an sich* koje nikada kao ono samo nije dostupno.

Tako se dvije osnovne kategorije – ‘Bog’ i ‘Apsolut’ mogu »shematizirati« i »konkretizirati« unutar različitih religioznih iskustava kao različiti bogovi i nepersonalni apsoluti. Teističke, personalne konkretizacije nespoznatljivog-po-sebi Zbiljskog (pojedine »bogove«) Hick naziva *personae*, dok nepersonalne religijske koncepte (»apsolute«) naziva *impersonae*. *Personae* i *impersonae* su tako legitimni »modusi« doživljavanja i iskušavanja Zbiljskog kako se ono oblikovalo unutar određenih društveno-religijskih koncepata.

Iskustvo Zbiljskog u personalnim kategorijama za Hicka proizlazi iz pretpostavke da čovjek božansko u određenim religijskim tradicijama mora iskusiti u sebi prikladnim, ljudskim kategorijama. To je osobito prisutno u post-osovinskim religijama semitskog porijekla – židovstvu, kršćanstvu i islamu, ali i u određenim varijantama hinduizma, budizma i Bhakti religije. Čovjek je osoba i, poradi toga, on i ono božansko misli u personalnim kategorijama. Na taj način Zbiljsko postaje prisutno ljudskoj svijesti putem različitih »božanskih osoba«. Imamo tako Jahvu, nebeskog Oca, Allaha, Višnu, Šivu, ali i mnoge druge. Svaki od njih mišljen je i iskušen kao osobno božanstvo i kao takav, prema pluralističkoj hipotezi, predstavlja *personu* Zbiljskog.

No Zbiljsko iskušeno i u ne-personalnim kategorijama – Brahman, Nirvāṇa, Sunyata, Tao – razni su nepersonalni Apsoluti prisutni u istočnim religijama i svaki od njih je valjana manifestacija Zbiljskog-po-sebi iako nije artikulirana u ne-teističkim kategorijama, već je oblikovana prema konceptima imanentnima u svakoj od matičnih religija.

Ipak, o Zbiljskome-po-sebi ne možemo reći niti da je personalno niti da je ne-personalno; ono je naprosto onkraj izrecivosti.

45
Ibid., str. 237.

46
Usp. Paul Tillich: *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven–London, 2000., str. 186 i dalje.

47
Interpretation, str. 237.

48
Usp. *Religious Pluralism*, str. 611–613.

49
Ibid., str. 611.

50
Interpretation, str. 241.

51
Ibid.

52
Ibid.

53
Ibid., str. 242.

54
Ibid., str. 243.

55
Ibid.

56
Ibid.

57
Ibid., str. 245.

58
Ibid.

Očito je da Hick ovdje u određenoj mjeri priziva konceptualne obrasce *negativne teologije*: Zbiljsko-po-sebi je onkraj svakog mogućeg pozitivnog određenja. To znači kako se razni »atributi« koji su u religijskim i filozofijskim spekulacijama pripisivani raznim teističkim i neteističkim manifestacijama božanskoga nikako ne mogu pripisati Zbiljskome-po-sebi. Ono je, kao »noumenalni temelj« (*noumenal ground*), neovisno od konceptualnih okvira koje je moguće pripisati božanskim »fenomenima« – Bogu, Višni, Trojstvu, Brahmanu ili Nirvāni. Ipak, moguće je o njemu izreći određene »čisto formalne iskaze« koje transcendiraju svaku ograničavajuću konceptualizaciju. Hick tako dopušta Zbiljsko-po-sebi odrediti kao »noumenalni temelj bogova koje susrećemo i apsoluta koje iskušavamo a o kojima svjedoče religijske tradicije.«⁵⁹

Soteriološki implikacije: »spasenje« i »oslobođenje« kao radikalna transformacija čovjeka

Hickova filozofija religijskog pluralizma kao svoju kulminaciju donosi *soteriološko pitanje*. U svjetlu njegove teorije sve je velike svjetske tradicije moguće iščitati kao »putove spasenja« odnosno načine da se promijeni ljudska situacija.

