Utjelovljenje Isusa Krista kao mit u kristologiji Johna Hicka

Mršić Felbar, Iva

Doctoral thesis / Disertacija

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:035679

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb







Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

IVA MRŠIĆ FELBAR

UTJELOVLJENJE ISUSA KRISTA KAO MIT U KRISTOLOGIJI JOHNA HICKA. KRITIČKA ANALIZA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2015.



University of Zagreb

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Iva Mršić Felbar

INCARNATION OF JESUS CHRIST AS A MYTH IN JOHN HICK'S CHRISTOLOGY. CRITICAL ANALYSIS

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2015.



Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

IVA MRŠIĆ FELBAR

UTJELOVLJENJE ISUSA KRISTA KAO MIT U KRISTOLOGIJI JOHNA HICKA. KRITIČKA ANALIZA

DOKTORSKI RAD

Mentor:

prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2015.



University of Zagreb

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Iva Mršić Felbar

INCARNATION OF JESUS CHRIST AS A MYTH IN JOHN HICK'S CHRISTOLOGY. CRITICAL ANALYSIS

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2015.

SAŽETAK

Hickov pristup problematici utjelovljenja dijelom je njegova pluralističkog nasljeđa, koje ostavlja posljedice i na kristološkoj misli. Smatrajući nužnim reinterpretaciju doslovnog govora Kalcedonskog nauka, nadomješta ga metaforičkim, koji u konačnici ontološko pitanje ostavlja neodogovorenim, te ga, štoviše, na koncu i niječe, razarajući time ideju Isusova bogočovještva. Hick zastupa koncept mnogostrukih utjelovljenja, ustupajući mjesto Zbiljskocentrizmu, te tako omogućuje spasenjska posredstva i izvan kršćanstva. Isus Krist je promatran u svjetlu monofizizma i monoteletizma, što u konačnici rezultira posvemašnjim osiromašenjem kristologije kao i razaranjem Isusova bogočovještva. Tako mitološki, odnosno metaforički diskurs dovodi Hicka do govora o utjelovljenju kao o približavanju božanskog ljudima, a ne kao postajanju Boga čovjekom, zbog čega je njegova pozicija neprihvatljiva iz vizure katoličke teologije.

Važnost obrađene teme utjelovljenja kao mita u kristologiji Johna Hicka prvenstveno leži u činjenici što je riječ o relevantnoj dogmatskoj problematici, a potom i u činjenici da o njoj ne postoji niti jedno sustavno obrađeno djelo, kako u hrvatskoj znanstvenoj literaturi, tako i u onoj inozemnoj. Ukazujući na dihotomiju pluralističke hipoteze sa katoličkim naukom o utjelovljenju, posebnu pažnju smo posvetili pitanju religijskoga jezika kao sredstva kojim Hick oblikuje vlastiti kristološki diskurs. Njegove smo argumente (povijesni, konceptualni, soteriološki i pragmatički), kojima on nastoji dekonstruirati doslovno shvaćanje ideje utjelovljenja, temeljito analizirali i procijenili da nisu razjašnjeni na odgovarajući način, te smo osporili njegove temelje. Na kraju smo potvrdili tezu o ovisnosti njegovih pluralističkih nazora i kristološkog stava naspram utjelovljenja Isusa Krista, jer bez te suovisnosti Hickovoj alternativnoj kristologiji manjka odgovarajuće opravdanje. Konačno, pokazali smo da je Hickov pokušaj dekonstrukcije tradicionalne kristologije utjelovljenja s ponudom one pluralističke, neuspio. Glavni razlog za takvu tvrdnju je manjak dostatnog uporišta za zamjenu tradicionalne kristologije onom mitičkog/metaforičkog tipa.

Ključne riječi: *John Hick, kristologija, utjelovljenje, mit, metafora, jezik, Isus Krist, Kalcedon, pluralizam, implicitna kristologija, soteriologija, Zbiljsko, Isusovo čovještvo i božanstvo, dogma, neinkarnacijska kristologija, paradoks milosti, kristologija inspiracije, teorija dvaju umova, agape, epistemologija, ontologija*

SUMMARY

This doctoral thesis provides a systematic demonstration and critical evaluation of John Hick's pluralistic Christology in the context of his understanding of the Incarnation of Jesus Christ as a myth, i. e. metaphor. Hick's approach is a part of his pluralistic legacy which leaves the consequences on his christological thought as well. He considers necessary to reinterpret literal speech, especially that of Chalcedonian doctrine, replacing it with metaphorical one that at the end leaves the ontological question unanswered, and moreover denies it, ruining the idea of Jesus' divinity and humanity itself. He represents the multiplural incarnation concept, leaving the place for Realitycentrism, which allows legitimate salvific mediations even outside Christianity. Jesus Christ is regarded in the light of monofisism, deprived in deity. Thereby mythological i.e. metaphorical discourse leaded Hick to consider incarnation as approaching divine to people and not as God becoming human that is substantially disparate with the doctrine of Catholic theology.

The first chapters of the thesis reconstruct Hick's path to pluralism in general, while the following ones demonstrate clearly incompatible pluralistic hypothesis to the orthodox doctrine of incarnation. Special attention was dedicated to the question of religious language which is the instrument for Hick's christological interpretation. He sees Christianity as one of many salvific responses to the Real, and for that reason tries to dispute traditional soteriological docrine as well as the incarnational one. His arguments, which attempt to deconstruct the literal understanding of the idea of divine incarnation, are part of his pluralistic views, for, without them, his alternative Christology lacks adequate justification.

We evaluated and examined his four arguments (historical, conceptual, soteriological and pragmatic) and have shown that they are not explicated in satisfactory way. Even more, we have shown that Hick's attempt to deconstruct traditional incarnation Christology by offering a pluralistic one must ultimately be judged a failure. The main reason for such a claim is a lack of proper foundation for reconstructing mythical/metaphorical Christology.

The final conclusion of the thesis underlines the characteristics of John Hick's christological concept, emphasizing the differences between his thought and traditional Christology, and finally evaluating his vision and attempt of creating a radically new Christology for a pluralistic age.

Key words: *John Hick, Christology, incarnation, myth, metaphor, language, Jesus Christ, Chalcedon, pluralism, implicit Christology, soteriology, the Real, Jesus' humanity and divinity, dogma, non-incarnational Christology, paradox-of-grace, inspirational Christology, two-minds theory, agape, epistemology, ontology*

SADRŽAJ

SAŽETAK ... 1

SUMMARY ... 2

SADRŽAJ ... 4

UVOD ... 7

I. DIO ... 11

JOHN HICK – OSOBA I DJELO ... 11

1. BIOGRAFSKI TRENUCI ... 12

1. 1. Teološki i filozofski utjecaji ... 18

1. 1. 1. ″Evanđeosko″ razdoblje ... 18

1. 1. 2. Filozofsko razdoblje ... 19

1.2. Put prema pluralizmu ... 24

2. ZNAČAJ JOHNA HICKA U SUVREMENOJ TEOLOŠKOJ MISLI ... 30

2. 1. Odjek Hickova opusa u hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji ... 32

II. DIO ... 36

O KRISTOLOGIJI JOHNA HICKA ... 36

1. KONTEKST ... 36

1.1. Isusologija ili kristologija? ... 37

1.2. Tvorbeni čimbenici i utjecaji ... 38

1.3. Značaj Zbiljskog ... 44

1. 3. 1. Tko ili što je Bog? ... 44

1. 3. 2. Mitsko i metaforičko u govoru o Bogu ... 45

1. 3. 3. Božja imena ... 49

1. 3. 4. Postuliranje Zbiljskog ... 50

1. 4. Soteriološki obrat: religija kao ″spasenje/oslobođenje″ 54
1. 4. 1. Soteriološko obilježje post-osnih religija 56
1. 4. 2. Spasenje/oslobođenje kao preobrazba 58
2. NEINKARNACIJSKA KRISTOLOGIJA 61
2. 1. Kristologija stupnja 66
2. 1. 1. Paradoks milosti 68
2. 1. 2. Kristologija inspiracije 69
2. 3. Odbacivanje implicitne kristologije 72
3. ZAKLJUČNI OSVRT 80

III. DIO 83
UTJELOVLJENJE KAO MIT/METAFORA 83
1. O UTJELOVLJENJU 84
1. 1. Mogućnost višestrukih utjelovljenja 87
1. 2. Suvremeni pokušaji pristupa otajstvu utjelovljenja (Morris) 90
1. 3. Osnovne misaone postavke Hickove kristologije 97
2. PITANJE RELIGIJSKOG JEZIKA 100
2. 1. Jezik u (filozofiji) religiji(e) 101
2. 2. Apofatički, katafatički put i analogija 107
2. 3. Različite teorije govora o utjelovljenju – Hickov izbor 112
3. O MITU 114
3. 1. Mit u Bibliji – neke naznake 120
3. 2. Različiti pristupi mitu 121
3. 3. Hick o mitu 127
4. O METAFORI 133
4. 1. Božansko utjelovljenje kao metafora kod Hicka 137
5. *EXCURSUS* – GOVOR O BOGU 144

6. ZAKLJUČNI OSVRT 148

IV. DIO 152

KRITIČKI OSVRT NA HICKOVU KRISTOLOGIJU 152

1. KRISTOLOGIJA – PITANJE BUDUĆNOSTI? 152

2. HICKOVA DEKONSTRUKCIJA TRADICIONALNE KRISTOLOGIJE 158

2. 1. Povijesni argument 159

2. 2. Konceptualni argument 160

2. 3. Pragmatički argument 161

2. 4. Soteriološki argument 161

2. 5. Hickova rekonstrukcija kristologije 162

3. EVALUACIJA HICKOVIH ARGUMENATA 163

3. 1. Povijesna metodologija 164

3. 2. Koncept dviju naravi 168

3. 2. 1. Morissova teorija dvaju umova 169

3. 2. 2. Između vječnosti i kenoze 170

a) Isusova svetost 172

b) Hickova kritika kenotičkih teorija 173

3. 3. Soteriološki koncept 182

4. HICKOVO POIMANJE ISUSOVA ČOVJEŠTVA I BOŽANSTVA – REDEFINIRANJE ZNAČENJA ISUSA KRISTA 190

5. ZAKLJUČNI OSVRT 196

ZAKLJUČAK 199

LITERATURA 210

Izvori 210

Ostala literatura 211

ŽIVOTOPIS 223

UVOD

Uz ime Johna Hicka gotovo sinonimno stoji pojam religijskog pluralizma, kojega je kao najistaknutiji predstavnik filozofije religijskog pluralizma za života gorljivo promovirao i o njemu pisao svoja najpoznatija djela. Pluralizam kao društvena, politička, ekonomska i religijska pojava zasigurno je mjesto koje teološka misao ne može i ne smije zaobići, osobito onda kad je riječ o njegovim teološkim implikacijama na poimanje osobe Isusa Krista. Drugi vatikanski sabor prepoznaje nužnost otvaranja katoličke teologije temi odnosa s drugim religijskim tradicijama, što još i danas u teološkom i društveno-političkom fokusu ostaje osjetljivom i nezaobilaznom temom. Međutim, iako je ovo problemsko područje usko vezano uz fundamentalnu teologiju, u radu smo se nastojali zbog jasnoće i zadanosti samom temom, držati dogmatskoga aspekta govora o utjelovljenju Isusa Krista. Tako smo bili u prilici, premda iz različitih pozicija, s Johnom Hickom u suvremenim okolnostima religijskog i inog pluralizma, teološki prianjati i produbljivati govor o utjelovljenoj Riječi, odnosno o Isusu Kristu kao Božjoj konačnoj riječi upućenoj čovjeku na spasenje.

John Harwood Hick (1922.-2012.) bio je profesor emeritus filozofije religije na Sveučilištu Claremont Graduate (SAD), profesor emeritus teologije na Birminghamskom sveučilištu (UK) i suradnik Instituta za napredno istraživanje u humanističkim i društvenim znanostima na Birminghamskom sveučilištu. Ujedno je bio i podpredsjednik Britanskog društva za filozofiju religije i podpredsjednik Svjetskog kongresa religija. Jedan je od najznačajnijih filozofa religije druge polovice 20. stoljeća, svijetu poznat osobito po svojoj pluralističkoj hipotezi odnosno religijskom pluralizmu, religijskoj epistemologiji i filozofijskoj teologiji. Na znanstvenome skupu održanom u čast Johnu Hicku 10. i 11. ožujka 2011. u Birminghamu objavljeno je osnivanje *Centra za istraživanje religije John Hick,* koji danas djeluje u sklopu Sveučilišta u Birminghamu i nosi njegovo ime, njemu u čast. Tom prigodom, godinu kasnije, uručen mu je i počasni doktorat iz teologije prilikom čijeg je primanja održao svoj posljednji javni govor.

Iako Hickov lik i djelo predstavlja nezaobilaznu referentnu točku za teme religijskog pluralizma, epistemologije, kristologije, religijskog jezika, u Hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji nije značajno zastupljen. Njega u svojim djelima i člancima prvi spominje u kontekstu govora o teologiji religija prof. dr. sc. Nikola Bižaca s Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Splitu, a njegovom filozofijom religija se osobito bavi doc. dr. sc. Danijel Tolvajčić s Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Na temelju dosadašnjih spoznaja o životu i djelu prof. dr. sc. Johna Hicka proizlazi njegova značajna uloga u suvremenim

filozofskim i teološkim krugovima, čime je razložna naša namjera da ga pomnije istražimo, tim više što do sada prema našim saznanjima o ovoj temi nema nijednog sustavno obrađenog djela, ne samo u nas, nego i u inozemstvu. To potvrđuje i David S. Nah koji i sam unutar svoga djela *Christian Theology and Religious Pluralism: A Critical Evaluation of John Hick* nastoji to ispraviti, premda ne obrađuje sustavno pitanje kristologije Johna Hicka, već ga dotiče u širem kontekstu govora o religijskome pluralizmu. Prije objave Hickova djela *The Metaphor of God Incarnate,* njegovom se kristologijom bave samo dva autora: Gavin D'Costa u djelu *John Hick's Theology of Religions*[1] i G. H. Carruthers *The Uniqueness of Jeus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions,*[2] a koji ne uzimaju u obzir Hickovu poziciju glede utjelovljenja iz spomenutog djela. To čine samo dva članka, onaj Geralda O'Collinsa ″The Incarnation under Fire″[3] i Stephena Davisa ″John Hick on Incarnation and Trinity″.[4]

S obzirom da je njegova kristološka pozicija izazvala brojne kontroverzije, o njoj ima dosta pisanog traga, osobito u djelima Hickovih neistomišljenika koji mu upućuju kritičke opaske, ali oni se pritom ne ograničavaju samo na njegovu kristologiju, već analiziraju i druga područja njegove misli.[5] Štoviše, u većini slučajeva, kristološka se problematika tek usput spominje. Dakle, premda je utjelovljenje Isusa Krista relevantna dogmatska tema, osobito ako imamo na umu njezino spominjanje u kontekstu mita, koje je očito još uvijek aktualno, tim više začuđuje što joj nije pridana dostatna važnost.

Teorijsku podlogu ovoga rada činit će znanstveni i stručni radovi bliski području istraživanja. Uži predmet našeg istraživanja bit će kristološka misao Johna Hicka kao i njezino pozicioniranje u skladu s evoluiranjem Hickove teologije religije prema filozofiji religije, unutar koje osobito uzima maha pluralizam i epistemologija, koja u konačnici svoj trag ostavlja i na shvaćanju osobe Isusa Krista. Hick o kristologiji piše posebno unutar sljedećih djela: *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* u poglavlju

[1] Usp. Gavin D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions,* Lanham, MD, 1987.

[2] Usp. Gregory H. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jeus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick,* Lanham, MD, 1990.

[3] Usp. Gerald O'COLLINS, The Incarnation Under Fire, u: *Gregorianum* 76 (1995.) 2, 263-280.

[4] Usp. Stephen T. DAVIS, John Hick on Incarnation and Trinity, u: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity,* Oxford, 2001., 251-272.

[5] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* Abingdon i Vermont, 2002., David CHEETHAM, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection,* Abingdon i Vermont, 2002., David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* Eugene, Oregon, 2012.

″Incarnation and Uniqueness″; *God and the Universe of Faiths*u poglavljima ″Christ and Incarnation″ i ″Incarnation and Mythology″, te napose u zborniku *The Myth of God Incarnate* i u djelu *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age,* koje ćemo posebno podvrći analizi. No, većina njegova govora o kristološkim temama, među kojima osobito onaj o utjelovljenju, nije sustavan i nalazimo ga fragmentarno razasuta u djelima koja se prvotno i ne bave kristološkom problematikom.

Glede zanimanja za Johna Hicka treba reći da s naše strane ono postoji još u vrijeme pisanja licencijatskoga rada koji tematizira njegovu pluralističku eshatologiju. Već tada smo uočili nedostatak literature koja se bavi njegovim kristološkim temama, te smo odlučili ispuniti tu prazninu. Pitanja i kritike koje Hick upućuje u tom smislu smatramo izazovnima i svakako predstavljaju zadatak s kojim bi se dogmatika 21. stoljeća trebala uhvatiti u koštac.

Glavni je cilj ove doktorske disertacije prikazati temeljne postavke kristologije Johna Hicka, te primjerenim interpretativnim i kritičkim zahvatima rasvijetliti ključna mjesta u njegovu opusu, koja će pružiti odgovor, na koji način i zašto promatra utjelovljenje Isusa Krista kao mit, odnosno metaforu. U namjeri da približimo Hickovo poimanje utjelovljenja kao mita, ujedno ćemo istražiti, je li ono u suglasju s učenjem Crkve, te je li uopće moguće opravdati Hickov pogled na utjelovljenje kao mit. Pritom želimo skrenuti pažnju na problematiku suvremenoga religijskog jezika kao sredstva kojim se Hick koristi u oblikovanju svojih kristoloških ideja.

Hipoteza rada jest da u pozicioniranju nauka o utjelovljenju kao mitu u Hicka posljedično stoji ontološka tvrdnja, kao i prikladnost metaforičkog diskursa kako bi ukazao na potrebu redefiniranja kalcedonske dogme kao doslovnoga govora, što u konačnici rezultira posvemašnjim osiromašenjem kristologije, razaranjem Isusova bogočovještva i neprihvatljivošću Hickove pozicije. U doktorskoj se disertaciji koristimo poglavito kritičko-analitičkom metodom, a istraživački će se postupak naslanjati i na elemente interpretacijske, deskriptivne i sintetičko-kritičke metode. Literatura kojom ćemo se koristiti gotovo je posvema na engleskom jeziku, kako primarna koja obuhvaća Hickova glavna djela i članke, tako i sekundarna literatura.

Okosnicu naše teze čini prikaz Hickove kristologije s naglaskom na specifično poimanje utjelovljenja. Disertacija je podijeljena u četiri velika dijela: prvi dio nas upoznaje s osobom i djelom Johna Hicka, drugi s njegovom kristologijom, treći sa poimanjem utjelovljenja kao mitom, odnosno metaforom, te na kraju četvrto poglavlje donosi kritički osvrt na Hickovu kristologiju. Sveukupno, disertacija sadrži trinaest poglavlja.

Dakle, polazišna točka jest osoba Johna Hicka, njegovi biografski trenutci i utjecaji, kako filozofski, tako i teološki, s ciljem što vjernije rekonstrukcije njegova pluralističkog svjetonazora koji u konačnici određuje i kontrolira njegovu kristološku misao. Istražit ćemo njegov značaj u suvremenoj teološkoj misli, kao i odjek (doduše, nevelik) njegova opusa u hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji.

Važno je kontekstualizirati Hickovu kristologiju koja je *de facto* isusologija, ali je zbog osobitosti koje ćemo podrobnije analizirati nastavljamo nazivati kristologijom. Spomenute se osobitosti prvenstveno odnose na kontekst filozofijske teologije iz koje Hick izranja, kao i na *neinkarnacijsku* kristologiju čiji je najistaknutiji predstavnik. Te specifičnosti umnogome su odredile i obradu same teze, budući da nije riječ o klasičnoj dogmatici. *Neinkarnacijska* kristologija u sebi sadrži kristologiju *stupnja i inspiracije*, te odbacuje zaključke *implicitne* kristologije. Ta je kristologija, kao i njegov put prema pluralizmu, imala određene razvojne etape koje će iz rada biti vidljive. Nadalje, ona je u tom smislu vezana i uz postuliranje Zbiljskoga kao i Hickovu specifičnu soteriološku misao.

Detaljnim radom na Hickovim djelima i analizom temeljnih tekstova u kojima je riječ o utjelovljenju Isusa Krista kao mitu i metafori, osvrnut ćemo se detaljnije na pitanje istih u kontekstu suvremenog (religijskog) jezika, kako bismo bili u mogućnosti Hickovo poimanje i kritički prosuditi.

Završno će poglavlje biti usmjereno na odgovor Hicku s pozicije nauka Katoličke Crkve i konačnog utvrđivanja Hickovih motiva i pozicije, ne bismo li naposljetku mogli potvrditi njegov neuspjeh u redefiniranju dogme o utjelovljenju Isusa Krista.

Znanstveni doprinos disertacije sastojat će se prvenstveno u prikazu i analizi kristološke misli Johna Hicka, do sada u nas gotovo u cijelosti neistražene, kao i njegovih temeljnih misaonih i teoloških postavki, a zatim na temelju istraženih uvida, rezultata i zaključaka, u pružanju kritičkog osvrta na njegova kristološka promišljanja. Ukoliko na umu imamo činjenicu da niti jedno djelo Johna Hicka još nije prevedeno na hrvatski jezik, te da je sama problematika još uvijek prilično nepoznata, kako domaćoj, tako i inozemnoj teološkoj javnosti, svakako možemo nazrijeti neupitan doprinos ove disertacije.

I. DIO

JOHN HICK – OSOBA I DJELO

U prvome dijelu disertacije, predstavit ćemo Johna Hicka u okvirima biografskih trenutaka koji su bili od važnosti za njegova djela i svjetonazore koje je tijekom pola stoljeća pisanja stvarao i oblikovao. Osvrnut ćemo se na Hickove teološke i filozofske utjecaje kao i razdoblja koja su ti utjecaji odredili: ″evanđeosko″, filozofsko i pluralističko. Taj će nam evolucijski smjer misli umnogome olakšati shvaćanje njegove konačne kristološke pozicije, te će nam biti lakše odrediti kako je i zašto do nje uopće došlo. Pritom je očito da je Hickovo kristološko razmišljanje oblikovano, kako životnim, tako i njegovim misaonim putem, te se i ono sámo mijenja kroz razdoblja njegova života: od gotovo nepostojećeg i neutralnog do krajnje fundamentalističkog pristupa, pa sve do pluralizma koji konačno razgrađuje temeljne okosnice onoga što razumijevamo pod katoličkom kristologijom.

Nadalje, bit će riječi o značaju Johna Hicka u kontekstu suvremene teološke misli, osobito odjeku njegovih djela i ideja u hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji. Ukratko ćemo ukazati na teškoću pristupa Hickovim temeljnim djelima, budući da i same knjižnice njima oskudijevaju, te članke hrvatskih znanstvenika koji su nam problematiku njegovih razmišljanja već donekle približila s različitih polazišta. U tom smislu, opravdat ćemo i bavljenje ovom temom kao doprinosom hrvatskoj teološkoj misli koja, iako je riječ o kontroverznoj temi, mora uvijek otvorenih očiju promatrati znakove vremena i njegove misaone struje, ne bi li u konačnici i čovjeku dvadesetprvog stoljeća sa svim njegovim pitanjima i sumnjama mogla omogućiti susret s Riječi – Isusom Kristom.

1. BIOGRAFSKI TRENUCI

John Harwood Hick rođen je u Scarboroughu u Engleskoj, 20. siječnja 1922. godine.[6] Iako je od najranije dobi njegovao ljubav prema filozofiji, odlučuje se na studij prava kojeg završava na Hullu kao dio obiteljske tradicije. U tom vremenu u dobi od osamnaest godina doživljava svoje obraćenje na kršćanstvo pri čemu svoje iskustvo kasnije opisuje kao ″snažno evanđeosko i uistinu fundamentalističko″[7], odnosno precizira da se preobratio na ″kalvinističku ortodoksiju ekstremno konzervativne vrste″.[8] Ubrzo nakon toga, pridružuje se prezbiterijanskoj crkvi te odlazi u Edinburgh, gdje upisuje studij filozofije. Podučava ga kantovac Norman Kemp Smith (logika i metafizika) i Alfred Edward Taylor (etika), a studij prekida na drugoj godini uslijed Drugoga svjetskog rata. Zbog svojih pacifističkih uvjerenja ne pridružuje se vojsci, već volontira u ambulantnoj jedinici – *Friends' Ambulance Unit*.

Po povratku iz rata 1945. dovršava studij, za vrijeme kojega sâm priznaje kako se nalazio u ″religijski propitkujućem i otvorenom stanju″[9], te nije vjerovao u Boga kršćanske ortodoksije. Diplomiravši 1948. godine, nastavlja svoj studij pod mentorstvom H. H. Pricea na Oxfordu, te 1950. postiže stupanj doktora filozofije s tezom o odnosu vjere i mišljenja. Na Sveučilištu Cornell od 1957. radi sljedeće tri godine kao asistent na katedri filozofije,

---

[6] U prikazu Hickova života i njegovih djela služit ćemo se poglavito dvama djelima: John HICK, *John Hick: An Autobiography*, Oxford, 2005., i Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Abingdon i Vermont, 2002. Usp. potpuni popis djelâ Johna Hicka: Gavin D'COSTA, *John Hicks Theology of Religions. A Critical Evaluation*, New York, 1987., 215-231.; vidi također: Joseph THANAVELIL KURIAN, *Language, Faith and Meaning. A Critical Study of John Hicks Philosophy of Religion. Towards a Metaphilosophical Approach to Philosophical Theology* [Diss. Pontificia Univ. Gregoriana], Rim, 1990., 105-135. Obuhvatnu bibliografiju o djelu Johna Hicka za razdoblje od 1952. do 1991. donosi: Arvind SHARMA (ur.), *God, Truth and Reality. Essays in Honor of John Hick*, London, 1992., 247-265. Povrh toga: Kirsten JOSWOWITZ-SCHWELLENBACH, *Zwischen Chalkedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks*, (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5), Martinsried, 2000., VI-XII; Bernd Elmar KOZIEL, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks*, Frankfurt, 2001., 872-891.; Christian HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion und Rezeption*, (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 28), Münster, 2001., 485-503.

[7] John HICK, *God Has Many Names*, Philadelphia, 1982., 14.

[8] Vidi: John HICK, A Personal Note, u: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, 1993., 139-145.

[9] John HICK, *John Hick: An Autobiography*, 33.

stvarajući okvir religijske epistemologije i objavivši 1957. svoje prvo djelo, *Faith and Knowledge* (*Vjera i znanje*).[10] Tijekom toga vremena, još uvijek zadržava svoje konzervativne teološke stavove, osobito prema Kalcedonu što je vidljivo iz njegove kritike D. M. Bailliea sa kojim će se kasnije, ironično, složiti.

Potom odlazi na Westminstersku teološku akademiju u Cambridgeu gdje se priprema za službu pastora. Iz toga razdoblja Hick se prisjeća svoje ″duboke pravovjernosti″, ali ujedno i udaljavanja od onoga što naziva fundamentalističkim kršćanstvom. Ipak, ono što često spominje jest upravo njegova reakcija kada ga je šokirala izjava australskog diplomanta koji nije vjerovao u Isusovo božanstvo nego samo u njegovu izuzetnu čovječnost, iako se kasnije, kako i sâm priznaje, retrospektivno s njime složio. Nakon studija u Cambridgeu, seli se sa svojom suprugom Joan Hazel Bowers u prezbiterijansku župu u Northumberlandu, u Belford, gdje boravi od 1953.-1956. godine.

Primivši poziv da postane članom Katedre za filozofiju na Sveučilištu Cornell, pristaje predavati filozofiju religije,[11] gdje ostaje do 1959., kada počinje predavati kršćansku filozofiju na bogosloviji u Princetonu.

Zahvaljujući svojem otvorenom neslaganju s tradicionalnom teologijom, 1960. Hickovo ime spominje se u kontekstu kontroverzije. Od 1964. u sljedeće tri godine vrši službu predavača na teologiji Sveučilišta u Cambridgeu, kada ujedno objavljuje svoje djelo *Evil and the God of Love* (*Zlo i Bog ljubavi*).[12] U njemu razvija svoju poznatu teodiceju

[10] Usp. John HICK, *Faith and Knowledge*, London, 1957. (Sve naslove Hickovih djela kao i citirane dijelove istih prevela je autorica I. M. F.)

[11] ″Filozofija religije je kritička refleksija nad filozofskim temama koje izrastaju iz religije. Izvori takvih tema uključuju religijske *tvrdnje* (primjerice da Bog postoji, o čemu možemo propitati što to znači, je li istinito i možemo li to razumno prihvatiti), *koncepte* (primjerice svemogućnost ili nepogrješivost, o čemu možemo pitati na koji ih način analizirati i jesu li sukladni jedno s drugim), *praksu* (primjerice moljenja, o kojoj možemo pitati je li dovoljno zamjetljiva da izrazi misao ili želju za koju Bog već zna da postoji u molitelju). (…) Filozofija religije odražava, reagira i posuđuje od ostatka filozofije.″ *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, Vol. 10, John V. CANFIELD (ur.), London, 1997., 317. ″Filozofija religije kao zasebna disciplina novost je posljednjih 200 godina, ali njezine središnje teme – opstojnost i bit božanskog, odnos čovječanstva prema njemu, narav religije i njezino mjesto u ljudskome životu – te su teme s nama od početaka filozofije.″ *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, William J. WAINWRIGHT (ur.), Oxford, 2005., 2.

[12] Usp. John HICK, *Evil and the God of Love*, London, (1966[1]), 2007.

nadahnutu Irenejem.[13] Njegov boravak na Cambridgeu Gavin D' Costa[14] označio je ujedno i konačnim raskidom s pravovjernim kršćanstvom i radikalnim pomakom u teološkoj perspektivi.

Došavši na Sveučilište u Birminghamu, nailazi na okružje koje teološki i egzistencijalno pogoduje stvaranju pluralističke teologije religija. To se prvenstveno odnosi na Hickovo prihvaćanje soteriološkog univerzalizma i odluke da započne s pisanjem globalne teologije smrti i egzistencije nakon nje, koje će rezultirati djelom *Death and Eternal Life* (*Smrt i vječni život*).[15] Na stvaranje njegove pluralističke teologije utjecaj je također izvršio Wilfred Cantwell Smith i njegovo djelo *The Meaning and the End of Religion* (*Značenje i kraj religije*),[16] kao i sâm boravak u multikulturalnom Birminghamu u kojemu susreće pripadnike drugih religija. Sve navedeno pogodovalo je stvaranju vanjskog okružja pogodnog za kasniju realizaciju Hickove pluralističke paradigme.

Unutar petnaest godina koje je proveo u Birminghamu, osnovao je organizaciju *All Faiths for One Race* (AFFOR), koja za cilj ima borbu protiv rasizma i rasistički usmjerene politike, kao i promicanje međureligijskog dijaloga.

Sredinom i kasnih šezdesetih raste Hickov interes za pitanja religijske raznolikosti unutar koje prepoznaje potrebu za teologijom religija. Od sedamdesetih nadalje sve aktivnije razvija i prezentira svoju hipotezu putem raznovrsnih članaka, predavanja i konferencija. Tako 1968. piše apologiju liberalnoga kršćanstva *Christianity at the Centre* (*Kršćanstvo u središtu*)[17], a iz sudjelovanja na konferenciji održanoj na Sveučilištu u Birminghamu, razvija svoje predavanje i objavljuje pod imenom *Truth and Dialogue in World Religions:*

[13] Hick čovječanstvo smješta u stanje ″epistemičke udaljenosti″ jer nije svjesno Boga kao Boga, a pad je pritom tek etapa koja vodi prema spasenju, čime svoju kritiku upućuje augustinovskoj teodiceji. Bog se ″skriva″ i nismo prisiljeni vjerovati u njega, već mu u slobodi prilazimo u vjeri. Ne radi se, dakle, o vremenskoj udaljenosti, već o dimenziji (ne)znanja.

[14] Gavin D' Costa je profesor teologije na Sveučilištu Bristol (UK), a 1998. godine bio je gostujući predavač na Gregorijani u Rimu. Doktorirao je na Hickovoj teologiji religija, a danas je jedan od njegovih poznatijih kritičara. D'Costa je također jedan od tvoraca tipologije teologije religija; predlaže onu trostruku i danas najpoznatiju: ekskluzivizam, inkluzivizam i pluralizam.

[15] Usp. John HICK, *Death and Eternal Life,* Louisville, Kentucky, (1985[1].), 1994.

[16] Usp. Wilfred Cantwell SMITH, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1962.

[17] Usp. John HICK, *Christianity at the Centre,* London, 1968.

Conflicting Truth-Claims, (*Istina i dijalog u svijetu religija: sučeljavajuće istinske tvrdnje*).[18] Međutim, tek 1973. objavaljuje djelo *God and the Universe of Faiths* (*Bog i svijet vjerā*)[19] u kojem po prvi puta razrađuje hipotezu o religijskome pluralizmu koji je potreban zbog odmaka od takozvane ″ptolomejske teologije″ prema boljoj i otvorenijoj ″kopernikanskoj″[20], želeći time umanjiti superiornost i normativnost svake religije, osobito kršćanstva. Treba, dakle, učiniti pomak od ptolomejske kozmologije koja tvrdi da je moja religija u središtu prema kopernikanskoj koja Boga stavlja u centar,[21] ističući da iskustvo spasenja predstavlja univerzalnu ljudsku potragu.

Vrijeme između 1973. i 1976. koristi privodeći kraju svoj prilog globalnoj teologiji u spomenutom djelu *Death and Eternal Life*. U svrhu istraživanja, provodi na Istoku nekoliko godina surađujući s tamošnjim profesorima (Indija, Sri Lanka). Bio je gostujući profesor na Sveučilištima Benares Hindu, Visva-Bharati, Punjab i Goa. Završavajući svoje bavljenje globalnom teologijom, iznova se vraća razvijanju svoje pluralističke teze.

Godine 1977. objavljeno je kontroverzno djelo[22] *The Myth of God Incarnate* (*Mit utjelovljenog Boga*)[23], u kojemu zajedno sa šestoricom britanskih teologa i bibličara brani svoj

---

[18] Usp. John HICK, *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia, 1974.

[19] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religio*n, London, 1973[1]., 1977[2]., 1988.[3]

[20] Hick, citirajući Ernsta Troeltscha i njegovo djelo *Christian Thought: Its History and Application* (London, 1957.), ukazuje na njegovo smještanje kršćanstva među ostalim religijama, te je očita njihova veza u ideji kopernikanskog pluralizma.

[21] Tako se u ″prijelazu preko Rubikona″ pretpostavljaju tri puta o kojima govori djelo *The Myth of Christian Uniqueness*, John HICK i Paul KNITTER (ur.), London, 1988.: prvi je povijesno-kulturalni koji, koristeći se sociološkim znanjima, sve religije promatra u kontekstu razvoja unutar posebnih kulturoloških situacija (Kaufman, Hick, Gilkey); drugi, teološko-mistički, istražuje ono što religije ujedinjuje (Cantwell Smith, Samartha, Panikkar, Yagi); i treći, etičko-praktički, koji potvrđuje pravednost kao kriterij prema kojemu se prosuđuju religije (Ruelher, Suchocki, Pieris, Knitter).

[22] ″Knjiga je izazvala pravi šok. Na sam dan objavljivanja već je bila rasprodana prva naklada. Za prvih osam mjeseci prodalo se preko 30 000 primjeraka. Rasprava u crkvenoj i teološkoj javnosti podigla je takvu prašinu kakve nije bilo od John A. T. Robinsonove knjige *Honest to God* objavljene petnaestak godina ranije.″ Ingolf U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Cristologie,* Tübingen, 1994., 1. Preuzeto iz: Karl Heinz MENKE, ″Inspiracija umjesto inkarnacije. Kristologija pluralističke teologije religijâ″, u: *Communio* 36 (2010.), 107., 9-26.

[23] Usp. *The Myth of God Incarnate*, John HICK (ur.), London, 1977. Djelo se smatra temeljim dokumentom teologije religija, a donosi *kristologiju inspiracije* i uvodi je u kontekst međureligijskog dijaloga.

početni stav iz ″Utjelovljenje i mitologija″, članka objavljenog 1973. u okviru njegove knjige *God and the Universe of Faiths.* Svojim člankom ″Jesus and the World Religions″, Hick postavlja problem pristupa drugim religijama iz vizure kršćanstva koje tvrdi da je Isus utjelovljeni Bog, postavljajući sebe kao jedina vrata u vječni život.[24]

Iste godine pojavljuje se drugo izdanje Hickova *Christianity at the Centre,* objavljeno pod imenom *The Centre of Christianity.*[25] Radovi s konferencije održane 1978. objavljeni su iduće 1979. godine pod nazivom *Incarnation and Myth: The Debate Continued.*[26] Iste godine Hick započinje s radom na Odsjeku za religije u Claremontu, u Californiji. Godine 1980. objavljuje svoju knjigu *God Has Many Names* (*Bog ima mnoga imena*)[27] koja označava svojevrsnu prekretnicu, jer do tada branjene pluralističke postavke iz vizure kršćanske *teologije* religija, sada brani iz aspekta pluralističke *filozofije* religija. To je posebice vidljivo iz njegova korištenja Kantovih termina noumenalne i fenomenalne zbilje u kontekstu govora o religijskom iskustvu. Tako filozofiju religije u svome djelu *Interpretation of Religion* (*Tumačenje religije*)[28] kasnije primjenjuje na područje kristologije. *Interpretation of Religion* objavljeno je 1989. i nagrađeno prestižnom Grawemeyer nagradom[29] iz područja religije 1991. godine. Ono nastaje iz proširenih materijala sa predavanja u Edinburghu (*Gifford Lectures*). U njemu se bavi religijskom fenomenologijom (1. dio), statusom teističkih dokaza i irenejskom teodicejom (2. dio), epistemologijom i primatom religijskog iskustva (3. dio), problemom religijskoga pluralizma (4. dio), pitanjem kriterija za religijsku evaluaciju (5. dio). To djelo, po sudu mnogih[30], predstavlja jedno od ponajboljih filozofskih obrana religijskog pluralizma.

---

[24] Usp. *The Myth of God Incarnate*, 180.

[25] Usp. John HICK, *The Centre of Christianity,* London, 1977[2]. Ova naizgled beznačajna igra riječima u naslovu zapravo želi u ovom slučaju naglasiti da autor ne podupire jedinstvenu ulogu kršćanstva u povijesti spasenja i njegov stav da ono svoju ″centralnu″ ulogu sebi nepravedno prisvaja.

[26] Usp. *Incarnation and Myth: The Debate Continued,* Michael GOULDER (ur.), London, 1979.

[27] Usp. John HICK, *God Has Many Names,* Philadelphia, 1982.

[28] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London, 1989[1], 1991[2], 2004[3].

[29] Nagradu dodjeljuje Sveučilište Louisville u Kentuckyju i jedna je od najprestižnijih nagrada, a dodjeljuje se za područje obrazovanja, glazbe, religije i psihologije. 2000. godine je dodijeljena Jürgenu Moltmannu, a 2002. Miroslavu Volfu.

[30] Tako, primjerice, Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions* i David CHEETHAM, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*.

Hick 1982. prihvaća puno radno vrijeme profesora religije na Claremontu u Californiji gdje ostaje djelovati kao profesor *emeritus*, budući da tamo nailazi na potporu svoje teze i na ozbiljnost u rješavanju problema religijske raznolikosti i interakcije na relaciji Istok/Zapad. Tijekom osamdesetih godina organizira mnoge skupove, simpozije i predavanja vezana uz religijski pluralizam i raznolikost. Od 7.-8. ožujka 1986., održan je skup o razvitku pluralističke paradigme, kojeg je organizirao zajedno sa Paulom Knitterom, a sudjelovali su brojni poznati teolozi poput Gordona Kaufmana, Raimunda Panikkara, Marjorie Suchocki i drugih koji su zagovarali spomenutu paradigmu, kao i njezini osporavatelji: John Cobb, Gavin D' Costa, David Tracy, a njihovi su radovi objavljeni u zborniku *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (*Mit kršćanske jedinstvenosti: prema pluralističkoj teologiji religija*).[31]

Hick je umirovljen na Claremontu 1993., ali i dalje nastavlja s aktivnim bavljenjem filozofijom i teologijom kao i objavljivanjem. Ponovno izaziva kontroverzije i polemike pojavom svoje pluralističke kristologije 1993. djelom *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (*Metafora utjelovljenog Boga: kristologija u pluralističkom dobu*).[32] Godine 1995. Hick izdaje *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (*Kršćanska teologija religija: duga vjerâ*).[33] Među njegova novija djela spadaju: *The Fifth Dimension* (1999.), *John Hick: An Autobiography* (2003.) i *The New Frontier of Religion and Science* (2010.).

Hick je bio član Instituta za napredna istraživanja humanizma na Sveučilištu u Birminghamu, Američkoga filozofskog udruženja, Američke akademije religije, Društva za studij teologije i Američkog društva za proučavanje religije. Počasne doktorate podijelilo mu je Sveučilište u Edinburghu (D. Litt), te Sveučilište Uppsala, Glasgow i Birmingham (DD). Njegova su djela prevedena na sedamnaest jezika, a čak i u poznim godinama života nastavlja objavljivati nova djela. U Birminghamu je nedavno osnovan, njemu u čast, Centar za filozofiju religije koji nosi njegovo ime.

[31] Usp. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, (ur.) John HICK, Paul F. KNITTER, New York, 2005.

[32] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, Kentucky, [2]2005.

[33] Usp. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville, Kentucky, 1995.

Imao je kćer i dvojicu sinova (treći je kao mlad poginuo u nesreći), i četiri unuka. Sebe je opisivao kao optimističnu i pozitivnu osobu, a osobito je držao do obitelji i obiteljskog života. Zanimljiva je njegova izjava u osamdesetosmoj godini života, da sigurnost ne nalazi niti unutar religije kao niti unutar vlastite osobnosti.

John Hick je preminuo 9. veljače 2012., napunivši devedeset godina samo tri tjedana ranije. Iako je u Hrvatskoj njegov opus relativno slabo poznat, u svijetu je napisano na desetke djelâ o temama kojima je on začetnik, kao i o njemu samome, bilo da je riječ o filozofskom ili teološkom pristupu, što pokazuje utjecaj i raširenost njegovih ideja.

1. 1. Teološki i filozofski utjecaji

Unutar Hickova misaonog puta prema pluralizmu, zanimljivo je pratiti teološke, odnosno filozofske aspekte njegova djelovanja i razmišljanja, koji su izvršili utjecaj na njegovu konačnu pluralističku orijentaciju.

Riječ je o vremenskom periodu od ranih četrdesetih godina prošloga stoljeća, od njegova preobraćenja prema izričitom zagovaranju pluralizma. Pritom možemo uočiti tri veća razdoblja: *"evanđeosko"* u četrdesetima, *filozofsko* u pedesetima, te na koncu *pluralističko* koje započinje u šezdesetim godinama i praktički traje tijekom cijeloga njegova života, pa ćemo ga stoga i zasebno obraditi.

1. 1. 1. ″Evanđeosko″ razdoblje

Hick svjedoči kako je obraćenjem postao kršćanin na prvoj godini studija prava.[34] Ovo razdoblje koje obuhvaća četrdesete godine opisuje kao ″snažno evanđeoske i uistinu fundamentalističke″[35], prihvaćajući u potpunosti postavke evanđeoskoga dijela teologije, a time i teologiju stvaranja i pada, Isusa kao utjelovljenog Sina Božjega rođena od Djevice, njegovu božansku svijest, tjelesnost uskrsnuća, nauk o paklu i raju.[36] Iako se kasnije bori protiv ekskluzivizma, u to vrijeme smatra normalnim da se spasenje postiže jedino preko Isusa Krista.[37] Tako približno dvadeset godina ostaje duboko uvjeren u nauk o Trojstvu, utjelovljenju i otkupljenju.

[34] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, 1993., 139.

[35] John HICK, *God Has Many Names,* 14.

[36] Usp. *Isto,* 15.

[37] Usp. *Isto,* 121-122.

Iako u ovom razdoblju teološki konzervativan, počinje uviđati ″manjak intelektualnog integriteta unutar fundamentalističkih krugova″,[38] te ulazeći dublje u filozofiju, razvija ideje kojima će spomenute postavke vjere nastojati osporiti. Tako u svojoj autobiografiji piše prisjećajući se kako ga je uzdrmao i šokirao jedan australski student koji nije vjerovao u božanstvo Isusa Krista, iako se Hick, kako sam priznaje, kasnije složio s njime.[39]

Zanimljivo je da su kod Hicka mnogi zamijetili njegov problem s otpadom od evangeličkog kršćanstva, što se odrazilo i na njegovo shvaćanje kristologije, za što sam kaže kako ″nije toga bio svjestan, ali da bi moglo biti istina″,[40] no smatra da je time pomogao drugima da nadvladaju svoje ″doktrinarne fundamentalizme″.

1. 1. 2. Filozofsko razdoblje

Djelom u kojem objavljuje rezultate doktorske teze, *Faith and Knowledge,* označava svoj projekt mostom između teologije i filozofije. Hick prvenstveno uzima u obzir dvije stvari: primat religijskoga iskustva i Kanovu epistemologiju. Sinteza toga dvoga daje mu okvir za razvoj vlastite filozofije religije. Prema Richardu Petersu, za Hicka je ″odnos ljudskog uma prema Bogu…vrlo sličan odnosu koji Kant pretpostavlja da postoji između ljudskoga uma i svijeta.″[41]

Na Hicka je svakako izvršila utjecaj anglosaksonska filozofska analitička tradicija koja se ogledava u njegovoj religijskoj epistemologiji, osobito u pogledu religijskoga jezika i iskustva. Pritom mu je važno osvijetliti prepoznavanje subjektivnog dijela religijske svjesnosti, pri čemu nastoji braniti realno tumačenje religijskog fenomena.

Znanje promatra kao nešto više od sigurnosti, a osobno znanje označava terminom *subjektivna racionalna sigurnost* (*subjective rational certainty*). Međutim, kad je riječ o spoznavanju Božje egzistencije, potrebno je uvažiti dvoje: iskustvo (empirijsko) i logičko prikazivanje (racionalno).[42] Unatoč vidljivu Kantovu utjecaju, on ga ujedno podvrgava vlastitoj kritici, osobito kad je riječ o manjku osobnog iskustva Boga u njegovu sustavu:

> ″Za potrebe našeg istraživanja, glavni komentar o Kantovoj teoriji jest taj da ne ostavlja mjesta za poznavanje ili iskustvo božanskoga, kakvo svjedoče religiozne

[38] John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 139.

[39] Usp. John HICK, *John Hick: An Autobiography*, 35.

[40] *Isto*.

[41] Citat preuzet iz: http://www.absoluteastronomy.com/topics/John_Hick, (15. 2. 2013.)

[42] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 36.

> osobe… Možemo učiniti opravdani intelektualni pomak prema vjerovanju da Bog postoji; ali ne možemo biti svjesni Boga samoga, niti stoga ne možemo ući u bilo kakav oblik osobnoga odnosa s njime.″[43]

Dakle, vidljiv je Hickov odmak od Kanta i to u dva smjera. Prije svega, on objašnjava da mu nije cilj činiti nešto na Kantovu tragu *Kritike čistog razuma* činjenicom da koristi razlikovanje između noumena i fenomena. Prije svega ima za cilj koristiti njegov koncept, odnosno model i upotrijebiti ga u religijskoj epistemologiji koja je kod Kanta drugačija.[44] Za Hicka, Bog spada u područje iskustva, a ne postulata. Za Kanta, Bog nije stvarnost koja se može iskusiti unutar religijskoga iskustva, već je predmet razuma.[45] Kao drugo, Hick pokazuje svojevrstan odmak od Kanta, smatrajući da kategorije religijskog iskustva nisu univerzalne, već dapače, uvjetovane i varijabilne s obzirom na kulturu.[46]

Zahvaljujući, dakle, Kantu Hick je mogao osmisliti svoju središnju epistemološku ideju. No, osim Kanta, na njega su utjecali, s obzirom na govor o primatu religioznoga iskustva, Schleiermacher preko Johna Omana (1860.-1939.), škotskog filozofa religije i kršćanskoga teologa. Tako od njega preuzima i neke od sljedećih ideja: važnost ljudske slobode u religiji, naglasak da je Bog nadasve osobna stvarnost, te različito poimanje otkupljenja u religijama.[47]

Poznavanje Boga za Hicka je radije poimanje nečega što je prisutno, nego li odsutno. U svome članku iz 1969. godine *″Religious Faith as Experiencing–As″*[48] (″Religiozna vjera kao *iskušavanje-kao″*) izražava svoje čuđenje što religijska literatura obiluje iskustvima i susretima s božanskim, a vjera se uglavnom tretira kao vjerovanje, kao pristanak i poslušnost teološkim prijedlozima, a ne kao odgovor na Božje otkupljujuće djelovanje.[49] Ovdje je Hick potaknut Wittgensteinovim razmatranjima u *Filozofijskim istraživanjima*[50] u kojima on razvija ideju o ″vidjeti-kao″ (*sehen-aus; seeing-as*).[51]

---

[43] John HICK, *Faith and Knowledge,* 75.