U tome smislu, »spasenje« (*salvation*) odnosno »oslobođenje« (*liberation*)⁶⁰ – kako je ono poimano u mnogim post-osovinskim religijama – jest prije svega »stvaranje konteksta« u kojem je moguće odvratanje od »usredotočenosti na samoga sebe« (*self-centeredness*) k »usredotočenosti na Zbiljsko« (*Real-centeredness*), odnosno, riječ je o »radikalnoj promjeni od duboko nezadovoljavajućeg stanja k onome koje je beskonačno bolje poradi toga što je ispravno povezano sa Zbiljskim.«⁶¹ Na taj način »spasenje« gubi čisto kršćanske konotacije i, upareno s pojmom »oslobođenje« obuhvaća također i neteističke koncepte prisutne u budizmu ili hinduizmu.

Tako koncipirano »spasenje/oslobođenje« ima personalni ali i socijalni (političko-ekonomski) aspekt. Personalni se aspekt očituje u »produciranju svetaca« unutar pojedine religijske tradicije: osoba je u onoj mjeri »svetija« u kojoj uspijeva »usredotočenost na samoga sebe« preobraziti u »usmjerenost na Zbiljsko« a što se očituje u raznim oblicima altruizma. A takvih je primjera moguće naći u svim velikim religijama. Socijalni aspekt ima pred očima svijest da je božanstvo uvijek na strani potlačenih, siromašnih i iskorištavanih. To se očituje već kod starozavjetnih biblijskih proroka, a svoj je vrhunac u kršćanskoj tradiciji našlo u različitim »teologijama oslobođenja«.

Upravo je ovaj soteriološki moment – koji Hick naziva »usredotočenost na Zbiljsko« – konstitutivan za evaluaciju religijskih tradicija; naime pojedina religija ima »veću ili manju vrijednost već prema tome u kojoj mjeri promovira ili sprječava spasenjsku transformaciju.«⁶² »Usredotočenost na Zbiljsko« osobito se očituje u održavanju »Zlatnog pravila« (*Golden Rule*): »Zlatno je pravilo, u svojim pozitivnim i negativnim oblicima, široko rasprostranjeno izričaj principa kako je dobro činiti dobro drugima i kako je zlo činiti im nepravdu.«⁶³ Nama na Zapadu ono je najpoznatije u svojoj biblijskoj formulaciji: »Sve, dakle, što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima. To je, doista, Zakon i Proroci.« (Mt 7, 12; Usp. Lk 6, 31 i dr.) No, ono je u svojim različitim inačicama prisutno u islamskim, židovskim ali i hinduističkim i budističkim i drugim religijskim spisima.

Sa Zlatnim je pravilom najuže povezan je i pojam »agape/karuna« i to kao fundamentalni *etički princip* koji je moguće naći u svim velikim svjetskim

religijskim tradicijama, a koji u sebi objedinjuje ideal nesebične ljubavi, razumijevanja, plemenitosti, žrtvovanja za druge kao i druge srodne altruističke ideje. Sve se religijske tradicije promoviraju iste plemenite ideale, no ono u čemu se one razlikuju jest njihova konkretna implementacija u pojedinoj religiji i kulturi.

Tu nije riječ o nečemu izvanjski nametnutome »odozgora«, već je taj ideal bio promoviran i življen od »velikih učitelja« i osnivača religijskih tradicija: Isus tako propovijeda ljubav za bližnjega koja svoj vrhunac nalazi u njegovoj smrti na križu kao činu potpune ljubavi i predanosti za druge; Buddha propovijeda i sâm živi *Osmerostruki put* ispravnog uvida, ispravnog odluke, ispravnog djelovanja, ispravnog življenja, ispravnog napora, ispravne sabranosti i ispravnog stapanja koji vodi k oslobođenju od svake patnje kao i oslobođenju od ciklusa rađanja i umiranja, odnosno k Nirvāṇi. Vlastitim životom osnivači religijskih tradicija nadahnjuju i pozivaju svoje sljedbenike na istu etičku praksu i time svaki od njih biva prepoznat – smatra Hick – kao »autentični posrednik Zbiljskoga«. ⁶⁴

Daljnje implikacije pluralističke soteriologije – pitanje o mogućnosti »života poslije smrti« – Hick je osobito razvio u djelu *Smrt i vječni život (Death and Eternal Life, 1976.)* ⁶⁵ gdje pokušava naći zajedničku matricu različitih (počesto isključujućih) religijskih i filozofijskih teorija o mogućnosti »preživljavanja« smrti i »vječnog života«. To pitanje ostaje otvoreno. Hick smatra kako niti jedan filozofijski argument ne može u konačnici niti definitivno potvrditi niti definitivno opovrgnuti mogućnost da ljudska svijest preživi raspadanje tijela. ⁶⁶

Nekoliko kritičkih opaski

Od publiciranja svojeg prvog zapaženijeg djela *Evil and the God of Love* 1966. godine Hick je bio zapažen filozofijsko-teologijski pisac, bar na anglosaksonskom području. No prava recepcija njegova djela – koja uvelike nadilazi englesko jezično područje – započinje s »pluralističkom« fazom. Danas se teško može pronaći ozbiljnija monografija posvećena suvremenoj filozofiji religije koja se ne referira na Hicka i njegove ideje. Pritom je zanimljivo ukazati na činjenicu da su pozitivan stav s obzirom na filozofiju religijskog pluralizma uglavnom iskazali ili nekršćanski autori, osobito pripadnici azijskih religija, poput Masaa Abea, koji smatraju da je Hick Zapadu približio bogati religijski svijet Istoka, ili autori koji i sami zastupaju neki oblik religijskog

59
Ibid., str. 246.

60
Hick koristi oba pojma – 'spasenje' i 'oslobođenje' – sinonimno kako bi izbjegao čisto kršćanske konotacije te kako bi obuhvatio sve religijske tradicije.

61
John Hick: *Religious Pluralism and Salvation*, u: Philip. L. Quinn, Kevin Meeker (ur.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (dalje: *PhCRD*), Oxford University Press, New York–Oxford, 2000., str. 54–66, ovdje 55.

62
Interpretation, str. 300.

63
Ibid., str. 313.

64
Ibid., str. 327. Naravno, ne smije se ostaviti po strani i sve zlo koje su religije učinile kroz povijest ljudskog roda; u tome smislu nisu niti same uspjele uvijek autentično promovirati i ostvarivati načelo »agapea«. U tom smislu, svaka religija jest »jedinствена mješavina dobra i zla«. (Ibid., str. 337.)

65
Usp. John Hick: *Death and Eternal Life*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.

66
Usp. *ibid.*, str. 112.

pluralizma u filozofiji religije poput Niniana Smarta, pionira nedoktrinalnog proučavanja religije. Svi se oni slažu kako je Hick otvorio prostor za mogući dublji i plodonosniji dijalog između religijskih tradicija. No, također postoje i mnogi žestoki kritičari religijskog pluralizma poput kršćanskih filozofa Alvena Plantinge ili Williama Alstona koji, uglavnom polazeći od tradicionalnih (pravovjernih) kršćanskih polazišta, pokušavaju ukazati na neodrživost pluralističkih pozicija. Plantinga je – kao izravan odgovor Hicku – čak napisao opširnu studiju u kojoj je pokušao modalnom logikom obraniti nužnost religijskog ekskluzivizma.⁶⁷ U svakome slučaju, postoji nepregledno more kritičke literature o Hicku.