[44] Usp. John HICK, *God Has Many Names,* 104.

[45] Usp. *Isto,* 104-105.

[46] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 244.

[47] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 38.

[48] Usp. John HICK, ″Religious Faith as Experiencing–As″, u: *Talk of God,* Godfrey Norman Agmondis VESEY (ur.), London, 1969., 20-35.

[49] Usp. *Twentieth – Century Western Philosophy of Religion 1900-2000.,* Vol. 1, Handbook of Contemporary Philosophy of Religion, London, 2003., 400.

[50] Usp. L.udwig WITTGENSTEIN, *Filozofijska istraživanja,* Zagreb, 1998.

Hick razvija ovaj pojam primjenjujući ga na druge načine iskustva, pa tako u ranijoj fazi govori o ″iskušavanju-kao″ koje se odnosi na posljednji čin svijesti u kojem sudjeluju svi važni načini iskušavanja. On ne smatra da je religijsko znanje tek stvar subjektivnosti, već da cjelokupno svjesno iskušavanje i spoznavanje ″uključuje prepoznavanje koje ide onkraj onoga što je puko dano na razini značenja ili smisla koje nije po sebi vidljivo osjetilima.″[52] Tako je iskustvo Božje prisutnosti nešto što *par excellence* nadilazi svijet osjetila. Iskušavanje-kao se zbiva na različitim razinama svijesti od koje svaka uključuje različiti stupanj slobode, što onda od nas zahtijeva zauzimanje određenoga stava i odnosa spram stvari koja se spoznaje. Najviša razina slobode povezana je sa Posljednjom Zbiljnošću o kojoj govori religija. Sloboda vjere nam pak ne dozvoljava da u tu božansku zbiljnost poniremo u potpunosti, bez ograničenja, ali time je na neki način zaštićena naša ograničena sloboda i autonomija, smatra Hick.

Znanje nužno zahtijeva tumačenje. Koristeći, dakle, Wittgensteinovo ″viđenje-kao″, smatra da je cjelokupno ljudsko iskustvo vezano uz trenutak tumačenja. Govori o tri razine iskustva: prirodnom ili fizičkom, ljudskom ili etičkom i religijskom ili božanskom. Na svakoj od navedenih razina, čovjek pridaje značenje putem čina tumačenja, gdje se ono razumije kao prepoznavanje. Stoga je vjera za njega kao interpretativni trenutak na religijskoj razini, dobrovoljno prepoznavanje Božjega djelovanja u povijesti.[53] Na tom temelju gradi i svoja razmišljanja o pluralizmu religija za koje drži da se međusobno razlikuju kulturološki, a da su međusobno usko povezane.

> ″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'.″[54]

---

[51] Taj pojam u Wittgensteina ne znači puko viđenje predmeta koje zapažamo, pa on kaže da poznatu skicu možemo vidjeti i kao lik patke i kao zeca. On, dakle, govori o *viđenju-kao* kad onome što objektivno postoji može biti pojmljeno i viđeno na dva ili više načina.

[52] *Twentieth – Century Western Philosophy of Religion 1900-2000.,* 401.

[53] Usp. John HICK, *Faith and Knowledge,* 167-180.

[54] Danijel TOLVAJČIĆ, Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick, u: *Filozofska istraživanja,* 121, 31 (2011.) 1, 209.

Važno je primijetiti kako Hick ne primjenjuje koncept ″viđenja-kao″ samo na rubne ili pojedinačne slučajeve kako to izvorno čini Wittgenstein, već naglašava da je čitavo naše poimanje podložno interpretaciji, odnosno da je ono uvijek ″viđenje-kao″. U tom smjeru, iskustvo vjernika Hick naziva ″potpunim tumačenjem″ (*total interpretation*),[55] odnosno unutar religijskog iskustva vjera je upravo taj interpretativni element. Vjera je za njega ″neprimoran subjektivni doprinos svjesnom iskustvu koje je odgovorno za njezin različiti religiozni karakter.″[56] Iskustvo transcendentnoga nije opće obvezujuće, nego se iskušava u slobodi, a glede religijske interpretacije zbilje, odnosno njezine verifikacije, Hick ostavlja eshatonu da pruži konačni pravorijek.

Svoja promišljanja o religijskome znanju Hick nastavlja nadograđivati u periodu od 1986.-1987., za vrijeme njegovih Gifford predavanja, iz kojih kasnije i nastaje spomenuto djelo *An Interpretation of Religion.* Tada oblikuje ideju da svijet različitih vjera ″tvori različite načine iskušavanja, poimanja i življenja u odnosu prema posljednjoj božanskoj zbiljnosti koja nadilazi sva njegova različita viđenja.″[57]

Od 1970-ih Hick se zanima i za protestantskog pluralista Wilfreda Cantwella Smitha, koji napada sâm pojam religije koji je po sebi isključiv i ideološki.[58] Smithov pluralizam je teocentričan, te je mišljenja da se transcendentno nalazi u vjeri različitih tradicija, gdje osobit naglasak stavlja na sveljubećeg Boga naspram ekskluzivističkog pogleda prema kojemu tek rijetki bivaju objektom te ljubavi.[59] U tom smjeru je očit njegov utjecaj i na Hickovu ideju ljubećeg Boga, odnosno primjene istoga na područje kristologije unutar koje on pojam *agape* koristi kako bi zamijenio pojam *ousia.* Osim toga, Smith je odigrao značajan utjecaj na Hickovu pluralističku poziciju, budući da se Smithova teza temeljila na shvaćanju religije kao kombinacije povijesne ″kumulativne tradicije″ i osobne vjere unutar nje. Smatra da se treba čak odreći pojma ″religija″ kao takvog, a ostaviti pojam ″kumulativne tradicije″ i ″vjere″, pri čemu misli na osobnu vjeru, odnosno na objektivne datosti i religijski život zajednice gledom

[55] John HICK, *Faith and Knowledge,* 113.

[56] *Isto,* 160.

[57] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 235-236.

[58] Usp. Peter MENDONSA, *Christian Witness in Interreligious Context*. *Approaches to Interreligious Dialogue,* Inauguraldissertation Zur Erlangung der Würde eines Doktors Der Katholisch-Theologischen Fakultät Der Ludwig-Maximillians-Universität München, München, 2006., 108.

[59] Usp. *Isto*.

na prvi pojam.[60] Iako Hick ne preuzima Smithov model u cijelosti, očit je njegov utjecaj, osobito u smjeru Hickova naglašavanja kulturološkog faktora unutar religije. Njegov utjecaj i sam priznaje:

> ″Vrijedan trag prema razumijevanju svijeta religijske situacije došao je iz važnog djela Wilfreda Cantwella Smitha, *The Meaning and End of Religion* (*Značenje i kraj religije*), prvotno objavljene 1962. a već sad modernim klasikom studija religija, sa svojom uvjerljivom kritikom koncepta 'religije' i značenja religija kao suprotstavljenih socioteoloških zajednica. (…)″[61]

Nadalje, Hick se *explicite* poziva na Smitha glede povijesti religija, odnosno, priznaje njegov utjecaj u svezi toga,[62] kao i općenito ideje ″jedinstva ljudske religijske povijesti″[63]. No, ono što prvotno Smithu zamjera, postat će dijelom njegove paradigme, a to je da smatra religiju važnom i vrijednom po tome koliko donosi ploda, pa makar njezina vjerovanja bila pogrešna.[64]

Provodeći vrijeme u židovskim sinagogama, hinduskim hramovima i kršćanskim crkvama, uočio je, premda različitih kultura, obreda i jezika, ono zajedničko svima, a to je otvorenost srca Bogu. Tako je Bog kojega Židovi zazivaju s *Adonai,* Bog Abrahama, Izaka i Jakova; u džamijama *Allah rahman rahim,* Bog uvijek milostiv i dobrotvoran; sikhi koji ga zovu Bogom koji je Otac, Gospodar i Veliki Davatelj, *wah guru;* hindusi koji ga štuju kao Višnu, Krišnu, Ramu ili Šivu – to su pojavni oblici posljednje zbiljnosti Brahmana; a kršćani ga zovu Ocem, Sinom i Duhom Svetim – svugdje se radi o jednom jedincatome Bogu.[65] To je iskustvo Hicka kao filozofa privuklo u pitanja religijskog pluralizma, i kao kršćanina u međureligijski dijalog. U tom smjeru on uočava različita religijska iskustva koja tvore ljudski odgovor transcendentnoj božanskoj zbiljnosti.

Važna i neizostavna kategorija u filozofiji i teologiji svakako predstavlja govor o slobodi. Značajno je Hickovo promišljanje o ljudskoj slobodi koja ima mogućnost biranja, hoće li ili neće odgovoriti na Božju ponudu osobnoga odnosa. Ipak, božanstvo zbog svoje

---

[60] Usp. Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* New York, 1981.

[61] John HICK, *God Has Many Names,* 18.

[62] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* xiii-xiv.

[63] *Isto,* 17.

[64] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 73.

[65] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 141.

prirode mora ostati skriveno ukoliko egzistiramo kao autonomne osobe.[66] Dakle, kao uvjet čovjekove slobode, Bog mora ostati *Deus absconditus.*

Iako ostajući u okvirima konzervativnih teoloških postavki do sredine šezdesetih, napetost između njegove religijske filozofije i kršćanske teologije u ovom razdoblju intenzivno raste. Tako razlikuje dogmu s jedne, i činjenice vjere i nauk s druge strane. Naime, dogma ima veze s ″temeljnim tvrdnjama vjere koje su obilježja dotične religije i koje pružaju njezinim sljedbenicima dokaze za teološko prosuđivanje″, dok činjenice vjere i nauk sadrže ″službeno prihvaćene prijedloge koji tumače dogme i stavljaju ih u zajednički međuodnos unutar jedinstvenoga sustava misli″.[67] Dogme trebaju, prema tadašnjem Hickovu stavu, biti nepromjenjive i čvrste, dok se nauk, s druge strane, može mijenjati. Odbijanje dogme shvaća herezom, a odbijanje nauka heterodoksijom.[68] Tako u tom vremenu ontološki shvaćen izričaj o Isusu Kristu koji je i Bog i čovjek shvaća nedodirljivim, iako počinje izražavati svoju zabrinutost s obzirom na statičnost kalcedonske formule o dvije naravi u jednoj osobi.[69] Tada započinje svoje istraživanje u smjeru dinamički shvaćene *agape* kristologije, koja bi više bila u skladu s biblijskom dinamičnošću i načinom shvaćanja. Međutim, taj smjer razmišljanja dovest će ga do konačnoga prekida s katoličkim naukom i tradicijom, a otvoriti putove prema sve prisutnijem pluralizmu u njegovu sustavu.

1. 2. Put prema pluralizmu

Religijsku pripadnost danas u manjoj mjeri vezujemo uz prostor i sve manje uz specifičnost kulture.[70] Dok je religijska raznolikost u današnjem svijetu činjenica, religijski pluralizam je jedan od načina njegove interpretacije.[71] Pluralizam bi fenomenološki značio uvažavanje činjenice da kroz povijest religija uočavamo mnogostruke tradicije, čak i unutar jedne od njih. Pristupajući mu filozofski, cilj je otkriti na koji način se odnose među sobom različite doktrine i tvrdnje. Negativno ga određujući, religijski pluralizam niječe bilo kojoj religijskoj tradiciji njezin monopol nad (spasonosnom) istinom, a pozitivno potvrđuje da velike religije predstavljaju unutar vlastitih različitih kulturalnih izričaja bitno isti nauk i

[66] Usp. John HICK, *Faith and Knowledge,* 178.

[67] Usp. *Isto,* 198.

[68] Usp. *Isto,* 198-199.

[69] Usp. DH 300-303.

[70] Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* Zagreb, 2008., 40.

[71] Usp. Keith E. YANDELL, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction,* London, 1999., 67.

istinu o spasenju.[72] Ovdje će nam poslužiti riječi L. Newbigin koja razlikuje kulturalni od religijskoga pluralizma:

> ″Za kulturalni pluralizam smatram da je stav koji prihvaća mnoštvo različitih kultura i životnih stilova unutar društva, i vjeruje da je ono obogaćenje ljudskoga života… Religijski pluralizam, s druge pak strane, vjeruje da razlike između religija nisu pitanje istine ili neistine, već različita shvaćanje jedne istine: jer govoriti o religijskim vjerovanjima kao istinitima ili lažnima je nedopustivo.″[73]

Za Hicka su pak oba pluralizma neodvojiva, pa u tom smjeru ni kršćanstvo ne smije biti povlašteno unutar svijeta religija.

Owen Thomas je 1969. predložio deset modela kako bi svrstao različite pristupe koje je kršćanstvo zauzelo u odnosu prema drugim religijama: ″racionalizam (Herbert od Cherburyja), romanticizam (Schleiermacher), relativizam (Troeltsch), ekskluzivizam (Barth), dijalektika (Brunner), novo shvaćanje (Hocking), tolerancija (Toynbee), dijalog (Tillich), katolicizam (Küng) i blizina (M. Warren i John Taylor).″[74] Ranih 1970-ih John Hick je započeo svoju pluralističku interpretaciju religijske raznolikosti stvarajući tipologiju astronomske analogije: ekleziocentričan ″ptolomejski″ pogled, različiti kristocentrični ″epicikli″ i teocentrična ″kopernikanska″ perspektiva koja predstavlja ″revoluciju″ u kršćanskoj teologiji religija.

J. Peter Schineller je 1976. ponudio četverostruku tipologiju čije je težište u kristologiji i ekleziologiji. On predlaže sljedeću podjelu: 1) ekleziocentrični svemir, ekskluzivna kristologija (Isus i crkva kao konstitutivni i ekskluzivni put spasenja); 2) kristocentrični svemir, inkluzivna kristologija (Isus i crkva kao konstitutivni ali ne i ekskluzivni put spasenja, ili Isus kao konstitutivni a crkva kao nekonstitutivni put spasenja); 3) teocentrični svemir, normativna kristologija (Isus kao jedan od mnogih putova spasenja).[75] Ovdje je važno obratiti pozornost na Schnellerovo razlikovanje pojmova ″konstitutivan″ i ″normativan″. To da je Isus konstitutivan posrednik spasenja znači ne samo da je normativan, već obvezan i da bez njega nema spasenja: bez njegova utjelovljenja, smrti i uskrsnuća, nitko

---

[72] Usp. Ed L. MILLER, Stanley J. GRENZ, *Fortress Introduction to Contemporary Theologies*, Minneapolis, 1998., 180.

[73] Citat preuzet iz: Charles M. CAMERON, John Hick's Religious World, u: *Evangel*, Vol. 15:1, 1997., 22-27; http://www.theologicalstudies.org.uk/theo_hick.php, 25.

[74] Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 4.

[75] Usp. *Isto*, 4.

ne može biti spašen. S druge strane, u normativnoj kristologiji, Isus je norma, standard po kojem se ravnaju različiti soteriološki aspekti drugih religija.[76]

Paul Knitter u svome djelu *No Other Name*[77] predlaže također četverostruki obrazac koji u mnogočemu odražava prethodni Schinellerov: 1) ″konzervativno evanđelički″ model (jedna istinska religija); 2) ″većinsko protestantski″ model (spasenje samo u Kristu); 3) ″katolički″ model (više putova, jedna norma; model poput Rahnerovog u perspektivi poslije Drugog vatikanskog sabora); 4) ″teocentrički″ model (mnogo putova prema centru).[78]

Teolog Alan Race 1983. unaprjeđuje novu trostruku tipologiju. Tu shemu ubrzo preuzimaju vodeći mislioci na tom polju uključujući Hicka i Knittera. Njegova tri tipa – ekskluzivizam, inkluzivizam[79] i pluralizam – ubrzo postaju standardnom paradigmom u teologiji religija. I iako je Race bio taj koji je konačno ove termine ovako postavio, Hick ih je desetljeće ranije ocrtao unutar svoje kopernikanske analogije.

Sredinom 1980-ih, Gavin D'Costa predložio je sljedeće razlikovanje: 1) ekskluzivizam – ″samo oni koji ispovijedaju evanđelje i izričito ispovijedaju Krista su spašeni″; 2) inkluzivizam – ″Krist je normativna Božja objava, iako je spasenje moguće i izvan kršćanske crkve, ali ono ostaje uvijek od Krista″; 3) pluralizam – ″sve religije su jednake i valjane prema jednoj božanskoj stvarnosti i Krist je jedan od objava među mnogim jednako važećima.″[80]

Kao što je vidljivo iz navedenog, postoji mnogostruka i među sobom različita tipologija. Tako D'Costa još govori o Hickovom ″filozofskom pluralizmu″, ″pragmatičkom pluralizmu″ Paula Knittera, ″ezoteričkom pluralizmu″ Hustona Smitha i ″konfesionalnom pluralizmu″[81] kršćanskih mislioca poput Marka Heima i Johna Milbanka, dok Anselm Min govori o ″fenomenalističkom pluralizmu″ Johna Hicka i Paula Knittera, ″universalističkom pluralizmu″ Wilfreda Cantwella Smitha, Niniana Smarta, Keitha Warda, ″etičkom ili soteriološkom pluralizmu″ Rosemary Ruether, Marjorie Suchocki, ″ontološkog pluralizma″

[76] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 4.

[77] Usp. Paul F. KNITTER, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* Maryknoll, New York, [11]1999.

[78] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 4.

[79] Podrobnije o ovoj temi vidi: Nikola BIŽACA, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: *CuS* 42 (2007.) 3, 452-481.

[80] Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 5.

[81] Usp. *Isto,*15.

R. Panikkara.[82] Iz vidljivog možemo zaključiti da do danas zapravo ne postoji jedincata tipologija pluralističkih modela.

Hickova pluralistička hipoteza (*pluralistic hypotesis*) primjećuje dvoje: naše poimanje svijeta i vjerovanja s obzirom na uvjetovanost mjesta rođenja i zajedničku jezgru svim velikim religijama – iskustvo univerzalne i transcendentne stvarnosti. Ta je hipoteza Hickov odgovor na činjenicu religijske raznolikosti, a svakako od velikih svjetskih religija odražava određeno poimanje božanstva, odnosno Zbiljskog. Za njega, dakle, religije nisu u tolikoj mjeri izbor suvremenog čovjeka, koliko je već on sam njima zadan (rođenjem, kulurom, odgojem), prije nego li ih sam izabere.

> ″... velike svjetske vjere utjelovljuju različita poimanja i koncepte Zbiljskog, i sukladno tome, različite odgovore na Zbiljsko (...) I iz svakoga od njih se događa preobrazba ljudske egzistencije iz samousredotočenosti. Te se tradicije, dakle, trebaju promatrati kao različita soteriološka 'mjesta' ili 'putova' unutar kojih muškarci i žene mogu pronaći spasenje/oslobođenje/krajnje ispunjenje.″[83]

Za Hicka je pluralizam put prilagodbe kršćanske poruke: Krist u središtu nije nešto srodno današnjemu društvu. Tako pluralizam postaje izgovorom za površno i selektivno tumačenje biblijskih tekstova, kako bi se stvorila teologija bez Krista u središtu, bez Krista kao Boga.[84] Za njega je jedino održivo tumačenje kršćanstva putem demitologizacije, ali onakve koja Boga (Isusa) lišava njegova božanstva. On prepoznaje, dakle, dogmu o utjelovljenju kao veliki izazov i istovremeno kao prepreku suživotu s drugim religijama.

Hick u pluralističku hipotezu ugrađuje sljedeće elemente: kulturološku uvjetovanost većine religijskih vjerovanja i zajedničko podrijetlo religija s obzirom na *osovinsko doba*[85] kojim želi označiti prelazak u novu religijsku svijest.

Odbacujući inkluzivističku paradigmu, Hick razvija i pristaje uz onu pluralističkoga tipa. Smatra nepravednim pripadnike drugih religijskih tradicija nazivati ″anonimnim kršćanima″, jer i njihov pristup smatra jednako vrijednim u odnosu na svijest o transcendentnoj Zbiljnosti. Naravno, takav pristup, smatra on, zahtijeva ponovnu formulaciju

---

[82] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* Eugene, Oregon, 2012.

[83] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 240.

[84] Usp. Charles M. CAMERON, John Hick's Religious World, 24.

[85] Radi se o periodu od otprilike 800. g. pr. Kr.-200. g. po. Kr. O samom pojmu i njegovoj primjeni u Hickovoj teologiji bit će riječi u daljnjim poglavljima.

nauka o utjelovljenju, Trojstvu i otkupljenju. Dakle, nasuprot ekskluzivizmu ili inkluzivizmu, Hick stoji na poziciji pluralizma, kojoj neki pridaju naziv i *zbiljskocentrizam* (*Realitycentrism*), budući da u središtu religija nije Bog ili više njih, nego Zbiljsko, odnosno posljednja stvarnost.[86]

Ovo kontroverzno razdoblje započinje određenim neslaganjima iz Westminsterske ″Ispovijesti vjere″, među ostalim, i naukom o paklu i o djevičanskom rođenju Isusovu. Govoreći o eshatološkoj verifikaciji, izražava svoj stav o univerzalnom, odnosno sveopćem spasenju. Nadalje, u svojoj teodiceji odbacuje nauk o prenošenju istočnoga grijeha i vječnosti pakla. Štoviše, promatra ih kao kršćanske mitove.

Prema mišljenju Gavina D' Coste, s kojim ovdje dijelimo mišljenje, Hickov odlazak u Birmingham 1967. označio je konačan raskid s tradicionalnim pravovjernim kršćanstvom.[87] Tu je zapravo vidljiva njegova prva faza prema pluralizmu, dok govori o kopernikanskoj revoluciji, odnosno pomaku od ekleziocentrizma i kristocentrizma prema teocentrizmu. To je prije svega vidljivo u njegovu uvjerenju oko univerzalnoga spasenja svega čovječanstva, što nedvojbeno proizlazi iz njegove irenejske teodiceje. Nadalje, njegov rad na globalnoj teologiji u okviru djela *Death and Eternal Life* dovodi ga korak bliže pluralističkoj teologiji religija, budući da istražuje eshatologiju hinduizma, budizma i kršćanstva.

Daljnje približavanje pluralističkoj poziciji označio je njegov korak od teocentrizma prema zbiljskocentrizmu, što je osobito vidljivo iz izbacivanja pojma *Bog*. Hicku je odgovarao pojam *Zbiljsko* budući da povezuje osobna i neosobna poimanja božanskog, te se za nj konačno odlučio nakon eksperimentiranja s pojmovima kao što su Beskonačni (*the Infinite*), Apsolutni (*the Absolute*), Vječni (*the Eternal One*), Transcendentni (*the Transcendent*), Božanski (*the Divine*), Posljednji (*the Ultimate*).[88] Ono što je još snažnije zaoštrilo Hickov zaokret prema pluralizmu svakako je njegova kristologija koja postaje sve liberalnijom, te tumači Kristovu smrt i otkupljenje kao mit, a naposljetku i samo utjelovljenje određuje kao takvo. Tako u konačnici i sama kristologija podliježe pluralističkoj atmosferi njegove misli. Hick na taj način kristologiji, koja je srce i temelj teologije, zadaje konačni udarac smještajući je u sfere mitskoga te je tako razgrađujući, ostavlja kamenom spoticanja u

[86] Usp. Peter MENDONSA, *Christian Witness in Interreligious Context*. *Approaches to Interreligious Dialogue,* 97.

[87] Usp. Gavin D' COSTA, *John Hick's Theology of Religions*, 17.

[88] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 32.

dijalogu s pravovjernim katoličanstvom.[89] Tako ″Hickov apologetski pokušaj da sačuva realno poimanje kršćanskoga teizma od intelektualnih problema koje postavlja religijska raznolikost, došao je s vremenom kao visoka cijena nijekanja pojma posljednje zbiljnosti transcendentnoga osobnog Boga kojega je izvorno odlučio braniti.″[90]

Govoreći o svome pluralističkom uvjerenju Hick izjavljuje:

> ″Zato što naše tradicije predstavljaju različite (i) ograničene načine poimanja, iskušavanja i odgovaranja na tu Zbiljnost, ponekad uspijevam vidjeti očima drugih ono što meni predstavlja novi tračak Trancendentnoga kao odraza u značenju i mogućnostima naše ljudske egzistencije. Iznova sam ganut ljepotom židovskog načina života, sa svojim simbolima kroz koje se osjeća Božja prisutnost tijekom tolikih stoljeća; iznova se radujem dojmljivom glasu Kur'ana, u muslimanskoj svijesti Boga kao strašna i opet milostiva i milosrdna (…); iznova se radujem u čudesnoj otvorenosti i mističkoj gorljivosti Guru Nanaka[91] i općoj posvećenosti tradicije sikha koju je osnovao; iznova se radujem svjesno mitološkom načinu razmišljanja koje simboliziraju hinduski hramovi, njihovi ekstatički trenutci, uređenom obliku života unutar hinduskog svijeta značenja; i iznova se radujem nadilaženju ega koje se zbiva u budističkome buđenju prema nirvani i izlazećoj milosti koju ona otpušta. Ali i sâm sam odgojen kršćanskim viđenjem Boga kao objavljenoga u životu i učenju Isusa kako ga opisuju evanđelja, i to mi je najbliskije, unatoč raspravama s konzervativnijom braćom kršćanima. I k tome, gledajući svoje prijatelje drugih vjera prepoznajem, zajedno sa Jalaluldinom Rumijem, da su *svjetiljke različite, ali je Svjetlo isto: ono dolazi Onkraj.*″[92]

Iz ovoga je jasan Hickov osobni stav prema drugim religijama, koji ga je prvotno i ponukao da se prikloni pluralizmu jer druge religije smatra otprilike jednako učinkovitima po pitanju mijenjanja i preobrazbe ljudske usredotočenosti na sebe prema novome usmjerenju usredišnjenoj u božanskoj Zbiljnosti.

---

[89] To se prije svega očituje u poimanju Kristova utjelovljenja u metaforičkom smislu kao *agape* – odgovor Ultimativnoj Zbiljnosti. Tako shvaćena kristologija ne bi zatim zahtijevala ni trinitarne, niti otkupljujuće koncepte spasenja, odnosno, one bi tada bile shvaćene u metaforičkom ili mitološkom smislu. Hick čak predlaže zamjenu nicejskog pojma homouzije s pojmom homoagape, kako bi fenomen Isusove ljubavi (*agape*) označio kao događaj božanske ljubavi, ali ne u smislu unutartrojstvenog odnosa. Isusov značaj je za nas ne u ontološkoj kvaliteti, nego u djelovanju i životu.

[90] Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 52.

[91] Guru Nanak (1469.-1539.) osnivač je religije sikhizma i jedan od deset sikh gurua. Sikhi vjeruju da gurui koji slijede iza njega posjeduju njegovo božanstvo i religiozni autoritet.

[92] John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 145.

Hick se pod kraj života izjašnjavao kao ″heretični kršćanin″[93], niječući pritom katolički nauk o utjelovljenju, Trojstvu i otkupljenju, smatrajući ih tvorevinom kasnije Crkve koje nemaju izravne veze s Isusom. Smatra se, dakle, Isusovim sljedbenikom, ali ne i crkvenim, ostajući pritom svjestan da se ne radi samo o radikalnome, već o heretičnome kršćanstvu.

2. ZNAČAJ JOHNA HICKA U SUVREMENOJ TEOLOŠKOJ MISLI

Prilično je zahtjevno odrediti značaj Johna Hicka u suvremenom teološkom konteksu, budući da, kad je riječ o njemu, više prevladava onaj filozofski, odnosno kontekst filozofije religija. U tom smjeru su uglavnom pisana i djela koja se referiraju na njega.[94] Vidljivo je da

[93] http://www.cleo.net.uk/resources/displayframe.php?src=937/consultans_resources/re/jhrt/jhrt.html, (1. 2. 2010.)

[94] Usp. Charles MOREOD, *La philosophie des religions de John Hick*, Paris, 2006.; *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, (ur.) Harold HEWITT, London, 1991.; *God, Truth And Reality: Essays in Honour of John Hick*, (ur.) Arvind SHARMA, London, 1993.; Terry MATHIS, *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*, New York, 1985.; Keith Randall SCHMIDT, *Death and After-Life in the Theologies of Karl Barth and John Hick*, Amsterdam, 1985.; Douglas GEIVETT, *A Critical Evaluation of John Hick's Theodicy*, Ann Arbor, 1985.; Gavin D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions*, New York, 1987.; Gregory CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Rome, 1988, New York, 1990.; Chester GILLIS, *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, London, 1989.; Robert C. MESLE, *John Hick's Theodicy: A Process Humanist Critique*, London, 1991.; Kenneth ROSE, *Knowing The Real: John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York, 1996.; Andre GERTH, *Theologie im Amgesicht Der Religionen: Gavin D'costas Kritik an Der Pluralistichen Religionsphilosophie John Hicks*, Paderborn, 1997.; Gerhard GADE, *Viele Religionen – Ein Wort Gottes: Einspruch Gegen John Hicks Pluralistiche Religionsphilosophie*, Gütsersloh Chr. Kaiser, 1998.; Hiromasa MASE, Hisakazu INAGAKI, (ur.), *Explorations in Religious Pluralism: John Hick Studies* (na japanskom), Tokyo, 1995.; Douglas GEIVETT, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy,* Philadelphia, 1995.; Wang ZHICHENG, *Interpretation and Salvation: An Introduction of John Hick's Religious Pluralism* (na kineskom), Hangzhou University, 1996.; Wang ZHICHENG, *Religion, Interpretation and Peace: A Study of Religious Pluralism in John Hick's Writings* (na kineskom), 1997.; Wang ZHICHENG, *John Hick*, (na kineskom) Taiwan, 1997.; Adnan ASLAN, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond, 1998.; Heather MEACOCK, *An Anthropological Approach to Theology: A Study of John Hick's Theology of Religious Pluralism*, New York, 2000.; Christopher SINKINSON, *The Universe of Faiths: A Critical Study of*

su autori koji su pisali o Hicku zaobilazili njegove teološke teme u užem smislu, jer nije ni pisao o njima na sustavan način. Ipak, budući da je i sam bio teologom[95], dotakao se mnogih teoloških tema kao što su teodicejsko pitanje[96], soteriologija, poimanje Boga, eshatologija[97], a onda osobito i kristologija[98]. U svakom slučaju, Hick je najviše prepoznat kao originalan mislitelj po svojoj pluralističkoj hipotezi i teodiceji, odnosno doprinosima na području religijskog pluralizma[99] i religijske epistemologije.

Razmišljajući o Hickovom doprinosu i značaju u okvirima suvremene kristologije, valja reći da je mnoge ponukao da opet razmisle o dogmi utjelovljenja i pokušaju redefiniranja Kalcedona u smjeru približavanja suvremenom čovjeku. Ono što nam se čini još važnijim jest njegovo (ponovno) uvođenje kategorije mita i metafore u religijski jezik, kao i sámo pokretanje pitanja redefiniranja religijski nosećih kategorija unutar jezika teologije.

Budući da su njegovi naglasci uvijek više išli u smjeru filozofije religije, Hickova filozofska misao se proučavala nesrazmjerno na uštrb teološke, koja je definitivno slabo obrađena. To opet ne čudi s obzirom na njegov ugled kao filozofa, ali činjenicom ostaje da je ključni problem, gledano osobito s dogmatskoga aspekta, Hickova kristološka misao, dakako, uvijek u suodnosu sa pluralističkom pozicijom. Nadalje, važne kritike[100] njegove misli uglavnom su bile napisane prije njegova djela *The Metaphor of God Incarnate*. Tek su dva mjesta koja se bave tom temom nakon izdanja ove knjige: članak Geralda O'Collinsa[101] i

---

John Hick's Religious Pluralism, Carlisle, 2001.; Christian HELLER, *John Hicks Projekts Einer Religiosen Interpretation Der Religeionen*, Munich & London, 2001.; David CHEETHAM, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*, Abingdon i Vermont, 2002.; Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Abingdon i Vermont, 2002.

[95] Iako prvenstveno prepoznat kao filozof, Hick na više mjesta govori o sebi kao teologu. Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths*, x; i John HICK, *God Has Many Names*, 17.

[96] Usp. John HICK, *Evil and the God of Love*.

[97] Usp. John HICK, *Death and Eternal Life*, Louisville, Kentucky, (1985[1].), 1994.

[98] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, *The Myth of God Incarnate*.

[99] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths; God Has Many Names; An Interpretation of Religion*; *The Metaphor of God Incarnate; A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*.

[100] Tako, primjerice, Gavin D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions*, Gregory H. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick.*

[101] Usp. Gerald O'COLLINS, The Incarnation Under Fire, u: *Gregorianum* 76 (1995.) 2, 263-280.

Stephena Davisa[102] u zborniku *The Trinity*. Osim toga, jedino se djelo izašlo na temelju doktorske disertacije Davida S. Naha[103] bavi, uz ostalo, i kristološkim aspektom Hickove misli.

Kao što se u prošlosti teološka misao najplodnije razvijala u dodiru s onima koji su njezinu misao propitkivali, izazivali ili čak s njome dolazili u sukob, jednako tako suvremena teologija treba podsjednik da kao takva mora rasti s čovjekom današnjice i njemu progovoriti o Bogu. Jedan od tih podsjednika i izazivača teologije dvadesetog, odnosno dvadeset i prvog stoljeća je svakako i John Hick.

2. 1. Odjek Hickova opusa u hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji

U hrvatskoj znanstvenoj bibliografiji uistinu je teško naići na djela koja se iole bave Hickovim opusom. To ne čudi ako na umu prvenstveno imamo da i same knjižnice nisu u posjedu njegovih glavnih djela pa tako, primjerice, Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu posjeduje samo tri Hickova naslova: *An Interpretation of Religion, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* i *The New Frontier in of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Trancendent,*[104]dok Knjižnice grada Zagreba posjeduju tek jednu knjigu, *The Existence of God.*[105] Knjižnica Filozofskog fakulteta Družbe Isusove Sveučilišta u Zagrebu ″Juraj Habdelić″ u svom katalogu navodi Hickovu poznatu teodiceju *Evil and the God of Love, The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God* kojoj je urednik zajedno sa Arthurom C. McGillom, te *Philosophy of Religion* i *Library of Philosophy and Religion* kojoj je glavni

---

[102] Usp. Stephen T. DAVIS, John Hick on Incarnation and Trinity, u: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, 251-272.

[103] David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick*.

[104] Usp. http://katalog.nsk.hr/F/9F7HR3TRRP93IEUYGTFLCC65EGRPFE7CJVEB32RBKB4LQGUE5T-76758?func=find-e&request=JOHN+HICK&find_scan_code=FIND_WRD&adjacent=N&x=31&y=13&filter_code_1=WLN&filter_request_1=&filter_code_2=WYR&filter_request_2=&filter_code_3=WYR&filter_request_3=&filter_code_4=WFM&filter_request_4=&filter_code_5=WSL&filter_request_5=, (4. 7. 2013.)

[105]Usp. http://katalog.kgz.hr/pagesResults/rezultati.aspx?&action=search&currentPage=1&searchById=1&sort=0&spid0=1&spv0=john+hick (4. 7. 2013.)

urednik.[106] Knjižnica Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu posjeduje tek dvije spomenute, *Evil and the God of Love* i *The Existence of God.*[107]

Dakle, osim nemogućnosti pristupa osnovnoj literaturi, glede odjeka Hickova opusa i refleksije na njegovu filozofijsku i teologijsku misao u Hrvatskoj, moramo izdvojiti nekoliko autora, odnosno njihovih knjiga i članaka koji su se bavili Johnom Hickom ili ga uzgred spomenuli.

Prvo bismo istaknuli prof. dr. sc. Nikolu Bižacu sa Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Splitu koji, zbog višegodišnjeg bavljenja problematikom teologije religija i fenomenom pluralizma, u tom kontekstu na više mjesta spominje Johna Hicka. U svojem članku *"Prijelaz preko Rubikona" ili o pluralističkoj teologiji religija* o Hicku govori kao o jednom o najvažnijih predstavnika pluralističkog modela religija i njegovu inzistiranju o napuštanju Kristove apsolutne spasenjske jedincatosti.[108] Osim toga, upoznaje nas s njegovim pogledom na religije i na transcendentnu stvarnost, spominjući pritom i njegovo odbacivanje kalcedonskog nauka, te se, konačno, kritički osvrće na njegove postavke. Nadalje, u članku *Kršćanstvo, relativizam, religija* donosi reakciju Josepha Ratzingera na Hickov pluralizam odnosno relativizam.[109] Hick je usputno spomenut u bilješci br. 49 u članku *O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija,*[110] a detaljno o njemu govori članak *Utjelovljenje i teologija religija – kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja,*[111] u ovom kontekstu osobito značajnim i za našu temu. Osim navedenih članaka koji u manjoj ili većoj mjeri obrađuju našeg autora, treba posebno istaknuti i doprinos Bižacinih djela *Ogledi*

---

[106] Usp. http://katalog.nsk.hr/F/9F7HR3TRRP93IEUYGTFLCC65EGRPFE7CJVEB32RBKB4LQGUE5T-00294?func=find-e&request=JOHN+HICK&find_scan_code=FIND_WRD&adjacent=N&local_base=FFDI_WEB&x=43&y=14&filter_code_1=WLN&filter_request_1=&filter_code_2=WYR&filter_request_2=&filter_code_3=WYR&filter_request_3=&filter_code_4=WFM&filter_request_4=, (4. 7. 2013.)

[107] Usp. http://kbftest.zaki.com.hr/pagesResults/rezultati.aspx?&action=search&currentPage=1&searchById=1&sort=0&spid0=1&spv0=john+hick, (4. 7. 2013.)

[108] Usp. Nikola BIŽACA, ″Prijelaz preko Rubikona″ ili o pluralističkoj teologiji religija, u: *CuS* 30 (1995.) 2, 128.

[109] Usp. Nikola BIŽACA, Kršćanstvo, relativizam, religija, u: *CuS* 32 (1997.) 2, 187-195.

[110] Usp. Nikola BIŽACA, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: *CuS* 42 (2007.) 3, 470.

[111] Usp. Nikola BIŽACA, Utjelovljenje i teologija religija. Kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja, u: *CuS* 43 (2008.) 1, 7-33.

iz teologije religija[112] kao i *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*[113] u kontekstu navedenih tema.

O religijskom pluralizmu kao izazovu za filozofiju religije[114] pisao je doc. dr. sc. Danijel Tolvajčić sa Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, predstavljajući misao Johna Hicka u kontekstu filozofije religije, odnosno njegove filozofije religijskoga pluralizma. Osim toga, Hicka je predstavio i na filozofskom simpoziju ″Mediteranski korijeni filozofije″ 2009. godine s temom *Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick.*

Profesor na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu prof. dr. sc. Luka Markešić kratko spominje Hicka u svom članku *Teologija u Crkvi i društvu danas*[115] ističući njegov metaforički pristup ideji utjelovljenja kao i mogućnost mnogostrukih utjelovljenja.

Pokojni mons. dr. sc. Nikola Dogan sa Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku pisao je o Hicku u svome članku *Pristup religijskoj problematici na temelju saborskih smjernica i današnjega razvoja,* spominjući ga kao važnog predstavnika unutar rasprava o teologiji odnosno filozofiji religija.[116]

Konačno, o užim teološkim temama koje su rijetko predmet istraživanja u Hickovu opusu, kod nas su objavljena još dva članka koja se bave uvodom u Hickovu kristološku i u njegovu pluralistički pozicioniranu eshatološku misao.[117]

Zaključno možemo ustvrditi da je Hick relativno slabo poznat hrvatskoj znanosti, te da za veći odjek njegova opusa, odnosno njegovih teoloških i filozofskih ideja, vrijeme tek

---

[112] Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* Zagreb, 2008.

[113] Usp. Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija,* Zagreb, 2013.

[114] Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick, u: *Filozofska istraživanja* 31 (2011.) 1, 203-218.

[115] Usp. Luka MARKEŠIĆ, Teologija u Crkvi i društvu danas, u: *100 godina Franjevačke teologije u Sarajevu 1909.-2009.*, Mile BABIĆ i dr. (ur.), Sarajevo, 2012., 303.

[116] Usp. Nikola DOGAN, Pristup religijskoj problematici na temelju saborskih smjernica i danjašnjega razvoja, u: *BS* 75 (2006.) 3, 875-903.

[117] Usp. Ivan KARLIĆ, Iva MRŠIĆ, Uvod u kristologiju Johna Hicka, u: *CuS* 44 (2009.) 1, 31-50; Iva MRŠIĆ FELBAR, Pluralistička eshatologija Johna Hicka - prikaz, problemi i perspektive, u: *BS* 82 (2012.) 1, 91-111.

nadolazi. To se osobito odnosi na teološki aspekt njegove misli, osobito iz razloga što je isti, u odnosu na onaj filozofski, u manjoj mjeri obrađen, kako u inozemstvu, tako i u Hrvatskoj.

Dakle, unatoč činjenici da je njegov rad oskudno poznat, Hick će, vjerujemo, i dalje biti zanimljiv autor za istraživanje, naročito zbog različitih interpretacija i recepcija njegovih ideja, kao i značajnog utjecaja kojeg je izvršio na svjetskoj znanstvenoj sceni, ali i činjenicom da je njegovom ne tako davnom smrću i njegov opus konačno zaokružen.

II. DIO

O KRISTOLOGIJI JOHNA HICKA

U drugome dijelu disertacije kontekstualizirat ćemo Hickovu kristološku misao koja ima svoje osobitosti u odnosu na tradicionalno shvaćenu katoličku kristologiju. U tom smjeru ćemo podrobnije razmotriti je li pritom riječ o isusologiji ili o kristologiji, te koji su bili njezini tvorbeni čimbenici. Kako bi Hickova kristologija bila jasnijom i obuhvatnijom, bit će riječi i o poimanju Zbiljskoga kao njegova specifičnog govora o božanstvu te o pristupu soteriološkim pitanjima. Konačno, Hickovu ćemo kristologiju odrediti napose kao onu *neinkarnacijskoga* tipa te približiti njezine postavke i značajke, među kojima je osobito riječ o *kristologiji stupnja* i *kristologiji inspiracije* kao njezinim važnim odrednicama, te o odbacivanju *implicitne kristologije*.

1. KONTEKST

Želimo li dosljedno odrediti i ispravno kontekstualizirati Hickovu kristologiju unutar koje će nas osobito zanimati njegov pogled na utjelovljenje, treba naglasiti prije svega o kakvoj je kristologiji uopće riječ. Ona u Hicka nipošto nije dogmatski traktat ili dio sustavne teologije unutar koje se više ili manje sustavno progovara o kristološkim temama. Štoviše, on polazi od *filozofijske teologije* koja, kako joj i samo ime dade naslutiti, nastoji teološke probleme i pojmove protumačiti filozofskim jezikom. Dakle, filozofski pojmovi i metode su ovdje u službi tumačenja teoloških, odnosno, u ovom slučaju, kristoloških problema. Filozofijska teologija se služi ″filozofijskom refleksijom, jezikom i metodama (…) i katkad se promatra kao potkategorija filozofije religije, pružajući načine za razumijevanje različitih doktrina ili teoloških koncepata kroz uporabu filozofije.″[118] Važno polazište filozofijske teologije je predmnijevanje da je Bog uvijek *deus absconditus.*[119] Njezina je uloga prvenstveno hermeneutička, unutar čega osobitu ulogu ima jezik, što će također biti vidljivo. Hick ne želi izložiti tradicionalni katolički nauk, već ponuditi svoju kritiku tog nauka (kao i

[118] *Philosophical theology,* u: http://www.theopedia.com/Philosophical_theology, (21. 3. 2013.)

[119] Usp. Johannes DENINGER, Revelation, u: *Encyclopedia of Religion,* (ur.) Lindsday Jones, Hills, 2005., 7774.

svih onih koji slijede nicejsko-kalcedonsku kristološku impostaciju), te pokušati ponuditi mu alternativu.

Ključ u kojem iščitavamo Hickovu kristološku misao je pluralistički. Treba imati na umu da je njegova kristologija, iako nema izravne veze s pluralizmom, svakako njime nadahnuta (pritom mislimo na religijski pluralizam), te su u njoj vidljive posljedice istog, zbog čega je opravdano odrediti je kao pluralističku. Osim te oznake, Hickova se kristologija naziva univerzalističkom[120] zbog tendencije da ne ide protiv pripadnika drugih religijskih tradicija, kao i mitološkom, o čemu će u daljnjem tekstu biti više riječi.

Područja njegova interesa unutar kristologije su osobito pitanja tvrdnji povijesnog Isusa, različitih pristupa Isusu na razini ″doslovno-metaforičko″, te implikacije svega navedenog na druge religije. Hicku je pritom osobito stalo formulirati kristologiju koja bi bila jasna i suvisla danas u suvremenom svijetu.[121]

1. 1. Isusologija ili kristologija?

Kad je riječ o kristološkim metodama i govoru o Isusu za kojeg se tvrdi da nije Krist u smislu da je druga božanska osoba, tada neki autori govore o *isusologiji*, a ne o kristologiji naprosto, budući da izostaje vjera u Isusa kao Krista.[122] Hickova kristologija za svoj objekt nema Isusa iz Nazareta kao Krista, iako ga on priznaje i naziva Kristom, ali pod vlastitim uvjetima. To, naime, ne treba čuditi ako u vidu imamo da Hick o kristologiji progovara iz konteksta i pozicije filozofijske teologije koja kristološkim pitanjima prilazi prvo filozofski, a tek onda teološki. Nadalje, sama činjenica da Hicka određuje i anglosaksonska filozofsko-teološka tradicija, upućuje na to da njegov rad nije omeđen naukom Katoličke Crkve niti učiteljstvom. Dapače, u tom kulturološko-misaonom krugu sasvim je uobičajeno govoriti o kristologiji a pritom istovremeno Isusa ne smatrati Kristom, odnosno drugom božanskom osobom.

Možemo, dakle, ustvrditi da je s tehničke strane u Hicka doista prisutna isusologija s primjesama mesijanologije, ali s obzirom na kontekst iz kojega njegova kristologija izrasta

[120] Usp. Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Christology. A Global Introduction*, Grand Rapids, Michigan, str. 179.

[121] Usp. David CHEETHAM, *John Hick. A Critical Introduction and Reflection,* 148.

[122] Usp. Ivan KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist. Uvod u kristologiju,* Zagreb, 2001., 20.

kao i općenito narav pisanja i razmišljanja, pisat ćemo o njegovoj kristologiji pritom razjašnjujući njezine specifičnosti.

1. 2. Tvorbeni čimbenici i utjecaji

Hickova nas rana djela uvode u njegovu filozofiju religije, dok se od 1970-ih godina, točnije, po objavljivanju knjige *The Myth of God Incarnate* 1977. a potom i *The Metaphor of God Incarnate* sam stavlja uz bok tradiciji Schleiermachera, Straussa i Harnacka.[123] Danas Hicka svrstavamo među najliberalnije, štoviše, radikalne mislitelje iz kršćanske provenijencije, poznatom nadasve po svojoj heterodoksiji unutar teološke misli.

Iz razdoblja djela *Faith and Knowledge* (1957.), Hick prihvaća dogmatske izričaje vezane uz osobu Isusa Krista, ali postavlja pitanje o načinu spoznavanja kako bi se ti isti izričaji mogli potvrditi. Nadalje, Isusovo božanstvo je shvaćao na način logičke posljedice njegovih riječi i djela.[124] Vidljivo je da je na Hickovu kristologiju trag ostavio i njegov ranije spomenuti profesor, John Oman (1860.-1939.), škotski filozof religije i kršćanski teolog.[125] Ističe da se izravno nadahnjivao na njegovu radu i idejama te ih je nastojao prenijeti u suvremeni jezik.[126] Omanov utjecaj na Hicka nipošto nije bio kratkoga vijeka jer ga spominje i u novijim djelima.[127] Hick je na područje praktičnoga primijenio ono što je ranije u začetcima postojalo kod Omana, što je osobito vidljivo u poimanju Zbiljskoga, ali i na užem

[123] Usp. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate,* 18.

[124] Usp. Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, Journal of the Evangelical Theological Society, 39.2 (1996), 257-270, http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/39/39-2/39-2-pp257-270_JETS.pdf, 6. 10. 2011., 258.

[125] Tako Hick u svom djelu *Faith and Knowledge* za Omana kaže da zbog težine njegovih djela nije dobio pažnju i zasluge koje mu zasigurno pripadaju. Usp. John HICK, *Faith and Knowledge,* 7. Značajno je primijetiti da Oman u svojoj kristologiji stavlja osobno iskustvo ponad onoga povijesnog, kao što je prilično dogmatski rezerviran. On kristologiju promatra više kao praksu, pa u tom smjeru možemo tražiti i njegov utjecaj na Hicka kojemu je Isus Krist u prvome redu moralni primjer, a ne božanska osoba.