Ipak, bez obzira privlači nas pluralistička interpretacija religije po sebi ili ne, čini se kako Hicku možemo uputiti nekoliko bitnih kritičkih opaski. Dva su, prema našem mišljenju, bitna otvorena pitanja:

1. Pristupa li Hick uistinu svakoj religijskoj tradiciji iz perspektive njezina vlastitog samorazumijevanja ili pokušava različite religije prilagoditi svojoj hipotezi?
2. Je li moguće uopće govoriti o Zbiljskom-po-sebi ako je ono onkraj mogućnosti svake konceptualizacije?

S obzirom na prvi prigovor, ovdje valja imati na umu jedan bitan moment samorazumijevanja u religiji, naime *apsolutni zahtjev* koji pred vjernika postavljaju neke velike religije poput npr. kršćanstva ili islama. Obje ove religije smatraju da jedino one posjeduju puninu objave te u tome smislu predstavljaju dovršetak svakog mogućeg Božjeg govora čovjeku. I kršćanstvo i islam su u tom smislu isključivi i to predstavlja bitni konstitutivni element njihova vlastitog samorazumijevanja. Naime, biti ovih religija (ali i nekih drugih koje Hick analizira) pripada da same sebe promatraju kao apsolutne i zbog toga niti jedna od njih pored sebe ne trpi još jednu jednakovrijednu. Božanstvo je svoj naum u potpunosti iznijelo ili u svojoj utjelovljenoj Riječi Isusu iz Nazareta – kako to uči kršćanstvo – ili je to učinilo izdiktiravši Kur'an Muhamedu – kako smatra islam. Dvije konačne objave ne mogu jedna pored druge logički koegzistirati.

Čini se da Hick to ne uzima u potpunoj zaoštrenosti. Iz njegove pluralističke hipoteze proizlazi kako on *a priori* odbacuje da bi jedna religija mogla posjedovati konačnu božansku objavu i u tom smislu, prema našem mišljenju, ne uzima u obzir jedan odlučujući aspekt njihova vlastitog samorazumijevanja. Ovaj prigovor postaje još transparentniji ako imamo u vidu način na koji Hick uspoređuje pojedine dijelove različitih religijskih učenja, poput npr. različitih eshatologijskih koncepata: je li moguće u konačnici različita soteriologijska očekivanja post-osovinskih religija svesti na »oslobođenje od usredotočenosti na sebe samoga i usmjerenje na Zbiljsko«? Ovo zasigurno predstavlja bitan aspekt velikog dijela ili čak svih religijskih tradicija, no što je s fundamentalnim razlikama u eshatologijama? Je li moguće pomiriti npr. učenja o reinkarnaciji i Nirvāni s kršćanskom idejom Kraljevstva Božjeg ili islamskim poimanjem Raja? Također, je li moguće pomiriti ideju kršćansku ideju Krista kao jedinog Božjeg Sina s mnogim avatarima po kojima su se utjelovljivala razna hinduistička božanstva?

Iako Hick ne bježi od ovih razlika, čini se da ih, prema našem mišljenju, ipak ne uzima dovoljno ozbiljno. Čini se da je u pravu komentator Sumner B. Twiss koji kaže da je Hick zamijenio tradicionalno religijsko samorazumijevanje po kojem je svaka pojedina religija u potpunome posjedu posljednje istine o čovjeku i svijetu s alternativnim »obiteljskim« po kojem različite (i u mnogočemu suprotstavljene) religije predstavljaju različiti – drugom kulturom

oblikovani – putove k istoj posljednjoj zbilji.⁶⁸ No, osim rijetkih izuzetaka, teško da pojedine religije mogu oslabiti svoj bitni doktrinarni poklad čineći ga relativnim prema hickovskom modelu. Ako npr. za kršćane Isus Krist prestane biti jedini spasitelj i posrednik između Boga i ljudi, koliko se još tu može govoriti o doktrinarno ispravnoj inačici kršćanske religije koja živi unutar crkvene zajednice (bilo katoličke, bilo protestantske ili pravoslavne)? U tome se smislu Hicku s punim pravom, prema našem mišljenju, može prigovoriti kako relativizira fundamentalne religijske koncepte kako bi ih uskladio sa svojom hipotezom.

Također, kao što implicira drugi prigovor, prema našem mišljenju, postoji bitan problem također i u bitnom središtu Hickove hipoteze, u samoj ideji transcendentnoga Zbiljskoga.⁶⁹ Već je spomenuto da Hick na (pseudo)kantovskim osnovama razlikuje Zbiljsko *an sich* i Zbiljsko kako se pojavljuje u različitim religijama i kulturama. Zbiljsko-po-sebi predstavlja svojevrsni ontologijski *a priori* ne samo pojedinih konceptata božanskog u raznim religijama već i same filozofije religijskog pluralizma i kao takvo ono samo nikada nije dostupno. Ono što nam ostaju jesu razni likovi (*personae* i *impersonae*) Zbiljskoga. No, ako o Zbiljskom-po-sebi ne znamo ništa (ono je, kaže Hick, »transkategorijalno«), koji bi onda bili nužni uvjeti da se neki teologijski koncept (npr. Trojstvo ili Tao) prepozna kao legitimna »slika« Zbiljskog, a ne kao čisto proizvoljna tvorevina ljudske mašte? Zbiljskom-po-sebi koje je »onkraj dualiteta osobnost/neosobnost« se ne mogu analogijom pridodati nikakvi »atributi« koji se u filozofiji i teologiji tradicionalno pridodaju božanstvu. Ono transcendentno, božansko samo jest onkraj naših spoznajnih moći, no ono se nigdje ne objavljuje na konačni, odlučujući i apsolutan način čovjeku, tako da mi ostajemo u trajnoj tami i neizvjesnosti.

Prema našem mišljenju, tu je na djelu jedna *preradikalna negativna teologija* koja kao posljedicu ima neodređeni oblik agnosticizma. Iako Hick razne tradicije negativne teologije u kršćanstvu, židovstvu i islamu visoko cijeni i u određenom smislu smatra svojim prethodnicima, ipak ostavlja po strani da se u svakoj tradiciji – bez obzira koliko je božanstvo nedostupno umu – ono ipak konačno objavljuje po svetim spisima čovjeku. Koprena nespoznatljivosti biva nadidena objavom. U Hicka takvog općeobvezujućeg i konačnog objaviteljskog čina nema. U tom se smislu ova kritika nadovezuje na prethodnu.

Ovdje je potrebno spomenuti i to da mnogi komentatori u kritici idu i dalje te smatraju kako Hickov govor o Zbiljskom nadilazi okvire jedne pretjerane negativne teologije i zadire u područje *teologijskog ne-realizma*. Odnosno, ukoliko nikada ne zahvaćamo transcendentno Zbiljsko koje je onkraj svake moguće izrecivosti, a ostali su teologijski koncepti kulturološki uvjetovani, može li se uopće još sa sigurnošću tvrditi da nekakvo božanstvo uopće postoji? Komentator D. Cheetham je na ovome tragu primijetio kako je Hickov jezik ponekad frapantno sličan jeziku najpoznatijeg zastupnika »teologijskog ne-realizma« u filozofiji religije – Donu Cupittu,⁷⁰ koji smatra da, iako objek-

67

Usp. Alvin Plantinga: Pluralism. A Defense of Religious Exclusivism, u: *PhCRD*, str. 172–192.

68

Usp. Sumner B. Twiss: The Philosophy of Religious Pluralism. A Critical Appraisal of Hick and His Critics, u: *PhCRD*, str. 67–98, ovdje 73–75.

69

Sličnu je kritiku – iako mnogo razrađenije – iznio Netland. Usp. George A. Netland: Professor Hick on Religious Pluralism, u: *Religious Studies* 22 (1986) 2, str. 249–261.