[126] Usp. John HICK, *Faith and Knowledge,* 7.

[127] Usp. John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent,* Basingstoke, 2010., 145.

području kristologije gdje, primjerice, Oman smatra da Kristovo sinovstvo nije metafizičko, već se odnosi na odnos s Bogom na koji bi se svi ljudi trebali ugledati.[128]

Ono što je na Hicka izvršilo značajan utjecaj svakako je epistemologija koja u konačnici nadzire njegovu cjelokupnu teološku misao. Tako je preuzimanje Kantova razlikovanja stvari po sebi (*noumenon*) i stvari kakvom je iskušavamo (*phenomenon*) bilo od presudne važnosti[129], što posljedično za religiju znači da se božanstvo iskušava, odnosno doživljava s ograničene i nesavršene ljudske perspektive. U tom smjeru relativiziranja, iskustvo spasenja *kroz* i *po* Kristu nipošto nije obvezujuće za druga religijska iskustva. Krist za Hicka nipošto nije jedini (niti jedincati!) po kojemu je Bog djelovao u odnosu prema ljudima. O Bogu pak ne možemo ništa (spo)znati osim da je nespoznatljiv, iako u više navrata Hick, tomu unatoč, piše pridijevajući mu atribute.

Međutim, razlikovanje između *noumenon*-a i *phenomenon*-a Hick, za razliku od Kanta koji ih koristi u području percepcije, koristi i primijenjuje na područje svjesnosti božanstva.[130] Dakle, slično kao što je Kant razlikovao stvar po sebi, *Ding an sich,* i stvar koju čovjek poima, odnosno percipira, tako i Hick takav analoški govor primijenjuje na Boga *po sebi* koji je nespoznatljiv, i Boga u odnosu prema ljudima, koji ga poimaju već prema kulturi i religijskoj tradiciji iz koje dolaze.[131]

Nakon 1968. godine Hick navedenu epistemologiju nadahnutu Kantom počinje primjenjivati na nauk o Bogu.[132] Prilagođujući Kantov model, Hick nudi pluralističku hipotezu koja se temelji na postuliranju Zbiljskog kao temelja čitavog religijskog iskustva, te

---

[128] Usp. Eric George McKIMMON, *John Oman: Orkney's Theologian. A Contextual Study of John Oman's Theology with Reference to Personal Freedom as the Unifying Principle*, Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, The University of Edinburgh, 2012., 192.

[129] Kant o toj razlici govori već u svojoj tzv. predkritičkoj fazi u „Inaguralnoj disestaciji", no tu smatra da je spoznaja noumena moguća jer se naslanja na stare dogmatske pozicije Leibniz-Wolffovske metafizike, odnosno vjeruje u mogućnost znanja o metafizičkim predmetima (duša, besmrtnost, Bog, svijet kao cjelina), a koje je kasnije opovrgavao u svojoj filozofiji. Ipak, klasično mjesto za razumijevanje noumena i fenomena se nalazi u trećem poglavlju (″O razlogu razlikovanja svih predmeta uopće u phaenomena i noumena″ ″Druge knjige transcendentalne analitike″ (u hrv. prijevodu: *Kritika čistog uma*, Zagreb, 1984., 133-142.) u ″Kritici čistog uma″. Još kasnije, noumenon – nespoznatljiva stvar po sebi – jesu transcendentalne ideje, odnosno psihologijska (ideja duše i njezine besmrtnosti), kozmologijska (svijet kao cjelina) i teologijska (Bog) ideja.

[130] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 32.

[131] Usp. John HICK, *God Has Many Names,* 106.

[132] Usp. Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, 258.

kategoričke strukture naše svijesti, koja potom tumači religijske izričaje kao osobne ili neosobne.[133] No, Hicku je još važnije sljedeća posljedica: ″Ukoliko je Bog Isusa Krista tek ljudska predodžba božanstva, tada je kršćanski Bog tek posrednikom između pojedinca i Zbiljskog. Isus više nije neophodan zbog ostalih božanskih *persona* koje nude vlastiti put spasenja.″[134]

Hick i u okvirima svojih teoloških promišljanja ozbiljno uzima u obzir suvremenu teologiju kao i društvene znanosti, ne bi li u konačnici i sam nastojao stvoriti racionalno održivu teologiju. No, budući da on i na teološkom tlu koristi prvenstveno filozofski a ne teološki pristup, ne čudi njegova slaba uporaba teoloških izvora. Nadalje, i njegovo razumijevanje Pisma je pod utjecajem navedene epistemologije. Tako on utemeljuje teologiju unutar ljudskoga iskustva pa time svaka objava, pa i ona Isusa Krista, postaje suvišnom.

Zanimljivo je da se 1958. Hick kritički osvrnuo na D. M. Bailliea i njegovo djelo *God Was in Christ* (1948.), zamjerajući mu učenje stupnjevite kristologije (*Degree Christology*) kao i adopcionizam. Krist se, dakle, prema Baillieu od drugih ljudi razlikuje tek u stupnju, ne u naravi. Hick mu zamjera podcjenjivanje Kristova božanstva, tada još uvijek braneći ortodoksnu kristologiju.[135]

Neki autori smatraju zadnjim Hickovim izjavama vezanima uz pravovjerno kršćanstvo one u Zborniku u čast H. H. Farmeru[136], odnosno u njemu je očit njegov razlaz s istim. Ondje piše da se Kristova jedincatost treba ponovno razmotriti, te odbacuje supstancijalni jezik *Creda*, smatrajući dinamičniji izraz *homoagape* razumljivijim i bližim od statičnog *homoousios.* Nadalje, razmatra opciju nekog oblika stupnjevite ili neoarijanske kristologije sa snažnim naglaskom na čovještvo Isusa Krista. Pritom predlaže zamjenu Farmerova pojma ″učovječenja″ s ″utjelovljenjem″, što uz Kristovu preegzistenciju, rođenje od Djevice, te uzašašće smatra mitološkim događajima.[137] Hickova je kristologija, dakle, u ovome razdoblju monofizitistička, gdje je naglasak isključivo na ljudskoj Kristovoj naravi.

---

[133] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 44.

[134] Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, 258-259.

[135] Usp. John HICK, The Christology of D. M. Baillie, *Scottish Journal of Theology* 11 (1958.) 1, 1-12.

[136] Usp. John HICK, Christology at the Crossroads, u: *Prospect for Theology: Essays in Honour of H. H. Farmer,* F. G. HEALEY (ur.), Digswell Place, 1966., 137-166.

[137] Usp. *Isto,* 137-166.

Hickova *agape* kristologija predstavljena je, dakle, kao suprotnost tradicionalnoj supstancijalnoj, gdje se priklanja onome što je nekoliko godina ranije kritizirao kod D. M. Bailliea. Koristeći na taj način fukcionalističku kristologiju i odbacujući ontološki jezik, ne nalazi način kako povezati Isusa s Bogom, što posljedično rezultira izostankom trinitarne teologije. Nastavlja odbacivati normativnost Kristove spasenjske uloge, a uskrsnuće promatra kao mitološko.[138] Pri tom valja naglasiti da Hick čitavu ulogu ljudskoga grijeha i njegovih posljedica posvema umanjuje.

Već u ovome razdoblju Hick razumijeva mit u nefaktičnome smislu, iako je ranije utjelovljenje i uskrsnuće smatrao zbiljskim. Odbijanje i sumnja u kršćanski nauk poklopio se sa sve većom kontrolom njegove epistemologije koja sad sve više kontrolira i teološku misao. Iz toga razloga, osobito nauk vezan uz Krista, povezuje s mitološkim.

> ″Može se reći da je pogled na ove doktrine kao mitološke ili metaforičke umjesto kao doslovne bio lagani izlaz za Hicka. Ova je nova perspektiva proizašla iz susreta sa svjetskim religijama što je zahtijevalo veliku promjenu u njegovoj teologiji, ali posvemašnje odbacivanje bi značilo da više nije kršćanin – i iz nekog razloga, Hicku je veoma stalo zadržati kršćanski habitus iako odbacuje sve kršćanske osobitosti.″[139]

No, više je nego očito da je stvarnost utjelovljenja za Hicka postao goruć̣im problemom kad je u svoj misaoni sustav nastojao uklopiti učenja drugih religijskih tradicija.

Uz sve navedeno, u svijetu je najviše prepoznato i najviše kontroverzije izazvalo sa pojavom zbornika *The Myth of God Incarnate,* u kojem Hick otajstvo utjelovljenja identificira s mitom, ne u smislu jezika religije, nego u smislu da se ne radi o doslovno istinitom događaju. Zajedno sa šestoricom britanskih teologa i bibličara u tom zborniku brani svoj početni stav iz ″Utjelovljenje i mitologija″, članka objavljenog 1973. u okviru njegove knjige *God and the Universe of Faiths.* Svojim člankom ″Jesus and the World Religions″, Hick sad postavlja problem pristupa drugim religijama iz vizure kršćanstva koje tvrdi da je Isus utjelovljeni Bog, postavljajući sebe kao jedina vrata u vječni život.[140] Prema Hicku, uloga mita je da stvori stav, a ne da pouči doslovnoj istini. Tako on opisuje utjelovljenje kao osnovnu metaforu (*basic metaphor*): ″Kada netko utjelovljuje neki ideal ili ideju ili vrednotu

[138] Već do 1970. godine Hick odbacuje ili smatra neodrživim nauk o božanskoj objavi, *creatio ex nihilo,* prvoga pada i Adamova grijeha, Isusova djevičanskoga rođenja, njegovih čuda, spasenjske smrti i tjelesnog uskrsnuća, Isusa kao jedinoga puta spasenja, konačnoga suda, neba i raja.

[139] Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, 263.

[140] Usp. *The Myth of God Incarnate,* 180.

trodimenzionalno u ovome životu, možemo reći, u samo-objašnjujućoj metafori, da je taj ideal utjelovljen u tome životu.″[141] Upravo ovu logiku Hick primjenjuje na Isusa, budući da je u njegovu životu stupanj božanske ljubavi objavljen u najvišem stupnju. ″Poruka onih ranih pokušaja razumijevanja utjelovljenja, od kojih su svi pogrešno shvaćeni u nastojanju izricanja razumne hipoteze, jest svakako to da utjelovljenje nije teološka teorija već religiozni mit.″[142]

Dakle, u Hickovu razumijevanju utjelovljenja kao mita prvotno ne stoji ontološka tvrdnja, već značaj Isusova života kroz kojeg je Bog djelovao na zemlji.[143] I premda on ističe praktički značaj mita, ne možemo se oteti dojmu da iza svih tih objašnjenja ipak leži ontološka motivacija, odnosno želja da se Isusa prikaže samo čovjekom, a ne Bogom. Dalje razlažući mitološki koncept koji veže uz Isusa, Hick govori o slavljeničkom jeziku čija je svrha izraziti stav vjernika prema Isusu. Upravo tu i nastoji opravdati svoj stav, tvrdeći da je religiozni jezik oduvijek obilovao metaforičkim, poetičkim, simboličkim i mitološkim načinom izražavanja, dok je to nestalo u formulacijama kasnijih vjerovanja.

Hick jedinom prikladnom kristologijom smatra onu *stupnjevitu* (*degree*). Isusa promatra kao osobu iznimne otvorenosti prema Bogu kojega je bio veoma svjestan u svome životu: ″Bio je tako snažno svjestan Boga (*God-conscious*) da je njegov život djelovao, kao da je riječ o božanskome životu.″[144] Isus nam je učinio Boga dostupnim i bliskim, što opet ne znači da je on sâm Bog. Pritom utjelovljenje želi shvatiti ne kao koegzistenciju božanske i ljudske naravi, nego kao ostvariv događaj svakom čovjeku – kao *kristosličnost*, dakle, kao mjeru u kojoj je Bog u svakome od nas. To bi zatim značilo da utjelovljenje nije jedincati događaj, što izbacuje ekskluzivizam glede spasenjskoga pitanja. Upravo to čini stupnjevita kristologija koju Hick zastupa: čini Isusa jednakim drugim religijskim osnivačima. Ako se Isus od drugih ljudi razlikuje tek u stupnju, a ne u naravi, i ostali religijski vođe stoje mu uz bok i glede spasenja.

Zanimljivo je da primjećuje kako su mnoge njegove kolege pošle njegovim putem glede ovakvoga tumačenja, dok su, s druge strane, mnoge crkve reagirale na način da su još

[141] John HICK, Incarnation and Atonement: Evil and Incarnation, u: *Incarnation and Myth: The Debate Continued,* (ur.) Michael GOULDER, London, 1979., 83.

[142] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 170.

[143] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 105-106.

[144] *The Myth of God Incarnate,* 172.

snažnije potvrdile tradicionalni nauk. Ipak, on smatra da će se i oni nedvojbeno naći pred dilemom koja će ih natjerati da isti nauk ili odbace ili promijene.[145]

Bez obzira na intrigantne i kontroverzne postavke Hickove kristologije, ona se ipak može dovesti u pitanje. Naime, Hick nerijetko prebrzo dolazi do zaključaka, nudi lažne dileme ne bi li uokvirio vlastite postavke pod vlastitim uvjetima, a suprotna mišljenja nastoji odbaciti i prije nego dođu u priliku za odgovor.[146] Tomu unatoč, ako se čita bez šireg znanja i konteksta, prilično je uvjerljiv.[147]

Unutar svoje epistemologije služi se kantovskim idealizmom i empirizmom, što opet zahtijeva agnosticizam. Na koncu se ″niječe mogućnost objave da objavi subjektu istinsku narav objektivne stvarnosti″[148], što je opet dvojbeno jer u tom slučaju ne bismo razlikovali između istinitih i lažnih poimanja stvarnosti, već bi na snazi bila samo nečija subjektivna istina. L. Newbigin smatra da ″ljudski um ne može shvatiti Boga, ali nemamo osnove za nijekanje mogućnosti da bi Bog mogao učini božansko poznato ljudima, te da bi oni opravdano mogli svjedočiti o onome što im je objavljeno.″[149] No, Hick ne promatra religiju kroz prizmu njezine istinitosti, već njezine sposobnosti da čini dobro i to promovira. Teološki gledano, problematično je i što Hick umanjuje značaj ljudskoga grijeha, kojega smatra normalnim dijelom naše egzistencije. Pad ljudske naravi smatra mitom, a spasenje je za nj preobrazba od sebičnosti i samo-usredotočenosti (*self-centeredness*) prema usredotočenosti na Zbiljsko (*Reality-centeredness*). Zanimljivo je u tom pogledu da ne objašnjava kako je uopće došlo do sebičnosti, odnosno samo-usredotočenosti (osim ako nije riječ o rezultatu evolucije), i kako možemo biti sigurni kada je ona nadiđena?[150]

---

[145] Usp. John HICK, *God Has Many Names,* 3.

[146] Zanimljivo je da N. Anderson Hickovo korištenje Biblije naziva ″kavalirskim″ jer ignorira materijale koji se ne poklapaju s njegovim zaključcima, a G. D'Costa ujedno tvrdi da mu je općenito egzegeza i biblijska kritika sekundarna unutar njegove kristologije u kojoj prednost daje religijskome pluralizmu, epistemologiji i teoriji religijskoga jezika. Usp. Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, 268.

[147] Usp. Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, 266-267.

[148] *Isto,* 267.

[149] Citat preuzet iz: *Isto,* 267.

[150] Usp. *Isto,* 267.

1. 3. Značaj Zbiljskog

U namjeri da što autentičnije prikažemo i vrjednujemo Hickovu kristološku misao, neophodno je istražiti na koji način pristupa i promatra božanstvo, odnosno Boga. I sâm si postavlja to pitanje u istoimenom djelu,[151] nastojeći odgovoriti je li Bog posve transcendentan i neiskaziv u bilo kakvim pojmovima, i je li moguće o njemu išta znati. Hick već u ovom problemu sugerira i predlaže mitski, odnosno metaforički govor o Bogu koji mu se čini prikladnim, budući da ga razumije kao dispozicijski stav koji zatim određuje i naš vlastiti odnos prema božanstvu. Mišljenja je da jezik nema moć nad božanstvom, odnosno nad posljednjom zbiljnošću jer su naši pojmovi tek slike te stvarnosti. I baš zbog toga jer je riječ o slici, metaforički govor se nameće pred onim metafizičkim, budući da metafora ostavlja prostor za ono onkraj granica shvaćanja i spoznaje, a opet nas donekle spaja i uvodi u odnos s njime.

Prikazat ćemo, nadalje, Hickov pristup Božjim imenima te razjasniti zbog čega smatra potrebnim postulirati Zbiljsko.

1. 3. 1. Tko ili što je Bog?

U nastojanju pronalaženja odgovora na pitanje, tko je ili što je Bog, Hick smatra da danas većina ljudi Boga opisuju i vide kao ″aktivnu svemoguću silu koju pokreće beskrajna ljubav vođena pravednošću, i koji posjeduje znanje i moć koja beskonačno nadvisuje našu.″[152] Navedeno poimanje Boga Hick naziva antropomorfnim. Što je tome razlog?

Naime, dok smo mi ograničene, stvorene i ovisne osobe, Bog je tomu nasuprot neograničen, nestvoren, neovisan – vječan i svemoguć. Neki teolozi čak izbjegavaju na nj primijeniti imenicu *osoba,* već radije govore da je Bog *osoban.* On se s time ne slaže jer smatra da mi kao osobe nismo u stanju poimati osobno biće koje pritom ne bi bila osoba.[153]

Dotiče se i teodicejskoga problema jer, kakav je to ″ljubeći Bog″ koji ″mirno″ promatra nedaće svoje djece?! Sve to opet ga vraća početnome pitanju: ″Tko je Bog?″. Utvrđujući da velika većina ljudi u svijetu danas nisu kršćani, te da budizam, taoizam, konfucionizam i neke struje hinduizma ne vide vječnu stvarnost kao beskonačnu Osobu,

[151] Usp. John HICK, *Who or What is God? And Other Investigations,* New York, 2009.

[152] *Isto,* 1.

[153] Usp. *Isto*.

utječe se razmišljanjima Pseudo Dionizija i njegovu djelu *Mistična teologija* u kojem opisuje Boga koji

> ″niti je duša niti um, ne posjeduje maštu, uvjerenje, govor ili razumijevanje… Ne može se o njemu govoriti i ne može se zahvatiti razumijevanjem… Ne živi, niti je život. Nije bit, niti vječnost ili vrijeme. Ne može se obuhvatiti razumijevanjem… Niti je jedan niti jedinstvo, božanstvo niti dobrota… Nije sinovstvo ili očinstvo… Ne može se o njemu govoriti, imati za nj ime niti znanje… On je onkraj potvrde i nijekanja.″[154]

1. 3. 2. Mitsko i metaforičko u govoru o Bogu

Bog je uvijek *onkraj* svega što o njemu izričemo i mislimo, te nas beskrajno nadilazi. Smatra da se ne radi jednostavno o negativnoj teologiji, već puno radikalnije: radi se o ″cjelokupnome rasponu pridjevnih koncepata koji se ne primjenjuju na Boga, bilo pozitivno, bilo negativno. Primijeniti ih na Boga u Božjoj konačnosti značilo bi učiniti, u suvremenim filozofskim pojmovima, kategoričku pogrješku.″[155]

Koristeći se Pseudo Dionizijem, nalazi njegovu izjavu o metaforičnosti biblijskoga jezika kad govori o Bogu. Hick to *prevodi* u današnji jezik, govoreći da Pismo progovara o Bogu u ″istinitim mitovima, odnosno opisima koji nisu doslovno istiniti, ali koji bez obzira imaju učinak izazivanja prikladnoga raspoloživog odgovora u nama prema konačnom predmetu mitova.″[156] Zanimljivo je da i svojim novijim djelima Hick nastavlja koristiti govor o mitu u službi svoje pluralističke hipoteze, nastojeći, kako je vidljivo iz njegova tumačenja Pseudo Dionizija, pronaći daljnja potkrjepljenja i dokaze za nj.

Međutim, glede religijskoga jezika, vidljivo je Hickovo, ″sasvim agnostičko čitanje Akvinčeve analoške predikacije ili, još više, Areopagitina *via negativa*″,[157] dok nudeći pritom svoje rješenje, čini očit promašaj. Dakle, nemoguće je dovesti u vezu ono što su ovi autori govorili sa Hickovim pokušajem radikalnog subjektivizma i agnosticizma.

Govor o mitu u Hicka ima dužu povijest i najzanimljiviji je unutar kristološke misli, osobito u govoru o utjelovljenju kao mitu kojeg razvija kroz sedamdesete do ranih osamdesetih godina. Rezultati su vidljivi u kontroverznome djelu *The Myth of God Incarnate*

---

[154] Citat preuzet iz: John HICK, *Who or What is God?*, 5.

[155] *Isto*.

[156] *Isto*, 7.

[157] Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 168.

gdje dolazi do izražaja njegova pluralistički motivirana kristologija.[158] Zamjena pojma *mit* s pojmom *metafora* ne označava promjenu njegove teze i pristupa kristologiji, već odražava diskusiju o metaforičkoj naravi jezika općenito, a posebice religijskog. Pritom valja imati na umu da je kontekst razmišljanja unutar kojega se Hick kreće Wittgensteinova teorija jezika.[159]

Hick razlikuje tri načina govorenja o Bogu: doslovni, analoški i mitski. Ne mijenja definiciju mita od sedamdsetih, a kasnije ga opisuje kao ″proširenu metaforu″.[160] Koristeći ponegdje pojmove mit i metafora kao istoznačnice, smatra da je ″mit proširena metafora, a oboje služe da nam pomognu vidjeti nešto u novome svjetlu i stoga reagirati spram toga na novi način. Ali dok se metafora obično koristi unutar rečenice, mit je manje ili više razvijena priča koja se temelji na metafori″[161], a može obuhvatiti i cijelu teologiju.

Dakle, istiniti mit je događaj koji se ne shvaća kao doslovno istinit, ali pobuđuje u slušatelju prikladan dispozicijski stav koji transcendira sam mit. Događaj utjelovljenja Božjega Sina, dakle, nije doslovno istinit, jer mu se ne može pridodati prikladno doslovno značenje, već je mitološki istinit jer pobuđuje stav prema božanskom, prema Zbiljskome kao posljednjem izvoru spasenja.[162] Mitološka slika ili ideja pritom ima funkciju identifikacije i pridavanja važnosti određenoj situaciji ili osobi koja tako pobuđuje stav prema sebi. Njezina uporaba je tim više razumljiva jer su ljudi više pogođeni konkretnim nego li apstraktnim.[163]

---

[158] Polazna točka gradnje Hickove pluralističke kristologije polazi od sljedećeg: ako je Isus utjelovljeni Bog doslovce, i ako se samo posredstvom njegove smrti ljudi spašavaju i svojim odgovorom njemu postižu spasenje, tada je jedina nada u vječni život kršćanska vjera. To je pak izravna anatema pluralističkoj paradigmi i stoga je nužno relativizirati utjelovljenje. Hick stoga napušta supstancijalni inkarnacijski jezik i prihvaća atributnu/stupnjevitu kristologiju koju je ranije bio odbacivao.

[159] Usp. Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozofijska istraživanja*, Zagreb, 1998., Ludwig WITTGENSTEIN, *O izvjesnosti*, Zagreb, 2007., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Hans SLUGA i David G. STERN (ur.), Cambridge, 1996., Kristijan KRKAČ, *Wittgensteinov pragmatizam*, Zagreb, 2003., Ivan MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb, 1996., Kristijan KRKAČ, Uvod u problem znanja u analitičkoj epistemologiji, u: *OŽ,* 58 (2003.) br. 2, 141-150., Ante PERIŠA, Wittgensteinov govor o metafizičkom u svjetlu kontekstualnosti, *CuS,* 42 (2007.) 1, 138-154., Heda FESTINI, Wittgensteinova spoznajna teorija (epistemologija) i filozofija psihologije, u: *Dometi*, 22, 11, 755-759.

[160] *The Myth of God Incarnate,* 105.

[161] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 102.

[162] Usp. *Isto,* 101-102.

[163] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 167-168.

Razlikujući, dakle, doslovnu i metaforičku istinu, ovu posljednju definira na sljedeći način:

> ″Tvrdnja ili skup tvrdnji o X je mitološki istinita ukoliko nije doslovno istinita a svejedno nastoji izazvati prikladan dispozicijski stav prema X. Stoga je mitološka istina praktična ili, u nekom smislu ove nerijetko zloupotrijebljene riječi, egzistencijalna. Sklad mita i stvarnosti ne sastoji se u doslovnome skladu onoga što je rečeno o činjenicama, već u primjerenosti onoga na kojega mit ukazuje s obzirom na ponašajne (bihevioralne) dispozicije koje on pobuđuje u slušatelju.″[164]

Svi naši pojmovi Boga su slike beskonačne božanske stvarnosti, a Isus Krist je tek jedna od tih slika, smatra Hick. On je ″stvarna slika Božja kroz koju je usmjereno naše štovanje, i ideja utjelovljenja je djelotvorni mitski izričaj prikladnog stava prema njemu. Promatrajući stav prikladnim, promatramo i istinitost mita.″[165]

Richard Sturch smatra da se govor o utjelovljenju kao o metafori može opisati sličnim onome koji o Bogu govori kao o Stijeni, smatrajući ga pritom nepromjenjivim i potpuno pouzdanim.[166] No, postavlja se pitanje, možemo li Hickov pristup utjelovljenju kao metafori usporediti s analoškim i antropomorfnim biblijskim govorom?

Metaforički govor o utjelovljenju, i ne samo kod Hicka, posljedica je odbijanja upotrebe metafizičkoga govora u teologiji jer, ″s obzirom da o božanstvu ne možemo govoriti bez zabranjene metafizike (ako i tada), Kristovo božanstvo se može jednostavno nazvati metaforičkim.″[167] Smatra, dakle, da ne možemo tvrditi da je Sin Božji doslovno sišao s neba, spuštajući se kroza nj. To bi bilo smiješno tvrditi i u tom smislu svakako možemo reći da je govor o utjelovljenju metaforičan. Međutim, ono je usko povezano sa povijesnim događajem koji nam je prenesen jezikom koji sadrži metaforičke ili mitološke odrednice. No, događaj utjelovljenja Isusa iz Natzareta – Krista zbiljski je a ne mitski događaj.

S druge strane, mit shvaćen kao drevna neistinita priča najčešće o bogovima i junacima izravno upućuje da govorom o Isusu Kristu kao mitu želimo izraziti činjenicu da on nikada nije ni postojao. Međutim, to nije bila namjera djela *The Myth of God Incarnate,* a to ni u jednom trenutku ne tvrdi ni sâm Hick. Koju god teološku poziciju zastupali, danas je

[164] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 348.

[165] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 179.

[166] Usp. Richard STURCH, *The Word and the Christ: An Essay in Analitic Christology*, Oxford, 1991., 237.

[167] *Isto*.

smiješno tvrditi, odnosno nijekati Isusovo postojanje kad je ono prihvaćeno kao sigurna povijesna činjenica.

Govor o metafori podrazumijeva da je Bog po sebi posve epistemološki izvan granica spoznaje, a unutar toga govora prisutna je i tendencija da se izbriše razlika između metaforičkoga i analoškoga govora o Bogu.[168] Kada Hick pokušava govor o utjelovljenju smjestiti u okvire metaforičkog, on to čini iz razloga da udalji ontološki prizvuk. Smatra da danas trebamo govoriti radije o jedinstvu božanskog i ljudskog u Isusu Kristu kroz čine, odnosno identitet ljubavi nego li kroz identitet supstancije.[169] Očito je, dakle, iz svega rečenoga, da Hick nastoji potvrditi svoju pluralističku tezu i ujedno udaljiti prizvuk dogmatskog izričaja. Naime, i prije govora o kristologiji, Hick isključuje trinitarnu pozadinu u smislu doslovne Božje samoobjave u Isusu.

Doslovni i analoški govor o predmetima religijskoga štovanja uvijek smjera prema Zbiljskome u sebi, i u tom smjeru djeluje mitološki: ″Govorimo mitološki o noumenalnom Zbiljskom govoreći doslovno ili analogijski o njegovim fenomenalnim manifestacijama.″[170] Iako o Zbiljskome nismo u mogućnosti govoriti doslovno, ipak smo neizbježno u odnosu s njime. Tako je vrijednost mita prvenstveno praktična jer nas dovodi u odnos s božanskom zbiljom.

Na sličan način Hick vrjednuje i takozvane *eshatološke mitove* koji su opravdani ukoliko pobuđuju na preobrazbu iz samousredotočenosti prema usredotočenosti prema Zbiljskome, vodeći tako čovjeka prema spasenju/oslobođenju[171] i stavljajući preda nj zahtjev za odricanjem. Dakle, prema Hicku, mit ima sposobnost prepoznati, i unutar teodicejskih pitanja, nešto kao posljednju nadu prije nego li kao izravnu mogućnost.

Osim već prethodno spomenutog Pseudo Dionizija, Hick se rado obraća i Meisteru Eckhartu[172], koji je potonjim bio nadahnut. On govori o ″nepoznatome Bogu iznad svih

[168] Usp. Sarah COAKLEY, What Does Chalcedon Solve and What Does It Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian 'Definition', u: *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Stephen T. DAVIS, Daniel KENDALL, Gerald O'COLLINS, (ur.), Oxford, 2002., 151.

[169] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 165.

[170] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 351.

[171] Usp. *Isto,* 355.

[172] Usp. Meister ECKHART, *Knjiga božanske utjehe,* Zagreb, 1991.

bogova″, koji svoj odjek nalazi i kod Paula Tillicha i njegova ″Boga onkraj boga teizma″.[173] Eckhart pak razlikuje krajnje transkategorično Božanstvo (*Gottheit, deitas*) i Boga kojega štujemo (*Gott, deus*), a koji su među sobom razlikuju kao ″nebo od zemlje″. Pritom Božanstvo ne djeluje, a Bog djeluje, jer, prije nego li su postala stvorenja, Bog je bio u sebi, i nije bio Bogom.[174] Želi se reći, kako pojašnjava Hick, da je Bog i ranije postojao, ali ljudi ga doživljavaju na svoj ljudski način. Tako se dolazi do Boga kojeg se štuje kao Boga.

Hick to koristi u svome razlikovanju između posljednje božanske zbiljnosti i onoga kako je ona mišljena i iskušena unutar oblika velikih religijskih tradicija. Tako spominje *advaita* hinduizam koji razlikuje *nirguna* (transkategorička Posljednja Zbiljnost) i *saguna* Brahmana (ista zbiljnost, ali unutar ljudskoga iskustva kao područje štovanja). Nadalje, *mahayana* budizam razlikuje *dharmakaya* i *nirmanakaya,* gdje prvo označava krajnju transkategoričnost, a potonje objavu nebeskih Buda, od kojih se pojedini s vremena na vrijeme i utjelovi.[175]

1. 3. 3. Božja imena

Istražujući Božja imena, odnosno njihov identitet, izjavljuje da je jedan od temeljnih problema filozofije religije pitanje, je li Bog ili nije plod ljudske mašte. Hick osobno predmnijeva da nije, i postavlja svoju interpretaciju religije kao odgovor na transcendentnu božansku Zbiljnost. Prvo koristi naziv Vječni (*the Eternal One*), opisujući njegova svojstva kao beskonačnoga, onkraj ljudskoga iskustva i dosega.[176] No, glede ljudskoga iskustva niječe postojanje jedinstvene objave za cjelokupno čovječanstvo jer, ″čini se prirodnim da bi objava trebala biti pluralna, javljajući se odvojeno u različitim središtima ljudske kulture.″[177]

Naglašava da je vjera ″čin kognitivne slobode i odgovornosti″,[178] a Vječnoga spoznajemo na način spoznavatelja, gdje se opet nadovezuje na raznolikost vjerâ u kojima ljudi drugačije doživljavaju božanstvo već s obzirom na kulturu, povijest, osnovne

[173] Paul TILLICH, *Courage to Be,* New Haven/London, 2000., 186.

[174] Usp. John HICK, *Who or What is God?*, 8-9.

[175] Usp. *Isto,* 9.

[176] Usp. John HICK, *God Has Many Names,* 42.

[177] Usp. *Isto,* 48.

[178] *Isto,* 50.

geografske, pa i klimatske i ekonomske okolnosti. Tako ″različita ljudska svijest Vječnoga predstavlja različita kulturno uvjetovana poimanja iste beskonačne božanske stvarnosti.″[179]

Nadalje, razlikuje između Vječnoga u sebi i Vječnoga u odnosu prema čovječanstvu, gdje se onda zasebno poima ovisno o kulturi. Vječno možemo odrediti kao osobno (teistički oblici religije) ili kao Apsolut ili neosobno (neteistički ili transteistički oblici religije). Bog, dakle, uzima određeni oblik kao božanska *persona* ili slika Vječnoga. Hick tako Jahvu ne odvaja od povijesnoga odnosa sa židovskim narodom. On je, prema njegovoj hipotezi, božanska *persona* u odnosu s izabranim narodom. Na taj način različiti bogovi funkcioniraju zapravo kao različite *personae* u međudjelovanju s ljudskim poimanjem Vječnoga. Točnije, ″možemo razlikovati između jednoga božanskoga *noumenon*-a, Vječnoga u sebi, koji nadilazi dosege ljudske misli i jezika, i pluraliteta božanskih fenomena, božanske *personae* teističkih religija i konkretizacija koncepta Apsoluta u neteističkim religijama.″[180] Na taj način, Vječnoga se poima unutar raznolike religijske kompleksnosti i iskustva. Njihova raznolikost ih ne čini, prema Hickovu mišljenju, pogrješnima, već radije obogaćujućima unutar izvornoga religijskog pluralizma, niječući na taj način superiornost bilo koje religije.

Polazeći od rečenoga, sažima sve rečenicom: ″Bog ima mnoga imena″, jer Vječni se poima različito u različitim kulturama i formama, a zapravo je riječ o religioznom načinu života velikih svjetskih vjera.

Nastojeći proniknuti Hickovu misao o Bogu, pokušat ćemo što je moguće bliže definirati njegovo postuliranje Zbiljskoga. Naime, Hick postulira posljednju transcendentnu božansku zbiljnost koju naziva Zbiljskim (*the Real*).[181] Zbiljsko je izvan ljudskih dosega i ne može se izravno iskusiti već se pojavljuje kroz razne ljudske forme.

1. 3. 4. Postuliranje Zbiljskog

Glavna poteškoća u govoru o Bogu prema Hicku leži u tome što naš jezik nema moć nad Posljednjom Zbiljnosti jer je ona ″izvan dosega naših kognitivnih mogućnosti.″[182] Osim toga, on odbacuje tradicionalne dokaze za Božju opstojnost (ontološke, kozmološke,

[179] John HICK, *God Has Many Names,* 52.

[180] *Isto,* 53.

[181] Budući da Hick svoju pluralističku tezu temelji na filozofskoj tradiciji Kanta i Wittgensteina, smatram pravilnijim taj pojam prevoditi kao *Zbiljsko* nego kao *Stvarnost*, što je zapravo, doslovniji prijevod, ali puno uži.

[182] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 350.

teleološke i moralne) kao nedovoljne.[183] Stoga potvrđuje noumenalnu posljednju zbiljnost čiji su predmeti religijskog iskustva fenomenalne, odnosno fenomenološke objave. To sve potvrđuje da ne možemo na Zbiljsko u sebi primijeniti njegove *personae* i *impersonae* koje susrećemo unutar vlastitih religijskih poimanja. Sve ono što u opisnim pojmovima primjenjujemo u svome iskustvu ne možemo doslovno primjeniti na zbiljnost koja se ne može iskusiti.

> ″Sve što možemo reći jest da postuliramo Zbiljsko *an sich* kao posljednji temelj namjernih predmeta različitih oblika religiozne misli i iskustva. Ipak, možda možemo govoriti o Zbiljskome neizravno i mitološki. Jer u onoj mjeri u kojoj su bogovi i apsoluti uistinu manifestacije posljednje Zbiljnosti, prikladan ljudski odgovor bilo kome od njih bit će ujedno prikladan odgovor Zbiljskome. No, to neće biti *jedini* prikladni oblik odgovora jer se Zbiljsko poima u širokome rasponu načina, ali svejedno će biti riječ o prikladnom odgovoru.″[184]

Dakle, Zbiljsko po sebi Hick opisuje kao zbilju neovisnu o svijesti, koja se u vjeri (*faith*) iskušava, a opisuje se tek metaforama (*beliefs*), i kao takva se ne može spoznati. Zbiljsko po sebi je onkraj našeg dosega poimanja.

Čovjek je ograničen i stoga ne može posjedovati božanske kvalitete koje su u sebi neograničene. Zato Hick naglašava svoje neslaganje s Pavlom koji tvrdi da ″u Kristu tjelesno prebiva sva punina božanstva″ (Kol 2, 9), već s druge strane ističe da je ″Isus živio božansku ljubav, dobrotu i drugo koliko je bilo moguće u njegovu ograničenom ljudskom životu u ograničenom vremenu i prostoru.″[185] Boga kao posljednju zbiljnost naše iskustvo nije u mogućnosti obujmiti u totalitetu. Toga Boga susrećemo kroz Isusa za kojega se onda metaforički kaže da je Bog, odnosno utjelovljeni Sin. U tome smislu najvažnija posljedica je Hickovo nijekanje soteriološke uloge Isusa Krista na način kako je ona shvaćena u kršćanstvu postavljajući pitanje: ″Možemo li i smijemo li štovati čovjeka koji nije doslovno utjelovljeni Bog?″[186]

Slijedeći Kanta koji razlikuje *noumenon* i fenomen, spoznatljivo od nespoznatljivog, Hick tvrdi da se Zbiljsko ne može spoznati po sebi (*an sich*), već se spoznaje u okviru različite ljudske recepcije božanskog fenomena. Dakle, ono se poima u konkretnom obliku

---

[183] Usp. *The Existence of God,* John HICK (ur.), New York, [16]1976., 1-20; John HICK, *An Interpretation of Religion,* 73-110; John HICK, *Philosophy of Religion,* New York, 1990., 15-30.

[184] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 351.

[185] *The Myth of God Incarnate*, 76.

[186] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 177.

gdje ulogu igra individualni i kulturalni faktor. Tako se svijest o Zbiljskom diljem svijeta različito razvila i drugačije poimala.

Ističe da govor o Zbiljskome možemo pronaći u svim velikim religijskim tradicijama, te da one izražavaju njegovu neizrecivost, odnosno izrecivost kad je riječ o ljudskom aspektu poimanja.[187] Dakle, Zbiljsko kao takvo ne pripada isključivo niti jednoj religijskoj tradiciji, a opet zahvaća svaku od njih. Na taj način može tvrditi da niti jedna religija ″ne posjeduje″ Boga, odnosno apsolutnu istinu o njemu.

Za Zbiljsko ne možemo reći da je u sebi osobno ili neosobno, jedan ili mnogi, dobro ili zlo, aktivno ili pasivno, jer ono je posvema i krajnje ispražnjeno svega što ljudski um može zamisliti. Hick je također oprezan u pridavanju atributa *osobno* i *neosobno* jer želi izbjeći primisao dualizma, kao i pridavanje čisto ljudskih projekcija i atributa. Štoviše, naglašava da sveobuhvatno tumačenje religije zahtijeva postuliranje posljednje zbiljnosti koja nadmašuje sve pojmovno i stoga je nepriopćivo. Kao što i sâm naglašava, on ne opisuje Zbiljsko *po sebi* kao dobro, osobno ili neosobno i slično. Radi se o našem odnosu prema njemu koji to omogućuje. Ipak, svi su ti atributi, pa čak i kad je riječ o jedinstvu i trojstvu, tek ljudski koncepti.

Postavlja se pitanje, kako onda možemo štovati Zbiljsko? Odgovor je jednostavan: ne štujemo noumenalno Zbiljsko po sebi, već njegove *personae* – Alaha, Trojstvo, Višnu i sl., ili smo kroz meditaciju usmjereni prema njegovim *impersonae* – Taou, Brahmanu, Dharmi i sl. No, čineći tako, u konačnici ipak odgovaramo Zbiljskome koji leži iza tih različitih manifestacija.[188]

U svojim ranim djelima Hick koristi koristi pojam *Bog*, ali objašnjava da pod njime razmišlja o božanskoj Zbiljnosti koja je zajednička svim religijskim tradicijama, iako se drugačije poima unutar svojeg povijesno – kulturalnog okruženja. Taj termin koristi i iz razloga što ne govore sve religije o Bogu, kao što to primjerice ne čini budizam, pa Zbiljsko predstavlja onaj minimalni zajednički uvjet svih religija. On, dakle, iako koristi riječ *Bog,* čini to uvijek u nastojanju da ga oslobodi teističkih konotacija. Tako izjavljuje sljedeće:

> ″Pojedinac početno teži odbacivanju riječi 'Bog' kao odveć teističke – jer religijski spektar uključuje velike neteističke kao i teističke tradicije – i uzimanju u obzir alternative poput 'Transcendentno', 'Božansko', 'Dharma', 'Apsolut', 'Tao', 'Bitak-

[187] Usp. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 57-58.

[188] Usp. *Isto,* 65.

> sam', 'Brahman', 'Posljednja božanska Zbiljnost'. Činjenica je, ipak, da nemamo pojam koji bi bio posve neutralan s obzirom na tradiciju ili koji bi dotičnu tradiciju nadišao. Pojedinac je stoga primoran koristiti pojam koji proizlazi iz pojedine tradicije, ali ga koristi (ili ga svjesno zloupotrebljava) na način koji vodi onkraj granice te tradicije. Kao kršćanin koristit ću riječ 'Bog', ali ne u strogo teističkome smislu.″[189]

Hick je tako prešao put od govora o Posljednjem kao trojedinome Bogu kršćanstva (*the Ultimate as the triune God*), kasnije o vrsti općega Božanstva (*generic Deity*) koji se objavljuje u različitim religijama, te konačno do govora o Zbiljskome (*the Real*) koje je onkraj kategorija osobnog i neosobnoga i kojemu se ne mogu po sebi pridati misleći atributi. Na tom je putu sebi priskrbio i kritiku da je završio u ″transcendentalnome agnosticizmu″.[190]

Zanimljivo je da se tek od 1983. godine definitivno odlučuje za korištenje pojma *Zbiljsko*, a sâm je pojam prvotno koristio William Hocking 1940. godine kako bi njime označio božanstvo,[191] no kad o svojoj hipotezi govori unutar kršćanskog konteksta, vidjeli smo, voljan je koristiti i riječ Bog.

Zašto uopće postulira Zbiljsko? Hick smatra da je ono, u Kantovim terminima, ″nužan postulat religioznog iskustva u svojoj raznolikosti oblika″.[192] On ga, nadalje, postulira jer zaključuje – iz velike sličnosti među religijama koje govore o promijenjenom ljudskom stanju kroz pojmove kao što su: spasenje, otkupljenje, rasvjetljenje, probuđenost, oslobođenje – na zajednički izvor te spasonosne preobrazbe.[193] Tako, iako *a priori* ne isključuje pluralnost Zbiljskoga, govori o jedinstvenom posljednjem temelju svekolike ljudske situacije – Zbiljskome koje je ″postulirani temelj (*the postulated ground*) različitih oblika religioznog iskustva″.[194] Zbiljsko je posvema otajstveno i onkraj svake izrecivosti.

Hick sebe nije smatrao ni teistom ni agnostikom: on je, naime, vjerovao u postojanje transcendentne zbiljnosti koje nikada nismo izravno svjesni – ona je uvijek posredovana, s time da usporedno dozvoljava korištenje sukladnih pojmova kao što su posljednja zbiljnost,

---

[189] John HICK, *God Has Many Names,* 90-91.

[190] Usp. Gavin D' COSTA, John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution, u: *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick,* H. HEWITT (ur.), London, 1991.

[191] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 95.

[192] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 68.

[193] Usp. *Isto,* 69.

[194] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 236.

transcendentno. Te smo Zbiljnosti svjesni, iako, doduše, na različite načine unutar različitih tradicija. Tvrdi sljedeće:

> ″Dakle, osobno nisam teist u smislu vjerovanja da je Bog kršćanske vjere, ili pak one muslimanske ili židovske, identičan s tom posljednjom zbiljnošću, i nisam niti ateist u smislu da ne vjerujem ni u kakvu transcendentalnu zbiljnost: radi se o složenijem gledištu. Riječ je gledištu religijskoga pluralizma, i uzgred rečeno, o primjedbi o kojoj sam razmišljao glede religijskoga nastavnoga plana i programa, ukoliko sam s njime upoznat, a radi se o tome da on ne uzima u obzir cjelokupno pitanje odnosa među religijama. On uči o svakoj religiji odvojeno, što doduše, treba biti na prvome mjestu, ali nakon toga postavlja se pitanje njihova međuodnosa; postoji li jedna i jedincata istinita vjera, koja god bila, i jesu li sve ostale pritom lažne, manje istinite, ili što? A u odgovoru na to pitanje, razvio sam ideju o transcendentnoj zbiljnosti koja se različito poima, ili se na nju različito odgovara kroz razne ljudske načine.″[195]

Sve religije u sebi sadrže element traganja za dobrim u drugome. Tako se, primjerice, u budizmu govori: ″Kao što majka brine za sina, u sve svoje dane, tako bi čovjek prema svim živim bićima trebao biti brižljiv″; u hinduizmu: ″Nitko ne bi trebao činiti drugome što i sam smatra lošim po sebe. To je, ukratko, pravilo Pravednosti.″; u konfucionizmu: ″Ne čini drugima što ne želiš sebi″; u taoizmu dobar čovjek ″gleda druge kako dobivaju kao i da sam dobiva, a njihove gubitke na isti način″; u kršćanstvu čitamo iz Lk 6, 31: ″I kako želite da ljudi vama čine, tako činite i vi njima.″; u judaizmu: ″Što je tebi mrsko, ne čini ni bližnjemu svome. To je punina Zakona″; i u islamu: ″Nitko nije istinski vjernik ukoliko ne želi svome bratu što i za sebe″.[196]

Dakle, usredotočenost na Zbiljsko koje se unutar religijskih tradicija iščitava kroz obdržavanje *Zlatnoga pravila*, predstavlja svojevrstan soteriološki trenutak.

1. 4. Soteriološki obrat: religija kao "spasenje/oslobođenje"

Osim samog shvaćanja Boga, odnosno božanstva ili Hickovim riječima preciznije rečeno – Zbiljskog, potrebno je još ukratko prikazati i njegovo shvaćanje spasenja, kako bismo, u tom kontekstu, bolje razumijeli i Kristovu soteriološku ulogu kako ju vidi Hick.

---

[195] http://www.cleo.net.uk/resources/displayframe.php?src=937/consultans_resources/re/jhrt/jhrt.html, (1. 2. 2010.)

[196] Citati preuzeti iz: John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 77-78.

Početkom ranih osamdesetih može se primijetiti Hickov naglasak na ideju ″spasenja/oslobođenja″ u okviru njegovih pluralističkih razmišljanja gdje on sve religije promatra kao putove spasenja, obrušavajući se pritom na normativnost kršćanstva, odnosno na spasenjsku Kristovu ulogu.

Tu je ideju možda najlakše uočiti upravo kroz njegovo viđenje vlastite teze. Tako 1981. o njoj kaže:

> ″Različite struje religioznoga iskustva predstavljaju različitost svijesti iste transcendentne zbiljnosti koja se na drugačiji način poima u različitim ljudskim mentalitetima, oblikovana različitim kulturnim povijestima i koja ih ujedno i oblikuje.″[197]

Godine 1989. svoju tezu ipak sažima na sljedeći način:

> ″Velike svjetske vjere utjelovljuju različita poimanja i koncepte, i sukladno tomu odgovore na Zbiljsko na najrazličitije načine; i unutar svake od njih događa se preobrazba ljudske egzistencije od samousredotočenosti (*self-centeredness*) prema usredotočenosti na Zbiljsko (*Reality-centeredness*).″[198]

Upravo je ova završna misao značajna jer Hick koristi kategoriju ″spasenja/oslobođenja″ kako bi pokazao povezanost svih religija. Uočljiva je donekle i njegova namjera s obzirom da sinonimno rabi oba pojma kako bi izbjegao čisto kršćanski prizvuk i konotacije. Upravo spomenuta kategorija služi mu da obuhvati soteriološke ciljeve inače među sobom različitih religija.

Pritom je oprezan jer, nasuprot mogućim optužbama da je ovdje riječ o zajedničkoj bîti religija i njihovom nekritičkom izjednačavanju, on naglašava samo takozvanu ″obiteljsku sličnost″ (*family resemblance*) gdje ne postoje ″obilježja koje svatko mora posjedovati.″[199] Naime, taj koncept je izvorno Wittgensteinov (*Familienähnlichkeit*), a Hick ga ovdje primjenjuje na religije. Na taj način, nastojao je osigurati vlastitu poziciju od pukoga religijskoga relativizma i unaprijed se obraniti od mogućih kritika.

Nadalje, kategorija ″spasenja/oslobođenja″ koju je unio u pluralističku hipotezu omogućila mu je ujedno i stvaranje pragmatičnoga kriterija koji mu je bio potreban za procjenu religijskoga fenomena općenito.[200]

---

[197] John HICK, *God Has Many Names,* 83.

[198] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 240.

[199] *Isto,* 3-4.

[200] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 105.

Polazeći, naime, od motiva ″spasenja/oslobođenja″, Hick iz preobrazbe od samousredotočenosti prema usredotočenosti na Zbiljsko prepoznaje glavni plod religija, a radi se o svetosti (*saintliness*). Svetost se ovdje prepoznaje kao glavni cilj, a nastojanje religija u tom smjeru uočava u spomenutom ″Zlatnom pravilu″. To još naziva etičkim idealom *″agape/karuna″*[201], gdje je *agape* grčki novozavjetni pojam koji označava sebedarujuću i nesebičnu ljubav, a *karuna* pojam koji koriste budistički Pali tekstovi, a prevodi se kao suosjećanje, odnosno milosrđe. Pritom nije riječ o izvanjski nametnutom pravilu, već životu koji žive osnivači religijskih tradicija.

Kada osoba odbaci vlastitu usredotočenost na sebe u korist usredotočenosti na Zbiljsko, tada se događa spasenje/oslobođenje:

> ″Spasenje nije pravna nagodba zapisana na nebu, niti je buduća nada onkraj ovoga života (iako je i to), već je duhovna, moralna i politička promjena koja može započeti sada i čija je trenutna mogućnost utemeljena u strukturi stvarnosti.″[202]

1. 4. 1. Soteriološko obilježje post-osnih religija

Hick govori o pred-osovinskim i post-osovinskim religijama, gdje su ove prve prvenstveno usmjerene na ″očuvanje kozmičkog i društvenog poretka″, a druge na ″zahtjev za spasenjem ili oslobođenjem″.[203] Prve, nadalje, označavaju takozvane primitivne oblike religije iz kamenoga doba, a zanimljivo je da su s obzirom na odnos spram smrti gotovo uvijek predmnijevale neki oblik preživljavanja tjelesne smrti.[204] Ono što, međutim, nedostaje u pred-osnim religijama jest nada u bolju egzistenciju koja čini središnje obilježje post-osovinskih religija.

Post-osovinske religije najviše obilježava pojava individualnosti. Karl Jaspers u svojem djelu *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*[205] (*O izvoru i cilju povijesti*) to razdoblje naziva ″osovinskim vremenom″ (*Die Achsenzeit*), govoreći o kulturalnom osovinskom vremenu, a ono obuhvaća vrijeme od 800.-200. godine prije Krista kada se pojavljuju značajni

---

[201] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 325.; John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 77-78.

[202] *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World,* (ur.) John HICK, Dennis L. OKHOLM and Timothy R. PHILLIPS, Grand Rapids, 1995., 43.

[203] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 22.

[204] Usp. *Isto,* 27.

[205] Usp. Karl JASPERS, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949., 19-40.

pojedinci i kada se događa značajni porast svijesti od ″arhaičnih religija prema religijama spasenja ili oslobođenja.″[206] To vremensko razdoblje obuhvaća osobe kao što su: Konfucije i Lao Tse u Kini, Budu i Mahavira (osnivača jainizma) zajedno sa spisima Upanišade i Bhagavad Gita u Indiji, Zoroaster u Perziji, u Izraelu proroke: Amosa, Hošeu, Jeremiju, Izaiju, Ezekijela, a u Grčkoj Pitagoru, Sokrata, Platona i Aristotela.

Hick uočava da su tada

> ″pojedinci (…) bili u stanju čuti i odgovoriti na poruku koja se odnosi na njihove vlastite izbore i mogućnosti. Religijska vrijednost više nije počivala u potpunoj identifikaciji s grupom, već je zauzela obličje osobne otvorenosti prema transcendenciji. I budući da su nove religiozne poruke osnoga doba bile upućene pojedincima kao takvima radije nego stanicama u socijalnom organizmu, te su poruke bile, u principu, univerzalne u njihovu dosegu.″[207]

Iz takvoga kulturalno-misaonog konteksta izrastaju i osnivaju se sve velike religijske tradicije, a pojedinci postaju središtima ″nove religiozne svijesti i razumijevanja, te se iz njihovih djela razvilo ono što danas poznajemo kao velike svjetske vjere.″[208]

Tako su post-osovinske religije iznašle soteriološki okvir prema kojoj su i same usmjerene. Takav soteriološki uzorak uočava prisutnim u svim svjetskim religijama, od hinduizma, budizma pa do židovstva i kršćanstva. Pomak prema soteriologiji zapravo označava brigu za osobno spasenje. Dakle, za razliku od pred-osovinskih religija koje nastoje zadržati postojeće stanje, post-osovinske smjeraju prema temeljitoj preobrazbi cjelokupne ljudske egzistencije – radi se o ″osnome pomaku prema soteriologiji″[209] (*the axial shift to soteriology*). U tom smjeru oblikuje tezu o religijama kao ravnopravnim načinima iskušavanja transcendentne zbiljnosti kojoj one pristupaju pluralistički – svaka na svoj način, ovisno o kulturi i vlastitostima. Odnosno, drugim riječima želi istaknuti da je Zbiljsko drugačije mišljeno u različitim religijama, te da mu one prilaze na način koji je nužno pluralan, kao što se međusobno razlikuju i njihovi pojmovi kojima opisuju Zbiljsko, bilo da o njemu govore u osobnim, bilo u neosobnim kategorijama. U tom smjeru Hick potvrđuje postojanje religijske dvoznačnosti (*religious ambiguity*), budući da se svijet može interpretirati i religijski i naturalistički.

---

[206] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 29.

[207] *Isto,* 30.

[208] *Isto,* 31.

[209] *Isto,* 32. O ovoj temi vidi još: Danijel TOLVAJČIĆ, Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick, u: *Filozofska istraživanja* 121, 31 (2011.) 1, 205-206.

1. 4. 2. Spasenje/oslobođenje kao preobrazba

Bît je religije, prema Hicku, odbaciti sebičnost i sve ono što je s njome povezano i okrenuti se Bogu, odnosno Zbiljskome. U pozadini nauka raznih religijskih tradicija Hick nalazi konstantu, a radi se upravo o ″soteriološkoj brizi″ (*soteriological concern*). Budući da sve post-osne religije stvaraju ozračje unutar kojega se omogućuje preobrazba od usredotočenosti na sebe prema usredotočenosti na Zbiljsko, Hick zaključuje da je neophodan i temeljni kriterij upravo onaj soteriološki. Dakle, i sama se vrijednost pojedine religijske tradicije procjenjuje prema tome koliko i na koji način ona promiče spomenutu spasonosnu preobrazbu.

Pita se, kako možemo znati kada se prethodno spomenuta preobrazba događa i koji je kriterij koji se pritom traži. Istražuje zatim mogućnost uvida u duhovne i moralne plodove spasenja i/li oslobođenja, i zaključuje da različiti ljudi unutar vlastitih religijskih tradicija koji pokazuju značajniju preobrazbu egzistencije od sebičnosti, odnosno ″usredotočenosti na sebe″ prema ″usmjerenosti na Zbiljsko″ to pokazuju, te ih naziva zajedničkim imenom – sveci. Dakle, njihov odgovor Zbiljskome podrazumijeva i očituje milosrđe i ljubav prema ljudima i životu kao takvom. Kao plodove tako shvaćene svetosti, Hick navodi asketizam, čistoću, milosrđe, mirnoću i radost.

Osobni aspekt spasenja/oslobođenja očituje se upravo u svecima, dok socijalni (političko – ekonomski) aspekt svoje ostvarenje nalazi u raznim teologijama oslobođenja, gdje se Bog promatra kao onaj koji je uvijek na strani siromašnih. No, Hick to promatra u okviru ″novoga doba društvene svijesti u kojem trenutno živimo praktični dispozicijski aspekt svijesti Zbiljskoga koje uzima nove oblike.″[210]

Dakle, ″proizvodnja svetaca, i kontemplativnih i praktičnih, osobnih i političkih, jest stoga važeći kriterij pomoću kojega prepoznajemo religijsku tradiciju kao spasonosni ljudski odgovor Zbiljskome.″[211] Međutim, iako potvrđuje kriterij svetosti kao valjan unutar pojedinih religija, napominje da je teže primijeniti ga na novije religijske sljedbe i pokrete.

Uz soteriološki kriterij, Hick u religijskim tradicijama uočava i onaj etički. On, naime, obuhvaća vrijednosti poput ljubavi, milosrđa, brige za drugog. Kako bi to i praktički pokazao,

[210] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 305.

[211] Usp. *Isto,* 307.

Hick ističe pojedine tekstove koji, svaki za svoju tradiciju, progovara upravo o spomenutim dobrima.[212]

Prepoznajući zajednička dobra u različitim religijskim tradicijama, Hick smatra da su ″ideal ljubavi, milosrđa, velikodušnosti, oprosta oduvijek bili osnovnim čimbenikom u prepoznavanju nekoga kao autentičnog posrednika Zbiljskoga.″[213] Sukladno tome, smatra da *agape,* odnosno *karuna* kao njoj blizak pojam, predstavljaju etički kriterij religijskih tradicija.

Očito je, dakle, da Hick spasenje promatra drugačije nego li je to slučaj u tradicionalne katoličke teologije, govoreći o ″prosvjetljenju″ i ″oslobođenju od usredotočenosti na ego″. Vidljivo je, iz svega rečenoga, da u njegovu poimanju spasenja i soteriološkome konceptu ne postoji osoba Spasitelja, nego spasenje sámo, kao općenita religijska kategorija.

Okajanje u svom širem etimološkom značenju Hick određuje kao ″ulaženje u ispravan odnos sa našim stvoriteljem″, ″bivajući jedno s njime″[214] (*at-one-ment* od *atonement,* engl. otkupljenje, spasenje,) gdje ono označava proces ili stanje spasenja. U užem se smislu ono odnosi na određenu metodu primanja spasenja, a u tom kontekstu nailazimo na pojmove kao što su: kazna, otkupljenje, žrtva, prinošenje žrtve, ekspijacija, zadovoljština, zamjena, oprost, otkupnina, opravdanje, otpuštanje grijeha.[215]

Skreće pažnju na istočnu teologiju i njezino poimanje pobožanstvenjenja (*theosis*) kao dijela onoga što naziva preoblikujući koncept spasenja za razliku od zapadnog, transakcijsko-okajavajućeg koncepta. Glede potonjeg, mišljenja je da je otkupnina (*lytron*) imala pregnantno značenje unutar ondašnjeg svijeta i uređenja gdje je velik dio populacije živio u ropstvu, pa je samim time, otkupljenje označavalo snažnu metaforu.

Međutim, budući da je teologija ovakav metaforički govor preuzela u doslovnom smislu, došlo se do toga da se na pitanje kome je plaćena otkupnina odgovorilo s đavlom,

---

[212] Tako Hick citira *Bhagavad Gitu* koja dobru osobu opisuje kao velikodušnu, poštenu, suosjećajnu; *Toru* koja nalaže pravednost prema bližnjemu, zabranjuje mržnju; budističku tradiciju koja zabranjuje želju za tuđom nesrećom i tugom, a nalaže prijateljstvo prema svemu; kršćanstvo u kojem *agape* čini središnju ulogu i to kao ljubav prema Bogu i bližnjemu; i islamsku tradiciju koja navješta oprost, milosrđe prema slabima, pravednost i vjernost – dobrotu kao što je i sam Bog dobar. Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 316-325.

[213] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 326.

[214] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 112.

[215] Usp. *Isto*.

odnosno da je Kristova smrt na križu bila dijelom nagodbe s đavlom.[216] Teoriju o otkupnini danoj za grijehe koristio je Grgur iz Nise, Ambrozije, Rufin, Grgur Veliki, Augustin i Ivan Krizostom, a tek se Anselmo pitao, kako je moguće da đavao ima prava nad Stvoriteljem. Za Hicka je pak govor o istočnome grijehu ″mitološki način označavanja činjenice univerzalnosti ljudske nesavršenosti″,[217] a naslijeđenu komponentu grijeha i opće stanje krivnje smatra nečim u što je nemoguće razumno vjerovati: ne možemo biti krivi jer smo rođeni.

Analogno načinu kako je stvorena ideja, odnosno metafora o otkupu od ropstva, temeljeći se na ondašnjim društvenim strukturama, tako je i Anselmo oblikovao svoju teoriju zadovoljštine, djelujući unutar strogo hijerarhijske srednjovjekovne Europe. Budući da je čovjekova dužnost prema Bogu poslušnost, zadovoljština onda zahtijeva nešto veće od onoga što se podrazumijeva. Ljudi su uvrijedili Boga pa je na njima da izvrše zadovoljštinu, a budući da je ne mogu izvršiti jer su samo ljudi, nužno je da to bude Bogočovjek.[218]

Smatrajući to odveć antropomorfnim i besmislenim, predlaže da se spasenje/oslobođenje promatra kao preobrazba egzistencije iz samousredotočenosti prema božanskoj Zbiljnosti. Svjestan je da ne možemo poništiti svoje već učinjene čine niti spriječiti njihove posljedice. Moguće je jedino prihvatiti Božji oprost kao nezasluženi dar milosti. Protivi se iskazu kajanja i obraćenja, kao i kazne i naknade štete kako je vidi katolička teologija, jer smatra da Bog čovjeka promatra personalno – u odnosima. Grijeh i opraštanje tu nemaju mjesta, a shodno tomu ni tradicionalni nauk o otkupljenju. Spasenje je individualni proces, bez potrebe za osobom Spasitelja. Hick kao da želi zadržati značajke kršćanskoga Boga, ali bez Isusa Krista.

Ono što uočava kao temeljni problem tradicionalnog shvaćanja spasenja unutar zapadnog kršćanstva jest da ono ne ostavlja mjesta za božanski oprost, budući da zahtijeva pravednu kaznu, odgovarajuću pokoru ili žrtvu, u čemu on ne nalazi oprost nego tek govor o (is)plaćenom dugu. Smatra da je Isusova praksa pokazala nešto drugačije: istinski božanski oprost onima koji se doista kaju i svjesni su svoje malenosti.[219] Dakle, osim što kršćanstvo zadržava tradicionalni jezik, prema Hicku previše se vezalo poimanje spasenja za grijeh i krivnju. S druge strane, služi se pojmom pobožanstvenjenja istočne teologije (deifikacija,

[216] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 114.

[217] *Isto,* 115.

[218] Usp. *Isto,* 117-118.

[219] Usp. *Isto,* 127.

theosis), kako bi naglasio važnost stupnjevitog preobličavanja u konačnu ″sličnost″ Bogu. Osim toga, pritom se naslanja i na Schleiermachera i njegovu ideju da se ″spasenjski Kristov utjecaj″ valja promatrati unutar ″konteksta posvemašnjega Božjeg stvaralačkog djela, pa se svako Kristovo djelovanje može promatrati kao nastavak onoga da osoba oblikuje božanski utjecaj ponad ljudske naravi.″[220] Naglašava preobrazbu (*metamorphosis*) ljudske naravi u Krista, na njegovu sliku, suobličavenje (*symmorphosis*) Kristu, kako to Pavao propovijeda (usp. Rim 8,15-17; 8,29; 12,2).

Bez obzira na svoje neslaganje s tradicionalnim modelom spasenja/otkupljenja, ističe neizrecivi učinak Kristove smrti i snagu simbola križa koji nadilazi kategorije jezika. Ipak, moralne posljedice koje želi soteriološki podvući nisu održive ukoliko Krist nije Bog. Tek tada, kada kažemo da je on sam Bog i da je Bog bio i umro na križu, možemo reći da ga nalazimo u patnjama drugih, kao i da objektivnost samog otkupljenja ovisi o tome da je on uistinu Bog. Dakle, tek potvrđujući samu istinitost utjelovljenja možemo uvidjeti njezinu moralnu vrijednost i obvezatnost.

2. NEINKARNACIJSKA KRISTOLOGIJA

Nauk o utjelovljenju nerijetko se stavljao u pitanje (ili pobuđivao pitanja), bilo da je riječ o vremenu prosvjetiteljstva ili moderne, bilo da je riječ o promišljanjima koji dolaze izvan ili pak unutar same Crkve. Konačno, i sama se kristologija kakvu danas poznajemo i ispovijedamo u okvirima Katoličke Crkve razvijala unutar mnogobrojnih suprotstavljanja i definiranja izazvana neortodoksnim promišljanjima.

Pod nazivom ″neinkarnacijska kristologija″ (*non-incarnational Christology*) u prvom redu mislimo na onu kristološku struju koja se svojim postavkama suprotstavlja kalcedonskoj kristologiji i čiji je naistaknutiji predstavnik John Hick, a čiji je koncept kristologija bez ontološki shvaćenog utjelovljenja. Osim Hicka, u tu se struju mogu svrstati i Norman Pittenger, John Robinson, Maurice Wiles i Don Cupitt.[221]

[220] Citirano prema: John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 130.

[221] Norman Pittenger (1905-1997.) bio je anglikanski teolog, jedan od začetnika *procesne teologije* u kristologiji. John Robinson (1919-1983.), anglikanski biskup, egzeget i predavač na Trinity College na Cambridgeu, smatra se važnim u stvaranju liberalne kršćanske teologije. Maurice Wiles (1923-2005.) bio je poznati patrističar i

Razvijajući svoju pluralističku hipotezu, Hick je osobito upućivao kritike katoličkom nauku o utjelovljenju, dopuštajući da se o njemu promišlja jedino unutar okvira mita ili metafore. Don Cupitt smatra da je nerazumno vječno i povijesno proglasiti identičnim, dok Hick ponavlja Spinozin komentar da je govor o Bogu koji je Bogočovjek jednak govoru o kvadratnome krugu.[222] Oba su autora mišljenja da doslovni nauk o utjelovljenju ne može biti istinit, te je kao takav neodrživ.[223] Ono što čini bitnim dijelom Hickove neinkarnacijske kristologije možemo iskazati u šest tvrdnji:

1) Isus nije naučavao da je utjelovljeni Bog;

2) kalcedonski nauk o dvjema Kristovim naravima nije moguće izraziti na prikladan način;

3) gore spomenuti nauk služio je kao sredstvo opravdanja velikih povijesnih zala, progona i genocida;

4) ideja utjelovljenja se bolje razumije kad se iskazuje kao metafora nego li doslovno, kao metafizička istina;

5) Isusov život i nauk nas poziva da svojim životom ugodimo Bogu, te je Isus Gospodin koji Boga čini stvarnim za kršćane;

6) takvo metaforičko razumijevanje utjelovljenja je u skladu s religijskim pluralizmom (Kristov život i nauk su onda tek primjerom religijskog života koji se u različitim oblicima nalazi i u drugim religijskim tradicijama, te je time nadiđena napetost kristološkog ekskluziviteta i Božje univerzalne ljubavi upućene svima).[224]

Osvrnut ćemo se kratko na svaku od gore navedenih tvrdnji.

Ad 1) Hick jasno tvrdi da Isus za sebe nije tvrdio niti je naučavao da je utjelovljeni Bog, već mu je taj naslov pridjenula kasnija kršćanska misao, dok on o sebi nije mislio niti da je Bog,

---

profesor na Oxfordskom Sveučilištu koji je s Hickom sudjelovao na djelu *The Myth of God Incarnate,* pišući o mitu u teologiji. Don Cupitt (1934.-) na neki način još snažnije nastavlja radikalizirati ideje koje je Hick započeo. O njegovom teologijskom nerealizmu vidi: Danijel TOLVAJČIĆ, Nerealistička filozofija religije Dona Cupitta. Prikaz i kritika, u: *BS,* 80 (2010.) 4, 975-992.

[222] Usp. http://www.sacred-texts.com/phi/spinoza/corr/corr18.htm, (4. 2. 2014.)

[223] Usp. Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation,* Cambridge, 1987., 3.

[224] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Preface to First Edition,* ix. Vidi i: Oliver D. CRISP, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered,* New York, 2007., 155-156.

niti da je Sin Božji. Pritom se naslanja na povijesno-kritičku egzegezu, naglašavajući veliki jaz između preduskrsnoga, povijesnog Isusa i postpashalnog Krista vjere, naglašavajući mnogobrojne redakcije Novoga zavjeta s jedne, i ograničenu količinu dostupnih materijala o povijesnom Isusu, s druge strane. Ujedno navodi veći broj egzegeta koji, iako potvrđuju kalcedonsku kristologiju, smatraju da Isus nije za sebe tvrdio da je utjelovljeni Bog.[225] Nadalje, govori o konceptu Bogočovjeka, ali ne i o vjerovanju da je isti zaista i metafizički Bogočovjek, ističući da ″Novi zavjet naučava da je Krist Bogočovjek bez formiranja vjerovanja da je Krist Bogočovjek″[226]. Ipak, ni povijesno-kritički pistup evanđeljima nije u mogućnosti posvema zahvatiti povijesnog Isusa i istinu o njemu. Kako Crisp tvrdi, ″rekonstruirani Isus suvremene povijesno-kritičke egzegeze nije nužno povijesni Isus koje ponovno otkrivaju ruke onih koji su ga iskrivili. (Mogao bi biti. Ali nije nužno slučaj da jest.) (...) Hick se čini krivim za genetičku zabludu koja brka pitanja ispravnosti i logičkog reda sa pitanjima izvora i vremenskoga reda.″[227] Indikativno je svjedočenje učenika koji su bili mahom Židovi i monoteisti, a naučavali su Isusovo božanstvo. Nevjerojatno je za vjerovati da bi u tom misaono-životnom kontekstu olako napustili svoju baštinu u kojoj su bili ukorijenjeni. Time stavljamo u pitanje Hickovu tvrdnju, jer su Isusa njegovi prvi učenici zarana identificirali sa židovskim Bogom.

Ad 2) Hick kalcedonski izričaj o dvije naravi Isusa Krista smatra neprikladnim u suvremenom jeziku i dobu, tvrdeći istovremeno da je ta definicija vjere logički proturječna kao tvrdnja da je kvadrat okrugao.[228] Prije takve definicije njega zanima što točno (ne) konstituira Isusovo božanstvo, odnosno čovještvo, i što učiniti s onim elementima koji se na tom području međusobno isključuju, te na koji način definirati koji su to dostatni uvjeti za pravo čovještvo.

---

[225] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 27-28. Ovdje nam nije namjera ući u egzegezu i, iako se Hick selektivno služi nekim njezinim rezultatima, ni egzegetska znanost nije jednodušna u mišljenju, što samo potvrđuje ambivaletnost nekih tekstova i njihovih tumačenja. Ipak, valja imati na umu i implicitnu kristologiju, odnosno Isusovo impliciranje vlastitog božanstva za vrijeme svog povijesnog života (opraštanje grijeha, ozdravljenja, uskrisavanja mrtvih, stav prema marginaliziranima u društvu, naučavanje i odnos prema temeljnim židovskim institucijama kao što su hram i zakon). Više o tome: Ivan KARLIĆ, Temeljne odrednice implicitne kristologije, u: *BS,* 72 (2002.) 4, 557-571.

[226] Oliver D. CRISP, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered,* 160.

[227] *Isto,* 163. Autor pritom daje zoran primjer takve zablude kad primjerice mediji optuže određenog senatora da je primao mito, a poznato je kakav kredibilitet imaju mediji pa slijedi zaključak da je njihova tvrdnja nepouzdana, te se stoga svaka tvrdnja o podmićenom senatoru gleda sa sumnjom, a može se raditi da je zbilja riječ o istini. Sama činjenica da su vijest prenijeli mediji ne čini samu vijest lažnom.

[228] Usp. *The Myth of God Incarnate,* 178.

Smatra da Kalcedon tvrdi da je Krist utjelovljeni Bog zbog hipostatskog jedinstva bez daljnjeg objašnjenja, i u tom vidi i paradoks i problem. Ako je riječ o otajstvu, čemu onda objašnjenje istog? – Hickovo je pitanje.

Sarah Coakley nasuprot Hicku smatra da je kalcedonska definicija poput ograde koja štiti nauk i otajstvo utjelovljenja,[229] u dobroj mjeri apofatička u izričaju, tvrdeći što nauk o dvije naravi nije, unoseći istovremeno tako u govor tehničke i metafizičke pojmove u nadi da stvar razjasni, iako bez pokušaja da ono što je otajstveno učini jednostavnim i razvidnim. Riječ je, kao i u trinitarnom nauku, o objavljenom sadržaju.

Ad 3) Hick konstatira da je moguće unutar svake velike religijske tradicije pronaći povijesna zla koja su činili njihovi članovi, navodeći tako primjer vedskog učenja o kastama kojima se opravdavalo postupanje s onima koji su izvan njih kao i primjer islamskih zemalja koji su nemilosrdne kazne opravdavale Kur'anom. No, Hick se ovdje zadražava na kršćanstvu, zamjerajući mu poglavito sljedeća zla[230]: antisemitizam, kolonijalizam, zapadni patrijarhalizam i kompleks kršćanske nadmoći nad drugim religijama, a sve to dovodi u odnos sa naukom o utjelovljenju.

Na više mjesta ističe kako navedena zla ne znače da je sam nauk o utjelovljenja lažan ili ga treba napustiti, već pokazati kako je opasna njegova zlouporaba. Tako za antisemitizam ističe važnost teološke rasprave o Isusovu mesijanstvu, iako je svjestan da veza između Isusova božanstva i antisemitizma nije direkta i nužna.

Zapadni imperijalizam i iskorištavanje Trećega svijeta, europska kolonizacija u Africi, Indiji, Južnoj Americi i Dalekom istoku također se vršila pod znakom križa koji se donosio u poganske zemlje popraćen sa izrazitom okrutnošću, prolijevanjem krvi i težnjom za bogaćenjem.

Treće područje koje Hick navodi jest društvena podređenost žena, povezujući to sa napretkom monoteizma koji se onda dovodio u vezu s patrijarhalizmom. S druge strane, uočava Isusovu iznimnu suosjećajnost prema ženama i njihovu položaju, ali krivi Pavla (navodi dio 1 Kor 11.3, 7-9 i 14.33-35 svojoj tvrdnji u prilog) za preuzimanje patrijarhalnoga

[229] Usp. Sarah COAKLEY, What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian 'Definition', 143-163.

[230] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 80.

puta u Crkvi.[231] No, specifična uloga nauka o utjelovljenju osobito dolazi na površinu u pitanju ređenja žena, jer se Sin Božji utjelovio kao muškarac, te su oni stoga kao svećenici njegovi predstavnici na zemlji.[232] Tu Hick uočava iskorištavanje dogme kako bi se žene podredile a uzvisili muški šovinisti, što opet, naglašava, ne govori o lažnosti dogme.

Četvrta povijesna situacija koju Hick ističe jest stav kršćana prema ljudima koji su pripadnici drugih religija, a koji prema njemu odražava superiornost, aroganciju i neprijateljstvo. Dakako, i tu je vidljiva poveznica nauka o utjelovljenju jer, ″ako je Isus bio utjelovljeni Bog, kršćanska religija je jedinstvena u tome što ju je osnovao Bog osobno″[233]. Hick uočava mnoge epicikle, kako ih on naziva, koji su se izmišljali kako bi poduprli dogmu o utjelovljenju; tako primjerice govori o ″implicitnoj vjeri″, ″krštenju željom″ kao i Rahnerov pojam ″anonimnih kršćana″ koji je slijedilo i crkveno učiteljstvo u svojim nastojanjima (*Redemptor hominis, Redemptor missio*), te zaključuje ovaj dio problematike riječima:

> ″... ako se dogma o Isusovu božanstvu želi razumjeti, ne kao doslovna tvrdnja s općim implikacijama, već kao interno kršćanski metaforički diskurs, makla bi se zapreka odnosa između kršćana i drugih pripadnika čovječanstva.″[234]

No, argument da se nauk o Kristovim dvjema naravima, odnosno njegovu božanstvu koristio kao opravdanje za razna zla i ljudske slabosti, nije argument koji govori o samom nauku, osobito ne o njegovoj istinotosti ili lažnosti.

Ad 4 et 5) ″Hick je jasan da njegova kristologija nije način iščitavanja kalcedonske definicije već njezina zamjena.″[235] Hickovo je mišljenje da se ″kalcedonski tip kristologije ne može iskazati kao doslovna teorija na bilo koji religiozno prihvatljiv način″,[236] te stoga razmišlja o utjelovljenju kao proširenoj metafori odnosno mitu.

Hick predlaže korištenje metafore koja bi omogućila prijelaz s jednog na pridružena značenja čiji bi raspon ovisio o samoj metafori, a iz mita se zatim ne bi nudio sadržaj za raspravu, nego samo poticaj za stav. Konkretnije, u slučaju Isusa Krista kao utjelovljenog

---

[231] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 85.

[232] Hick ovdje spominje vatikansku deklaraciju o Pitanju pristupanja žena ministerijalnom svećenstvu iz 1976. koja govori čak o ″fizičkoj sličnosti″ između svećenika i Krista, ali navodi i Karla Rahnera koji je istu osudio kao heretičku u tom smislu. Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 86.

[233] *Isto,* 87.

[234] *Isto,* 88.

[235] Oliver D. CRISP, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered,* 171.

[236] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 104.

Boga to bi značilo da taj govor nije realan i doslovan već neliteraran, mitski. Nadalje, osim tog aspekta i svrhe u kojem taj govor izaziva i pobuđuje zauzimanje određenog stava spram dotične metafore/mita, mit također služi kao određeno sredstvo demitologizacije, budući se koristi određenim slikama Isusa koje otkrivaju Božje lice u njegovu životu i nauku.[237] Isus Krist je, prema tome, model religioznog učitelja poput mnogih drugih. To je svojevrstan program Hickove demitologizacije. Krist je ″utjelovljeni″ Bog jer je vršio volju Božju, Bog je kroz njega djelovao i u tom smislu se ″utjelovio″ u njegovu životu, a čineći tako Krist je oblikovao način života kakvim bismo mi trebali živjeti, ″utjelovljujući″ način na koji Bog od nas želi da živimo; i budući da je Kristov život pokazao Božju ljubav u sebedarju drugima, on ″utjelovljuje″ Božju ljubav.[238] ″Istinitost ili prikladnost metafore ovisi o njezinoj doslovnoj istinitosti da je Isus živio u poslušnom odgovoru na božansku prisutnost, te da je živio životom nesebične ljubavi.″[239] Isus je, dakle, svojevrsni prototip čovjeka koji služi kao uzor određenoj populaciji ljudi koji ispovijedaju kršćanstvo kao svoju religiju.

Ad 6) Hickovo zagovaranje religijskog pluralizma odražava se i na njegovu kristologiju, iako ona ne nastaje izravno iz njegove pluralističke paradigme, ali svakako predstavlja njezin rezultat i neizbježnu posljedicu njezinih postavki. I unatoč tome što prihvaća jezik klasičnog teizma, mišljenja je da je teološki jezik samo fenomenološki, te kao takav može govoriti samo o stvarima kakve se pojavljuju, a ne kakve su uistinu. Na to se nadovezuje njegovo postuliranje Zbiljskog za kojeg drži da je kao takvo onkraj svake konceptualizacije i poimanja. Za nj ne postoji obvezujuća objava Boga niti mogućnost spoznaje Boga.

2. 1. Kristologija stupnja

Kristološki razvoj i nastanak dogmi Hick promatra u kontekstu povijesnih događaja, smatrajući pritom da je i sama teologija jedan od pokušaja tumačenja događaja koje doživljavamo kroz vjeru: ″Jednom kad razumijemo da je teologija ljudski pokušaj utvrđivanja značenja objaviteljskih događaja koji se doživljavaju u vjeri, shvaćamo da su mnoge različite teologije moguće – poput mnogih različitih projekcija pomoću kojih se trodimenzionalna

[237] Usp. Oliver D. CRISP, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered,* 173-175.

[238] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 105.

[239] *Isto*.

zemlja može predstaviti na dvodimenzionalne karte."[240] Teologija je, a time i kristologija, za Hicka kulturalno uvjetovani odgovor na događaj Isusa Krista.[241]

On stoga zahtijeva odmak od kristologije u kojoj je Isus Krist u središtu, budući da ona naučava njegovu jedincatost, prema kristologiji u kojoj će on biti različit od drugih ljudi samo u stupnju. Odatle i naziv *kristologija stupnja* (*degree Christology*).

Već je prosvjetiteljstvo pokazalo razvoj kristologije stupnja, smještajući Kristov značaj tek u kontekst moralnog primjera. "Ako se o Isusu Kristu može govoriti kao o 'božanskome', tada se to može činiti u smislu utjelovljenja i oprimjeravanja onog načina života koji treba krasiti osobu koja stoji u ispravnome moralnom odnosu s Bogom, s drugim ljudskim bićima i prema svijetu uopće."[242]

Zanimljivo je pritom Hickovo zapažanje o nauku o utjelovljenju: "Kadgod su u povijesti kršćanske misli teolozi nastojali izreći njegovo značenje u doslovnim, faktičkim pojmovima rezultat je bio heretičan."[243] A razlog zašto se nikada nije moglo izreći otajstvo utjelovljenja jest stoga što ono jednostavno nije moguće izreći na način da sadrži doslovno značenje, odnosno prilazeći mu na taj način i opisujući ga doslovno iznova zapadamo u herezu. O utjelovljenju valja zato govoriti metaforički, a ono samo implicira figurativni govor koji u svom sadržaju predstavlja Isusa kao posrednika našeg kontakta s transcendentnim Bogom.[244]

Napuštajući iz gore navedenih razloga govor o utjelovljenju kroz pojmove supstancije i božanske biti, Hick govori o "aktivnosti Božjega Duha ili Božje milosti u ljudskim životima, tako da se božanska volja vrši na zemlji."[245] Koristeći se kristologijom Donalda Bailliea i njegovim "paradoksom milosti"[246] kao i kristologijom inspiracije Geoffreyja Lampea,[247] Hick staje na stranu kristologije stupnja naspram kristologije supstancije.

---

[240] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 117.

[241] Usp. *Isto*.

[242] Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* Rijeka, 2006., 357.

[243] John HICK, *God Has Many Names,* 74.

[244] Usp. *Isto*.

[245] John HICK, *Problems of Religious Pluralism,* New York, 1985., 35.

[246] Baillie koristi paradoks milosti kako bi ukazao na još veći paradoks utjelovljenja tvrdeći da Isus nije druga božanska osoba već samo čovjek koji je u potpunosti odgovorio na ponudu božanske milosti vršeći volju Božju. Usp. Donald BAILLIE, *God Was in Christ,* London, 1948.

> ″Ako s Baillieom vidimo u Kristovu životu najvišu instancu tog stapanja božanske milosti i stvorene slobode koja se zbiva u posve autentičnom ljudskom odgovoru i poslušnosti Bogu, tada se situacija mijenja. Jer više ne govorimo o sjecištu božanskog i ljudskog koje se događa u jedinstvenom slučaju, već o sjecištu koje se događa, u različitim načinima i stupnjevima, u svoj otvorenosti i odgovoru na božansku inicijativu. Nema poteškoće u načelu priznavanja da paradoks milosti može također biti primijenjen na druge Božje poslanike ili zaista, još i šire, na druge ljude koji izrazito stavljaju u središte Zbiljsko radije nego li sebičnost.″[248]

No, i u tom kontekstu postoji mogući problem jer oni koji zagovaraju kristologiju stupnja mogu i dalje tvrditi da je Isus u najvišem stupnju i jedini bio do te mjere ispunjen Duhom, te na taj način podupirati tezu o nadmoći kršćanstva protiv koje je Hick usmjeren. U tom smislu, Hicku je takav pristup poslužio kao mogućnost i primjer kako je moguće oblikovati kristologiju bez Krista, odnosno s Isusom kao jednim od mnogih učitelja i spasitelja.

2. 1. 1. Paradoks milosti

Baillie koristi paradoks milosti (*paradox-of-grace*) ne bi li ukazao na još veći paradoks utjelovljenja, tvrdeći da je Isus živio autentični ljudski život, a ujedno je unutar tog života na djelu bio Bog. Preciznije, ″jedinstvo božanskog i ljudskog djelovanja koje se zbiva kadgod je Božja milost djeluje efektivno na čovjekov ili ženin život, to je djelovanje bilo u posvemašnjem opsegu u Isusovu životu.″[249] Dakako, ovakvo tumačenje zahtijeva napuštanje tradicionalnog kalcedonskog govora o dvije naravi. No, Hick smatra ovo tumačenje dobrim jer suvremenim čovjeku može približiti utjelovljenje na shvatljiv i gotovo iskustven način.

Donald Baillie, prezbiterijanski teolog poznatog djela *God Was in Christ (Bog je bio u Kristu),* koju Bultmann opisuje kao ″najznačajniju knjigu našega vremena u području kristologije″[250], nastojao je približiti ideju utjelovljenja na suvremeni način, razumijevajući ga u kontekstu paradoksa milosti. Riječ je naime o paradoksalnoj činjenici da kad god činimo

---

[247] Lampeova *kristologija Duha* smatra da Duh preobražava čovjeka i na taj način dovršava stvaranje. Božji Duh je aktivan unutar svakoga ljudskog duha. To znači da je Bog utjelovljen u svakome, a u Isusu vidi savršenu formu inspiracije Duha. Usp. Geoffrey LAMPE, *God As Spirit,* Oxford, 1977. Hick koristi i Bailliejevu i Lampeovu teologiju, kako bi dokazao mogućnost postojanja drugih religijskih figura koji posreduju spasenje jednako kao Isus Krist.

[248] John HICK, *Problems of Religious Pluralism,* 63.

[249] John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 52.

[250] Citirano prema: John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 106.

Božju volju slobodno i odgovorno, Bog božanskom milošću djeluje kroz nas i u nama, naslanjajući se na ono Pavlovo iz 1 Kor 15, 10 ″... ne ja, nego milost Božja sa mnom″. Dakle, bit paradoksa milosti da sve dobro što posjeduje dolazi od Boga, odnosno da smo upravo u tim trenutcima kad Bog kroz nas djeluje najbliži samima sebi u slobodi i odgovornosti jer to što činimo možemo zvati Božjim a ne više svojim djelom. To je u najjačem smislu iskazano u paradoksu utjelovljenja je je Isus živio autentično ljudski život i ujedno život Boga na zemlji.[251]

Hick koristi taj Baillieov pristup i paradoks milosti kako bi se jasnije razumjelo iskustvo otajstva utjelovljenja. No, on se zadržava na tumačenju da se jedinstvo slave i ljudskog djelovanja događa u svakom muškarcu i ženi kad Bog djeluje kroz nas, a tako je bilo i sa Isusom, te ne smatra njegov slučaj u tom smislu apsolutnim.

2. 1. 2. Kristologija inspiracije

″Razumijevanje Krista kao donositelja Duha pokazalo se privlačno mnogima koji su imali poteškoća s klasičnim pristupima kristologiji.″[252] Primjer je već više puta spomenuta kristološka misao anglikanskog teologa Geoffreyja Lampea, koji je bio novozavjetni egzeget, patrističar i profesor na Cambridgeu koji, osim što Isusa vidi kao donositelja Božjega Duha, u njemu vidi primjer Duhom ispunjene egzistencije, čime su njegova promišljanja utjecala i na Hickovo viđenje Krista.

Osim Lampea, predstavnik pneumatološki usmjerene kristologije je i Walter Kasper, koji na Duh koji prožima Isusov život gleda kao na put da i drugi ljudi participiraju na unutrabožanskom životu. Pannenberg, s druge strane, iskazuje zabrinutost ovakvom pristupu Isusu koji ističe ulogu Duha jer smatra da neizbježno dolazi do nekog oblika adopcionizma, te se Isusova uloga može staviti na istu razinu sa starozavjetnim prorocima ili karizmatskim vođama.[253] Ipak, ako se u cijelo tumačenje uvede uskrsnuće kao također djelo Duha, tada je ipak moguće isključiti adopcionizam.

[251] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 106-107.

[252] Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* 361.

[253] Usp. *Isto,* 361-362.

Hick se koristi *kristologijom inspiracije* kako bi podupro svoj stav da Isusova uloga nije jedinstvena i apsolutna, te ističe da nam općenito manjka povijesnih dokaza kako bismo dokazali tko je i kakav Isus bio, čak i iz pozicije kristologije nadahnuća ili paradoksa milosti:

> ″… nije više… nužan zaključak iz naravi Božjih čina u Isusu, već umjesto toga mora biti temeljen na povijesnom uvidu. I postavlja se glavno problemsko pitanje za svakog kršćanina koji je upoznat sa suvremenom egzegezom Novoga zavjeta, a to je imamo li dovoljno upotpunjeno znanje o povijesnom Isusu da bismo bili u mogućnosti potvrditi da je njegov cijeli život bio savršen dokazani primjer paradoksa milosti ili božanskog nadahnuća.″[254]

Dakle, kao i u kristologiji stupnja, odnosno paradoksu milosti, tako i u kristologiji inspiracije, Hick nalazi način da Isusa prikaže kao jedan od mnogih mogućih putova spasenja, odnosno kao jednog od mnogih moralnih uzora.

Hick se naslanja se na Lampeovo djelo *God As Spirit (Bog kao Duh),* unutar kojega on koristi model djelovanja Duha Božjeg u ljudskom životu. Prema Lampeu, božanski Duh ″se valja razumjeti, ne kao božanska hipostaza različita od Boga Oca ili Boga Sina ili Riječi, već kao onaj koji upućuje na Boga samog kao djelotvornog prema i u njegovom ljudskom stvorenju″[255], a to se djelovanje prvotno shvaća kao nadahnuće (inspiracija), pa se i Lampeova kristologija naziva *kristologijom inspiracije* (*Christology of Inspiration* ili *Inspiration Christology*). Pretvorba koju Duh Božji čini u čovjeku sukladna je sa stvaranjem i predstavlja njegovo dovršenje. Duh u ljudima djeluje kako bi se otvorili Božjem pozivu i živjeli život u skladu s time. Na taj je način oduvijek Bog utjelovljen u ljudskim životima, ″oblikujući njihov duh iznutra i otkrivajući sebe u i kroza nj″,[256] a ″jedinstvo osobnog božanstva sa ljudskom osobnošću može samo biti usavršen oblik nadahnuća.″[257]

Na sličan način koristi se i Lampeovom kristološkom mišlju, gdje Lampe promatra prvotno djelovanje Boga kao Duha u odnosu na ljude, pa je analogno tome i njegova kristologija – kristologija inspiracije. Božji je Duh, dakle, uvijek aktivan u životima ljudi, a oni su slobodni odgovoriti na tu Božju prisutnost u svojim životima. Bog je tako uvijek utjelovljen u našim životima. Isusov je slučaj pritom ″izravan odgovor i posluh božanskome Duhu″.[258] Za Hicka, to je povratak autentičnom i prvotnom razumijevanju Isusova lika i djela

[254] John HICK, *Problems of Religious Pluralism,* 92.

[255] Citirano prema: John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 108.

[256] Citirano prema: *Isto,* 109.

[257] Citirano prema: *Isto*.

[258] John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 54.

na način da ono ima smisla za današnjeg čovjeka i svijet u kojem on živi, a koji je religijski pluralističan. Iako su Baillie i Lampe predmnijevali jedincatost Krista kao i superiornost kršćanstva, njihova razmišljanja smatra korisnim u smjeru napuštanja kalcedonskog jezika i odvajanja ideje utjelovljenja od nadmoći kršćanske religije.[259] Stoga,

> ″ukoliko, s Baillieom i Lampeom, vidimo u Isusovu životu nadmoćni primjer te fuzije božanske milosti/inspiracije sa stvorenom slobodom koja se događa u svim autentičnim ljudskim odgovorima i poslušnostima Bogu, tada se jedincatost, nadmoć i konačnost mogu ustanoviti samo komparativnim povijesnim dokazima. Tada više ne govorimo o presijecanju božanskog i ljudskog koje se događa po definiciji samo u tom jedinstvenom slučaju, već se ono događa na različitim načinima i u stupnjevima u svim ljudskim otvorenostima i odgovoru na božanski poziv. Stoga primat kršćanske objave ne slijedi više kao logička i nužna posljedica, bilo da je riječ o Baillieovoj ili Lampeovoj kristologiji.″[260]

Dakle, ono na što Hick želi ukazati jest da stupanj paradoksa milosti, odnosno inspiracije Božjega Duha u Isusovu slučaju predstavlja poseban slučaj, ali tek jedan od mnogih slučajeva koji se usporedno mogu pronaći i u ostalim religijskim tradicijama, na ovaj ili onaj način. Baillie i Lampe vjerovali su da je u Isusovom slučaju bilo riječ o jedinstvenom slučaju, budući da je taj fenomen prema njima bio apsolutan i posvemašnji. No, njihovom razmišljanju Hick suprotstavlja povijesne dokaze i općenito egzegezu Novoga zavjeta (pritom ne spominjući konkretne primjere), tvrdeći da ne možemo sa sigurnošću uvidjeti da je cijeli Isusov život bio savršen primjer paradoksa milosti ili božanske inspiracije, što ga vodi do zaključka da Isusu ne možemo pridijevati božanske atribute.

Ova dva tipa kristologije, paradoks milosti i kristologija inspiracije, čine se Hicku dobrim tumačenjima religijskog značenja osobe Isusa, kao što to čini i božansko utjelovljenje shvaćeno kao metafora. No, naglašava da to uključuje napuštanje nečega što su Baillie i Lampe oboje pretpostavljali. Naime, Baillie je u Isusu gledao ″potpun″ i ″apsolutan″ odgovor na božansku milost, dok je Lampe vidio ″savršen oblik nadahnuća″. No, Hick je mišljenja da njihove kristologije nisu time određene, odnosno da ne bi trebale značiti jedinstven status za Isusa, izbacujući na taj način ostale značajne religijske figure.

Pored Bailliea i Lampea, Hick navodi von Harnacka, Johna Knoxa, Mauricea Wilesa, Normana Pittengera kao autore koji su jednako tako u svojim promišljanjima o Isusu Kristu na tom tragu, a tu zatim nabraja i Karla Rahnera, Edwarda Schillebeeckxa i Hansa Künga koji

[259] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, 54.

[260] *Isto*.

se također, iako oprezniji i u manjem opsegu, mogu svrstati u one autore koji stvaraju temelj za takvo shvaćanje kršćanstva koje se ne bi suprotstavljalo istinskom religijskom pluralizmu.[261]

2. 3. Odbacivanje implicitne kristologije

Implicitna kristologija (ili otvorena, uključna, indirektna, neizravna) jedna je od perspektiva promišljanja o Isusu unutar kristologije, a koja na temelju njegova propovijedanja, poučavanja, djelovanja, odnosa prema židovskim institucijama, te odnosa prema ljudima i Bogu nastoji iščitati njegov božanski identitet, odnosno božansko sinovstvo. Riječ je o događajima koji prethode uskrsnuću, pa je stoga i vjera u Isusa početna i preduskrsna.[262] Teolozi danas nastoje povezati kristologiju ″odozgo″ i ″odozdo″, kao i pokazati da ono što je sadržano u implicitnoj kristologiji u kontinuitetu potvrđuje eksplicitna kristologija,[263] naglašavajući pritom dva povezana i neodvojiva izvora kristologije: povijesnog Isusa iz Nazareta i uskrslog i proslavljenog Krista.

Danas mnogi ortodoksni kristolozi prihvaćaju tvrdnje implicitne kristološke teorije koja u Isusovim riječima i djelima neizravno uočava njegovo razumijevanje samoga sebe kao Boga, što je sukladno visokoj kristologiji kasnoga prvog stoljeća. Tu je osobito važno istaknuti aspekt Isusova odnosa s Bogom koji se na osobit način zrcali u njegovu oslovljavanju s *Abba,* Isusovo trostruko preuzimanje božanskih prerogativa kroz autoritet u opraštanju grijeha, u poučavanju u kojem je vidljivo nadilaženje Mojsijeva zakona, te u predstavljanju sebe kao Sina Čovječjega koji dolazi suditi.[264]

Hick se ne slaže sa tvrdnjama implicitne kristologije. Štoviše, smatra da postoji opći konsenzus među bibličarima da povijesni Isus nije naučavao da je Bog, niti Sin Božji, a time ni druga osoba Trojstva, odnosno da nije utjelovljeni Bog.[265] Za njega je Isus Krist bio ″nedvojbeno čovjek, ali čovjek koji je bio otvoren za Božju prisutnost u istinski zadivljujućem

[261] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 55.

[262] Usp. Ivan KARLIĆ, Temeljne odrednice implicitne kristologije, u: *BS* 72 (2002.) 4, 557-571.

[263] Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i kristologija,* Zagreb, 1995., 25.

[264] Usp. Stephen T. DAVIS, John Hick on Incarnation and Trinity, 251-272.