70

Usp. npr. David Cheetham: *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*, Ashgate Publishig Limited, Hampshire, 2003., str. 175–176.

tivno postojećeg (»realnog«) Boga (najvjerojatnije) nema, religija ipak ima svoju svrhu kao pomoć u preživljavanju različitih životnih situacija. Jezik religije nema realnu, već jedino simboličnu vrijednost. Odnosno, primijenjeno na Hicka, Cheetamova je teza: nema li i govor o Zbiljskom jedino simboličku ulogu, odnosno nije li jedina svrha Zbiljskog-po-sebi da bude preduvjet njegove pluralističke hipoteze, dok se ne može govoriti o njegovom »realnom« postojanju. To bi značilo da, prema ovoj interpretaciji Hicka, Zbiljsko-po-sebi ne postoji, već je riječ o svojevrsnom simbolu koji je ipak potrebno postulirati kako bi se našla adekvatna ontologijska pozadina na osnovi koje se može napraviti plauzibilna filozofijska teorija religijâ.

Ipak, čini se da je ovakva »nerealistička« interpretacija ipak pretjerana: nigdje u svojim spisima Hick čak niti implicitno ne spominje mogućnost da Zbiljsko-po-sebi ne opstoji niti ga igdje spominje kao pûki simbol ili kao jedino u mišljenju opstojeći postulat svoje hipoteze. Radije se čini da je ono upravo pokušaj da se ne zaplićemo u različite simbole i »slike« božanskog te da izvršimo skok do čiste transcendencije, poradi čega – jednom kada sve slike iščeznu – ostaje samo neizvjesnost neznanja.

Zaključak

Bez obzira koji stav zauzeli s obzirom na »filozofiju religijskog pluralizma«, ne može se osporiti da se Hick bavi bitnim problemima suvremenog tematiziranja religije. Jer danas više niti jedna religija nema taj luksuz da se zatvori u svoj vlastiti svijet ne obazirući se na drugačije religijske tradicije. Globalizacija je zasigurno utjecala i na svijet religija. U tome smislu, pokušaj da se iznađe objedinjujuća filozofijska teorija religije – koja svakoj velikoj tradiciji pristupa s jednakim poštovanjem – predstavlja legitiman (iako ne nužno uspješan) pokušaj da se ublaže stare netrpeljivosti izazvane stoljećima izgrađivanom svijesti o vlastitoj samodostatnosti.

Ipak, čini se da službene religije sa svojim doktrinarnim sustavima ne mogu prihvatiti jedno relativiziranje vlastitog samorazumijevanja. Njima se to nužno čini kao svojevrsni pomodni *new age* sinkretizam. U tom će smislu Hickov pluralistički nacrt zasigurno ostati izvan institucionalnih religijskih okvira te će biti interesantan jedino liberalnijim pripadnicima pojedinih tradicija i proučavateljima suvremene filozofije religije.

Danijel Tolvajčić

Religious Pluralism as a Challenge for Philosophy of Religion: John Hick

Abstract

Until the 20th century Western philosophy of religion was solely preoccupied with Judeo-Christian and Islamic religious traditions. However, it is clear today that philosophy of religion has no theological and confessional boundaries and that it is bound to consider religious phenomena in variety of its forms. One of its central problems is in fact religious pluralism: can philosophy of religion approach to all religious traditions on equal terms and offer an acceptable analysis?

One of the greatest living philosophers of religion, John Hick, proposes a new "interpretation of religion" free of naturalist and confessional interpretations. Hick calls it "philosophy of religious pluralism" and sets it in broader context of philosophy of religion. His main concern is to encompass religious phenomenon in "pluralism of its forms". This "pluralistic hypothesis" tends to be acceptable for the "global-thinking believers of all traditions".

Key words

John Hick, religious pluralism, philosophy of religion, Real, religious interpretation of religion