[265] Usp. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, 91.

opsegu a koju je dokazao nevjerojatno intenzivnom božanskom svijesti."[266] Ističe da je cijeli novozavjetni materijal zapravo podložan različitim interpretacijama i pristupima. On pak smatra da je došlo do preobrazbe izvorne osobe Isusa koji je bio eshatološki prorok poslan Izraelu da ga pripremi za dolazak Kraljevstva Božjega u polu-božanskoga Sina Božjega i potom u posve božanskoga kao druge trojstvene osobe. Pritom se referira na ondašnji običaj nadijevanja naslova sina Božjega kraljevima i vladarima, kao i izuzetnim osobama i velikim filozofima na istoku. Pritom podsjeća da je i sam Izrael tako nazivan (Hoš 11,1) kao i anđeli, pa stoga zaključuje da je Isus sin Božji u metaforičkom smislu.[267]

Naime, smatra da je izraz *Abba* bio u čestoj i čak uobičajenoj uporabi kod Židova prvoga stoljeća, označavajući jednostavno oca. Isusovu uporabu tog izraza Hick objašnjava iz aspekta njegove svijesti Božje ljubavi, a ne svijesti da je Sin Božji. On govori o Isusovoj svijesti Boga kao Oca koja je "snažna i neprekidna", ali to čini sa psihološkog gledišta u okviru Isusove "čvrste proročke sigurnosti i karizmatske moći"[268]. Smatra da je Isus bio svjestan svoje proročke službe u smislu posljednjeg proroka ondašnjih apokaliptičkih struja.

To da je Isus o sebi mislio da je Sin Božji iz razloga jer je Boga nazivao *Abba* objašnjava, pozivajući se na novozavjetnog egzegeta Jamesa Dunna, u kontekstu značenja toga naslova i onoga što je on tada ondašnjim slušateljima značio, a to zasigurno nije doslovno poimanje Isusa kao Sina Božjega, već metafora njegove blizine i otvorenosti Bogu.

Uočavajući posebnost Isusova odnosa s Bogom, osobito kroz njegovo nazivanje Boga Ocem – *Abba* – Hick to povezuje, ne s Isusovom sviješću o božanskome sinovstvu, već sviješću Boga kao takvog koji svojom blizinom Isusu omogućuje karizmatsku moć i proročku potvrdu.[269] Smatra da je Isus bio svjestan svoje proročke službe, odnosno da je on posljednji prorok u smislu ondašnje žive apokaliptičke struje. Polazeći od toga, objašnjava i samu Isusovu smrt kako su je shvatili njegovi suvremenici, a koji su strahovali od pobune i pokušaja restauracije židovskog kraljevstva. Međutim, Isus naviješta kraljevstvo ljubavi puno dublje i dalekosežnije od onoga što su ljudi zamišljali.

[266] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, 91-92.

[267] Usp. *Isto*, 93.

[268] John HICK, *The Metaphor of God Incarante*, 18.

[269] Usp. *Isto*.

Ipak, Hick smatra da je Isus bio svjestan da mu predstoji mučenička smrt, upravo zbog okolnosti u kojima je naviještao te samoga načina i sadržaja njegova navještaja.[270] Nadalje, sugerira da je događaj uskrsnuća bio više pitanje unutarnje nego vanjske zbilje, povlačeći paralelu s iskustvima blizu smrti, odnosno kliničkom smrti koju ljudi opisuju kao toplu blizinu svjetlosti koju pak identificiraju s Kristom (tome mu za povod služi Pavlovo iskustvo Uskrslog). Smatra da se nešto slično dogodilo i s učenicima, a da su evanđeoski izvještaji o uskrsnuću tek plod kasnijeg razvoja.[271] Oslanjajući se na suvremenu povijesno – kritičku egzegezu, navodi povijesnu upitnost apsolutnih ″ja izričaja″ u Ivanovu Evanđelju, koje implicitna kristologija koristi ne bi li ukazala na istovjetnost tog izričaja sa starozavjetnim imenom Jahve.

Isus je u Hickovim očima viđen kao osoba koja nije namjeravala osnovati crkvu niti novu religiju, ali koja je, tomu unatoč, bila otvorena Božjoj prisutnosti i čiji nauk ima univerzalno značenje za svakog čovjeka. Oslanjajući se na Jamesa Dunna,[272] ističe da Isus nije bio svjestan svoga božanstva, odnosno citira Briana Hebblethwaitea da ″više nije moguće braniti Isusovo božanstvo pozivajući se na Isusove riječi,″[273] te Davida Browna da je ″nemoguće temeljiti bilo koju tvrdnju za Kristovo božanstvo na njegovoj svijesti nakon što napustimo tradicionalno prikazivanje kako je prikazano u književnom razumijevanju Ivanova Evanđelja.″[274] Hick pokazuje zanimljive rezultate suvremene povijesno – kritičke egzegeze, pridodajući im mišljenja i katoličkih egzegeta među kojima gotovo da i nema onih koji brane povijesnu utemeljenost apsolutnih ″ja izričaja″ u Ivanovu Evanđelju. Hick postavlja pitanje kako je moguće da je Crkva bila svjesna da Isus Bog, a sam Isus nije? Govori o četverostrukom odgovoru na to pitanje.

Prvi odgovor pretpostavlja Isusovu nesvjesnost da je Bog i činjenicu da to nije naučavao, ali je, međutim, implicitno toga ipak bio svjestan, odnosno, implicitno je naučavao to isto. Gerard O'Collins koji, iako se s time slaže i čak naglašava da ne možemo znati što je Isus o sebi mislio, na koncu opet potvrđuje Isusovo božanstvo što Hicku nije jasno.[275] Slično

[270] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarante,* 23.

[271] Usp. *Isto,* 24-25.

[272] James DUNN, *Christology in the Making,* London, 1980., 60.

[273] Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation,* Cambridge, 1987., 74.

[274] David BROWN, *The Divine Trinity,* London, 1985., 108. Citirano prema: John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 28.

[275] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 30.

čini i James Dunn. Nastavlja sa svojim razmišljanjima spominjući zaključke Jamesa Barra koji smatra da izraz *Abba* nije označavao intiman odnos, već jednostavno oca kao takvog a uporabu iste riječi nalazi i u židovskih karizmatika,[276] želeći time pokazati da nije riječ o novosti, nego jednostavno o Isusovom naglasku, dodajući tome ″da iskusiti Boga kao nečijeg nebeskog Oca nije isto kao doživjeti sebe kao jedincatog Sina Božjega, druge osobe božanskoga Trojstva.″[277] Tvrdnju da je Isus sebe stavio na mjesto Boga opraštajući grijehe Hick smatra pretjeranom i kaže da je on ″samo proglašavao opraštanje, što nije isključivo pravo Boga, već svećenstva.″[278] Nadalje, tvrdi da Isus nije kršio Zakon, oslanjajući se pritom na E. P. Sandersa koji spominje da je Isus samo jednom prilikom tražio prijestup Zakona (Mt 8,22).[279] Glede opraštanja grijeha, Hick je mišljenja da Isus nije na sebe preuzeo božansku vlast opraštanja grijeha, već je samo izgovarao oprost što nije pridržano Bogu, nego ondašnjem svećenstvu.[280] Na koncu, Hick ističe nemogućnost povijesno utemeljenog odgovora na pitanje je li Isus bio svjestan svog božanskog sinovstva.

Drugi odgovor tiče se kristovskog događaja. Tu se Hick prvenstveno referira na Rudolfa Bultmanna i njegovo egzistencijalističko tumačenje Novoga zavjeta unutar koje je vjera odgovor Isusu kao Kristu, a ne povijesnome Isusu iz Nazareta, pa se stoga propovijeda i naviješta Krist, odnosno kristovski događaj. John Knox pak koristi kristovski događaj, ne u egzistencijalnom, nego u eklezijalnom značenju, gledajući u Crkvi produžetak utjelovljenja, što Hicka nuka na pitanje: je li moguće onda i Crkvi pripisati božansku narav?[281] No, pravi subjekt kristoloških tvrdnji je egzistencijalno-povijesni Isus, s čime se Hick slaže, no smeta ga što se unutar tog koncepta kristovskog događaja prešlo sa ″mekog″ božanstva kakvog on promatra u metafori Sina Božjega na ″tvrdo″, metafizičko unutar kojega on postaje druga osoba Trojstva.

---

[276] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 31.

[277] *Isto*.

[278] *Isto,* 32.

[279] Usp. Stephen T. DAVIS, John Hick on Incarnation and Trinity, 253.

[280] Davis u ovom slučaju navodi Lk 7,36-50 koji bi se mogao poklapati s Hickovim viđenjem stvari, budući da Isus oprašta grješnici nakon što mu je oprala noge u suzama i osušila ih kosom, što bi se moglo promatrati kao čin pokajanja nakon kojega slijedi oprost. Međutim, u Mk 2,1-12 oduzeti čovjek nije učinio nikakav religiozni čin koji se obično zahtijeva u slučaju oprosta. Tu nema traga pokajanju, ispovijedi niti žrtvenom činu, pa ipak i njemu Isus oprašta. Naravno, jasno je da ljudi mogu opraštati grijehe koji su počinjeni protiv njih, ali samo Bog *simpliciter* oprašta grijehe. Usp. Stephen T. DAVIS, John Hick on Incarnation and Trinity, 253.

[281] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 34.

Treći odgovor na manjak Isusove božanske svijesti jest ukazivanje na Duha Svetoga koji poučava i rasvjetljuje Isusovo djelo. Hicku je nejasno je li dogma istinita jer su koncili bili vođeni božanskim duhom u njezinu proglašenju ili su bili tako vođeni jer je sama dogma istinita.

Četvrti odgovor čini pomak od zemaljskog Isusa prema nebeskom i kozmičkom unutar katoličke tradicije ili u evangeličkom protestantizmu prema sada iskušenom proslavljenom Isusu kao predmetu vjerovanja.[282] Riječ je o religijskome iskustvu božanske prisutnosti koja tek treba pokazati svoje plodove.

Osim toga, izdvaja tri temeljna problema vezana uz tradicionalni nauk i to: činjenicu da Isus nije učio ono što kasnije uči Crkva, što se posebice odnosi na njegovo božanstvo koje treba shvaćati metaforički što je ujedno okosnicu drugog problema, a taj je da do sada nije pokazan održiv način tumačenja istog u doslovnom smislu. Treći problem koji Hick vidi u tradicionalnom naučavanju su izravne (i štetne) posljedice takvog naučavanja na odnose sa drugim religijama a koje su se također rabile u cilju opravdanja nepravdi.

Glede prvoga problema Hick uočava diskrepanciju između suvremene kritičko – povijesne analize i pristupa novozavjetnim tekstovima koja uočava da Isus nije naučavao svoje božanstvo i nauka prvih sabora koji to tvrde. Dakle, iako danas katolička teologija prihvaća rezultate novijih istraživanja, izostaju njezine konkretne implikacije. Pita se: ″Jesmo li zaista došli do propitkivanja paradoksa utjelovljenog Boga koji ne zna da je utjelovljeni Bog? To izaziva pitanje kako Crkva može tvrditi da zna tko je bio Isus bolje nego li je on sam znao?″[283]

Iako Hick tvdi da je Isus bio ″karizmatički čovjek, pun božanskoga Duha,″[284] a s vremenom se o njemu počelo naučavati da je preegzistentni Logos, ipak priznaje da u Novome zavjetu možemo pronaći implicitne tvrdnje o njegovu božanstvu.[285] No, to tumači u smislu da svaka pozicija, ovisno o vlastitim stavovima i teološkim pogledima, pronalazi (bilo svjesno ili nesvjesno) za sebe selektivne dijelove Pisma, tražeći potvrdu za iste. Tako navodeći mjesta koja impliciraju Isusovo božanstvo, među ostalim parabolu o vinogradarima

[282] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 37.

[283] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, 95.

[284] *Isto,* 96.

[285] Usp. *Isto.* Vidljivo je da Hick na više mjesta upada u proturječje sam sa sobom, odnosno sa svojim iskazima, jer prvotno tvrdi da Isus nije Bog, a onda opet goovri o njegovu božanstvu.

ubojicama (Mk 12,2-6; Mt 21,33-41; Lk 20,9-18), Hick ipak ističe da je teško razlikovati Isusove riječi od onoga kako su ih prenijeli evanđelisti, te smatra da nismo u mogućnosti pružiti jasan odgovor na pitanje je li Isus bio svjestan da je božanski Sin Božji.[286]

Druga razina problema jest ta da Isusovo božanstvo nije izrečeno na shvatljiv način jer ″službena dogma tvrdi da je Isus bio pravi Bog i pravi čovjek, ne pokušavajući izreći kako je to moguće.″[287] Problem koji Hick spominje glede toga, očit je već na prvi pogled: ″Kako Isus istovremeno može biti božanski svemoguć i ljudski slab i ranjiv; božanski sveznajući i ljudski neuk; vječni, beskonačni i samoegzistirajući Stvoritelj svemira i vremenski, ograničen i ovisan stvor? Može li se takvoj ideji pridružiti ikakvo doslovno značenje?″[288]

Kao odgovor na gore spomenuta pitanja Hick spominje doslovni koncept utjelovljenja kao božanskoga uma u ljudskome tijelu, ali ga odmah i odbacuje budući da on, kao i ostali predlošci ide na uštrb ili božanskoga ili ljudskoga u Isusu. Dalje se pita: ″Je li se Bog Sin lišio svojih božanskih atributa postajući čovjekom? Je li Bog bez Božjih atributa i dalje Bog? I ako je Isus imao samo one božanske atribute koje nisu nespojive sa ljudskim, i samo one ljudske atribute koje nisu nespojive s božanskima, može li se reći da je bio bilo istinski ljudski ili istinski božanski?″[289] Smatra da je kršćansko pravovjerje na ova pitanja odgovorilo samo u smjeru otajstvenosti utjelovljenja, a zapravo je riječ ″samo o otajstvu u smislu forme riječi koja nema jasno doslovno značenje! Ima snažno metaforičko značenje, ali nikada do sada nije pokazano da ima održivo doslovno značenje.″[290]

Doslovno značenje Kristova utjelovljenja Hicku bi bilo čak i prihvatljivo kada ono ne bi imalo doslovne implikacije s obzirom na odnose s drugim religijama, što nas uvodi u treći problem.

On smatra da se apsolutnost Krista koristila u svrhu opravdanja povijesnih zala i nepravdi, pa tako ističe antisemitizam, kolonijalizam, iskorištavanje Trećeg svijeta, sve kako bi se spoznalo kršćanstvo kao jedina i prava religija. Spominje i problem dominacije patrijarhalnog razmišljanja i uređenja i spominje poznatu rečenicu feministkinje Mary Daly:

[286] Usp. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, 97.

[287] *Isto,* 98.

[288] *Isto*.

[289] *Isto*.

[290] *Isto,* 99.

″Kad je Bog muškarac, muškarac je Bog.″[291] Postavlja se pitanje kako ti problemi imaju veze s otajstvom utjelovljenja, a Hick smatra da i nemaju izravno, jer ipak svemu tome pogoduje i ljudska pohlepa, okrutnost i sebičnost, ali i nauk o utjelovljenju je tomu pogodovao kao izlika. Smatra da se ljudsko divljaštvo prečesto opravdavalo dogmom.[292]

Hick nadalje želi pokazati da je i sama uporaba riječi ″božansko″ tada imala širu uporabu, osobito u carskome kultu, ali i ostalim primjenama. Ističući elasticitet same riječi, želi pokazati da su Isusa zapravo mogli nazivati Sinom Božjim samo iz razloga što je bio pravedan, što je osobito našlo svoju primjenu nakon uskrsnuća kada ga se izjednačilo sa Mesijom iz kraljevske loze Davida. To je prilika da opet istakne široku primjenu metaforičkog i mitološkog načina govora unutar same Biblije. Tako spominje opise Boga kao kralja, pastira, oca, stijene, a u Novome zavjetu osobito kao oca i njezin korelativ u sinu. Ipak, uočava kako takav način govora, primjerice u Pavla, ide u smjeru deifikacije, a sam odnos Sina spram Oca uočava kao subordinacionistički, osobito u tom smislu tekst o podlaganju svega Ocu (usp. 1 Kor 15.23-28). Hick smatra da je prvotni naslov bio počasne naravi, dok se kasnije pretvara u titul Sin Božji pisan velikim slovom da bi na koncu označio Boga kao Sina u smislu druge božanske osobe.

Hick želi opravdati svoju tezu da je uistinu došlo do preobrazbe *metaforičkog sina Božjeg* u *metafizičkog Sina Božjega,* smatrajući pritom da se Kalcedon pokazao manje kao rješenje a više kao definicija problema koji zahtijeva daljnja objašnjenja. Hick je mišljenja kako je Isus utjelovio božansku *agape* na ograničen način, te da ju on kao čovjek samo odražava u ograničenom vremenu i prostoru.[293] Pritom smatra nemogućim tvrditi da možemo doći do *ipsissima verba Iesu,* jer je vjerojatnije riječ o ″utisku njegovih slušatelja na izazovne zapovijedi.″[294] Osim toga, zajedno sa novozavjetnom egzegezom, Hick ističe nesuglasja odnosno nejasnoće glede toga je li uopće moguće na povijesnim uvidima utvrditi Isusovu savšenu bezgrešnost, život koji je posvema bio savršen i u svim aspektima moralan, te da kao takav nadilazi bilo koji život ikada življen.[295]

[291] Mary DALY, *Beyond God the Father,* Boston, 1973.

[292] Usp. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, 100.

[293] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 50-51.

[294] *Isto,* 38.

[295] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 110.

Nadalje, smatra da je Isusova uloga kao Sina čovječjeg nešto što ima smisla ukoliko se promatra iz židovske tradicije, ali nipošto u smislu pridavanja božanskih atributa. Dakle, smatra njegovu ulogu posebnom, ne čudi ga navještaj Božjega kraljevstva, ali ističe da to ne znači da je riječ o utjelovljenom Bogu.[296] Hick je mišljenja da je Isus mogao pretpostaviti svoju mučeničku smrt s obzirom na događaje i okolnosti koje su ga zatekle, s tim da je i svoju smrt promatrao kao ″žrtvu za dobrobit naroda″,[297] što opet smatra dijelom židovske tradicije i općega mnijenja da su različiti ljudi svoju smrt bili kadri promatrati kao otkupljujuće za nekoga drugoga, pri čemu se Hick naslanja na studije Johna Downinga.[298] Tumačenje Isusove smrti kao otkupljenje za grijehe, odnosno njegovo podnošenje ljudskih grijeha čini se Hicku daleko od Isusova nauka, i čak u suprotnosti s njime, osobito ako pred očima imamo parabolu o izgubljenom sinu gdje je Hicku takav oprost u suprotnosti s prethodno spomenutim shvaćanjem kazne i grijeha, odnosno otkupljenja istih.

Glede uskrsnuća, iako ono ne spada u područje implicitne kristologije jer je ona usmjerena na predpashalnog Isusa, ipak ćemo kratko napomenuti da je Hick također na oprezu, i opet ističe da povijesni (odnosno, predpashalni) Isus nije na sebe ukazivao kao na Mesiju ili Sina Božjega, što Hick argumentira tumačeći pojedine mesijanske naslove ili titule.[299] Konačno, Hick i ovdje otkriva ono što njemu smeta i nije mu jasno, a riječ je o tome da za njega iz svega

> ″proizlazi da je kršćanska religija i samo ona osnovana od Boga. Želi li stoga Bog da svi ljudi postanu dijelom jedne crkve, tijela koje je otkupio, svete zajednice? Nije li kršćanstvo stoga izuzeto kao jedina religija koju je Bog potvrdio, i nije li stoga superiornija nad drugima?″[300]

Više je nego očito, da je u Hicka, među svim kristološkim pitanjima, kao motivacija i nit vodilja uvijek prisutno pluralističko usmjerenje njegova mišljenja. Nasuprot tradicionalnoj kristologiji, on postavlja suvremenu dekonstrukciju iste, smatrajući da prvotna nije na tragu Isusove potvrde, te da slijedom toga nije autentična. I konačno, sama formula bogočovještva nikada nije bila eksplicirana na zadovoljavajući način, već je štoviše, uvijek pokazivala otklone u krivovjerja, bilo da je riječ o Isusovu čovještvu ili božanstvu. Tome, smatra on, nije

[296] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 40.

[297] *Isto,* 41. Hick se tu naslanja na evanđeoske tekstove Mk 10, 45, odnosno Mt 20, 28.

[298] Usp. *Isto*; John DOWNING, Jesus and Martyrdom, u: *Journal of Theological Studies,* vol. 14 (1963.), 284.

[299] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 45-47.

[300] *Isto,* 48.

bila od pomoći ni teologija *kenosis*-a, budući da čovjek Isus nije mogao ″posjedovati″ vječnu ljubav, kao niti ostale božanske kvalitete.

Ne nalazeći povijesno utemeljen odgovor na pitanje je li Isus bio svjestan svog božanskog sinovstva, Hick konačno upozorava da je opasno temeljiti vjeru u Isusovo božanstvo na implicitnoj kristologiji.

3. ZAKLJUČNI OSVRT

Uvidjevši da je njegov početni stav o utjelovljenju nespojiv s pluralističkom hipotezom i teologijom religija koja u njegovu slučaju postaje sve izričitije filozofijom religija, Hick ubrzo nakon 1966. godine i objavljivanja *Christology at the Crossroads*, počinje pristupati problematici utjelovljenja iz mitološke perspektive, započevši tako ireverzibilni proces progresivnog osiromašenja kristologije i njezina postupnog smještanja u mitološki koncept.

Mišljenja je da je kristološki razvoj koji se temeljio na Niceji i Kalcedonu bio rezultat jezičnog nesporazuma, gdje se ono što je bio mit odnosno metafora počelo shvaćati doslovno. Takvim pristupom u prvi plan stavlja pitanje religijskog jezika. Pokrenuvši svojevrsnu demitologizaciju kršćanskog nauka o utjelovljenju kao i svojevrsnu mitologizaciju svojim prijedlozima, Hick ističe da utjelovljenje nije postajanje Boga čovjekom, nego približavanje božanskog ljudima. Isus je, stoga, utjelovljenje božanskog, ali nije božanski. On je utjelovljenje Božje ljubavi, ali nije utjelovljena Božja ljubav.

Svojim mitološkim, odnosno metaforičkim pristupom utjelovljenju nastoji izjednačiti sve religije i njihovu spasenjsku ponudu, budući da smatra da je riječ o nadopunjujućim slikama iste božanske zbiljnosti. Zbiljsko (*the Real*) kao postulirani krovni pojam, trebao bi pod sobom obuhvatiti sva postojeća poimanja božanstva, čak ukoliko su ona po sebi i nepostojeća, kao što je to slučaj s budizmom. Izostankom Spasitelja ni spasenje više nije vezano uz Boga kao takvog, već je nešto što čovjek sam nastoji činiti preobražavajući se prema nesebičnosti i dobru naprosto.

O Zbiljskom se prema Hicku nema što reći, odnosno na noumenalno Zbiljsko nemoguće je primijeniti ikakav koncept. Ovu Hickovu poziciju D'Costa je nazvao transcendentalnim agnosticizmom, jer, dok tvrdi da božanska Zbiljnost postoji, istovremeno

ostaje agnostički raspoložen spram nje.[301] Hick naprosto nema dovoljno razloga da bi inzistirao na jednoj takvoj postuliranoj Zbiljnosti o kojoj se ništa ne može reći, jer tada ostaje na pragu agnosticizma, zanemarujući pritom nemale religijske različitosti, osobito u pogledu poimanja Boga. S obzirom na kršćanstvo, premda Boga ne možemo pojmiti posvema, onoliko koliko možemo i koliko nam je objavljeno, možemo doista vjerodostojno. Napokon, ekonomijsko Trojstvo u jedinstvu je imanentnome. Hick razdvaja te dvije stvarnosti, odnosno snažno odvaja Zbiljsko u sebi od njegovih fenomena. Ako je pak svijet fenomena odsjaj zbiljskoga u sebi, kako onda ništa o Zbiljskom ne možemo reći?

> ″Ako je pojavnost za nas pojavnost Zbiljskog, kako onda možemo reći da je ono neopisivo? Jer ako se ono pojavljuje, objavljuju se i neke ili sve njegove značajke. (...) Ako Zbiljsko posjeduje objektivnu narav kako to Hick tvrdi, i ako je Zbiljsko strogo nepristupačno za nas noetički, tada nikada ne možemo znati njegove značajke. Stoga se ono ne može uopće objaviti kroz iskustvo na čemu Hick inzistira.″[302]

Kako bi izbjegao posvemašnji skepticizam glede Zbiljskog, Hick govori o njegovim *personama* i *impersonama,* ne bi li zadržao minimum pojavnosti Zbiljskog. Ostaje pitanjem na koji način onda uopće korespondiraju Zbiljsko i njegove manifestacije u svijetu religija.

Kontradiktorno je da Hick napada činjenicu da su izrijeci Kalcedona paradoksalni, dok on sâm ne objašnjava zašto koristi i primjenjuje Bailliev paradoks milosti unutar svoje argumentacije. Nadalje, Zbiljsko poima i kao osobno i kao neosobno, ne nalazeći u tome ništa proturječno.

Koristeći se kristologijom stupnja i inspiracije, želi utvrditi svoju kristološku misao, a odbacujući zaključke implicitne kristologije, ne govori samo da Isusove riječi ne shvaća ozbiljno, već štoviše, odbacuje i eksplicitnu kristologiju niječući time zbiljnost uskrsnuća i Kristovo božansko sinovstvo.

Kod Hicka trebamo ponajprije biti svjesni konteksta filozofijske teologije kao i posljedica korištenja iste, te njegova naglašavanja važnosti (osobnog) religioznog iskustva koje se odražava i na pitanje utjelovljenja, budući da nemamo (osobno) iskustvo što znači biti pravi čovjek koji je istovremeno pravi Bog.

″John Hick nije pokazao ni netočnost niti besmrtnost pravovjerne kristologije. On se, međutim, pobrinuo za oprez za sve one koji stavljaju u stranu tradicionalnu kristologiju ne bi

[301] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick*, 63.

[302] *Isto,* 66.

li postigli kompromis sa modernom i za one čiji je nazor duboko utemeljen u kršćanskoj objavi.″[303] Osim toga, njegov pristup kristologiji pokazuje slabost prilagodbe kristologije suvremenim izazovima ukoliko se odbaci pravovjerna kristološka misao, što je također indikativno. Najveća slabost Hickove pluralističke hipoteze nalazi se u njezinu redukcionizmu, odnosno tumačenju religijskog fenomena na kojega ne bi pristale same religije. Osim toga, on umanjuje njihov povijesni i doktrinarni značaj, svodeći ih na povijesni proizvod. Religijski nauk i tradiciju svodi na mit, odnosno metaforu, umjesto na nešto objektivno, smatrajući da ispravna informacija nije neophodna za spasenje.[304]

Gerard O'Collins je istaknuo šest razloga zbog kojih je tradicionalna kristologija goruće pitanje, odnosno zašto je konstantno pod napadima: prvenstveno jer se radi o kristologiji ″odozgor″ (1), kojoj je utjelovljenje u žarištu (2), što vodi u filozofske probleme (3), što je vidljivo u Hickovu slučaju. To se sve povezuje s historijskim, teološkim i mitološkim jezikom (4), a izostavlja Isusovu službu (5) i odvaja osobu Isusa Krista od njegova djela (6), ostavljajući kristologiju bez soteriologije.[305]

Iako vodeći pripadnik neinkarnacijske kristologije, iz daljnje ćemo analize Hickovih tekstova u poglavlju koje slijedi uočiti da „inkarnacijski element“ ipak nije posve iščeznuo iz njegovih promišljanja, te da temeljni problem nije utjelovljenje po sebi nego činjenica da se ono dogodilo jednom i samo u osobi Isusa Krista. U tom smjeru postaje važna interpretacija samog utjelovljenja kroz kategorije mita i metafore o kojima će osobito biti govora, ne bi li se u tom smjeru naznačila i problematika suvremenog religijskog jezika, kao i mogućnosti govora o utjelovljenju uopće.

[303] Douglas McCREADY, The Disintegration of John Hick's Christology, 270.

[304] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 146. ″Evidently, then, it is not necessary for salvation that we should have correct historical information.″

[305] Usp. Gerard O'COLLINS, *What Are They Saying About Jesus?,* New York, 1981.; preuzeto iz: Millard J. ERICKSON, *The Word Became Flesh,* Grand Rapids, [2]2000., 11.

III. DIO

UTJELOVLJENJE KAO MIT/METAFORA

U ovom dijelu disertacije želimo prvenstveno prikazati način na koji John Hick govori i kako poima utjelovljenje Isusa Krista, te kojih se tema pritom dotiče, ne bi li izgradio vlastitu kristološku poziciju koja inzistira na mitskom, odnosno metaforičkom shvaćanju utjelovljenja Isusa Krista.

Ne bismo li na tom putu bili što objektivniji, neophodnom analizom njegovih temeljnih tekstova koji se dotiču kristološke tematike, osobito pod vidom utjelovljenja, možemo izdvojiti glavne teme kao i temeljne teze koje će potom biti podvrgnute kritičkoj prosudbi. Riječ je prvenstveno o Hickovih pet djela: *God and the Universe of Faiths, A Christian Theology of Religions. Rainbow of Faiths, Myth of God Incarnate, Methaphor of God Incarnate, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, odnosno njihovim dijelovima, ali i segmentima iz drugih pisanih izvora u kojima se Hick dotiče ove teme.

Hick razmatra mogućnost višestrukih utjelovljenja, čije primjere nalazi i u drugim religijskim tradicijama, te na taj način nastoji umanjiti jedincatost Kristova utjelovljenja. Pri oblikovanju vlastite kristološke pozicije, služi se i često spominje kristologije paradoksa i inspiracije (Baillie i Lampe), a problematizira i govor o božanskoj kenozi. Dakako, u kontekstu naše teme, važno je izdvojiti Hickova promišljanja o religijskome jeziku općenito, a zatim osobito o mitološkom i metaforičkom. Konačno, on nastoji progovoriti o utjelovljenju uzimajući u obzir i neke suvremene pokušaje objašnjenja tog otajstva, te u tom kontekstu na više mjesta problematizira s Morrisovom tezom.

1. O UTJELOVLJENJU

Hick priznaje da je, kad je utjelovljenje posrijedi, riječ o najtežoj temi unutar kršćanske teologije religija.[306] U tom smislu razlikuje trostruki problem: različito poimanje božanske stvarnosti, bilo da je riječ o osobnom ili neosobnom; razlike u filozofskom i teološkom pristupanju toj božanskoj stvarnosti, gdje naglasak nastoji staviti na neprestani razvoj ljudske misli i iskazivanja nauka; kao i, konačno, na različito poimanje same objave, gdje se, konkretno, utjelovljenje iskazivalo kroz supstancijalni rječnik pojmom *homoousios.*

Takav način izražavanja prema Hicku je, ne samo relikt prošlih vremena, već u sebi sadrži opasnost da svojom nerazumljivošću navede na krivo poimanje, a i sâm jezik takvoga *Creda* shvaća odveć statičkim, te predlaže put iznalaska dinamičnijih lingvističkih rješenja. To bi u praksi značilo udaljavanje od kategorija ″bitka″ i prianjanje uz kategorije ″djelovanja″ kao bližima i samom biblijskom, odnosno semitskom načinu razmišljanja. Odmah moramo reći da je takvo razmišljanje diskutabilno ako imamo na umu da danas većina kršćana, odnosno ljudi ne razmišlja kao ondašnji Židovi, odnosno, da svaka regija kršćanstva, bilo da je riječ o onome europskoga ili pak afričkoga tipa, ima svoje vlastitosti u načinu poimanja vjere. Pritom on predlaže zamjenu pojmova ″supstancija″ i ″esencija″ s pojmovima ″svrhe″ i ″djelovanja″ koje rabi i Biblija, izražavajući njima božansku svrhu za čovjeka i Božje djelovanje u povijesti, a konačno i Kristovo sinovstvo.[307]

Hick ovim želi istaknuti da je sve što znamo o Bogu ili nam je u tom smislu dostupno, zaključujemo iz njegova djelovanja, odnosno objave. Na taj način i sami uviđamo *ex post facto,* tumačeći određene povijesne događaje kao objaviteljske, pri čemu osobito smjera na posebnost božanske ljubavi – *agape* – kako se ona očituje u osobi Isusa iz Nazareta. Iz toga, naglašava Hick, ono što kršćanska vjera nalazi u Isusovu životu nije božanska bit, već božansko djelovanje unutar njegova ljudskog života koje se ogleda kao božanska *agape.*[308] Upravo stoga što sam pojam utjelovljenja malo ili ništa ne govori o takovom doživljavanju Boga kroz *djelovanje,* Hick prisvaja pojam H. H. Farmera – *upovješćenje* – za kojega tvrdi da je, doduše, ″neelegantan ali koristan″.[309] Dakle, božansko upovješćenje, prije nego božansko

[306] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 148.

[307] Usp. *Isto,* 149-151.

[308] Usp. *Isto,* 152.

[309] *Isto*.

utjelovljenje, prenosi nam sliku čovjeka koji je nekoć živio i djelovao unutar ljudske povijesti, bez nepotrebnog uvođenja govora o vječnom Logosu koji postaje čovjekom. Hick smatra da je nemoguće bilo kakvo drukčije djelovanje unutar povijesti nego biti čovjekom u povijesti te tako na istu i djelovati, naravno, na posvema ljudski način i isključivo tako. Božja je ljubav tako *upovješćena* u Isusovoj osobi. Dakle, ta Božja *agape* u Isusu, koju je pokazivao prema ljudima u Palestini, nije bila tek *poput* Božje ljubavi, odnosno njoj *slična* (što bi se podudaralo s arijanskim *homoi-ousios*), niti nekakvo oponašanje ili odraz te iste ljubavi, već je bila riječ o *doslovnoj* Božjoj ljubavi.[310]

Uzmemo li u obzir mogućnost kvalitativne jednakosti božanske ljubavi u sebi s onom Isusovom, to će nas dovesti do *kristologije stupnja* (*Degree Christology*). Ona bi u tom smislu bila tek mogući stupanj i približavanje nikad dostižnoj apsolutnoj božanskoj ljubavi. S druge strane, ta se božanska ljubav onda može utjeloviti u različitom stupnju u različitim osobama. No, ovdje je ipak riječ o utjelovljenju božanstva koje se pripisuje ovisno o osobi, dok je kod Isusa sporno po Hickovu mišljenju njegova numerička jednost s Bogom Ocem, dakle, s obzirom na narav. To je za njega nešto što nema smisla i što je ujedno i apsurdno i paradoksalno.[311]

Prema Hicku, cjelina (*wholly*) te ljubavi i njezin iskaz nije isto što i cjelokupnost (*the whole*) beskrajne ljubavi koju pripisujemo Bogu. Tako je Isusovo utjelovljenje za Hicka ″vremeniti presjek Božje Ljubavi; ali kao presjek ono nije cjelokupnost onoga čega je presjek, pa tako božansko djelovanje koje se promatra kao utjelovljenje na zemlji nije cjelokupnost božanskoga djelovanja.″[312] Dakle, za Hicka Isusova ljubav, odnosno *agape* nije istovjetna onoj božanskoj jer Isusova djeluje na ograničeni način, budući da je u njemu ona vječna stavljena u kontekst povijesti i konačnosti. U slučaju utjelovljenja Hick razlikuje ″noumenalno božansko djelovanje i njezine fenomenalne korelate u Isusovu životu.″[313]

Isus je, prema Hickovu mišljenju, imao samo jednu narav i to onu ljudsku, iako je *agape* koja je djelovala po njemu bila Božja. Nadalje, imao je i jednu volju, onu Isusa iz Nazareta, iako je *agape* koja ga je pokretala bila božanska. Hick, iz vlastitog shvaćanja

[310] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths*, 154.

[311] Usp. *Isto*, 158.

[312] *Isto*, 159.

[313] *Isto*, 162. Ponovno je, dakle, riječ o Zbiljskom kao noumenonu i fenomenima te iste Zbiljnosti koja se, među ostalim, očituje i u Isusovom životu, no, to nije jedino mjesto jer njegove paralele Hick nalazi i u ostalim religijskim tradicijama.

evanđeoskih izvještaja, smatra da je Isus bio svjestan da je ta ljubav u njemu bila božanskog porijekla, iz čega zatim proizlazi i njegovo ponašanje i autoritet s kojim je nastupao. No, naglašava pritom da to ne znači da je bio svjestan da je Bog ili Sin Božji ili utjelovljeni Logos.[314]

Unatoč svojim promišljanjima, Hick je svjestan da ni tvrdnja da je Isusova ljubav u kontinuitetu s božanskom nije po sebi razvidna, kao niti tvrdnja da je istobitan s Ocem, jer su oba slučaja stvar vjere. Budući da svoj prijedlog smatra razumljivijim današnjem čovjeku, predlaže zamjenu formulacije *istost-biti* (*oneness-of-substance*) sa *kontinuitet-ljubavi* (*continuity-of-agapéing*)[315], odnosno zamjenu pojmova *homoousia* sa *homoagape,* budući da nam je svima sadržaj pojma *agape* puno bliži nego onaj *ousia.* Predlaže, dakle, govor o ″identitetu božanskog i ljudskog djelovanja radije nego o identitetu supstancije.″[316]

Ističe kako je novozavjetna egzegeza ukazala na fragmentarnost i dvoznačnost dostupnih nam podataka na temelju kojih na koncu i gradimo slike o Isusu, dok iza sviju njih ipak ostaje prilično nepoznati čovjek iz Nazareta.[317] Hick želi pokazati da je nicejska definicija o utjelovljenom Božjem Sinu tek jedan način govora o Isusovu gospodstvu, odnosno osvijestiti da je riječ o mitološkom karakteru unutar tradicionalnog jezika.

Uspoređujući Isusa sa Sidartom Gautamom (Budom), pokazuje kako govor o preegzistentnom Logosu koji se utjelovljuje u čovjeku Isusu ima svoju paralelu u zemaljskoj inkarnaciji nebeskoga Bude koji je Istina/*Dharma,* i koji je, poput Isusa, ″uzdignut u vječni lik univerzalnoga značaja″.[318] Hick priznaje da je uskrsnuće nešto što Isusa izdvaja i stavlja ga u osobit odnos prema Bogu, ali to ne znači ujedno da je doslovno božanske naravi. Štoviše, na više je mjesta vidljivo da Hick cjelokupni postpashalni događaj izbjegava i namjerno ispušta iz svojih promišljanja.

Hick vidi Isusa kao veoma svjesnog Božje nazočnosti i kao zaista Božjeg čovjeka (*man of God*) koji je ljude upućivao na nebeskog Oca, a on je sam odgovarao na njegovu ljubav, što je posljedično bilo vidljivo u njegovu životu, koji je sam za sebe progovarao i svjedočio za Boga. Tako on tvrdi:

---

[314] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 163.

[315] Usp. *Isto,* 164.

[316] *Isto,* 165.

[317] Usp. *The Myth of God Incarnate,* 167-168.

[318] *Isto,* 169.

> ″Stoga smo u Isusovoj prisutnosti mogli osjetiti da smo i sami u Božjoj nazočnosti – ne u smislu da je čovjek Isus doslovno Bog, već u smislu da je on bio posve svjestan Boga tako da smo i sami mogli zahvatiti nešto od te svijesti duhovnom zarazom.″[319]

Nadalje, britanski teolog razjašnjava da kad je u zborniku *The Myth of God Incarnate* usporedio izjavu da je Isus Bog sa krugom koji je kvadrat, nije mislio, kako su ga nakon toga tumačili, na utjelovljenje, odnosno postajanje Boga čovjekom u smislu paradoksa, već su njegove namjere išle za tim da se božansko utjelovljenje nastoji protumačiti, a ne *a priori* odbaciti kao nemoguće.[320] Hick ovdje na umjereniji način nastoji pronaći i pružiti odgovor na pitanje, je li moguće ideju utjelovljenja prikazati dosljedno, doslovno i u skladu s naukom Crkve. Samim time, dijelom ublažuje svoju prvotnu poziciju i nastoji iz nje iznijeti što je moguće više konstruktivan stav prema fenomenu utjelovljenja. Nastojeći potkrijepiti tvrdnju da Isus za sebe nije tvrdio da je Bog, već da je bio eshatološki prorok te da je ideja utjelovljenja moguća samo u metaforičkome smislu, Hick i dalje ostaje dosljedan svojem prijašnjem naučavanju, iako svjestan da je riječ o kontroverznoj i teškoj teološko-kristološkoj temi.

1. 1. Mogućnost višestrukih utjelovljenja

Dok izlaže svoja promišljanja o utjelovljenju, Hick prvotno ima na umu ono Isusa Krista, ali nastoji, kako je rečeno, njegovo utjelovljenje dovesti u vezu i s nekim drugim ″utjelovljenjima″, umanjujući na taj način samu jedincatost tog kristološkog događaja i povlačeći paralele s istaknutim osobama drugih religijskih tradicija, koliko je to moguće, dakako.

Hick se osobito se bavi razmišljanjima Thomasa Morrisa, referirajući se na njegovu kristologiju dvaju umova, koja teoretski dopušta logičku mogućnost mnogostrukih utjelovljenja iako u to zbiljski ne vjeruje, kao i Briana Hebblethwaitea koji je mišljenja da samo jedan čovjek može postati Bogom ako je Bog jedan. Na to Hick postavlja pitanje: sprječava li to odista Boga da uđe u osobni odnos sa bilo kojim brojem ljudi odjednom jer i ljudi diljem svijeta istovremeno imaju iskustvo osobnog prisutstva jednoga Boga, zamjerajući Hebblethwaiteu pretpostavku da osobna i jedincata Božja narav onemogućuje više od jednoga božanskog utjelovljenja.[321] I opet Hick pokazuje da mu smeta superiornost kršćanstva, koju

[319] *The Myth of God Incarnate,* 172.

[320] Usp. *Isto,* 3.

[321] Usp. *Isto,* 90-91.

vidi u jednom jedincatom utjelovljenju koje na taj način, smatra, zatvara vrata drugim religijama.

Naš se teolog utječe i promišljanjima Tome Akvinskog koji u trećem dijelu *Summa Theologiae* u *questiones* 3 i 4 postavlja pitanje bi li se mogli i Otac i Duh utjeloviti, na što odgovara da bi mogli, jer su jednaki u moći, ali je bilo prikladnije da to bude Sin jer je po njemu stvorena ljudska narav. Nadalje, Akvinac teoretizira da je druga božanska osoba mogla preuzeti ljudsku narav više puta, a iz toga Hick zaključuje da se to moglo dogoditi susljedno dva, tri ili više puta, čak i prije Isusova rođenja, kao i nakon njega. Akvinac pak odbacuje hipotezu o općem utjelovljenju, gdje bi svaki čovjek bio utjelovljeni Bog, ali dopušta mogućnost ograničenog broja utjelovljenja.

U svakoj većoj religijskoj tradiciji Hick vidi mogućnost božanskog utjelovljenja, rušeći na taj način dogmu o utjelovljenju kako ju shvaća kršćanstvo. Ipak, i sam na kraju priznaje da je to samo ideja i bez obzira na razmišljanja o konceptu mnogostrukih utjelovljenja, preostaje mu misliti božansko utjelovljenje metaforički, kako bi pokazao da su ″velike religijske osobe na njima vlastite različite načine 'utjelovile' idealni ljudski život življen u odgovoru na božansku Zbiljnost.″[322]

Hickovim govorom o višestrukim utjelovljenjima, odnosno tvrdnjom da je Isus Krist tek jedan od mnogih Božjih utjelovljenja, ″Isus Krist, sveden je ″pelagijanski″ na učitelja i svjedoka izazovne Božje blizine, upućuje na supostojanje jednakovrijednih paralelnih ekonomija spasenja i daljnjih inkarnacija.″[323] Hebblethwaite na takvu Hickovu poziciju odgovara da samo jedan čovjek može uistinu biti i Bogom, ako je Bog jedan, te da govor o višestrukim utjelovljenjima sámo utjelovljenje promatra metaforički, u smislu da te (višestruke) osobe utjelovljuju određene kvalitete, ali ih to nipošto ne čini Bogom u osobi.[324] ″Svrha utjelovljenja bila je ustanoviti nove odnose između nas i Boga. Ali utjelovljenje po sebi nije *odnos* između Boga i čovjeka. (...) Glavna točka utjelovljenja nije uopće u odnosu. Ono je stvar identiteta. Isus *jest* utjelovljeni Bog – za nas i naše spasenje.″[325]

[322] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 98.

[323] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, Zagreb, 2013., 21.

[324] Usp. Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation*, 50.

[325] *Isto,* 52.

Hebblethwaite postavlja dobro pitanje: do koje se mjere istina na koju kršćanstvo upućuje mijenja i razvija? U očima kršćanina, ni do koje mjere. No, što kad isto pitanje primijenimo na Crkvu, odnosno, do koje se mjere njezino razumijevanje i iskazi mijenjaju i razvijaju kad je riječ o temeljnim istinama? On smatra da je tu nužna promjena,[326] a na to upućuje i Hickova pozicija o utjelovljenju kao mitu i metafori. Mi, dakle, ne možemo misliti čovjeka Isusa odvojeno od utjelovljenog Boga. No, govoreći o njegove dvije naravi, o dvije svijesti i dvije volje, treba pripaziti da naš jezik pritom ne postane odveć antropomorfan. Nadalje, nezaobilazno je osvrtati se neprestano na kalcedonsku formulu, koja, bez obzira na teškoće u shvaćanju i poveći vremenski i kulturološki jaz, ontološki naglašava jedinstvo osobe Isusa Krista i integritet dviju naravi.

Hick odgovara Hebblethwaiteu na njegovu kritiku. Prvo se zaustavlja na Hebblethwaiteovoj rečenici: ″Samo jedan čovjek može doista *biti* Bog za nas.″,[327] gdje se ovo *za nas* prema Hicku može različito tumačiti. Prema njemu, to ne isključuje da je riječ o pojedincu ili grupi pojedinaca, odnosno, ne isključuje da je mogao biti utjelovljen u Isus Kristu u jednom vremenu, ili u nekom drugom ljudskom životu, primjerice, u kineskoj civilizaciji stoljećima prije. Odmah iza toga, ograđuje se od vlastitog argumenta, tvrdeći da ne znači da je Bog to doista i učinio. Odnosno, riječ je o tom da ″ukaže na nedostatnost tradicionalne kršćanske dogme″[328] u smislu da nije prepoznato područje drugih religija kao ″autentične sfere spasenja″, odnosno, stavila je sebe prije i iznad drugih. Unatoč tomu, Hick prepoznaje pomake i napore učinjene na području međureligijskog dijaloga, no, on traži zahtjevnije i radikalnije pomake, koji bi prema njemu značili priznanje ″jezika božanskog utjelovljenja kao temeljne metafore, i objave Božje ljubavi u ljudskom Isusovu životu kao jedne od mnogih koje ukazuju na Boga, dostupnog ljudskom rodu svim velikim religijskim tradicijama svijeta.″[329] Dakle, Hickov odgovor opet završava u pluralističkom tonu.

Hebblethwaite naspram Hicka i ostalih autora koji napuštaju inkarnacijsku kristologiju kao posljedice prijanjanja uz pluralizam, ističe izostanak osobnog susreta s Bogom u Kristu kao i Božju patnju na križu. Nadalje, očit je gubitak trinitarne pozadine vjerovanja, sakramentalne prisutnosti i eshatološke dimenzije Kristova gospodstva. S druge strane, isto

[326] Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation*, 96.

[327] *Incarnation and Myth: The Debate Continued,* Michael GOULDER (ur.), 192.

[328] John HICK, A Response to Hebblethwaite, u: *Incarnation and Myth: The Debate Continued,* Michael GOULDER (ur.), 192.

[329] *Isto,* 194.

tako smatra supstancijalni govor, odnosno ontološki govor, dijelom teističkog vjerovanja. Kršćanstvo pritom nezaobilazno koristi kategoriju bîti jer ispovijeda vjeru u Boga koji je osobno prisutan u osobi Isusa Krista.[330]

S obzirom na Hickov stav glede mogućnosti mnogostrukih utjelovljenja također uočavamo veliki nesklad u usporedbi s onime što čini značenje utjelovljenja Isusa Krista u kršćanskoj tradiciji. Naime, jedincatost i jedinstvenost Isusova utjelovljenja važno je već iz samoga viđenja povijesti čije je ono središnja točka i prema kojoj se orijentira čitava povijest spasenja: priprema Božjeg dolaska u Isusu Kristu, njegov dolazak kao i eshatološke posljedice utjelovljenja. To, dakako, za sobom povlači jedinstvenu viziju otkupljenja usredotočenu na spasenjsku događaj u Isusu Kristu, što nije i ne može biti posljedicom antropomorfnog viđenja Boga, kako to, primjerice, vidi Lampe.[331] Svih tih spasenjskih događaja moguć je samo jedan nositelj jer je na koncu, i Bog jedan.

> ″Cjelokupna Isusova osoba, njegov jedinstveni karakter i osobnost iskazuju nam Boga; jer on je Bog Sin u osobi. (...) Ideja da mnogi pojedinci utjelovljuju Božjeg Sina uvode duboki nesklad u pojam što znači biti osobom; ono potkopava ozbiljnost ideje da je jedinstvena ljudska osobnost ovdje iskazana u životu i djelu onoga što Bog jest...″[332]

Utjelovljenje je, dakle, u smislu kakvim ga vidi katolička teologija, moguće samo jedno, i to ono u osobi Isusa Krista. Prisutnost Boga u Kristu ″jedinstvena je u povijesti religija i ne može ju se staviti uz bok 'avatarama' boga Višnu na zemlji, koje su mitološke naravi.″[333] ″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.″[334] Dakle, i Hickov govor o mogućnosti mnogostrukih utjelovljenja ide za tim da redefinira značenje Isusa Krista, odnosno da umanji njegov značaj.

1. 2. Suvremeni pokušaji pristupa otajstvu utjelovljenja (Morris)

Hick smatra kalcedonsku definiciju jednostavno tvrdnjom da je Isus Bogočovjek, a ne objašnjava kako je to moguće, odnosno ne shvaća da definicija pred nas stavlja otajstvo prije nego jasnu ideju. No, za njega nije riječ o božanskom otajstvu, nego o ljudskoj tvorevini. Iz

---

[330] Usp. Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation,* 161.

[331] Usp. *Isto,* 166.

[332] *Isto,* 167.

[333] Sergio BOCCHINI, *Zar su sve religije jednako dobre?,* Split, 1996., 30.

[334] Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* 125.

suvremenih pokušaja objašnjenja izdvaja onaj koji predlaže razumijevanje dviju naravi kao dva uma (*two minds*), onaj božanskoga Logosa i ljudski Isusov um.

Thomas Morris predlaže da

> ″u slučaju utjelovljenog Boga, moramo prepoznati nešto poput dvaju različitih razina svijesti. Prvu možemo nazvati vječnim umom Boga Sina sa vlastitom razlikovnom sviješću (…), koja obuhvaća puni domet svemogućnosti. I kao dodatak postoji različita zemaljska svijest koja je počela egzistirati, rasti i razvijati se kao što je dječak Isus rastao i razvijao se. Ona je iscrtala vlastiti vizualni lik iz onoga što su Isusove oči vidjele, i svoje koncepte iz jezika koje je učio.″[335]

Hick se ne slaže s takvim pokušajem tumačenja jer je ono prvenstveno usmjereno na kognitivni odnos dvaju umova, te je time jednodimenzionalno u pristupu. Hick je mišljenja da je svijest ″ne samo noetička struktura već dinamička aktivnost″[336] koja svoju djelatnost ozbiljuje i kroz osjetila, odluke, stavove i emocije, upravo iz razloga što je i sama stvarnost multidimenzionalna.

Iz Morrisove teze Hick podvlači daljnje implikacije u dva smjera: prvi u smislu interakcije između ljudskog i božanskog uma u Isusu i njihove obostrane svijesti (*mutual I-Thou awerness*), a drugi u smislu povremenog jedinstva dviju svijesti.

Glede prve implikacije, Hick uočava da bi se ona mogla primijeniti na sve ljude koji su svjesni Božje prisutnosti, na ljude koji su s Bogom intenzivno u molitvi i vrše njegovu volju, s time da bi se to sudjelovanje razlikovalo u stupnjevima od osobe do osobe. Takvu otvorenost ljudskog prema božanskom je bila temelj *kristologijama nadahnuća* (*inspiration christologies*) Donalda Bailliea i Geoffreyja Lampea. ″Prema njima Isus je bio svjestan okruženja božanske prisutnosti, te je odgovorio na božansku volju do te mjere da se moglo reći (u prirodnoj metafori) da je utjelovio ljubav koja je odražavala božansku ljubav.″[337] Međutim, to nije bila i Morrisova namjera, budući je on htio ostati u suglasju s kalcedonskom kristologijom.

Druga se implikacija tiče Isusove svijesti da je u jedinstvu sa božanskim umom Boga Sina, te je on u tim trenutcima, bez obzira na njihovo trajanje i jasnoću, bio svjestan da je

---

[335] Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* New York-London, 1986., 102-103. Citirano prema: John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 49.

[336] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 51.

[337] *Isto,* 53.

utjelovljeni Bog. Hick to dovodi u vezu sa hinduizmom koji uči o jednosti pročišćene ljudske svijesti sa božanskom Stvarnošću.

Morris je, svjestan navedenih implikacija i kritika koje uz njih stoje, naglasio (uz bok mnogim teolozima koji ozbiljno zastupaju Isusovo čovještvo) mogućnost njegovih pogrješnih uvjerenja, kao posebnost utjelovljenja koje se ne može jednostavno objasniti asimetričkim odnosom dvaju umova. Stoga dodaje još jedan faktor − ″jedinstvo kauzalnih i kognitivnih moći″.[338] Isus tako nije ″obdaren s aparatom osobnih kognitivnih i kauzalnih moći koje bi se razlikovale od kognitivnih i kauzalnih moći Boga Sina. Stoga, osobne pokretačke kognitivne i kauzalne moći u slučaju Isusova zemaljskog uma nisu ništa drugo doli kognitivne i kauzalne moći Boga Sina.″[339] Pod ″kognitivnim i kauzalnim moćima″ Hick vidi našu sposobnost spoznaje, odnosno pod kauzalnim moćima našu mogućnost započinjanja promjene, ili jednostavno, našu volju. Opet zamjera Morrisu jednostranost u tumačenju volje kao nečega intelektualnoga, dok se Hick više priklanja tumačenju koje volju promatra kao nešto što ima udjela u stvaranju naših vjerovanja i odnosa s drugim ljudima.

Logika utjelovljenog Boga istoimeni je naslov djela Thomasa Morrisa čiju teoriju Hick tematizira.[340] Spomenuti autor brani ortodoksnu kristologiju i nastoji pokazati da je Isus iz Nazareta Sin Božji i druga božanska osoba Trojstva, nasuprot mišljenju da je njegovo bogočovještvo nemoguće primijeniti na povijesnog Isusa. Štoviše, Hick baš iz tog razloga na njegovu primjeru želi pokazati nekonzistentnost ideje jedinstva dviju naravi u jednoj osobi, odnosno otklon u herezu ukoliko se tom pitanju prilazi na metafizički, umjesto na metaforički ili mitološki način kojega on predlaže.

Morris želi pokazati logičku mogućnost ideje bogočovještva, kao i pokazati da božanske i ljudske karakteristike mogu supostojati u Isusu. Pritom razlikuje bit vrste (*kind-nature*) i individualnu bit (*individual-nature*), pri čemu se prva sastoji od ″djeljivih svojstava koje su individualno nužne i opće dostatne za pripadnost toj vrsti″,[341] dok se druga sastoji od ″cjelokupnih svojstava individualno nužnih i zajednički dostatnih za numeričko jedinstvo s

[338] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 55.

[339] Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* New York-London, 1986.

[340] Usp. *Isto*. O Morrisovoj teoriji Hick raspravlja na više mjesta: u *The Metaphor of God Incarnate* i u djelu *Who or What is God? And Other Investigations,* 80-86., gdje se razračunava s filozofima koji preuzimaju i brane Morrisove argumente kao i njegovo stajalište.

[341] Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* 59.

pojedincem″[342]. Dakle, prema Morrisovu razmišljanju, pojedinac ima jednu individualnu bit, ali to isto ne znači da nužno mora imati samo jednu bit vrste, pa iz toga slijedi da je moguće imati dvije takve biti, kao što je to slučaj s Isusom Kristom.[343] Pritom Hick upozorava na kompleksnost pojmova *individualni identitet* i *bit,* a osobito ga brine nesrazmjer ljudskih i božanskih odličja koji bi trebali supostojati u Isusu, gdje on ne nalazi rješenje, nego samo proturječnost.

Morrisovu argumentaciju Hick promatra kao, kako sam kaže, *ipso facto* ″ideju bića više razine koje postaje utjelovljeno kao biće niže razine.″[344] No, takva ideja primijenjena na Božje utjelovljenje za Hicka je protivna prirodnom zakonu jer implicira pitanja, na koji način ljudski mozak može pojmiti beskonačnost ili sveznanje, ili kako ljudska tjelesnost može iskusiti neograničenu moć. Morris se pak utječe razmišljanjima koja povezuju Adamovo stvaranje *ex nihilo* s činjenicom da smo mi ipak Adamovi potomci sa izvanrednom činjenicom utjelovljenja.[345] Hick se, pak, slaže da je Isus bio izvanredan i nadprosječan (i da je kao takav viđen od drugih), ali nipošto da je to istoznačno činjenici da je ujedno i Bog, te tako odbacuje Morrisove argumente kao neplauzibilne i neodržive.[346] S druge strane, što smatram još važnijim, Hick razlikuje Isusovo posjedovanje božanskih moći od prakticiranja istih. Nakon toga razmatra ideju kenoze, odnosno Morrisovo tumačenje Kristova dva uma, kao dijelom argumentacije koja nastoji poduprijeti ortodoksni pristup utjelovljenju Isusa Krista.

Riječ je, dakle, o dvije razine svijesti, one vječne Božjega Sina i Isusove zemaljske svijesti koja se razvijala i rasla poput njega samoga. U tom smjeru postojalo bi nešto što Morris naziva ″asimetričkim pristupom između dva uma″, gdje bi pritom

> ″božanski um imao potpun i izravni pristup zemaljskom ljudskom iskustvu kao posljedici utjelovljenja, ali zemaljska svjesnost ne bi imala potpun i izravni pristup sadržaju sveobuhvatnom sveznanju svojstvenog Logosu, već samo pristup i to prigodomični, koji bi božanski um dopustio.″[347]

[342] Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* 38.

[343] Usp. *Isto,* 40-41.

[344] John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 61.

[345] Usp. *Isto,* 63.

[346] Usp. *Isto,* 65. Zanimljiv je pritom Hickov komentar da, kada bi Morris bio u pravu, tada bi utjelovljenje bilo povijesno utvrđeno čudo, odnosno očigledno čudo, a za nj povijest pokazuje suprotno.

[347] Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* 102-103.

Zanimljive su analogije s kojima Morris želi potkrijepiti svoje tvrdnje: onu osobe koja sanja, pomoću razina svijesti u psihologiji i primjerom višestruke osobnosti. Glede prve, riječ je o sudjelovanju u snovima u kojima smo svjesni da se radi o snu. Pritom je ta sveobuhvatna svijest božanski um, a ono što se sanja ljudski um. U drugoj analogiji ono što je nesvjesno ili podsvjesno odgovaralo bi ljudskome umu, odnosno stanje svijesti božanskome umu. Glede treće analogije, Morris navodi primjere višestruke osobnosti u kojima je osoba svjesna i znanja i iskustva jedne ili više svojih osobnosti, gdje je isto tako primjetno asimetrično pristupanje odnosima koje on želi primijeniti na teoriju dvaju umova kako bi približio i podržao Isusovo bogočovještvo.[348]

S druge strane, Hick naglašava da nije samo riječ o svijesti kao o noetičkoj strukturi, nego još i više o dinamičkoj aktivnosti, o vježbanju stavova i moći izbora, o nizu emocija i njihovom varijetetu, što također snažno utječe na našu svijest. Iz tog kuta gledanja, Morris za Hicka ostaje odveć jednodimenzionalan u poimanju uma, iako priznaje važnost multidemenzionalne stvarnosti.[349] Čak i kad bi priznao Morrisovu teoriju o asimetričkom kognitivnom pristupu dvaju umova, smatra da se to ne bi odrazilo na religijsku važnost koje sa sobom nosi utjelovljenje kako ga vidi kršćanstvo. Naime, ″ako se utjelovljenje sastoji u Božjem potpunom jednosmjernom pristupu ljudskoj svijesti, Bog je utjelovljen, i utjelovljen u jednakom opsegu u svakome″[350]. Hick je mišljenja da bi se Morrisova teorija trebala preciznije odrediti, točnije, u dva smjera.

Jedan bi obuhvaćao interakciju dvaju umova u Isusu, gdje bi zemaljski bio svjestan onoga božanskog u određenim trenutcima i u određenom stupnju, što bi dobrim dijelom odgovaralo i novozavjetnim izvještajima. Pritom upozorava na Isusov specifičan odnos s Bogom kojega naziva *Abba,* i na to da taj odnos ″nije samo kognitivan″, nego također uključuje ″konativni ili voljni aspekt.″[351] Zanimljivo je da Isusov odnos s Ocem definira kao aktivan, što u sebi uključuje i molitveni aspekt, kao i voljno djelovanje i izvršavanje Božje volje. Ono gdje se Hickov pogled na stvar počinje udaljavati od katoličke vjere počinje s tvrdnjom da se upravo takva dinamika odnosa s Bogom odvija u svim ljudima na različite načine, odnosno u različitim stupnjevima.[352] Na tu se njegovu tvrdnju nadovezuju zatim i

[348] Usp. Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* 106.

[349] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 68-69.

[350] *Isto,* 69.

[351] *Isto,*70.

[352] Usp. *Isto*.

kristologije Donalda Bailliea i Geoffreyja Lampea, iako je svjestan da mu nedostaje Morrisova intencija da izađe iz okvira kalcedonske kristologije.

Drugi smjer tumačenja Morrisove teorije prema Hicku značio bi povremeno jedinstvo svijesti i zemaljskoga i božanskoga Isusa, odnosno, rečeno drugim riječima, Isus bi bio svjestan vlastitog jedinstva s božanskim umom Logosa, te samim time i sam svjestan svoga božanstva. To bi se osobito poklapalo s teologijom Ivanova evanđelja (usp. Iv 10,30; 14,9). Međutim, Hick i unutar ovog načina tumačenja vezu vidi s hinduističkom tradicijom koja uči čišćenje ljudske svijesti koja se potom identificira s božanskom, odnosno gdje se nadilazi sebičnost ne bi li se postalo jedno s vječnim Brahmanom.[353]

Morrisov odgovor na prigovor da je u njegovoj teoriji tek riječ o božanskoj sveprisutnoj svijesti u svakom čovjeku, bez iznimke u Isusovom slučaju, uključuje primjer s telepatijom. Naime, ako osoba A može telepatski pristupiti umu osobe B, i ako je slučaj istovremeno obrnut, ne znači da su misli osobe A one osobe B i obrnuto, kao što ne dijele ni mentalna stanja. Dakle, sam pristup umu ne znači i vlastitost misli tog uma kojemu se pristupa. Tako, iako Bog može pristupiti našim mislima, ne znači da su naše misli Njegove, i obrnuto. Iz toga Morris podvlači zaključak da ne slijedi da smo svi mi utjelovljeni Bog.[354] Dakle, za razliku od početnog stava gdje se utjelovljenje promatralo samo u ključu asimetričkog pristupa dvaju umova, Morris sad predlaže i jedinstvo kauzalnih i kognitivnih moći, budući da je Isus jedno sa Sinom Božjim, pa ako govorimo o Isusovim kauzalnim i kognitivnim moćima, zapravo govorimo o onima Sina Božjega. Hick u tome vidi ništa više nego kontrolu Sina Božjega nad Isusom, bdijući nad njim i pazeći kako ne bi negdje zastranio. Stoga i zaključuje da je Morrisova teorija neprihvatljiva i još jedan primjer kako se kalcedonski sadržaj vjere ne može iskazati na inteligibilan način koji bi ujedno bio religijski prihvatljiv.[355] Ponavlja da je jedini način da se ne upadne u herezu metaforički pristup tom problemu.

Kritika upućena Morrisu nastavlja se u smislu da on, unatoč želji da ostane uz pravovjernu kristologiju, Isusa u konačnici prikazuje kao nekoga s jednom voljom i to onom božanskom, čime se vraća na izvore monoteletske hereze. Svjestan toga, Morris se pokušava opravdati naglašavajući slobodu Isusove ljudske volje koja bi uključivala i slobodu da može

[353] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 71.

[354] Usp. Thomas MORRIS, *The Logic of God Incarnate,* 72.

[355] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 73-76.

sagriješiti. Međutim, kada bi to i pokušao (iako nije), u tome bi ga spriječila božanska volja. Hick u tome vidi ″veoma čudnu vrstu slobode″, te ističe da ne možemo znati ako je Isus i pokušao učiniti nešto u neskladu s božanskom voljom koja ga je na to, prema Morrisu, spriječila.[356] Hick smatra, i to je sasvim očito, da se Morris odmakao od kalcedonske kristologije.

Daljnja razrada ove teme nalazi izvor u Marvinu Minskyju i u njegovu djelu *Society of Mind,*[357] koji umu prilazi hijerarhijski kao uređenom društvu na više nivoa od kojih onaj viši motri i utječe na niži. To s obzirom na primjenu u kristologiji to bi značilo da bi Logosov um nadgledao i utjecao na Isusov ljudski um, s time da taj odnos ne moramo gledati u hijerarhijskome već u heterarhičnom ključu, te bi onda Isusu božanski um dopustio iskušenja, neznanje ili pogrješna uvjerenja, a opet s uspjehom božanski usmjeravao njegov život.[358]

Iako se Hick slaže da se ljudski um može promatrati kao ″kompleksan sustav sistema″, ipak je mišljenja da nas ni ovaj pokušaj ne dovodi ″bliže održivoj koncepciji božanskom utjelovljenju od onoga do kuda je Apolinar došao u četvrtome stoljeću.″[359]

Richard Sturch je nastojao poboljšati Morrisov pristup svojom teorijom o ″središnjem jastvu″ (*″central self″ theory*), kojom želi naglasiti da svijest Logosa da je ljudski život u kojem se nalazi Njegov vlastiti.[360] Ipak, Sturch izbjegava pitanje, je li Isus bio slobodan sagriješiti, ali uvodi govor o Duhu Svetom koji ga vodi i prosvjetljuje, čineći tako, po Hickovu mišljenju, još veću zbrku jer se može postaviti pitanje, je li mogao odbiti kao čovjek vodstvo Duha Svetoga.

Hick zaključuje da jednostavno kristologija dvaju umova ne pruža razumno objašnjenje utjelovljenja i nije ništa bolja od kalcedonske koju želi zamijeniti, štoviše, još razara element otajstva koju ona ipak čuva.

---

[356] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 56-57.

[357] Usp. Marvin MINSKY, *The Society of Mind,* New York, 1985.

[358] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 59.

[359] *Isto*.

[360] Usp. Richard STURCH, *The Word and the Christ: An Essay in Analytic Christology,* Oxford, 1991., 132-140.

1. 3. Osnovne misaone postavke Hickove kristologije

U svom djelu *God and the Universe of Faiths* Hick po prvi puta predstavlja problem religijskog jezika kao središnji teološki problem, naglašavajući da je riječ o jeziku simbola i mitova, što ujedno za njega predstavlja znak da je došlo vrijeme za nove pristupe i metode u teologiji, koje potom želi istražiti. Predlaže zamjenu pojmova *supstancija* i *esencija* s pojmovima *svrhe* i *djelovanj*a, a pojam *istost-biti* sa *kontinuitet ljubavi*, odnosno *homoousios* sa *homoagape*. Religijski jezik čini podlogu na kojoj Hick oblikuje svoju tezu o utjelovljenju kao mitu i metafori.

Koristeći se kristologijom stupnja, želi ukazati na mogućnost utjelovljenja božanske ljubavi u različitom stupnju u različitim osobama. Pritom osporava Isusovu numeričku jednost s Bogom Ocem, i priznaje mu jednu narav, onu ljudsku, iako je *agape* koja ga pokreće i po kojoj djeluje, smatra on, božanskoga izvora. Oruđe koje smatra prikladnim za iskazivanje religijskih tvrdnji definitivno bi bio mitološki jezik, što se potom odražava u njegovim promišljanjima o utjelovljenju za koje smatra da je religiozni mit. Ono što govor o utjelovljenju može ″spasiti″ bio bi mitološki govor. Kontekst koji stoji u pozadini ovakvih tvrdnji je bojazan na prisvajanje prava kršćanstva s obzirom na univerzalnu spasenjsku ulogu Isusa Krista. Ta bojazan ostaje našem teologu jedna od temeljnih motivacija pri oblikovanju ovako koncipirane kristološke misli.

Nadalje, za Hicka je cijeli novozavjetni materijal podložan različitim interpretacijama. On stoga uporno iznosi one koje govore njemu u prilog ili su pak istrgnute iz šireg konteksta. Isus je tako za njega Sin Božji u metaforičkom smislu, a sabori u Niceji i Kalcedonu su metaforu pretvorili u metafizički izrijek vjere, koji nam danas nije od koristi. Nicejski i kalcedonski izričaji udaljili su se ne samo od metaforičkog jezika, već i od novozavjetne slike o Isusu iz Nazareta.

On izdvaja tri temeljna problema vezana uz tradicionalni nauk, i to: 1) činjenicu da Isus nije učio ono što je kasniji nauk Crkve; 2) da do sada nije pokazan održiv način tumačenja tog nauka u doslovnom smislu; 3) uočava izravne (i štetne) posljedice takvog naučavanja na odnose sa drugim religijama (doslovno značenje Kristova utjelovljenja Hicku bi bilo čak i prihvatljivo kada ono ne bi imalo doslovne implikacije na međureligijske odnose, iz čega je izravno vidljiv utjecaj njegove pluralističke motivacije na teologiju utjelovljenja). Apsolutnost Isusa Krista prema njegovu se mišljenju koristila u svrhu opravdanja povijesnih

zala i nepravdi, pa tako, između ostalog, i antisemitizma, kolonijalizma, iskorištavanja zemalja Trećeg svijeta (kasnije tome dodaje i društvenu podređenost žena). Polazeći upravo od navedenih problema, on oblikuje misaone postavke svojih kristoloških promišljanja.

Zanimljivo je da Hick ne zagovara nužno napuštanje dogme o utjelovljenju po sebi, već smatra potrebnim prepoznati da je riječ o doslovnoj a ne metaforičkoj istini. Ako utjelovljenje prihvatimo kao mit, odnosno metaforu, time iskazujemo okvir unutar kojega odgovaramo Zbiljskom. Dakle, prvotno na čemu inzistira je jezik. Pritom upućuje kritiku kalcedonskoj formuli, budući da samo ponavlja da je Isus Bog i čovjek bez pokušaja da isto protumači. Ideja Isusova bogočovještva je, na taj način izrečena, po njegovu mišljenju besadržajna. Metaforički govor nikada nije do kraja definiran, a za Hicka on u prvom redu ima za cilj mijenjati naš stav prema nečemu. Mitovi su ″multidimenzionalne metafore″, odnosno teologija utjelovljenja je mit. Ideja utjelovljenja u životu Isusa iz Nazareta nije metafizički iskaz dviju naravi već metaforički iskaz značenja njegova života preko kojega je Bog djelovao. Mit, odnosno metafora Kristova utjelovljenja za Hicka progovara o kršćanskom iskustvu vjere.

Na pitanje kako je moguće da je Crkva bila svjesna da Isus – Bog, a sam Isus nije toga bio svjestan, Hick nudi četverostruki odgovor: 1) Isusovu nesvjesnost da je Bog i da to isto nije naučavao, ali je ipak implicitno toga bio svjestan (nemogućnost povijesno utemeljenog odgovora!); 2) kristovski događaj unutar kojeg se prešlo sa ″mekog″ božanstva, kakvog on promatra u metafori Sina Božjega, na ″tvrdo″ metafizičko; 3) ukazivanje na Duha Svetoga koji poučava i rasvjetljuje Isusovo djelo – je li dogma istinita jer su koncili bili vođeni božanskim duhom u njezinu proglašenju ili su bili tako vođeni jer je sama dogma istinita?; 4) pomak od zemaljskog Isusa prema nebeskom i kozmičkom unutar katoličke tradicije ili u evangeličkom protestantizmu prema sada proslavljenom Isusu kao predmetu vjerovanja. Riječ je o religijskome iskustvu božanske prisutnosti koja tek treba pokazati svoje plodove.

Hick se utječe i suvremenim pokušajima objašnjenja dviju naravi, te pritom izdvaja onaj koji predlaže njihovo razumijevanje kao dva uma (*two minds*): onaj božanskoga Logosa i ljudski Isusov um Thomasa Morrisa. Iz Morrisove teze Hick podvlači daljnje implikacije, i to u dva smjera: 1) u smislu interakcije između ljudskog i božanskog uma u Isusu i njihove obostrane svijesti (*mutual I-Thou awerness*), 2) u smislu povremenog jedinstva dviju svijesti, zaključujući konačno da njegova kristologija dvaju umova ne uspijeva prikladno nadomjestiti onu kalcedonsku, nego, štoviše, pritom još razara otajstveni element.

Premda Morrisovu teoriju smatra privlačnom te o njoj, kako smo vidjeli, na više mjesta govori, ne ostaje dužan kritikama. Zamjera joj, naime, noetičko poimanje svijesti za koju drži da je dinamička, te da podrazumijeva vježbanje stavova i moć izbora, koji također na nju vrše utjecaj. Smatra da bi se Morrisova teorija interakcije dvaju umova u Isusu mogla promatrati kao Isusova svjesnost onoga božanskog u određenim trenucima i opsegu, što bi se ujedno poklapalo s Novim zavjetom, ali Hick tu odlazi korak dalje, tvrdeći da je takvo što prisutno u svim ljudima, što povezuje sa prethodno spomenutim kristologijama na relaciji Baillie/Lampe. Drugi modus tumačenja Morrisove teorije išao bi u smjeru povremenog jedinstva svijesti zemaljskoga i božanskoga u Isusu, odnosno, Isusove svijesti vlastitog jedinstva s božanskim umom Logosa. Takvo tumačenje bi se naslanjalo na teologiju Ivanova evanđelja, no Hick i ovdje čini odmak povezujući ovo s hinduističkom tradicijom koja uči identifikaciju ljudske svijesti s božanskom nakon čišćenja, odnosno prevladavanja sebičnosti s ciljem postajanja jednim s vječnim Brahmanom. Na Morrisov odgovor prigovorima, Hick i dalje ne vidi mnogo dobra. Štoviše, smatra da je uloga Sina Božjega nad Isusom tek kontrola, pa stoga Morrisovu teoriju odbacuje i smatra ju još jednim u nizu dokaza o neprihvatljivosti kalcedonskih izrijeka, o kojima je prema njegovu mišljenju moguće iole inteligibilno govoriti isključivo unutar metaforičkog diskursa.

S druge strane, Westonovu razlikovnost jastva/ega/osobe/″ja″ od uma ili duše Hick smatra ključnom u kristologiji. Weston ističe da pri utjelovljenju Logos nije prestao posjedovati božanske atribute, iako priznaje zakon ograničenja (*restraint law*) kao dio kenoze naprosto, slijedeći tako tradicionalno tumačenje da je čovještvo Logosa ″neosobno″ (*anhypostatic*) u kojem je ego koji upravlja psihofizičkim ustrojstvom vječni božanski Logos. Pitanje kako je moguće da je Isusovo ″ja″ vječno, sveznajuće i svemoguće a istovremeno ograničeno, uobičajeno neuko i slabo, Weston ″rješava″ utječući se otajstvu, dok Hick smatra da je riječ o neodrživoj hipotezi.

Glavno pitanje za Hicka ostaje, je li Isus ″utjelovio″ božansku ljubav više nego itko tko je ikada živio. Budući da on u svakoj većoj religijskoj tradiciji gleda mogućnost božanskog utjelovljenja, smatrajući mnogostruka utjelovljenja mogućima, odgovor na postavljeno pitanje je niječno, barem ako ostajemo na formalnoj razini problema. Krista smatra utjelovljenim ako je riječ o sljedećem: 1) ako je vršio volju Božju, Bog je kroz njega djelovao i u tom smislu se 'utjelovio' u njegovu životu; 2) Krist je 'utjelovio' način na koji Bog od nas želi da živimo u otvorenosti prema Bogu i odgovarajući na njegov poziv; i 3) budući

da je Kristov život bio *agape* ili posvemašnje sebedarje drugima, on 'utjelovljuje' Božju ljubav.

Paradoks milosti i kristologija inspiracije čine se Hicku dobrim tumačenjima religijskog značenja osobe Isusa iz Nazareta, kao što to čini i božansko utjelovljenje shvaćeno kao metafora. No, naglašava da to uključuje napuštanje nečega što su Baillie i Lampe pretpostavljali. Naime, Baillie je u Isusu gledao ″potpun″ i ″apsolutan″ odgovor na božansku milost, dok je Lampe vidio ″savršen oblik nadahnuća″. No, Hick je mišljenja da njihove kristologije nisu time određene, odnosno da ne bi trebale značiti jedinstven status za Isusa, izbacujući na taj način ostale značajne religijske figure. Osim toga, Hick odbacuje tumačenje Isusove smrti kao otkupiteljske i ističe da uskrsnuće ne možemo temeljiti na povijesnim dokazima. Kristologije Donalda Bailliea i Geoffreyja Lampea služe mu kao odmak od kalcedonskog izrijeka o bogočovještvu prema pluralistički oblikovanoj kristologiji. Stupanj paradoksa milosti, odnosno inspiracije Božjega Duha u Isusovu slučaju predstavlja poseban slučaj, ali tek jedan od mnogih slučajeva koji se usporedno mogu pronaći i u ostalim religijskim tradicijama.

2. PITANJE RELIGIJSKOG JEZIKA

Zašto je pitanje jezika, osobito onog u religijskom području, važan za Hicka? Prije svega, valja reći da je to pitanje od velikog značaja za filozofiju religije uopće, te se ono nalazi u samom središtu njezina interesa. Hick se, kao istaknuti predstavnik filozofije religije, također živo zanima za ovu tematiku i, kako vidimo, na konkretan je način primjenjuje u okvirima svoga kristološkog nacrta. Nadalje, u tom je smjeru važno vidjeti što je to što čini mitološki, odnosno metaforički diskurs toliko privlačnim Hicku da rabi njegove kategorije kako bi govorio o utjelovljenju Isusa Krista.

Dakle, problematizirat ćemo fenomen jezika u religiji, apofatički, katafatički put i analogiju kao njezine važne alate i kategorije kojima se i Hick bavi, kao i različite pristupe i teorije koje spominje i ujedno koristi u oblikovanju vlastitog pristupa – mitološkog i metaforičkoga govora o utjelovljenju. Pritom nam je stalo podastrti relevantne autore i pristupe kompleksnom pojmu mita, koji, indirektno ili direktno, svoj utjecaj ostavljaju vidljivim i u Hickovu djelu. Dakako, mit nije jedina kategorija koja pritom zadaje brige. Tu je

i metafora koju Hick gotovo sinonimno upotrebljava kad je riječ o opisivanju utjelovljenja Isusa Krista.

Za Hicka je *središnji teološki problem* religijski jezik kao ključni čimbenik u stvaranju religijskih *Creda* i sustava vjerovanja koji nerijetko nadilaze puku povijesnost i kroz jezik nastoje izraziti ono *onkraj,* ono transcendentno. Konačno, sama *teologija* je doslovce *govor o Bogu,* gdje Hick i smješta sâm problem, govoreći o ″gramatički sličnim rečenicama bez transcendentnog sadržaja.″[361] On, nadalje, izražava sumnju spram takvih slučajeva, propitkujući istinitost tvrdnji i njihovu funkciju.

Osim samoga religijskog jezika i njegove interpretacije, Hick nadalje naglašava da je današnji problem teologije kriza samorazumijevanja kršćanstva iz njega samoga. Vrijeme je za nove pristupe i metode, a ostaju i neki davno znani izazovi kao što je teodicejski problem zla, pitanje filozofske metode i uporabe filozofije u teologiji, kao i konačno, međusobno sukobljene tvrdnje unutar svijeta religija. Ako se teologija danas ne uhvati u koštac s tim mnogobrojnim izazovima, bit će osuđena na izumiranje i nestanak, a ukoliko prihvati rizik suočavanja s navedenim problemima, utoliko će ostat na životu.

Dakle, valja nam prozboriti i o samoj (ne)mogućnosti govora o Bogu – je li on i zašto uopće moguć? Je li paradoksalan i zašto? Možemo li govoriti o utjelovljenju i pritom ostati racionalni? Je li Riječ igra ili zbilja? Neka su to od pitanja na koja ćemo nastojati pružiti odgovor u sljedećim poglavljima.

2. 1. Jezik u (filozofiji) religiji(e)

Pitanje jezika u religiji središnje je pitanje filozofije religije. Neki su mišljenja da se on ne može povezati sa svakodnevnim jezikom jer je njegova funkcija ekspresivna, a uz to ne uspijeva komunicirati istinu,[362] što bi bilo na tragu Nietzscheove izjave da je takav jezik

[361] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 3.

[362] Nedostatak smisla u religijskom govoru općenito se povezuje s činjenicom da se njegovi iskazi ne mogu provjeriti, odnosno da su u principu neprovjerljivi. Usp. Terence PENELHUM, *Problems of Religious Knowledge,* London, 1971.; Stephen EVANS, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith,* Downers Grove, 1982., 141-158; Michael B. WILKINSON, Hugh N. CAMPBELL, *Philosophy of Religion: An Introduction,* London-New York, 2010., 229-268.

manipulatorski.[363] Kad se tvrdi da religijski jezik ne može iskazati istinu, postavlja se pitanje o kriterijima i uopće o stvarima o kojima on govori, a da je ujedno istinit. Odnosno, postoje tendencije da se čak i sam pojam religijskoga jezika izbjegne (sama sintagma *religijski jezik* bio je popularan 1950-ih), pa se stoga govori o uporabi jezika kao takvoga u religijskom kontekstu.[364] Naime, ono što se obično naziva religijskim jezikom, ne odnosi se na jezik po sebi (nije isto reći da govorimo hrvatskim, engleskim ili religijskim jezikom), već na njegovu svrhu, odnosno specifičnu uporabu. Dakle, ″što se pogrešno naziva religijskim jezikom zapravo je uporaba jezika (bilo kojeg jezika) povezanoj sa religijskom praksom – u molitvi, štovanju, hvali, zahvali, ispovijedi, obredu, propovijedanju, pouci, pobudnici, teološkom razmišljanju i tako dalje.″[365] Jezik predstvalja specifičnu dimenziju ljudskosti. Taj isti jezik kojega učimo kao djeca daruje nam osjećaj slobode, a ujedno učeći jezik, učimo stvarati vlastite i razumijevati tuđe misli. Doduše,

> ″... jezično zbivanje ne predstavlja samo proces razumijevanja među ljudima, već proces samoga razumijevanja, pa čak i onda kad je taj proces usmjeren izvan-jezično, ili kad osluškuje glas iz pisana slova; jezično je to zbivanje već po tome što je unutrašnji razgovor duše sa samom sobom, a njega je Platon okarakterizirao kao bit mišljena.″[366]

Zanimljivo je da Gadamer primjere ″bezglasnog čuđenja″ ili ″nijemog divljenja″ smješta u kontekst oblika jezičnosti,[367] odnosno nastojao je ukazati i na onu dimenziju razumijevanja koju bi teolozi bez susprezanja unutar svojega ″objekta″ proučavanja nazvali otajstvenom. Sam jezik i njegova univerzalnost važna je za poimanje Riječi shvaćene kao utjelovljenog Logosa. Prema J. Grondinu oslobađanje jezika, odnosno razumijevanje Sina kao Riječi Božje, omogućilo je i Augustinu[368] razumijevanje i približavanje otajstvu

[363] Usp. Anthony C. THISELTON, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Michigan, 2005., 161-162.

[364] Usp. Anthony C. THISELTON, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, 162-163.

[365] William P. ALSTON, Religious Language, u: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion,* William J. WAINWRIGHT (ur.), Oxford, 2005., 220.

[366] Hans Georg GADAMER, Jezik i razumijevanje, u: Hans-Georg GADAMER, Hans HÖRMANN, Hans EGGERS, *Učenje i razumijevanje govora. Društvo i jezik na prijelomu*, Zagreb, 1977., 19.

[367] Usp. Hans Georg GADAMER, Jezik i razumijevanje, 20.

[368] Augustin kao učitelj retorike oko 384. godine piše *Principia Dialecticae,* a poznati su i njegovi dijelovi u *De Magistro* u kojima raspravlja o semantici, dok se njegova razvijena semantička terija spominje u *De Trinitate*.

utjelovljenja.[369] Prema Lévinasu pak, u jeziku se događa pristup Drugom i njegovo samoočitovanje, odnosno ″jezik postaje temeljnom kategorijom ideje beskonačnog.″[370] Konačno, jezik je puno više od medija razumijevanja – on je jedino sredstvo koje nam omogućuje približavanje transcendenciji kao tajni, odnosno, omogućuje da nam ona iz svoje otajstvenosti progovori.

> ″U stavu koji tvrdi da nikada nećemo moći spoznati stvar po sebi sadržano je vječno pitanje odnosa jezika i filozofije, odnosno, točnije rečeno, pitanje predmeta filozofije same. Nespoznatljivost predmeta po sebi njegovo je ostajanje (kao predmeta) izvan jezika. Predmet kojega filozofija uzima u razmatranje je jezik i jezikom posredovani predmet (stvar). Hijerarhija odnosa, pojmova, misli, stavova – jezičnog je karaktera.″[371]

Međutim, valja nam cjelokupnu problematiku smjestiti u određeni kontekst. Ono što anglosaksonska filozofija čini u dvadesetom stoljeću u pogledu jezika ne razlikuje se u principu mnogo od onoga što filozofija oduvijek čini: koristi jezik za iskazivanje misli i shvaćanje istih. Lingvistička filozofija[372] to nastoji u okvirima zadanih logičkih struktura, naslanjajući se pritom na nasljeđe pozitivizma.

---

[369] Usp. Josip OSLIĆ, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičknog životnog iskustva*, Zagreb, 2002.

[370] *Isto*, 245.

[371] Sead ALIĆ, Medij jezika, u: *Metodički ogledi* 17 (2010.) 1-2, 109.

[372] U suvremenoj filozofiji obično se razlikuju analitička i ne-analitička filozofija jezika. Analitička filozofija jezika pristupa fenomenu jezika kao nečemu što je objektivno i empirijski dano, te ga kao takvog i analizira. Pritom se unutar nje razlikuju dva glavna smjera: logička analiza jezika koja se nastavlja na Wittgensteina i Bečki krug, a za nju je karakterističan kritički pristup unutar kojega ona kritizira svakodnevni jezik, gdje se zatim teži stvaranju umjetnog jezika koji bi bio više koncizan. Često se i kao cilj navodi stvaranje jedinstvenog jezika svih znanosti. S druge strane, lingvistička analiza jezika se isto nastavlja na Wittgensteina, no više je orijentirana na analizu jezičnih igara. Nije joj cilj razviti umjetni jezik, već istraživati uporabu onog svakodnevnog.

Ne-analitičkoj filozofiji jezika stalo je pokazati da je jezik više od predmeta istraživanja i analize, već da je naša cjelokupna spoznaja dana kroz jezik, te da on posjeduje i transcendentalan aspekt, nastojeći pritom više staviti naglasak na filozofsku problematiku jezika. Usp. Arno ANZEBACHER, *Filozofija. Uvod u filozofiju*, Zagreb, 1992., 120-121. Vidi još: *Logical Positivism*, A. J. AYER (ur.), Glencoe, 1959.; *Philosophical Analysis*, Max BLACK (ur.), New York, 1950.; *Philosophy and Ordinary Language*, C. E. CATON (ur.), Urbana, 1963.; *Ordinary Language*, V. C. CHAPPELL (ur.), New Jersey, 1964.; *Logic and Language*, A. G. N. FLEW (ur.), New York, 1951; *The Structure of Language*, J. FODOR i J. KATZ (ur.), New Jersey, 1964; *Classics in Semantics*, D. E. HAYDEN i E. P.ALWORTH (ur.), New York, 1965.; *Semantics and the Philosophy of Language*, L. LINSKY (ur.), Urbana, 1952.; William P. ALSTON, *Philosophy of Language*, New Jersey, 1964.

Referencijalnu točku za lingvističko-analitičku filozofiju predstavlja Wittgensteinov *Tractatus logico-philosophicus* iz 1921. godine, te se, nadahnjujući s nekim njegovim tekstovima, počelo primjenjivati načelo verifikacije prema kojem samo one rečenice koje se mogu empirijeski ili činjenično potvrditi, imaju smisla. Dakako, u tu grupu nisu spadale metafizičke i religiozne, odnosno njih se smatralo besmislenima. Najčešće se pritom izdvaja takozvani Bečki krug (*Vienna Circle*), kojeg su činili Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann i Alfred J. Ayer, koji u svome poznatome djelu *Language, Truth and Logic*[373] i govori o principu *verifikacije* (*verification principle*).

Ayer je mišljenja da su ″empiričko-sintetički iskazi aposteriorni jer se odnose na iskustvo te proširuju našu spoznaju. Kao takvi, oni se mogu verificirati. Ako neka rečenica nije ni analitička ni sintetička, onda je to pseudo-rečenica koja nema nikakva smisla.″[374] Dakle, metafizički i teološki iskazi su prema tome besmisleni, kao i sam pojam Boga koji nipošto nije jednoznačan ili empirijski provjerljiv. Na temelju principa verifikacije, Ayer dolazi do zaključka da su svi iskazi o Božjoj naravi besmisleni jer je riječ o atributima koji su ne-empirijski.[375] Za Ayera pojmovi i iskazi teologije su pseudopojmovi u kontekstu čega je zanimljiv komentar na njegove teze za koje D. Antiseri kaže da je riječ o *semantičkom ateizmu*[376].

Nasuprot Ayerovu principu verifikacije, K. Popper uvodi načelo *falsifikacije* (opovrgljivosti). Prema njemu, ″znanstvenost nekog sustava ne pretpostavlja činjeničku ili empirijsku verifikaciju, nego samo mogućnost iskustvene kontrole, kojom ga je moguće opovrgnuti.″[377] Pritom Popper smatra da i metafizički iskazi mogu biti znanstveni. Problem se dalje razvija kad A. Flew falsifikaciju primijenjuje na religiozni govor, niječući mu pritom semantičko značenje jer ga se ne može falsificirati. Njemu se suprotstavljaju B. Mitschell i J. Hick. Mitschell je mišljenja da se religiozni iskazi mogu donekle falsificirati, dok Hick njihovu falsifikaciju smješta u onostranost u kontekstu svojega govora o eshatološkoj verifikaciji, koja bi eventualno mogla poduprijeti teističke nazore *post mortem.*

---

[373] Usp. Alfred Jules AYER, *Language, Truth and Logic,* New York, [1]1936.; 1946.

[374] Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* Zagreb, 2003., 131.

[375] Usp. Alfred Jules AYER, *Language, Truth and Logic,* 115.

[376] Usp. Dario ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso,* Brescia, 1991., ovdje preuzeto iz: Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* Zagreb, 2003., 131.

[377] Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* 131.

″Putem principa verifikacije, logički pozitivisti su pokušavali *a priori* podastrti uvjete za suvisao diskurs.″[378] Cilj je bio pristupiti znanastvenologički, te pojmovnom i jezičnom analizom iskazima odrediti jednoznačni smisao. Riječ je o anglosaksonskom, jezično-analitički usmjerenom novopozitivizmu koji je kao svoje prvo pravilo isticao empirijsku značajku.[379] Iako prvotno dijeleći takvo mišljenje, Wittgenstein kasnije čini odmak, jer mu se čini da takav pristup ne cijeni dovoljno suptilnost i raznolikost jezika, utječući tako na pokret ″lingvističke analize″, a koja je prevladavajući dio filozofije jezika.[380] Premda nikada nije bio pozitivist u punom značenju te riječi, i nije smatrao da ono što se ne može matematički izreći ne postoji, Wittgenstein u svojoj drugoj fazi dapače ističe smislenost religijskome govoru, naglašavajući pritom važnost prakse, odnosno smisao riječi u praktičnom, svakodnevnom životu. Riječi, dakle, pa i one religiozne, ne bi smjele biti iščupane iz svoje životne forme, iz svojega životnog konteksta, jer u tom slučaju postaju besmislenima i nerazumljivima. Osim toga, Wittgenstein ustraje i na mističnoj razini neizrecivosti koja se ipak pokazuje.[381]

Hick u kontekstu govora o religijskom jeziku spominje Ayera i njegov pristup iskazima koji imaju značenje samo u slučaju ukoliko mogu biti provjereni.[382] To su napose logičke istine koje uključuju matematičke i empiričke iskaze koji se nazivaju i opservacijskima.[383] Ako pak nije riječ o analitičkom ili empiričkom iskazu koji se može provjeriti, riječ je o besmislenom iskazu. Ayer, dakle, sve iskaze nastoji svesti na analitičke ili empiričko-sintetičke. Analitički su apriorni i ne proširuju spoznaju, a empiričko-sintetički su aposteriorni jer su vezani uz naše iskustvo i samin time proširuju našu spoznaju, te se kao takvi mogu verificirati. No, teološki iskazi ne pripadaju ni analitičkim niti empiričko-sintetičkim, pa ih se smatra besmislenima. Tako, primjerice, za rečenicu: ″Bog postoji!″, Ayer smatra da ne možemo potvrditi ni njezinu istinitost kao ni lažnost, jer progovara o nečemu što nadilazi ljudsko iskustvo. Dakle, slijedom toga, ta rečenica ne bi imala nikakvog značenja.

Ayerovo shvaćanje našlo se na meti brojnih kritika, među kojima izdvajamo onu Fredericka Coplestona (1907.-1994.), uglednog povjesničara filozofije, filozofa i isusovca. Za Coplestona filozofija se treba baviti ne samo logičkom analizom nego i metafizičkim

[378] David A. PAILIN, *Groundwork of Philosophy of Religion,* London, 1986., 221.

[379] Usp. Johannes HIRSCHBERGER, *Mala povijest filozofije,* Zagreb, 1995., 169.

[380] Usp. David A. PAILIN, *Groundwork of Philosophy of Religion,* 222.

[381] Usp. *Tractatus 6.522,* prema: Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* 132.

[382] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 4.

[383] Usp. David STEWART, *Exploring the Philosophy of Religion,* New Jersey, 1988., 192.

istraživanjem. Dok je za Ayera metafizika ″pokušaj stjecanja znanja o svijetu neznanstvenim metodama″, za Coplestona je metafizička stvarnost ona koju u principu ne možemo osjetilno iskusiti, ali što ne brani da se njome bavimo. U tom je smislu predlagao čak da se princip verifikacije ne primjenjuje na područje metafizike. Odnosno, mišljenja je da se metafizički problemi mogu testirati racionalnim putem.[384]

Novopozitivistički autori izjednačuju znanstveno iskustvo s racionalnim i sve nastoje na njega svesti.[385] Bilo da su njihovi predstavnici imali prijateljski ili neprijateljski pristup prema iskazu religijskog jezika, svi su došli do zaključaka koji potvrđuju njegovu kompleksnost. Gledano iz današnje perspektive, ″analitička filozofija koja se nadovezuje na Bečki krug uvelike je napustila radikalne pozicije novopozitivizma″[386], te je spram metafizike tolerantnija.

Hick ipak smatra religijska vjerovanja kognitivno smislenima, te stoga i sam religijski jezik smatra kognitivnim. O toj temi on piše već u svojoj disertaciji *Faith and Knowledge* u dijelu naslovljenom ″Faith and Verification″, u kojem potvrđuje faktičnost religijskih tvrdnji, bilo da su istinite ili ne, te ostavlja eshatološkoj verifikaciji da ih u konačnici potvrdi ili odbaci. S druge strane, govor objave smatra sekundarnim:

> ″Teološke tvrdnje formulirane na temelju objave imaju seknundarni status. One ne čine sadržaj Božje samoobjave, nego ljudsku i stoga pogrešivu verbalizaciju, konstruiranu kao pomoć integriranju našeg religioznog iskustva u naše umove i komunikaciju religijskog iskustva drugima. Oblikovanje i odobrenje nauka nije stoga do vjere nego do razuma – razum rukovodi podatcima objave.″[387]

Ovakvo odrješito dijeljenje iskaza vjere, odnosno nauka i iskaza objave odraz je utjecaja dijalektičke teologije koja je bila utjecajna za vrijeme dok je Hick pisao svoju disertaciju, a također se nadovezuje na njegovu protestantsku formaciju.[388] Na koncu, za Hicka kao i za Kanta, religijsko iskustvo ostaje čisto subjektivno, odnosno poveznica vjere i Boga ide na uštrb njezina objektivnog sadržaja. Takvo razdvajanje vjere i nauka, odnosno

---

[384] O njihovoj međusobnoj raspravi donešenoj u obliku dijaloga vidi više u: *Isto,* 195-206.

[385] Usp. Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* 131.

[386] Arno ANZEBACHER, *Filozofija. Uvod u filozofiju,* 45.

[387] John HICK, *Faith and Knowledge,* 29.

[388] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 59. David Nah donosi Hickove navode u kojima ovaj govori o Lutherovu poimanju vjere, a koja je za njega značila nešto više od prihvaćanja dogme. Također, ističe i Calvinovu poziciju koji vjeru određuje kao ″čvrsto i sigurno znanje o Božjoj dobrohotnosti prema nama″, te ističe žaljelje što je Hick razdvojio vjeru od nauka.

subjektivnog i objektivnog elementa ne ide u prilog govoru o kognitivnosti religijskoga jezika, ali svakako govori u prilog pluralističkoj hipotezi, koja razlike među religijama svodi na minimalne i kulturno-povijseno uvjetovane, a time i nedovoljne za ikakav sukob ili nadmoć jedne religije nad drugom.

Ako pak, nasuprot ovim filozofskim pokušajima, nastojimo govoriti i prozboriti o Bogu, treba istaknuti da je On više od ideje o kojoj se govori. Za vjernika više se govori Njemu, nego li o Njemu. On se daje spoznati u slobodi svoje Riječi, objavljujući se tako čovjeku. Spoznaja Boga tako se premješta iz područja logičkog i čisto spoznajnog u područje kominikacije, odnosno susreta i rasta međusobnog odnosa.

2. 2. Apofatički, katafatički put i analogija

Apofatička teologija, odnosno apofatika (grč. ἀπόφασις, nijekanje) polazi od Božje neizrecivosti u pojmovnim kategorijama, te više poseže za njegovom spoznajom putem kontemplacije (mistično iskustvo), askeze i molitve. Ovakav pristup govoru o Bogu prvenstveno nalazimo u istočnoj teologiji, pa tako njezine naznake možemo uočiti u djelima Origena (185.-254.), Klementa Aleksandrijskog (oko 150.-215.), Prokla (410.-485.), Bazilija Velikog (330.-379.) i Grgura Nisenskog (332.-398.),[389] Majstora Eckharta (oko 1260.-1328.), Nikole iz Cuesa (1401.-1464.), koji svojom formulom o *docta ignorantia* isto daje svoj obol *via negationis.*

U šestom stoljeću Pseudo-Dionizije razlikuje katafatičku (*via positionis*) i apofatičku (*via negationis*) teologiju. Čini se da i atmosfera Dionizijevih spisa koja je uglavnom monofizitska,[390] odgovara Hicku koji i sam prema Kristu gaji monofizitski pristup. Iako je istočna teologija poznata po svojem apofatičkom pristupu, njega nalazimo i na Zapadu, posebno u djelima Ivana Scota Eriugene (810.-877.), Majmonida (1135.-1204.), ili pak u suvremenije vrijeme kod W. R. Ingea (1860.-1954.), te G. K. Chestertona (1874.-1936.) i P. T. de Chardina (1881.-1955.) u nekim aspektima.[391]

---

[389] Usp. Juraj PAVIĆ, Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija,* Zagreb, 1993., 109-117; 106-108; 284; 181-186; 311-313.

[390] Usp. *Isto,* 290.

[391] Usp. Michael B. WILKINSON, Hugh N. CAMPBELL, *Philosophy of Religion: An Introduction,* London-New York, 2010., 253-254.

Hick veoma cijeni negativnu teologiju i smatra je poštenijom od one pozitivne, a pritom osobito izdvaja Pseudo-Dionizija i Meistera Eckharta[392]. Iako mu je negativna teologija u svojem iskazu bliža, smatra da niti ona nije u pravu s obzirom na kategorije o kojima progovara o Bogu.[393] Ipak, njezinim se iskazima i sâm koristi kako bi opravdao svoje poimanje božanstva koje je iznad svake izrecive kategorije. Upravo to smatra ključnim pojmom: ″... ono na što se pojam 'Bog' odnosi jest onkraj svake potvrde *i* nijekanja″[394]. Pseudo-Dionizijev pak govor o simbolima smatra suvremenim govorom o metaforama.[395] Areopagita u petom poglavlju svoje *Mistične teologije* govori o Bogu koji je onkraj naših afirmacija i negacija:

> ″Uspinjemo se još više. Kažemo zatim da Bog nije ni duša ni um, ne posjeduje fantaziju ili mišljenje ili razum ili inteligenciju, nije ni razum ni inteligencija, ne može se izraziti niti shvatiti, nije ni broj ni red, ni velikost ni malenost, ni jednakost ni nejednakost, ni sličnost ni različitost, niti stoji niti se kreće, ne šuti, nema moći, nije ni moć ni svjetlo, ne živi, nije život, nije supstancija, nije vječnost ni vrijeme, niti instinkt, niti znanost, niti istina, niti kraljevstvo, ni mudrost, ni jedan, ni jedinstvo, ni božanstvo, niti dobrota, niti duh, kako to mi shvaćamo, niti sinovstvo, niti očinstvo, niti ikoja nama ili bilo kojem drugom biću poznata stvar, a nije ni nebiće ni biće. Bića ga ne spoznaju kakav je u stvarnosti, a ni on ne spoznaje bića načinom na koji su ona: u njemu ne postoji ni um ni ime ni spoznaja. Nije ni svjetlost ni tama, ni zabluda ni istina, i nije ni posvemašnja afirmacija ili negacija sebe. A mi, dajući afirmacije ili negacije o njemu, niti ga afirmiramo niti negiramo, je je on apsolutno savršeni i sveujedinjavajući uzrok s onu stranu svake afirmacije i svake negacije, vrhovna ekscelencija koja je, u svojoj jednostavnosti, odvojena od svega i obuhvaća apsolutno sve.″[396]

Vidljiva je, dakle, sva kompleksnost i interpretacijska nesigurnost na koju možemo naići ukoliko se uhvatimo ukoštac sa analizom mističnih iskustava, odnosno analizom tekstova koji govore o zadnjoj stvarnosti ili, govoreći Hickovim rječnikom, posljednjoj

---

[392] Iako Meistera Eckharta Hick spominje u kontekstu govora o Bogu, odnosno kontekstu negativne teologije, nije na odmet primijetiti da mu na ruku ide i Eckhartovo razlikovanje između Boga (*Deus*) i božanstva (*Deitas*) u kontekstu njegova postuliranja Zbiljskog, kao i činjenica da Eckhartov govor o pobožanstvenjenju lako može dovesti u zabludu da je vrijednost povijesnog Isusa tek simbolična. Usp. *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3., Donald M. BORCHERT (gl. ur.), Detroit-New York i dr., 2006., 162-163.

[393] Usp. John HICK, *Who or What is God?*, 5; 8-9.

[394] *Isto,* 5.

[395] Usp. *Isto,* 7.

[396] Citirano prema: Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* 173-174., ondje: DIONIGI AREOPAGITA, *Il Dio nascosto,* Introduzione di Ulderico Gamba, niz ″Classici dello spirito″, Padova, 1983., 21.

zbiljnosti. Ono što možemo uhvatiti kao konstantu jesu zajednička traženja i pokušaji iskazivanja istine.

Toma Akvinski, poznat po razvijanju nauka o analogiji, istaknuo je glede jezika njegovu nemogućnost iskazivanja božanskog ali, s druge strane, i njegovu mogućnost da iskaže nešto više od pukog ništa.

> ″U poznatome odlomku (*I Sententiarum* 19, 5, 2, ad 1) Akvinac opisuje tri vrste analogije: jednu u kojoj je dano savršenstvo prisutno samo u jednoj stvari a drugoj se samo pripisuje; jednu u kojoj savršenstvo postoji na donekle drugačiji način u dvije ili tri stvari; i jednu u kojoj postoji daleka sličnost ili zajedništvo koje se primjenjuje između dvije stvari koje nisu jednake, bilo u postojanju, bilo u značenju. ″U ovom zadnjem načinu,″ Akvinac dodaje ″istinu i dobrotu, i sve stvari ove vrste, pripisuju se analogno Bogu i stvorenjima.″ U kasnijim djelima uvodi se ideja proporcionalnosti kako bi se razvio koncept analogije bića.″[397]

Analogija, dakle, dopušta reći o Bogu nešto pozitivno, iako u ograničenom smislu. Ona ne niječe različitosti između stvari koje se uspoređuju, ali je usmjerena na njihove sličnosti. Također, njome se ističe Božja posvemašnja nedokučivost, ali i upozorava na moguće antropomorfizme. Analogija omogućuje jezik Pisma i liturgije, kako primjećuje John McQuarrie.[398] Iako se nekad jezik promatra kao i ljudsko iskustvo nedostatnim za govor o Bogu (Barth), ipak je i sama objava izrečena nama razumljivim jezikom. Jezik kao sredstvo izražava ideje koje se tiču našeg iskustva i u tom okviru on tada ima objektivno značenje, no problem nastaje kad treba izreći nešto što transcendira naše iskustvo.

Temeljni problem koji se u kontekstu analogije postavlja jest: ″Kako govoriti o Bogu koristeći slike i koncepte proizašle iz ljudskog iskustva?″.

Via negativa koja govori o onome što Bog nije ne odgovara jeziku Pisma, a isto tako, puno je snažnije kad o nečemu govorimo pozitivno izričući što ono jest, nego li ono što nije. Dakle, reći da Bog nije zao nije isto kao reći da je dobar. *Via negativa,* uzeta zasebno, jednostavno nije dostatna kao alat tumačenja religijskog jezika. Nadalje, ne možemo koristiti ni univočne (primijenjuju se na konačna bića) i ekvivočne pojmove (primjenjuju se u posve oprečnom smislu kad se radi o konačnim bićima). ″Kada se Bogu odriču predikati, oni mu se

[397] *Encyclopedia of Philosophy,* Vol. 9., Donald M. BORCHERT (gl. ur.), Detroit-New York i dr., 2006., 430.

[398] Usp. Michael B. WILKINSON, Hugh N. CAMPBELL, *Philosophy of Religion: An Introduction,* 256-257.

ne odriču zato što mu nedostaje bilo koje savršenstvo koje je izraženo tim predikatima, nego zato što on beskonačno nadmašuje to ograničeno savršenstvo.″[399]

Via positiva jest ono što upotpunjuje *via negativa.* Dakle, želimo li reći da je Bog osoban, pritom ne znamo za način njegova bivovanja, odnosno na koji je način on osoban. Pritom uloga analogije nije da objašnjava, nego da približi ono što je u sebi otajstveno. ″Stoga progovaramo o Bogu *ne*izravno kroz slike konačnog bića. Čineći tako, ne govorimo samo o Bogu (to bi bila idolatrija). Ne govorimo niti samo o konačnim bićima (time bismo osiromašili naš govor njegova teističkog upućivanja). Govorimo o Stvoritelju – kroz – stvorenje...″[400] Toma je svojim naukom o analogiji[401] htio pokazati da doista postoji mogućnost ljudskoga govora o Bogu, koja pritom nije ni čisto nijekanje, niti puko smještanje na razinu zemaljskih stvari. Konačno, naše ideje o Bogu predstavljaju njegov odraz samo u onoj mjeri u kojoj je naš razum sposoban pojmiti. ″Osnova svake analogije, ono što uopće čini mogućom analogijsku predikaciju, jest sličnost stvorenih bića Bogu.″[402] Dakle, biće je istovremeno slično i neslično Bogu, odnosno u analogijskoj predikaciji predikat se pridaje istovremeno u sličnom i različitom smislu. Ta je ideja temeljna u analogiji. I Toma Akvinski je ovdje u suglasju s Areopagitom jer obojica smatraju da prilikom pridijevanja atributa Bogu, oni moraju istovremeno i afirmirati i negirati.

No, rješenje koje pruža analogija nije na prvi način jednostavno kako se može činiti. Naime, može se postaviti pitanje, kako se mogu Bogu pridijevati atributi koji su nespojivi s njegvovom savršenošću, a primjerice, Pismo mu ih pripisuje? Taj je problem objašnjen razlikovanjem vanjskih i nevlastitih analogija, odnosno, kad Pismo govori o Božjoj srdžbi ili osveti, ono to ne shvaća doslovno već u metaforičkom značenju. To opet ne znači da Bog nema ništa s time, odnosno, može označavati da u Božjoj stvarnosti postoji nešto što takve osjećaje izaziva u čovjeku.[403]

Kant je mišljenja da se o Bogu može govoriti uz pomoć kategorije uzročnosti kao umnoj kategoriji, i to ukoliko se promatra odnos prema svijetu, ali ne o njemu kakav je u sebi.

---

[399] Frederik KOPLSTON, Istorija filozofije, vol. II, Srednjovjekovna filozofija, Augustin – Skot, Beograd, 1989., 347.

[400] H. P. OWEN, The Doctrine of Analogy, u: David STEWART, Exploring the Philosophy of Religion, 234.

[401] Ovaj nauk ima svoju formulaciju na 4. lateranskom saboru: ″Između Stvoritelja i stvorenja ne može se utvrditi nikakava tako velika sličnost, da se među njima ne bi trebala utvrditi još veća nesličnost.″ DH 806.

[402] Frederik KOPLSTON, *Istorija filozofije,* vol. II, *Srednjovjekovna filozofija, Augustin – Skot*, 354.

[403] Usp. Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija,* 174-175.

Dakle, ne radi se o stvarnom opisivanju Boga. Tu susrećemo stav koji dopušta ″antropomorfizam kao simbolični govor o Božjem odnosu prema svijetu i čovjeku (radi unapređivanja moralnosti), ali ne i kao govor o Bogu samom. Tu je dominantna teza da religija ne sadrži nikakve istine o Bogu, jer su one dostupne samo filozofiji (Spinoza, Kant, Fichte).″[404]

U djelu *Philosophy of Religion* Hick piše o posebnosti religijskoga jezika. Govori o uporabi analogije u Tome Akvinskog[405] i njegova komentatora Kajetana. Kao važnom doprinosu ovoj temi piše i o simboličkoj naravi religijskoga jezika kako ga vidi Paul Tillich, koji simbolički način iskaza vjere vidi kao jedini mogući.[406]

> ″Prema Tillichu postoji samo jedan jedini doslovni nesimbolički iskaz koji se može izreći vezano uz Posljednju Zbiljnost koju religija naziva Bogom – da je Bog sam Bitak. Ponad toga, svi su teološki iskazi – kao primjerice da je Bog vječan, živ, dobar, osoban, da je Stvoritelj i da voli svoja stvorenja – simbolički.″[407]

Tillich smatra da ono bezuvjetno nadilazi ono konačno i ograničeno i u tom smislu nijedna konačna stvarnost ne može prikladno izraziti i iskazati ono bezuvjetno. Iz tog je razloga i sam religijski jezik simbolički. Pritom je temeljni simbol sam Bog, odnosno ″Bog je simbol Boga″[408].

---

[404] *Isto,* 187.

[405] Toma Akvinski je učio da se savršenosti u Bogu trostruko pririču: afirmativno, negativno i eminentno. On smatra da se nijedna riječ ne može posve, odnosno doslovce primijeniti na Boga, budući da je stvorenje i stvoreno njihov izvor. Ipak, smatra da ni metaforički govor ne predstavlja odgovarajuće rješenje. Tako se u govoru o Bogu ne služimo riječima ni univokno niti ekvivokno, već analogijski. Kantova su kasnije promišljanja išla smjerom da se ne pouzdaje previše niti u analogiju jer je bio mišljenja da je Bog onkraj ljudske mogućnosti poimanja. Barth pak prihvaća analogiju, ali odbija analogiju bića (*analogia entis*), a govori o analogiji vjere (*analogia fidei*). To je pak načelo prema kojem se izričaj vjere ili objave shvaća iz cjelokupne vjere Crkve, odnosno da pojmovi upotrijebljeni u dogmatskoj formulaciji imaju analogno značenje. Zizoulas pak pojam osobe smatra pogodnim za primjenu (uz pomoć analogije) i na Boga i na ljude. ″James Ross opisuje uporabu analogije kao srednji put između antropomorfizma i agnosticizma.″ Anthony C. THISELTON, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, 164. Usp. Analogija; analogija vjere, u: *Opći religijski leksikon,* Adalbert REBIĆ (gl. ur.), Zagreb, 2002., 32.

[406] Usp. John HICK, *Philosophy of Religion,* 74-75. Usp. Paul TILLICH, *Dynamics of Faith,* New York, 2001., 45.

[407] John HICK, *Philosophy of Religion,* 75.

[408] Paul TILLICH, *Dynamics of Faith,* 53.

Hick se slaže s Tillichom da ljudski jezik ne može doslovce progovarati o Bogu polazeći od našega ograničenog iskustva, i upravo na tom tragu vidi zaštitu od idolatrije i antropomorfizma. Smatra veoma različitim govoriti o Božjim metafizičkim (vječnost, beskrajnost) i moralnim atributima (dobrota, ljubav, mudrost i sl.). No, kad je u pitanju utjelovljenje, Hick smatra da je riječ o moralnim atributima (ne metafizičkim!) koji su se utjelovili u povijesnom životu Isusa iz Nazareta.[409]

U središtu Hickova pluralizma stoji radikalni apofatizam posljednje Zbiljnosti (*the Real*), kao i prosudbeni kriterij svih religija prema etičkoj učinkovitosti (oslobođenje od samousredotočenosti u smislu sebične zarobljenosti). Istinitost naučavanja svake pojedine religije bit će poznat tek o eshatonu (*eshatološka verifikacija*). S druge strane, katolička teologija u Isusu Kristu vidi vrhunac Božjeg djelovanja u povijesti, premda svjesna da ″'spoznajna razina' dohvaćanja tog događaja trajno kaska za njegovom 'ontološkom stvarnošću'.″[410]

2. 3. Različite teorije govora o utjelovljenju – Hickov izbor

Hick izdvaja dva pristupa govoru o utjelovljenju Isusa. Prvi vezuje uz Iana M. Crombiea[411], koji je mišljenja da kad ljudi govore o Bogu, govore kao u prispodobama. Dakle, govor o Bogu naslanja se na Kristove riječi i djela, a budući je on govorio ljudskim jezikom i koristio parabole – naše su parabole ″autorizirane″. Svjesni smo da istinu o kojoj one progovaraju nisu doslovne, već da se pritom više oslanjamo na izvor parabola, a one nam zatim pružaju svojevrsno znanje na kojem temeljimo svoj religiozni život.[412]

Teologija kao govor o Bogu je po sebi logički prazan, smatra Hick, zbog nemogućnosti eksperimentalne provjere koja bi isto potvrdila ili zanijekala. On, stoga, tvrdi da je religijski jezik tek ″oblik emotivnog izraza″,[413] pa tako jezikom radosti možemo izraziti zahvalnost, jezikom pokore samokritiku i žaljenje, ali u sebi ti izrazi ostaju besmisleni.

[409] Usp. John HICK, *Philosophy of Religion,* 76-77.

[410] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 35.

[411] Ian M. Crombie (1917.-2010.) predavao je filozofiju na Wadham Collledgeu od 1947.–1983., a osobito se bavio Platonom. Poznat je po svojim djelima: *An Examinationof Plato's Doctrines, Vol 1 and 2, Plato: the Midwife Aprentice.*

[412] Usp. John HICK, *Philosophy of Religion,* 77. Usp. također: Ian CROMBIE, The Possibility of Theological Statements, u: *Faith and Logic,* Basil MITCHELL (ur.), London, 1957.

[413] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 4.

Štoviše, riječ je o jeziku mitova i simbola, u čime se Hick slaže s J. H. Randallom, prema čijem je mišljenju funkcija religijskih simbola i u tome da izazovu u ljudima određene osjećaje spram različitih stvarnosti. Ipak, Hick naglašava da Randall ne govori o stvarnoj transcendenciji te istu ne priznaje, već govori o navodnome transcendentnom Umu, odnosno uporabi religijskih simbola kako bi ukazao na svijet i naša iskustva prema aspektima toga svijeta.

Spomenuti John H. Randall Ml.[414] predstavnik je teorije koja religijskom jeziku pristupa kao nekognitivnom, što pokazuje njegovo djelo *The Role of Knowledge in Western Religion.*[415] Randall je po svojim stajalištima blizak Tillichu i njegovu poimanju religijskog jezika, budući da su njih dvojica blisko surađivali. Kao što je slučaj s umjetnošću i znanošću, i religija za Randalla predstavlja mjesto u kojem čovjek može pružiti svoj doprinos kulturi. Za njega religijski simboli imaju četverostruku funkciju: pobuđuju emociju i tako potiču na djelovanje, te osnažuju praktičko djelovanje; povezuju i snaže zajednicu zbog njezina zajedničkog odgovora na simbole; i mogu iskazati one aspekte iskustva koji se ne mogu izreći uobičajenim jezičnim formama; te konačno, odražavaju iskustvo božanskog pri čemu Randall razvija estetsku analogiju.[416] Pritom je važno istaknuti da Randall na pameti nema božanstvo kako ga primjerice vidi zapadna religijska tradicija, već pod njime podrazumijeva simbolički jezik, a Boga kao ″…intelektualnog simbola religijske dimenzije svijeta.″[417] Za njega je govor o božanskom ″privremena mentalna konstrukcija″. Bog je za Randalla ono što predstavlja naše ideale, intelektualni simbol onoga što zamišljamo pod riječju ″Bog″. U tom smjeru Hick zaključuje da Bog ne može biti i nije predmetom mogućega znanstvenog istraživanja, ali religija jest.[418]

---

[414] John Herman Randall Ml. (1899.-1980.) bio je američki filozof a predavao je na sveučilištu Columbia. Napisao je *The Making of the Modern Mind, How Philosophy Uses Its Past, Plato: Dramatist of the Life of Reason, Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis* i *The Career of Philosophy.* Njegova promišljanja o simbolima naslanjaju se na Tillicha. On tvrdi da su religijski simboli nekognitivni i nereprezentativni.

[415] Usp. John Herman RANDALL, *The Role of Knowledge in Western Religion,* Boston, 1958.

[416] Usp. John HICK, *Philosophy of Religion,* 78.

[417] John Herman RANDALL, *The Role of Knowledge in Western Religion,* 112.

[418] Usp. John HICK, *Philosophy of Religion,* 82.

Kao drugi pristup mogućega govora u religiji izdvaja primjer Richarda B. Braithwaitea[419], koji religijske iskaze prvotno promatra kao one koji služe etičkoj svrsi.[420] Ako, dakle, kršćani tvrde da je Bog ljubav, tada to znači da trebaju slijediti način života koji uključuje ljubav. Dakle, ono što je ključno u religijskom jeziku jest da on iskazuje namjeru. Ako dvije religije predlažu isti ″etički kodeks″, njihova je razlika prema Braithwaiteu samo u oblikovanju priče ili mita koja to predlaže. Te priče ili mitovi čak ne moraju nužno biti istinite. Tako je za njega Bog tek lik unutar kršćanske (fikcionalne) priče. Međutim, očit problem s ovakvim pristupom jest u tome da nameće pitanje da je samim vjernicima važno je li ono u što vjeruju istinito. Kod Braithwaitea nije jasno, je li uvijek riječ o etičkoj namjeri, mitu ili istini. Tako se, primjerice, Božja nepogrešivost ne može etički slijediti i primijeniti na čovjeka, a nije riječ niti o priči, pa je jasno da se njegova teorija previše udaljila od stvarnog života da bi bila vjerodostojnom za čovjeka vjernika.

3. O MITU

Mit je bitni dio religije, uz pomoć kojega čovjek želi stupiti u odnos s božanstvom. Mit ne vezujemo samo uz politeizam, već i uz monoteizam. Naše vrijeme, pod utjecajem prosvjetiteljstva i novovjekovnog subjektivizma, fenomen mita stavlja u suprotnost prema logosu, iako se radi o dvjema zaokruženim formama za koje N. Luhmann kaže da ″nude različite funkcionalno ekvivalentne forme razrješavanja paradoksâ, različite forme deparadoksaliziranja svijeta, različite forme diskursa u pogledu na ono o čemu se ne može govoriti.″[421]

Gledajući etimološki, μυθος dolazi od μυο što bi izvorno značilo ″zatvarati″, ″zatvarati se″, ″zatvoriti svoje oči″, gdje bi upravo to ″zatvaranje očiju″ moglo označavati način iskušavanja transcendentnoga koje se može jedino ″vidjeti″ zatvorenih očiju. U tom smislu

[419] Richard Bevan Braithwaite (1900.-1990.) bio je engleski filozof, a bavio se filozofijom znanosti i filozofijom religije. Poznat je po djelu *Scientific Explanation* (1953.), *An Empirist's View oft he Nature of Religious Belief* (1955.).

[420] Osim Braithwaitea, Hick navodi i ostale filozofe koji su se bavili nekognitivnim pristupom analize religijskog jezika, među kojima i Peter Munz, T. R. Miles, Paul F. Schmidt, Paul Van Suren.

[421] Citat preuzet iz: Josip OSLIĆ, Mit i kerigma. Pitanje demitologizacije k sebi dolazećega uma, *BS*, 74 (2004.) 3, 708.

μυο bi upućivalo na otvaranje za nevidljivo i nepredočivo, na čemu u konačnici počiva logika mita: ″on se želi 'zatvoriti' kako bi se mogao otvoriti.″[422] Grčki μυθος potječe od glagola μυθεω s varijantama μυθεοματ i μυθολογεω, također sa značenjem pričati, kazivati, pripovijedati.[423] Danas se izvodi iz indoevropskog korijena *meudh-, mudh,* sa značenjem ″sjetiti se″, ″nadati se″, ″brinuti se″, dok u slavenskim jezicima nalazimo značenje ″misliti″, ″misao″, što se dobro uklapa u semantički razvoj riječi.[424]

Ipak, etimologija riječi μυθος nije do kraja objašnjena.

> ″Prvi ju je put zabilježio Homer, gdje se, međutim, javlja u širokom rasponu značenja, od riječ, govor, savjet, namjera, priča i pripovijest. Slično je i u kasnijim tekstovima grčkih tragičara, Eshila i Sofokla, pa zatim kod Pindara i Herodota, gdje se ponovno susrećemo s različitim značenjima od kojih je samo jedno, nipošto najčešće i najvažnije, ono koje danas u jednoj dimenziji prevladava, a to je značenje kojem najbolje odgovara naša riječ priča.″[425]

Mit iznosi istinitu povijest, događaj ili glas, ali može isto tako iznositi legendu, bajku, odnosno neistinu. Elementi maštovitosti i fantastičnosti u mitovima nisu prijevara s predumišljajem, već relikti predznanstvenoga mišljenja kad su ljudi nastojali zbiljnost svijeta objasniti putem imaginacije. Taj proces M. Eliade naziva ″hijerofanija″, dok ga svjetske religije zovu ″teofanija″,[426] te bi, konačno, cilj mitotvorbe bio razotkrivanje značenja ljudske egzistencije kao i svijeta, što bi završavalo u moralnim smjernicama i poticaju na djelovanje.

″Mit predstavlja jedan izvorni temeljni modus sebe-transcendiranja ili sebe-gubitka u Drugome″[427]; on nas vraća na iskon (αρχή), čuvajući tako blizinu bitku i objavljujući nam ono nepoznato i po sebi nedostupno. Kad je mit u suprotnosti s povijesnom stvarnosti, on gubi istinu u sebi. Zanimljivo je istaknuti činjenicu da brojni suvremeni autori ističu nemogućnost govora o mitu na razini istinit/neistinit jer, primjerice, iako je općeprihvaćeno da je početak *Knjige Postanka* mit, opet se ne razglaba o njezinoj istinitosti, odnosno sadrži li taj mit i koliko istine u sebi. Dakle, nastoji se ne prići problemu mita kao nečem neistinitom ″na prvu″.

---

[422] *Isto,* 710.

[423] Usp. Živan BEZIĆ, *Znakovi, simboli, mitovi,* Đakovo, 1998., 102.

[424] Usp. Celestin TOMIĆ, Mit i religija, *CuS,* 26 (1991.) 2-3, 1991., 135.

[425] Citat preuzet iz: Josip OSLIĆ, Mit i kerigma. Pitanje demitologizacije k sebi dolazećega uma, 710.

[426] Usp. Živan BEZIĆ, *Znakovi, simboli, mitovi,* 103-104.

[427] Josip OSLIĆ, Mit i kerigma. Pitanje demitologizacije k sebi dolazećega uma, 711.

U tom kontekstu mogu poslužiti i Platonove riječi iz *Republike* da bi mitovi, iako fiktivni, trebali biti najbliži istini.[428]

> ″Budući da mit također ne apstrahira niti reflektira, već bitno *konkretizira* sada je razumljivo zašto upravo onaj fatalni poziv *od mita prema logosu* mora doživjeti svoj obrat: *od logosa prema mitu* ili apstrahiranje od umnih apstrakcija poradi samoga konkretnoga života. Taj obrat uopće ne podrazumijeva stvaranje neke nove mitologije, već upravo obratno: sam logos treba kroz vraćanje mitu dobiti svoje životno značenje, pri čemu se sada pod mitom u najširem smislu riječi podrazumijeva čovjekovo neposredno iskustvo svijeta u cjelini.″[429]

Mit je zato spona između vremenskog i nadvremenskog, stojeći direktno u rascjepu između to dvoje. Vezujući tako vrijeme, ozbiljuje uvijek iznova ono što se dogodilo. On u sebi čuva ono pojmovno neiskazivo, čime je uklonjena opasnost njegova uokvirivanja i opredmetljivanja. Štošta je u njemu ″a-racionalno, ali ne i iracionalno″[430], čime mit u konačnici zaustavlja svođenje na puku pojavnost ili predmetnost. Mit nas dovodi do granice i praga neobjašnjivoga, gdje ne pomažu nikakva logička sredstva ili pravila. Tek ondje, na toj međi, moguće je iskusiti vlastiti iskon.

Ako mit promatramo u njegovu značenju tumačenja iskona, otkrivanja prapočetka i izvora čovječanstva, onda utjelovljenje Isusa Krista zaista možemo promatrati u tome ključu jer je ono novo stvaranje (*ordo creationis* i *ordo redemptionis*), koje ujedno pokazuje Božju namjeru o tome kakvoga je čovjeka zamislio prije izvornoga pada, o čovjekovoj bogosličnosti, o tome odakle dolazi i kamo ide. No, povijesnost i istinitost utjelovljenja ne bi se trebale pritom dovoditi u pitanje ili zamagljivati prilično nejasnim pojmom mita.

Dimenzija vremena bitno spada pod mit kojega zanima početak vremena pa se i sam mit koristi sintagmama kao što su *in principio, in illo tempore, ab origine.* Mit je sveobuhvatan i kozmički, pa i u tom smislu nalazimo izvrsnu poveznicu s otajstvom utjelovljenja. Kako bi došao do istine i izrekao je, mit koristi ljudsko iskustvo, prirodu, simbole, metaforu, a sveto mu je središnji problem. ″…ono što mit kazuje nikad se nije

[428] Citirano prema: Michael B. WILKINSON, Hugh N. CAMPBELL, *Philosophy of Religion: An Introduction,* 262.

[429] Josip OSLIĆ, Mit i kerigma. Pitanje demitologizacije k sebi dolazećega uma, 720.

[430] Citat preuzet iz: Josip OSLIĆ, Mit i kerigma. Pitanje demitologizacije k sebi dolazećega uma, 723.

dogodilo i uvijek se događa; nikad se to nije ostvarilo i uvijek se ostvaruje nadvremenski i nadprostorno…″[431]

Analizirajući bitne karakteristike mita Ž. Bezić navodi i sljedeće: govor o početcima, o otajstvima, otkrivanje svetoga, poštenu naivnost te kolektivno prihvaćenu predaju,[432] dok je u pozadini potraga za smislom. E. Morin smatra mit konstrukcijom koja ″poprima vrijednost stvarnosti i/ili istine… Premda imaginaran ili idejan, ne može se svesti na iluziju, zabludu, laž.″[433]

Glede uporabe i pogleda na mit u teologiji 19. stoljeća, Wiles, Hickov suradnik i istomišljenik, posebno ističe reakcije na Straussovo djelo *Life of Jesus (Das Leben Jesu),* a sam Strauss razlikuje povijesni, filozofski i poetički mit.[434] Wiles pak smatra da ″mitovi mogu biti povijesni u osnovi ali njihov povijesni temelj može biti ili neznatan ili posve nepostojeći.″[435]

Wiles navodi razmišljanja o mitu koja na nj gledaju kao na nešto iluzorno ili lažno (W. H. Mill) i ona koja ga vrjednuju pozitivno (Baden Powell), gdje se o mitu čak govori da ″često sadrži više istine nego povijest.″[436] Štoviše, u svojim raspravama sa Straussom Baden Powell definira mit kao ″nauk izražen u narativnom obliku, apstraktna moralna ili duhovna istina, dramatizirana u djelovanju i personifikaciji, kojoj je predmet ojačati vjeru ne u paraboli već u moralu. Stoga je svaka dogma manje ili više mit, budući da je nužno prenešena u analoški jezik i antropomorfno djelovanje.″[437]

S obzirom na novija tumačenja mita, nezaobilazno je spomenuti Rudolfa Bultmanna, počev od njegova poznatog djela iz 1941. *New Testament and Mythology,* koje je izvorno bilo predavanje *Offenbarung und Heilsgeschehen,* no o tome je toliko pisano, da i sam Wiles brzo prelazi na uporabu pojma *mit* u suvremenoj teološkoj misli.

---

[431] Celestin TOMIĆ, Mit i religija, 142.

[432] Usp. Živan BEZIĆ, *Znakovi, simboli, mitovi,* 106-107.

[433] Citat preuzet iz: *Isto,* 109; Usp. Edgar MORIN, *Kako izići iz XX. stoljeća,* Zagreb, 1983., 169.

[434] Pritom je onaj povijesni mit takav da stvarne događaje prikazuje u drevnom svjetlu, gdje se miješa božansko i ljudsko te naravno i nadnaravno; filozofski mit zaodijeva povijesni događaj u misao ili ideju, dok poetički donekle spaja prethodna dva i nadodaje elemente mašte koji donekle skrivaju izvorni događaj ili ideju. Usp. *The Myth of God Incarnate,* 150.

[435] *Isto*.

[436] Citat preuzet iz: *Isto,* 152.

[437] Citat preuzet iz: *Isto,* 153.

S obzirom na Stari zavjet, jasno je vidljivo da je riječ o literaturi unutar koje je mitologija prisutna. U kojoj mjeri je prisutna, ovisi o književnom obliku, načinu na koji definiramo mit i kriterijima usporedbe tekstova, pri čemu Wiles ističe da, ukoliko primjerice neka biblijska mjesta usporedimo s ostalim ondašnjim kozmogonijama, možemo uvidjeti visok stupanj ne-mitološkog ili demitologizirajućeg karaktera Starog zavjeta. S druge strane, Novi zavjet se po mišljenju Wilesa isto ne odmiče odveć s obzirom na to pitanje od Staroga.[438] No, uzmemo li značenje mita u širem smislu, tada mitom možemo nazvati sljedeća četiri: stvaranje, pad, Kristovo utjelovljenje i djelo otkupljenja, te uskrsnuće mrtvih i posljednji sud, iako svjestan da se u kategoriju mita obično svrstavaju prva dva.

Norman Pittenger u svome djelu *The Word Incarnate: A Study of the Doctrine of the Person of Christ,*[439] upozorava da takvo izjednačavanje nije dobro, a može biti i opasno. Smatra da se u utjelovljenju i otkupljenju radi o specifično povijesnim događajima, iako su smješteni unutar izričaja koji ima metaforički ili mitološki karakter, budući da je općenito teško govoriti o odnosu prema božanskome, beskrajnome i vječnome. Ističe da, kad bismo utjelovljenje i otkupljenje nazivali mitom, činilo bi se kao da je riječ o prikazu nečega što čini opće mjesto ljudskog iskustva u odnosu prema Bogu.[440] S druge strane, Wolfhart Pannenberg kaže:

> ″Ideja utjelovljenja Sina Božjega, promatrana kao mit, sadrži iznimno čudan i uznemirujući element. Jer ona ne tvrdi samo da se Bog *pojavio* u ljudskom obličju, već da je postao *identičan* s čovjekom koji je uistinu živio, bio povijesna osoba, te da je čak patio i umro kao osoba… ideja utjelovljenja povezala je bit mita, narav božanstva samog, sa povijesnim događajem, povijesnom osobom. Ispravno je bilo naglašeno, i uvijek je iznova, da to vrijedi ne samo za proizvoljne promjene temeljnih mitičkih shvaćanja, već za nešto što je u suprotnosti naravi samoga mita. Jer ono što smatramo povijesno jedinstvenim, kao i sve što je moguće, može biti iz mita koji izražava ono što je arhetipski i važeće za svako doba.″[441]

Emil Brunner prihvaća pojam mita koji bi se mogao primijeniti na sva četiri momenta (stvaranje, pad, Kristovo utjelovljenje i otkupljenje, te uskrsnuće mrtvih i posljednji sud), ali mitu pridaje idiosinkrastičku definiciju: ″Kršćanski 'mit' nije ni apstraktna pojmovna tvrdnja filozofije religije niti je 'mitološki' u smislu poganske mitologije… On pripada posve

[438] Usp. *The Myth of God Incarnate,* 153.

[439] Usp. Norman PITTENGER, *The Word Incarnate: A Study of the Doctrine of the Person of Christ,* Nisbet, 1959., 39-40.

[440] Usp. *The Myth of God Incarnate,* 154-155.

[441] Citat preuzet iz: *Isto,* 155.

drugačijoj kategoriji.″[442] Brunner očito smješta utjelovljenje u nad-povijest kao događaj koji ″se smješta između vremena i vječnosti″.

John Knox pak, poput Brunnera, zagovara uporabu mita unutar promišljanja o utjelovljenju, razlikujući pritom *mitološko* i *povijesno* s tim da uz tu razliku uviđa i njihovu povezanost. Smatra da se ″kršćanski mit ne sastoji od nad-povijesnih događaja; on je način prenošenja povijesnih događaja.″[443] Za Alasdaira MacIntyrea ″mit je živ ili mrtav, ne istinit ili lažan. Ne možete opovrgavati mit, jer čim se spram njega odnosimo kao da je opovrgljiv, ne odnosimo se kao da je riječ o mitu nego kao da je hipoteza ili povijest.″[444] Wiles se ne slaže s MacIntryreom jer smatra da se glede istinitosti mita ne radi o tvrdnjama kojima je moguće empirički prići, a mitovi su opet podložni, kao i književni tekstovi i poezija, raznovrsnim tumačenjima na različitim razinama.[445]

Konačno, nakon ovih različitih razmišljanja, postavimo li pitanje, što podrazumijevamo pod mitološkim razumijevanjem mita, odgovor prema Wilesu leži u ″ontološkoj stvarnosti koja se podudara sa središnjim obilježjem strukture mita″[446], osobito s obzirom na identitet čovjeka Isusa i druge božanske osobe. Ono što je Wilesu problematično jest poveznica utjelovljenja i povijesne osobe Isusa iz Nazareta na način kakav je moguć u slučaju s ostalim trima mitovima. Pitanje je, konačno, je li poimanje mita spojivo sa naukom o Isusu kao Bogu i čovjeku? Wiles smatra da je povijesna dimenzija ključna za određivanje utjelovljenja kao mitološkog. Budući da je kršćanstvo ukorijenjeno u taj povijesni moment, čini se da je kategorija mita prikladna upravo jer ga i sama sadrži. Štoviše, iako svjestan problema i mogućih prigovora, Wiles je mišljenja da samo pozicioniranje nauka o utjelovljenju u kontekst mita nipošto ne znači automatski nijekanje nauka kao takvog. Međutim, samo nazivanje utjelovljenja mitom ništa ne rješava, ali to može, smatra Wiles, biti put za dublje razumijevanje terminoloških problema kao i za isticanje samih temelja naših vjerovanja.[447]

[442] Citat preuzet iz: *Isto,* 157.

[443] *Isto,* 158.

[444] Citat preuzet iz: *The Myth of God Incarnate,* 158.

[445] Usp. *Isto,* 159.

[446] *Isto,* 161.

[447] Usp. *Isto,* 163-165.

3. 1. Mit u Bibliji – neke naznake

U Septuaginti, grčkome prijevodu Biblije (LXX), riječ ″mit″ pojavljuje se jednom sa značenjem ″riječ″ (Sir 20,19),[448] iako mitske elemente na više mjesta susrećemo u Bibliji kao ″materijal″ kojega sveti pisac prenosi u kontekst povijesti spasenja, u povijest koju vodi Bog. Što se pak Novoga zavjeta tiče, riječ *mythos* ″pojavljuje se samo u pastoralnim poslanicama i Drugoj Petrovoj.″[449] *Prva poslanica Timoteju* upozorava na *bajke* i *bablje priče* (usp. 1 Tim 1, 38; 4, 7), čemu se suprotstavlja *zdrava nauka.* ″'Bajka' – *mythoi* s članom – upućuje da dobro poznaje heretičko učenje koje se protivi Riječi-logos, evanđelju, 'zdravoj nauci' apostola. Božja riječ počiva na Riječi koja je tijelom postala. Ako se mit nadomjesti s logosom, sve je izgubljeno.″[450] *Druga Petrova poslanica* govori pak o ″izmudrenim pričama″ (1, 14), gdje se misli na priče koje izmišljaju heretici.[451]

Glede rasprava o povezanosti mita i povijesti, od krajnosti koja Bibliju posvema gleda kao mit, smatramo razboritijim govoriti o historizaciji mita, ali ne i mitizaciji povijesti. Tako Stari zavjet uvodi mitski jezik u povijest Izraela, dok Novi sve mitove podlaže događaju Isusa Krista.[452] Svijet kojem je onda imala biti predana riječ evanđelja bio je naviknut na jezik mita. Tako on postaje historiziran i prilagođen.

Kasnije židovstvo mit shvaća kao parabolu, ne bi li se iznijela istina koja nije po sebi očita, dok je u idealizmu on simbol i slika istine, neovisno o povijesti.

> ″Ali u kršćanstvu je središnji simbol križ, koji izriče povijesnu stvarnost (…) Uz taj simbol ne može se povezati mit bilo koje vrste, jer bi tada besjeda križa bila 'obeskrijepljena', ispražnjena (1 Kor 1, 17), niti se može odvojiti od Isusa Krista, jer bez Krista križ bi bio besmislen znak, prazna riječ, čak poganski simbol.″[453]

Još od H. Gunkela bilo je uvriježeno mišljenje da je Izrael zazirao od mitova, ne bi li tako izrazio svoje vjerovanje u Boga nasuprot sveprisutnom politeizmu. Barth pak u Bibliji iščitava Božje povijesno djelovanje, iako to ne možemo sve svesti pod suvremeni pojam

[448] Usp. Celestin TOMIĆ, Mit i religija, 137.

[449] *Isto*.

[450] *Isto,* 138.

[451] Tu se prvenstveno misli na opasnost koja je prijetila iz židovske sredine pa tako Poslanica Titu govori o ″židovskim bajkama″. Usp. *Isto,* 138-139.

[452] Usp. *Isto,* 139.

[453] *Isto,* 140.

povijesti. ″Središte Izraelove vjere nesumnjivo ne počiva na mitološkoj konstrukciji već na privilegiranome religijskom iskustvu koje je pružalo narodu i njegovim religijskim vođama neponovljivo snažno znanje o Jahvi kao Vladaru svijeta.″[454]

C. H. Dodd s pravom smatra da se o prvim i posljednjim stvarima može govoriti samo kroz simbole jer se ne radi o povijesnim već o nadpovijesnim događajima, te govoreći o njima, biblijski pisci slobodno koriste mitologiju,[455] iako se cjelokupni proces, od najstarijih tradicija sve do poslijesužanjskih proroka, može smatrati demitologizacijom, unutar koje su mitovi bitno pročišćeni, sublimirani ili pak posvema udaljeni.

Pitanje mita i mitoloških elemenata u Bibliji ostaje gorućim pitanjem, kako za biblijska istraživanja, egzegezu i teologiju, tako i za dogmatsku teologiju. Ovisno kako se mit definira, ostaje ključnim pitanjem njegova poveznica i utemeljenje u povijesti.

> ″Za razliku od povijesne ili apstraktne istine, otajstvo ne možemo opisati ili pozitivno definirati. Ono jedino može biti evocirano. Religijski jezik mora iznaći način da ukaže onkraj sebe sama i da dozove, na neki način, dragocjeno iskustvo otajstva kojim se bavi.″[456]

3. 2. Različiti pristupi mitu

Von Harnack, za kojega Hick više puta napominje da sa svojim stajalištima stoji u okvirima njegove liberalne tradicije, promatra evanđelje ne kao mit koji stoji uz druge mitove, već kao mit u dovršenju, dok Jeremias mitski stil, karakterističan za aramejski, odnosno istočno-helenistički svijet, promatra kao jedinog koji je mogao donijeti u literarnome smislu transcendenciju koja je u Isusu Kristu postala stvarnost, osobito u smislu njegova simbolična pretkazivanja.[457] Naravno, treba uvijek pred očima imati opasnost samoga značenja riječi ″mit″ koje je složeno i po sebi kontroverzno, jednako kao i činjenicu koju u njemu ima uloga povijesnosti, ne bi li se izgubila ili omalovažila uloga kršćanske objave koja se po Kristu *par excellence* događa *u* povijesti. U Isusu Kristu se dodiruju božanska s ljudskom povijesti, te je

[454] Avery DULLES, Symbol, Myth, and the Biblical Revelation, http:// www.ts.mu.edu/content/27/27.1/27.1.1 polf., (6. 10. 2011.), 16.

[455] Usp. *Isto*, 17.

[456] Karl RAHNER, Was ist eine dogmatische Aussage?, u: *Schriften zur Theologie* 5, 1952, 72-74. Citat preuzet iz: Avery DULLES, Symbol, Myth, and the Biblical Revelation, 1.

[457] Usp. Celestin TOMIĆ, Mit i religija, 140.

upravo stoga opravdano i nužno u mitu promatrati objektivni i subjektivni vid. Tako mit, temeljeći se na stvarnoj objavi, nije tek prazna vizija božanstva ili čežnja za njim. Tome koristi i obred koji, tumačeći i osvjetljujući, ujedno i uprisutnjuje mit. Ukoliko bi mit i obred izgubili simboličnu vrijednost, pretvorili bi se u praznovjerni antropomorfni čin i književnost.

Dulles postavlja pitanje, može li se mitu priznati funkcija u objavi, u Pismu i u kršćanstvu općenito.[458] Zanimljivo je da se iza toga postavljenog pitanja poziva na Johna Knoxa koji tvrdi da, ako suvremeni čovjek nije u stanju prihvatiti mit, tada religija prestaje biti mogućom.[459] Nadalje, slijedeći Tillichovu razdiobu, Dulles mit dijeli na teogoničke, kozmogoničke i kozmologičke, antropologičke, soteriološke i eshatološke. Tillich smatra da živimo u postmitološkome dobu u kojem mit kao takav opstaje kao simbol, odnosno kao onaj koji nas upućuje na onostrano i transcendentno. Kao takav ne shvaća se doslovno, već se razumije kao mit ono što jest, čime je donekle izvršena određena demitologizacija, a takav mit Tillich naziva ″slomljenim″ (*broken myth*).[460] Za njega kršćanstvo govori mitološkim jezikom kao i svaka druga religija jer je to jedino tako moguće. Ipak, kršćanstvo za Tillicha nije mit, već je *slomljeni mit,* ali ipak mit jer u suprotnom ne bi bilo u stanju izraziti krajnju zaokupljenost (*ultimate concern*).[461]

> ″Tillich je ponovno protumačio mit kako bi stvorio novi mit ili simbol, onaj Novoga bitka koji se pojavljuje pod uvjetima egzistencije osobe Isusa kao Krista. Što nepouzdanije povijesnu informaciju imamo o Isusu, uživamo veću slobodu baratati onim što imamo, a uglavnom su to mitovi. Bultmann je u tom na istoj strani kao i Jung: obojica vide povijesnog Isusa kao obasutog i pomračenog očekivanjima i mitovima prvoga stoljeća. Obojici ne uspijeva dovoljno dopustiti korektivni i normativni utjecaj Isusa iz Nazareta u tim očekivanjima. Krajnje neplauzibilno, stvaraju od Isusa šifru.″[462]

Budući da je jezik vjere ujedno jezik simbola, Tillich smatra da su i mitovi prisutni u svakom činu vjere. S druge strane, njega ne čudi što je mit uvijek iznova kritiziran, a uzrok tomu traži u činjenici da mit koristi naše svakodnevno iskustvo, te u njega smješta priče o bogovima, zatvarajući ih time u okvire prostora i vremena premda ondje ne pripadaju. To je slučaj i ako govorimo o samo jednom Bogu, tako da kritika nije upućena samo politeističkim mitovima, odnosno njihovoj mitologiji. Tillich smatra da je monoteizmu potrebna

[458] Usp. Avery DULLES, Symbol, Myth, and the Biblical Revelation, 7.

[459] Usp. *Isto*.

[460] Usp. *Isto*, 12.

[461] Usp. Paul TILLICH, *Dynamics of Faith,* 62.

[462] Avery DULLES, Symbol, Myth, and the Biblical Revelation, 12.

demitologizacija (pritom u mitove ubraja priču o raju, Adamovu padu, izlazak iz Egipta, Mesijino rođenje od djevice, čudesa, uskrsnuće i uzašašće, paruziju, sud). Međutim, demitologiziranju unatoč, mit uvijek ostaje prisutan jer je dijelom ljudske svijesti, i ne može biti zamijenjen jer bez simbola i mitova ne postoji jezik vjere.[463] Otpor prema demitologizaciji iskazuje se ″literalizmom″, za kojeg Tillich drži posljedicom neprihvaćanja simboličke naravi mita. Time se nastoji živjeti u sigurnom i određenom svijetu, bez ulaska u nesigurnost koju sa sobom nosi slamanje mita. Taj literalizam podupiru, prema Tillichovu mišljenju, autoritarni sustavi, bilo religijski ili politički.[464] Ako mitološkim elementima u pričama ili simbolima Biblije prilazimo odveć doslovno, na koncu Boga lišavamo njegova božanstva i gospodstva, te se on dovodi u vezu sa konačnim i uvjetnim (tako, primjerice, Adamov grijeh smještamo u određenu geografsku točku, djevičansko rođenje u biološke pojmove, uskrsnuće u fizičke i tomu slično).

Još od vremena prosvjetiteljstva mit se smatrao nečim primitivnim što ne možemo dovesti u vezu s istinom. Suvremena istraživanja i razvoj psihologije i povijesti, pokazao je da stvari vezane uz mit nisu ni toliko jednoznačne, niti crno-bijele. Pod utjecajem Kantove epistemologije, neki su suvremeni autori počeli pak naglašavati vrijednost mita u njegovu subjektivnom redu.

Pitanje mita unutar novozavjetnih spisa, predmet je još gorljivije rasprave nego li je to slučaj s onim starozavjetnim. Prvi veliki pokret koji je sudjelovao u raspravi je svakako racionalistička kritika upućena Starom zavjetu, čiji je najznačajniji predstavnik G. L. Bauer, dok je na drugoj strani bila idealistička Hegelova filozofija i D. F. Strauss koji je smatrao da se ideja bogočovještva prvotno pojavila u mitološkoj formi. Nakon toga je uslijedilo i njegovo odbacivanje čuda kao i nadnaravne objave, da bi u krajnjoj instanci zanijekao i samo povijesno postojanje osobe Isusa iz Nazareta.

Druga je etapa zabilježena 1920-ih godina kad škola povijesti religija osobito uskrsnuće promatra u spektru poganskih mitova, da bi treća etapa bila uže povezana s R. Bultmannom koji novozavjetne spise promatra kao prožete mitom osobito u području kristologije, eshatologije i kozmologije. Bultmann promatra osobu Isusa Krista unutar židovskog mitološkog očekivanja Mesije, odnosno *Sina čovječjeg* koji je ujedno i *Sluga patnik*, povezujući to sa gnostičkim mitom *Urmensch*, da bi posljedično, Isusovo utjelovljenje,

[463] Usp. Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, 55-58.

[464] Usp. *Isto*, 59.

djevičansko začeće i tjelesno uskrsnuće promatrao kao mitološke. Za Bultmanna, mit je prvenstveno nešto antropomorfno, neznanstveno i nešto što pokreće religijske istine.[465] Mit smatra sveobuhvatnim konceptom, pa stoga ne ostavlja mjesta za realizam. Tako on sav novozavjetni govor i teologiju o Bogu svodi samo na mit. Slično Bultmannu, i Strauss koristi pojam *mit* u širokom smislu. No, unatoč Bultmannovu krivom pristupu, možda je zadatak ne ogolititi mit kao mit, već otkriti koju on istinu krije. U tom pogledu, možemo svakako smjestiti i Hickovo poimanje mita, kao kodne riječi koja skriva istinu koju pokušavaju naći, svaka unutar vlastite tradicije, pripadnici različitih religija.

> ″Odo Marquard je raspravljao da je mit nešto što je neophodno ljudskom razumijevanju. Mi uvijek odijevamo naše poimanje stvarnosti, nikad je ne promatrajući golom. Hans Blumenberg u svojem izvrsnom djelu *Work on Myth* tvrdi da mit treba zaustaviti apsolutizam stvarnosti. Svako znanje koje možda imamo uvijek je djelomična naracija stvarnosti izvan i onkraj njega. Mit ne bi trebao biti odvojen od racionalnosti, kao da je riječ o suprotnostima, već kao da su načini razumijevanja.″[466]

Mit je u tom kontekstu više vezan uz način shvaćanja i razumijevanja, poput alata kojim stvaramo okvir objašnjenja. On se navezuje na činjenicu da smo kao ljudi usko povezani sa razumijevanjem kroz priču. Ako konkretno govorimo o Hickovoj uporabi mita, onda je to pridavanje inkarnacijskog značenja mitu.[467] Riječ je o tome da možemo u Isusu vidjeti Božju ljubav u ljudskom životu, ali ne možemo vidjeti svemogućnost, sveznanje i vječnost. Osim toga, problem je za Hicka oskudnost novozavjetnih informacija, čak i njihova oprečnost u nekim slučajevima.

H. Schlier bilježi tri mogućosti kako je mit mogao doći u Novi zavjet: putem aktualne židovske apokaliptike, putem gnostičkog mita o prvome čovjeku, otkupljenom Otkupitelju, koji je tada bio uvriježen na Mediteranu, i helenističkih i orijentalnih misterijskih religija.[468] Ipak, jasno je da novozavjetni spisi nisu posvema mitizirani jer u njima ne postoji cjelovita mitska priča, nego tek dijelovi ili nagovještaj mita.[469] Osobito se pažljivo gleda na zbiljnost uskrsnuća kao središta kršćanske vjere, bez kojega bi ono bilo isprazno (usp. 1 Kor 15, 14).

---

[465] Usp. Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* London, 1999., 141-144.

[466] Michael B. WILKINSON, Hugh N. CAMPBELL, *Philosophy of Religion: An Introduction,* 264.

[467] Usp. *Isto,* 265.

[468] Usp. Avery DULLES, Symbol, Myth, and the Biblical Revelation, 20.

[469] Usp. *Isto*.

Tako je središnja poruka evanđelja daleko od mita kao takvog, iako je i dalje osjetna napetost između onoga *mythos* i *logos,* i nakon utjelovljenja Logosa.

Schlier tvrdi da ″Novi zavjet pokazuje da Isus Krist nije kraj samo Zakona, već i mita″, a von Harnack da ″u Kristu prvotna figura (*Urbild*) svih mitova postaje poviješću.″[470]

Anthony Thiselton smatra mit neprikladnom kategorijom kad je riječ o kršćanstvu, tvrdeći da ga trostruko ugrožava: prvenstveno jer se mit povezuje s nečim primitivnim i neznanstvenim, što se onda odražava na Bibliju na način da ju se iščitava s podsmijehom; povezuje se s nečim što bi trebalo istrgnuti iz jezičnog konteksta kako bi ga se shvatilo, dok biblijsku istinu smatra neodvojivim od toga, te na koncu smatra da se mit prečesto veže uz subjektivno a ne uz realno.[471] Paul Avis pak, s druge strane, smatra njegovu bojazan neopravdanom i pretjeranom te odgovara na njegove prigovore.

Iako i naše tehnološko doba ima svoje mitove, oni za Avisa itekako postoje i u Bibliji, i to upravo na način da se radi o svjetonazorski nekritičkim i neznanstvenim pogledima na svijet, što po njemu uopće ne predstavlja po sebi problem jer Bibliju ionako cijenimo iz drugih razloga a ne zbog, primjerice, njezine zastarjele kozmologije. Nadalje, smatra da smo slobodni tumačiti biblijske iskaze kako bi nam bili bliži i razumljiviji, bez da pritom niječemo autoritet primarnog iskaza. Konačno, Avis postavlja pitanje kao odgovor na treći prigovor: ″Ako može postojati simbolički realizam, zašto ne bi onda i mitički realizam?″[472]

Avis je mišljenja da je debata o utjelovljenju kao mitu postala tako kontroverzna zbog uporabe pojma ″doslovno″ kao argumenta.[473] Tako Hick na više mjesta obrazlaže kako utjelovljenje vidi kao metaforu, odnosno kao mit, radije nego da mu pristupa doslovno. Smatra da se utjelovljenju nikada nije pridodalo zadovoljavajuće doslovno značenje, dok s druge strane, ono metaforičko čini upravo to.

Ako Isusov silazak s nebesa definiramo kao mit, ne niječemo njegovu stvarnu preegzistenciju, koju je teško iskazati u drugačijoj formi. Taj mit iskazuje ne samo Isusovu

[470] Citati preuzeti iz: *Isto,* 23.

[471] Usp. Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* 145.

[472] *Isto,* 146.

[473] Usp. *Isto*.

otvorenost prema Bogu, nego i njegovo jedinstvo s Bogom. Hick, iako u temeljima pozitivno pristupa pojmu mita,[474] upozorava na doslovno poimanje mita.

> ″Figurativni govor vjerovanja koji se temelji na normativnom govoru Pisma, nije tek izraz štovanja Crkve, ili vrijednosti Isusa Krista unutar zajednice vjernika. Njegova je svrha biti kognitivan iako ne i točan. On je realističan ali ne i definitivan. On označava ali ne opisuje. On progovara istinu ali ne doslovno. Kao metafora, simbol i mit Isusova jedinstva s Bogom, nauk utjelovljenja u vjerovanju je nešto što (u realističnom a ne u doslovnom smislu) možemo i trebali bismo rado vjerovati.″[475]

Vidljiva su, dakle, mnogostruka shvaćanja i pristupi pojmu mita: od Bultmanna koji mit razumijeva kao predznanstveni način promatranja svijeta, pri čemu je zadatak egzegeze da prodre kroz mit do egzistencijalnoga značenja, do Bartha koji je uvjeren u nepovijesnu narav mita te ga stoga smatra neprikladnim za opisivanje događaja iz biblijske povijesti, pa do Polkinghornea koji smatra da se ″moć mita i moć zbilje sjedinjuju u utjelovljenju.″[476]

Mit kao simbolički jezik u sebi krije paradoks otkrivanja najvažnijih stvari ljudske povijesti, dok ujedno skriva ono što se empirijski doista dogodilo. Ipak, problematično je dvoznačan kocept mita primijeniti na pitanje Isusova utjelovljenja jer tu ipak imamo potvrdu njegova života i smrti. Dakle, čemu uopće unositi pojam mita u govor o utjelovljenju kad se ne radi o mitu koji nema izravne povijesne poveznice?

S druge pak strane, tvrditi da su obrasci kršćanske vjere zaodjenuti u mitsko ruho nije istoznačno s tvrdnjom da ti isti obrasci nisu istiniti i važni. Dakle, zasigurno je da je govor o silasku Boga među ljude metaforičan, ne radi se o doslovnom silasku kroz oblake, ali Bog je doslovno došao među ljude, u tijelu, utjelovljen i rođen. Prvi oci su uvijek iznova naglašavali

---

[474] ″Teolozi i filozofi koji su zadržali pretežno negativan pogled na mit su David Strauss, Rudolf Bultmann, Uta Ranke-Heinmann, Karl Barth, Gerhard von Rad, Kenneth Hamilton, Emil Brunner, Elizabeth Achtemeier, Bruno Bauer, James Frazer, Lucien Lévy-Bruhl i Brevard Childs. Među onima koji mitu pristupaju pozitivnije su Wolfhart Pannenberg, Paul Ricoeur, Hans Küng, Jacques Ellul, John Hick, Helmut Thielicke, Mircea Eliade, Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Amos Wilder, Bernard F. Batto, Joseph Campbell, John Polkingorne, John Shelby Spong, Avery Dulles i Geiko Müller-Fahrenholz.″
Donald G. BLOESCH, Jesus Christ: Savior & Lord, 121., http://books.google.hr/books?id=SGtx3f6hBWoC&pg=PA121&lpg=PA121&dq=mircea+eliade+john+hick&source=bl&ots=JaP6UfeG0t&sig=AQ47o-9btvyH4MyiTUK0WVOm-OI&hl=hr&ei=yIgdTvzpA4Ga-waB9_HhCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBUQ6AEwAA#v=onepage&q=mircea%20eliade%20john%20hick&f=false

[475] Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, 153.

[476] Citat preuzet iz Donald G. BLOESCH, Jesus Christ: Savior & Lord, 122.

taj tjelesni, opipljiv moment. Nije, dakle, riječ ni o kakvoj moralnoj ili bilo kakvoj drugoj ideji, nego o stvarnom bivanju Boga među ljudima.

No, činjenica je da Hick želi namjerno iskoristiti koncept utjelovljenja kao mita, ne bi li poslao dvoznačnu poruku o Isusovu božanstvu i čovještvu koju u konačnici ipak niječe.

3. 3. Hick o mitu

U poglavlju o *Utjelovljenju i mitologiji* Hick predlaže mitološki jezik, naslanjajući se na stav Mauricea Wilesa u njegovu članku *Počiva li kristologija na grešci?*.[477] Spominje Bultmannovu definiciju mitologije kao ″upotrebu slikovitog govora kako bi se izrazio drugi svijet u pojmovima ovoga svijeta i božansko u pojmovima ljudskoga života, druga strana u pojmovima ove strane″,[478] pritom se odmičući od istoga vlastitom definicijom mita, za koju sam tvrdi da je ipak drugačija:

> ″Mit je priča koja se govori ali nije doslovno istinita, ili ideja ili slika koja se pripisuje nečemu ili nekomu, ali ne doslovce, već izaziva određeni stav u svojim slušateljima. Stoga je istina mita partikularna istina koja se sastoji u primjerenosti stava kojega izaziva – primjerenosti stava svojega predmeta koji može biti događaj, osoba, situacija ili skup ideja.″[479]

Ističe po svojemu sudu značajnu razliku između narativnih mitova i mitičkih koncepata ili slika. Prvi izazivaju stav prema situaciji koja nije doslovce istinita, te oko sebe grade okvir koji izaziva odgovor u obliku vjere ili nauka, dok se potonji koriste za identifikaciju, odnosno pridavanje važnosti određenoj osobi ili događaju kako bi se određenim stavom odgovorilo na nj.[480] Tako navodi primjer shvaćanja pada, odnosno prvoga grijeha koji se ne shvaća doslovno istinitim, nego više kao mit. Hick smatra da je uloga mita važna u životu ljudi koji su skloniji nešto bolje shvatiti i prihvatiti ukoliko nije izrečeno na apstraktan način.

Značajno je primijetiti da Hick smatra mit istinitim ukoliko je stav kojega on izaziva prikladan, odnosno utoliko ukoliko nas dobro vodi (a ne zavodi) u našim stavovima.[481]

---

[477] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths*, 165. Maurice WILES, Does Christology Rest on a Mistake?, u: *Christ, Faith and History*, S. W. SYKES i J. P. CLAYTON (ur.), 1972., 111-130.

[478] Citat preuzet iz: John HICK, *God and the Universe of Faiths*, 166.

[479] *Isto*, 167.

[480] Usp. *Isto*.

[481] Usp. *Isto*, 169.

Navodi da su oprezni teolozi o utjelovljenju govorili kao o otajstvu, dok za sebe Isus nije tvrdio da je utjelovljeni Bog, a utjelovljenju nije moguće prići ni kao o teološkoj hipotezi, uočavajući da se nikada nije definirao sadržaj izraza ″Bogočovjek″ upravo zato jer je riječ o otajstvu.[482] Nije mu jasno, na koji način razumjeti Isusa u punom čovještvu i punom božanstvu, koji je ujedno Stvoritelj i stvorenje, vječan i stvoren u vremenu, svemogući a opet ograničen. Dakle, utjelovljenje je za Hicka religiozni mit, a ne doslovna istina.

Kalcedonsku formulu Hick smatra ljudskom tvorevinom koja djeluje umjetno pa je stoga više nerazumljiva, za razliku od uobičajenoga metaforičkog govora Pisma. Ta je definicija, smatra on, razumljiva tek učenima i pojedinima.

> ″I u ovom slučaju treba razmotriti mogućnost da formula, tako čvrsta i definirana, ostaje nesposobna za razjašnjenje na bilo koji religiozno prihvatljivi način. Namjera iza nje bila je isključiti sva razumijevanja Isusa koja su nijekala bilo njegovo potpuno i autentično božanstvo ili potpuno čovještvo. Ali možda je to nemoguće! Ako je definicija takva da bilo koje iskazivanje značenja ima implikacije na jedno ili drugo od ovih željenih, tada je ona neuspješna. Ako se svaki pokušaj da se ona objasni pokaže neprihvatljivim, onda može jedino funkcionirati kao obredni iskaz čiji se smisao ne smije izbliza promišljati i koji jedino služi za kočenje i izvrgavanje ruglu mišljenja.″[483]

Hickovo je mišljenje da je jezik utjelovljenja također po svojem karakteru mitološki.[484] Nadalje, smatra da su nicejska i kalcedonska ispovijest vjere potvrdile otajstvenost utjelovljenja u svoj paradoksalnoj biti, dok su krivovjerja, u nastojanju da to otajstvo objasne, išla na štetu ili Kristova božanstva ili njegova čovještva. Jer, uzmemo li to dvoje ozbiljno u obzir, tada nemamo objašnjenje nego otajstvo.[485] Razlog zašto nije, prema njegovu mišljenju, došlo do suvislog objašnjenja leži u tome što njega kao takvoga jednostavno nema, odnosno jer se radi o mitološkoj ideji koju je nemoguće doslovce primijeniti na Isusa. Ono što se na Isusa primjenjuje, i tako već stotinama godina, jest pjesnička slika (*poetic image*) koja pobuđuje stav i izražava religiozno značenje na koji odgovaramo vjerom u Isusa. Taj stav promatra Isusa kao Spasitelja, jer kroza nj susrećemo Boga kao nebeskog Oca. I upravo stoga što je riječ o Bogu kao apsolutnome, naše iskustvo ne može biti apsolutno i zahvatiti ga u potpunosti, već se ta zbilja prenosi na mitološki način, odnosno možemo reći da se Bog utjelovio. Jedino putem mita je moguće takvo što iskazati jezično.

---

[482] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 170.

[483] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 45.

[484] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 171.

[485] Usp. *Isto*.

Međutim, Hick otkriva i pozadinu, odnosno kontekst ovakvih tvrdnji, a to je njegova zabrinutost da kršćanstvo sebi ne prisvoji pravo da je jedini put spasenja s obzirom na druge religije. Smatra da čak ukoliko naš jezik primjereno posreduje navedeno iskustvo, postoji opasnost od apsolutizacije toga istog iskustva, koje bi se zatim moglo prevesti u nauk i dogmu, te na taj način zauzeti ekskluzivnu, odnosno isključujuću tvrdnju. Upozorava da je naše iskustvo ipak konačnoga i ograničenog karaktera, i upravo zato treba paziti da se ne shvati doslovno. Naslanjajući se na Ernsta Troeltscha, upozorava da je iskustvo važan kriterij, ali s obzirom na značenje, ono vrijedi samo *za nas*, te je kao takvo neprimjenjivo na ostale religiozne mitologije, odnosno ne može biti obvezujuće za druge religiozne tradicije.[486]

Nije moguće govoriti, je li istinita ili lažna tvrdnja da je Isus utjelovljeni Bog jer u tome za Hicka nema sadržaja niti značenja jer nije riječ o teološkoj teoriji, nego o religijskome mitu čija je funkcija da evocira stav. Drugo je pitanje, može li stav biti prikladan ako nije riječ o utjelovljenom Bogu. Hick na to pitanje odgovara da se istinitost mita sastoji u njegovom izazivanju stava koji treba biti prikladan onome s čime se identificira. No, Hicka više zanima može li ″unatoč mitskom karakteru ideje utjelovljenja, spasenje kroz Krista biti zbiljom a njegovo bogočovještvo djelotvoran iskaz te stvarnosti″.[487] Važno je naglasiti da on na to pitanje potvrdno odgovara! Dakle, smatra da je kršćanima Isus Krist spasenje, ali zatim dodaje da, iako su ljudi preko njega iskusili spasenje, on za sebe ne tvrdi da je utjelovljeni Bog i smatra da samo njegov Otac spašava, dok je Isus Krist samo posrednik, posvema svjestan Božje prisutnosti i ljubavi. Konačno, Isus Krist je tek slika beskonačne božanske Zbiljnosti kao što su to sve slike i koncepti Boga.

> ″Isus je stvarna slika Boga kroz koju je usmjereno naše štovanje, a ideja utjelovljenja je djelotvorni mitski iskaz prikladnoga stava prema njemu. Promatrajući stav kao prikladan, promatramo i mit kao istinit. Ali učinimo li grješku (koja leži u korijenu svih kristoloških hereza) pokušavajući pretvoriti mit u hipotezu, mi ne samo da falsificiramo njegovo obilježje, nego također izazivamo implikacije koje onemogućuju bilo kakvu održivu teologiju religija.″[488]

Naposljetku, priznaje da ne zagovara napuštanje dogme o utjelovljenju kao takve, već je potrebno prepoznati da nije riječ o doslovnoj istini, već o metaforičkoj. Smatra da ″mit nadilazi priču kao takvu. Priča da je Bog (odnosno Sin Božji) sišao s neba na zemlju kako bi se rodio kao dijete i umro na križu da bi otkupio grijehe svijeta nije doslovno istinita, jer ne

[486] Usp. John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 174.

[487] *Isto,* 176.

[488] *Isto,* 179.

joj ne možemo pripisati doslovno značenje, ali je s druge strane mitološki istinita jer želi izazvati u nama prikladan stav spram Božanskog, Zbiljskog, kao posljednjem izvoru svekolike spasenjske preobrazbe.″[489] Dakle, ako utjelovljenje prihvatimo kao mit, odnosno metaforu, time iskazujemo okvir unutar kojega odgovaramo Zbiljskom i iskazujemo način na koji progovara o našoj povezanosti s božanskim u ljudskim izričajima. Za Hicka je ″mit proširena metafora″[490] jer on, za razliku od metafore koja se obično javlja unutar jedne rečenice, funkcionira unutar razvijene priče koja se temelji na metafori. Tako primjerice, metaforički govor o nebeskome Ocu postaje priča o slanju njegova Sina, te njegovu umiranju za grijehe, što konačno može prerasti u čitavu teologiju.

Razmatrajući debatu o mitu u okviru onoga što je izrečeno u zborniku *The Myth of God Incarnate,* B. Mitchell spominje Johna Rodwella koji smatra da razgraničenje između mita i znanosti i nije toliko jasno.[491] Ukoliko je tome tako, čemu onda razlika između doslovnog i mitskog, odnosno metaforičkog shvaćanja utjelovljenja Isusa Krista? Očito puno toga ovisi kako shvaćamo i definiramo mit.

Hick mit shvaća kao nešto čija je funkcija ″omogućiti ono što je T. S. Eliot nazivao 'objektivnim korelatom' spram stava ili emocije.″[492] No, on može označavati vječne istine, ili pak imati ulogu koja omogućuje objašnjenje onih stvarnosti koje je teže iskazati i obuhvatiti intelektualnim moćima. Mitchell smatra da pravo pitanje nije je li utjelovljenje mit, nego kakav je mit, jer je njegov iskaz pogodan za označavanje istine koja ne može biti konačno definirana. No, pritom on ipak ne ide Hickovim putem jer smatra da je paradoks prisutan u otajstvu utjelovljenja moguće pronaći i na razini suvremene fizike.

Hick ističe razlike između vlastite pozicije unutar pluralističkog razumijevanja religije i različitih nerealističkih i anti-realističkih koje ne priznaju transcendentnu Zbiljnost, za koju on drži da je izvor i temelj svega te kao takvo ulazi u naše iskustvo na različite načine u različitim religijama.[493]

---

[489] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 101-102.

[490] *Isto,* 102.

[491] Usp. Basil MITCHELL, A Summing-up of the Colloquy: Myth of God Debate, u: *Incarnation and Myth: The Debate Continued,* Michael GOULDER (ur.), 236.

[492] Usp. *Isto,* 237.

[493] Usp. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 103.

Kristološke naslove Hick promatra u svjetlu metaforičkoga i slavljeničkog jezika, i pokušava razumjeti, kako je došlo do prijelaza od ″Sina Boga″ do ″Boga Sina″ kao druge osobe Trojstva, odnosno preobrazbe metaforičkog u metafizički jezik. Za Hicka je problem što se za tvrdnju da je Isus utjelovljeni Sin Božji ne postavlja pitanje o kakvom je jeziku riječ: doslovnom, metaforičkom, simboličkom, mitološkom ili poetičkom? Dakako, Niceja pretpostavlja doslovan govor kad ispovijeda Kristovo božanstvo, a za Hicka je to moguće tvrditi samo za Isusovo čovještvo koje je moguće doslovno potvrditi.

> ″… pravovjerje je inzistiralo na dvije naravi, ljudskoj i božanskoj, u jednom povijesnom Isusu Kristu. Ali pravovjerje nije nikada bilo u stanju pridati ideju ovom sadržaju. Ono ostaje formom riječi bez pridruženog značenja. Jer reći bez objašnjenja da je povijesni Isus iz Nazareta također Bog je isto izbjegavanje značenja kao reći da je krug nacrtan olovkom na papiru ujedno kvadrat.″[494]

Hick upućuje kritiku kalcedonskoj formuli budući da je ona samo ponovila da je Isus Bog i čovjek bez pokušaja da isto protumači, te stoga zaključuje:

> ″… čini se razumnim zaključiti da pravi smisao i vrijednost nauka o utjelovljenju nije indikativni već ekspresivni, koji ne potvrđuje metafizičke činjenice već iskazuje vrijednost i priziva stav. Nauk o utjelovljenju nije teorija... Predlažem da je njezin karakter najbolje izraziti govoreći da je ideja božanskog utjelovljenja mitološka ideja. Koristim pojam 'mit' u sljedećem smislu: mit je priča koja je ispričana ali nije doslovno istinita, ili ideja ili slika koja se pripisuje nekomu ili nečemu ali se ne pripisuje doslovno, već poziva na određeni stav u svojim slušateljima. Stoga je istina mita vrsta partikularne istine koja se sastoji u prikladnosti stava prema vlastitom objektu. Stoga (tvrdnja) Isus je bio utjelovljeni Bog Sin nije doslovno istinita, budući da nema doslovnog značenja, ali je aplikacija mitičkog koncepta na Isusa čija je funkcija analogna ideji božanskoga sinovstva opisanog u drevnom svijetu kraljeva.″[495]

Kad bismo, dakle, Isusovo božansko sinovstvo uzeli doslovno, implikacija toga na religijski svijet bi bila da je jedino kroz Isusa moguće ostvariti spasenje, odnosno da bi velik dio ljudi ostao izvan toga. To je, dakle, prema Hicku ključna opasnost uporabe metaforičkog jezika kao doslovnog.

> ″Ako je Isus bio doslovno utjelovljeni Bog, i ako samo njegovom smrću ljudi mogu biti spašeni, i ako se svojim odgovorom njemu samome mogu opredijeliti za to spasenje , tada su jedina vrata u vječni život kršćanska vjera. Iz toga slijedi da je velika većina ljudskog roda zasad nespašena. No, je li vjerodostojno da je ljubeći Bog i Otac svih ljudi odredio da će samo oni koji su rođeni unutar jedne određene niti ljudske povijesti biti spašeni?″[496]

---

[494] *The Myth of God Incarnate,* 178.

[495] *Isto.*

[496] *Isto,* 180.

Našem teologu je iznimno stalo zadržati ″globalnu religijsku viziju″ koja vodi računa o povezanosti i jedinstvu svih ljudi te uz to potvrditi Božju ljubav prema svima. Također, naglašava da kršćanstvo mora postati svjesno svog pluralističkog okruženja.

> ″… moramo reći da je *sve* spasenje, unutar svih religija, djelo Logosa i pod njihovim raznim slikama i simbolima ljudi u različitim kulturama i vjerama mogu susresti Logosa i pronaći spasenje. Ali ono što ne možemo reći jest da su svi koji su spašeni, spašeni Isusom iz Nazareta. Isusov život je bio jedna točka u kojoj je Logos – odnosno Bog-u-odnosu-prema-čovjeku – djelovao; i to je jedina točka koja se spasenjski tiče kršćanina; no nismo pozvani niti privilegirani izricati negativne tvrdnje da Logos nije djelovao i da ne djeluje svugdje drugdje u ljudskom životu. Baš suprotno, trebamo drage volje potvrditi da Posljednja Zbiljnost utječe na ljudsku svijest i njezino oslobođenje ili 'spasenje' na razne načine unutar indijskog, semitskog, kineskog, afričkog… oblika života.″[497]

Naročito ističe da je došlo vrijeme da religije jedna drugoj prilaze na miran način, obogaćujući jedna drugu i tumačeći jedan drugoj pozitivne vrijednosti, istražujući raznovrsnosti religijskih mitova, te da treba prestati s mišlju da je Isus ″vlasništvo ljudske organizacije zvane Crkva″, kao ni da ga je moguće ″zarobiti njezinim teoretskim tvorevinama″.[498] Tako citira Gandhijeve riječi: ″To je bilo više nego li sam mogao vjerovati, da je Isus bio jedini utjelovljeni sin Božji i da samo onaj koji je vjerovao u njega ima vječni život. Ako bi Bog mogao imati sinove, tada smo svi mi Njegovi sinovi.″[499]

Gotovo proročki, Hick na kraju progovara da bi Isus mogao biti utjecajniji izvan granica Crkve, nego li unutar nje, ulazeći tako i u druge religijske tradicije:

> ″Ne mogu tvrditi nikakve proročke uvide o načinima na koji će Bog ulaziti u našu ljudsku budućnost. Ali svi koji vjeruju u stvarnost Boga moraju vjerovati da će na vlastite načine biti uz čovječanstvo u nadolazećim stoljećima; i svi koji su se životom i riječima Isusa duboko dojmili i promijenili će s pouzdanjem očekivati središnju osobu Evanđelja da nastavi igrati svoju ulogu u Božjem bavljenju s nama.″[500]

[497] *The Myth of God Incarnate,* 181.

[498] *Isto,* 182-183.

[499] Citat preuzet iz: *Isto,* 183.

[500] *Isto,* 184.

4. O METAFORI

Metaforu istražuju različite grane i područja znanosti: estetika, filozofija religije, filozofija jezika, filozofija znanosti kao i kognitivna znanost. Za nju se nerijetko govori da je ″sintaktički kompleksna″, ″gramatički devijantna″, te kao takva u svojoj uporabi nerijetko ″implicira cjelokupne konceptualne domene ili sematička polja″.[501]

Tradicionalna retorika, odnosno poetika, metafori je pripisivala uglavnom ornamentalnu funkciju, smatrajući da metaforički izrazi jače mogu iskazati određene predodžbe i omogućiti njihovu vizualizaciju, približavajući nam tako na zoran način ono apstraktno. Metaforu se do te mjere uspoređivalo s učinkom slika da se čak i sama definirala kao ″formula za konstrukciju ikona″.[502] ″Premda kolokvijalno prihvaćen kao samorazumljiv, slikovni učinak metafora teško je objašnjiv.″[503] No, činjenica je da metafora ne pripada samo pjesničkom govoru, već je dijelom našeg svakodnevnog govora kao i znanstvenog diskursa.

Metafora je forma jezika koji je i sam bitno metaforičan. Teško ju je protumačiti i njezina interpretacija ovisi o kontekstu unutar kojega se javlja i kako se koristi. No, ona ne pripada samo svijetu riječi već i svijetu misli i njihovom postanku. Ona je više od slike, iskazujući aktivnost i dinamiku spajanja (različitih) svjetova. Metafora je sposobna pružiti ″epistemički pristup″ novom iskustvu te je kao takva ″kognitivno nezamjenjiva″.[504] U okvirima kognitivno-lingvističkog pristupa metafora predstavlja sredstvo razumijevanja svijeta. Tako se, primjerice, pokazuje ″interkulturološki metaforičan način na koji shvaćamo rođenje, život i smrt gdje je *rođenje dolazak, život putovanje, a smrt odlazak.*″[505] Metafora, dakle, prožima, ne samo svakodnevni govor i područje jezika, već zahvaća i područje

[501] Citirano prema: *Encyclopedia of Philosophy,* Vol. 6., Donald M. BORCHERT (gl. ur.), Detroit-New York i dr., 2006., 166.

[502] Paul HENLE, Metaphor, u: *Language, Thought and Culture,* Paul HENLE – Ann ARBOR (ur.), Michigan, 1958., 178.

[503] Vanda BOŽIČEVIĆ, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* Zagreb, 1990., 182.

[504] Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* 88.

[505] Milica MIHALJEVIĆ, Ljiljana ŠARIĆ, Metaforizacija kao terminološki postupak u engleskom i hrvatskom, u: *Suvremena lingvistika,* 41-42 (1996.) 1-2, 438.

mišljenja i djelovanja. Štoviše, prema G. Lakoffu i M. Johnsonu, metafora prožima i naš sustav konceptualizacije koji je u sebi metaforičan.[506]

Doslovni pristup jeziku kakav vidimo kod Ayera, za razliku od simboličkoga i analoškog kakav zastupaju Tillich i Owen, pri čemu jezik nadilazi literarni smisao, pa sve do Ricoeura koji istražuje metaforičko značenje jezika, različiti su pristupi viđenju religijskog ali i jezika općenito. Jüngel, kao i Ricoeur, pozitivno pristupa metafori, smatrajući da kreativna sloboda koju postižemo jezikom omogućuje i onu specifičnu ljudsku, dok J. M. Soskice govori s pozicije kritičkog realizma, naglašavajući kognitivnu ulogu metaforičkog govora, gdje metaforom možemo opisivati stvarnost bez da ju okonačujemo.[507] Obično kad želimo naglasiti istinitost neke tvrdnje, kažemo da je nešto ″doslovce″ ili ″doslovno″ istinito, no primjena takvoga govora u teologiji je besmislena jer doista ne možemo tvrditi da je Isus doslovno Sin Božji, da će doći s oblacima ili da sjedi s desne Ocu, jer je riječ ipak o metaforičkome govoru.[508] Tu svoju priliku nastoji iskoristiti i Hick, potencirajući ulogu metafore do te mjere da posljedično ne ostaje mjesta za ontološki govor o Isusovu božanstvu.

Međutim, ono što nazivamo doslovnim jezikom, zapravo su metafore koje su izgubile svoju ulogu – takozvane ″mrtve″ ili ″izumrle″ metafore – pa su stoga i same granice doslovnoga i metaforičkog zapravo imaginarni koncepti. Odnosno, treba pojasniti da metaforično u jeziku nije devijacija literarnog, nego je ono njemu konstitutivno. S druge strane, ″doslovnost je kvaliteta koju su neke riječi postigle u tijeku njihove povijesti; to nije kvaliteta s kojom su se riječi prvotno rodile.″[509] Konačno, to za teologiju znači da su bitne tvrdnje i iskazi vjere u dobroj mjeri metaforičke naravi. Štoviše, čini se da je religijski jezik moguć kad ustupi mjesto metafori i pomakne se ponad doslovnoga značenja.

No, s druge strane je važno istaknuti da metafora može otkriti ono što je zbiljsko i usprisutniti ga. Tako i simboli, kao i mit i metafora mogu biti putevi kojima nalazimo transcendentno. Imajući na umu velikane teološke misli kao što su Rahner, von Balthasar ili

---

[506] Oni pritom daju primjere konceptualne metafore *rasprava je rat,* ta navode da su tvrdnje *neobranjive, napadnuta je slaba točka* argumentacije, kritike su *pogodile metu*, argumenti su *uništeni,* nije došlo do *pobjede* u raspravi, *oboreni su* argumenti, ako bude korištena ta *strategija, pomest će te.* Usp. George LAKOFF, Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By,* Chicago i London, 1980., 3-9.

[507] Usp. Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* 88.

[508] Usp. *Isto,* 89.

[509] *Isto,* 90.

Schillebeeckx, uvidjet ćemo važnost simbolističke kristologije kao realističke, gdje ″subjektivnost vjere opstaje prebivajući u objektivno danim simbolima objave, među kojima je Isus Krist najveći.″[510]

Teoretičari književnosti i lingvisti slažu se da ″dobro pogođena, 'živa metafora', uvijek kazuje više od njene doslovne preinake,″[511] izbjegavajući parafrazu koja razvodnjuje metaforički iskaz, te u namjeri da ga time oblikuje, isti zapravo razvodnjuje. Osim parafraze, metafora se može pretvoriti u potencijalno istinit iskaz pomoću preformulacije u usporedbu (tako, primjerice, metafora ″munje misli″ postaju ″misli su kao munje″), čime dobivamo doslovnije značenje. Što se istinitosti sudova tiče, daljnja usporedba može, ali i ne mora biti istinita. Tako istinitom može biti tvrdnja: ″Misli imaju brzinu munja″, a lažnom: ″Misli imaju svjetlinu munja.″.[512] Ricoeur je mišljenja da je metafora neprevediva, i da se ne može pritom mijenjati riječ za riječ. Nadalje, metafora za njega nije tek ukras, već riječ koja u sebi nosi novu informaciju o novoj stvarnosti.[513]

Na znanstvenom istraživanju ostaje utvrditi istinitost hipoteze koja leži na metaforičkom iskazu. Međutim, ako se pritom istinitost dokaže, metafora gubi svoj metaforički status i postaje dio doslovnog govora. To bi isto značilo, primijenjeno na Hickov pristup metafori, da ukoliko dokažemo istinitost metafore utjelovljenja, govor o utjelovljenju postaje doslovnim, protiv kojega se Hick bori i kojega smatra besmislenim. Posljedično, to bi značilo da bi u tom slučaju metafora morala ostati takvom, ali se onda automatski isključuje mogućnost za njezinom istinitošću, što Hicku također odgovara s obzirom na pluralističku poziciju unutar koje želi isključiti Kristovu normativnu ulogu. Čini se da metafori onda preostaje samo ″analogijski transfer″, pomoću kojega nam približava nepoznato uz pomoć poznatog.[514] Dakle, ″jedina mogućnost da metaforički iskaz tretiramo kao istinitu tezu o realnosti jest da je kao metaforu ukinemo.″[515]

---

[510] Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* 137.

[511] Vanda BOŽIČEVIĆ, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* 189.

[512] Usp. *Isto,* 185-187.

[513] Usp. David STEWART, *Exploring the Philosophy of Religion,* 237.

[514] Usp. Vanda BOŽIČEVIĆ, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* 191. Hick, također, polazeći od grčkog značenja riječi *metaphorein,* govori o ″transferu značenja″. Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 99.

[515] Vanda BOŽIČEVIĆ, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* 192.

S druge strane, zanimljivo i dobrodošlo tumačenje je ono koje zauzima stav da metafora zaista znači što i iskazuje u doslovnom smislu, ali i nešto više od toga. Upravo to ″više″ odnosi se na dodatno značenje koje je nezamjenjivo doslovnim govorom i koje je *specificum* same metafore, te je kao takvo nezamjenjivo drugim terminima. U ovom primjeru vidimo kako je uistinu relativna razlika između doslovnog i metaforičkog značenja, te se njihova razlika može tumačiti kao razlika u stupnju, a ne dva sasvim različita načina značenja.

Ukoliko se pritom poslužimo Wittgensteinovim pojmom ″obiteljske sličnosti″ koju koristi i Hick u govoru o religijama, možemo zaključiti da je sposobnost uočavanja sličnosti i podudarnosti preduvjet za razumijevanje metafore, kao što je to i poznavanje doslovnog značenja koji čini metaforu, odnosno njezin bazični dio.

Ricoeur u nastojanju da nadiđe proturječne teorije vezane uz istinitost metafore, koristi tenzijski koncept metaforičke istine,[516] ne bi li ukazao na ″paradoksalni karakter metaforičke istine (…), o istovremenom tvrđenju identiteta i razlike između termina koji konstituiraju metaforu.″[517] Pronalazeći u metaforičkom iskazu dvije proturječne tvrdnje, Ricoeur utvrđuje da na kraju još ostaje ostatak koji čini našu sliku metafore, a predstavlja granični prostor između neverbalnog i verbalnog. U tom prostoru zatim nastupaju emocije i mašta. ″Ricoeur pretpostavlja da metafora istovremeno referira na dvije kontradiktorne tvrdnje, te da uvid u sličnost, nastupivši nakon prepoznavanja paradoksa, donosi njegovo prevladavanje na nivou doživljaja.″[518] Primarno je, dakle, za Ricoeura, uočavanje paradoksa, a tek onda sličnosti.

Ova se tvrdnja uklapa i u problematiku metaforičnosti utjelovljenja. Naime, unutar nje je lako prepoznati paradoksalnost, a ta je da u jednoj osobi Logosa imamo dvije naravi, ljudsku i božansku, ali nakon toga slijedi prevladavanje te paradoksalnosti. Doduše, u katoličkoj se teologiji to ne zbiva samo na osnovi doživljaja, nego se nastoji i dalje, što je moguće više razumski, objasniti samu problematiku pitanjem odnosa naravi i slično. No, Hick u tom pogledu, čini se, ostaje samo na prepoznavanju paradoksalnosti i uvjerenju da ga je nemoguće razriješiti, u čemu je donekle u pravu, ali i u krivu jer ne odobrava daljnje korake s tim u vezi, i što priznavanje otajstvenosti smatra bijegom. Metafora je očito za njega rješenje kojim nastoji dati odgovor na ono što smatra nekonzistentnim i doslovnim u kristološkim

[516] Usp. Paul RICOEUR, *Živa metafora,* Zagreb, 1981., 280.

[517] Vanda BOŽIČEVIĆ, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* 201.

[518] *Isto*.

izrijecima koncila, kao i u nauku Crkve. Neizbježno se pritom događa i pomak značenja samog utjelovljenja, kao što je vidljivo u Hickovoj kristologiji.

″Pobjedivši 'otpor razlike', konzervativni način govorenja, metafora, zahvaljujući vezi između jezika i mišljenja, pobjeđuje ujedno i standardni način razumijevanja, semantički *novum* stoga je povezan sa spoznajnim novumom.″[519] Metaforom, dakle, omogućujemo transfer s konkretnog na apstraktno, što je više nego očito u pitanju Isusovog utjelovljenja.

> ″…hermeneutičari dokazuju da pojam metafore kao devijantnog jezičnog fenomena proizlazi iz nerazumijevanja biti jezika, kao i pogrešnih ontoloških pretpostavki koje, temeljeći svoj pojam realnosti na ontološkim obavezama pojmovnog, znanstvenog diskursa, metaforu tretiraju kao govor o onom čega nema. Metafizičko mišljenje, smatra Heidegger, svoj pojmovni instrumentarij izgrađuje 'umrtvljenjem' metafore, njenom redukcijom na doslovni izraz sa striktno utvrđenom referencijom, što po njegovom mišljenju rezultira i osiromašenom ontološkom shemom. Nastojeći etimološkom analizom i pojmovnom dekonstrukcijom oživjeti značenjsku pregnantnost metafora u kojima su mislili predsokratici, Heidegger dokazuje da metafora shvaćena kao 'kategorijalna greška', kao 'nepravo', 'preneseno' značenje postoji samo u okrilju metafizičkog mišljenja. Oprimjerujući i svojim vlastitim diskursom kritiku metafizike, Heidegger upotrebom novih metafora pokušava semantičkom gustoćom vlastitog izraza obnoviti značenjsku slojevitost pred-metafizičkog mišljenja. Upravo dekonstrukcija metafizike omogućuje ukidanje granica između 'pravih' i 'prenesenih' značenja, omogućava spoj mišljenja i pjesništva.″[520]

Filozofi teže povezati govor riječi i slike, apstraktno i konkretno, a utjelovljenje objedinjuje oba svijeta. Isus je slika Boga živoga, njegova Riječ, konkretna u povijesnoj egzistenciji Isusa Krista, *universale concretum* – vječni Bog u vremenitom čovjeku.

4. 1. Božansko utjelovljenje kao metafora kod Hicka

Metafora je u zadnjih tridesetak godina jedan od najproučavanijih aspekata jezika, primjećuje Hick. Ipak, ističe kako mu nije namjera prikazati različite pristupe ili teorije o metafori jer su njegova razmišljanja neovisna o tome.[521]

Metaforički iskaz u jeziku stoji nasuprot onom doslovnom koji odražava značenje koje obično nalazimo u rječnicima. ″Metafora je oblik ne doslovnog ili figurativnog govora – zajedno sa metonimijom, ironijom, sinegdohom, hiperbolom, poredbom, idiomom i

[519] Vanda BOŽIČEVIĆ, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* 203.

[520] *Isto,* 206.

[521] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 99.

litotom″,[522] a metaforički govor nikada nije do kraja definiran. On označava prijenos značenja (od grč. *metaphorein*), ali taj prijenos nikada ne može biti do kraja izvršen i na taj način iscrpiti značenje same metafore.

> ″Središnji prodor metafore može se doslovno prevesti, ali njezina razgranata dodatna značenja i emocionalna obojenost variraju i mijenjaju se, i stoga nisu prevodivi bez podsjetnika na konačni popis doslovnih predložaka. Uporaba metafore je shodno tomu različita vrsta umjetničkog govora iz popisa prepoznajućih sličnosti. Metaforički govor je uistinu sklon poeziji, te dijeli neprevodivost u literarnu prozu.″[523]

Hick primjećuje i komentira svojevrsnu modu u određenim filozofskim krugovima koji niječu razliku između doslovnog i metaforičkog govora, smatrajući da je sve metaforičko. No, tada ni sam naziv ″metaforičko″ nema smisla ni značenja.[524] Primjećuje i bliskost između metafore i analogije, ali ističe da je u utjelovljenju riječ o metafori a ne analogiji.

Nadalje, metaforički govor podrazumijeva zavidan stupanj bliskosti i poznavanje među govornicima, kao i njihovim svjetovima, gdje metafora također označava određenu poveznicu i prepoznavanje. Naglašava da jako često koristimo metaforički jezik, gotovo kao i doslovni, te je njegova uporaba u jeziku umjetnost. No, granica između metaforičkoga i doslovnog također nije fiksna jer postoje slučajevi da se metafore počinju koristiti kao doslovne, te se one nazivaju ″mrtvim″ metaforama.

Jezik prije prvih ekumenskih sabora bio je, prema Hickovu mišljenju, liturgičan, pobožan ili ekstatičan, ili svo troje, te je kao takav bio blizak jeziku ljubavi. Kasnije dolaze teološke formulacije, a među njima se ističe utjelovljenje kao stručni termin, na koji se naslanja na Ivanov Proslov (usp. Iv 1,14: *sarx egeneto, incarnatus*). Hick priznaje da je prvotno to doista doslovno označavalo utjelovljenje, odnosno da je Isus doslovno, a ne metaforički Bog. Dakle, bit same dogme i nauka jest da je Isus iz Nazareta doslovce postao Bogom. No, Kalcedon je u tom smislu za Hicka razradio tek opću i nejasnu tvrdnju, više da se izbjegnu dotadašnje greške, nego li da se potvrdi dogma na filozofski zadovoljavajući način. U tom smislu Hick osobito problem vidi u onome što naziva neuskladivim atributnim problemom, budući da ne vidi načina kako ″spojiti″ božanske i ljudske atribute u jednoj osobi.

---

[522] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 99.

[523] *Isto,* 100.

[524] Zanimljiv je primjer koji Hick navodi za frazu koja je istovremeno i doslovna i metaforička. Riječ je o reklami za Fordov automobil, a glasi: ″Everything we do is driven by you.″ Vidi: John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 100.

Navodi da je u raspravi s arijanizmom Atanazije u spisu *De incarnatione* utjelovljenju pridao smisao preuzimanja ljudskoga tijela, pa govori da Riječ Božja uzima na se ljudsko tijelo kao svoje, tijelo koje je podložno smrti, te tijelo kojim nam se objavio.[525] No, s druge strane problem nastaje kada se u raspravu primjerice uključi dihotomija tijelo/um, osobito ako problem promatramo u kontekstu suvremenih filozofskih rasrava, u kojima bi, u većini slučajeva, čak moglo doći do zaključka da utjelovljenje kao takvo nije ni moguće, jer beskonačnu božansku svijest nije moguće ″zatvoriti″ u ograničen sustav ljudskoga mozga, niti je ljudsko tijelo koje je nastanjeno Božjim umom istinski ljudsko.[526] Ipak, i sam priznaje da je kristologija, što je filozofijski prikladnije izrečena, religijski manje realistička.[527]

Hick Krista smatra utjelovljenim ako je riječ o sljedećem: 1) ako je vršio volju Božju, Bog je kroz njega djelovao i u tom smislu se ″utjelovio″ u njegovu životu; 2) Krist je ″utjelovio″ način na koji Bog od nas želi da živimo u otvorenosti prema Bogu i odgovarajući na njegov poziv; i 3) budući da je Kristov život bio *agape* ili posvemašnje sebedarje drugima, on ″utjelovljuje″ Božju ljubav.[528] ″Istinitost ili prikladnost metafore ovisi o njezinoj doslovnoj istinitosti da je Isus živio u poslušnom odgovoru na božansku prisutnost, te da je živio životom nesebične ljubavi.″[529]

> ″Metafora se spremno može razviti u mit na način snažnog kompleksa ideja, obično u formi priče koja nije doslovno istinita ali koja bez obzira može biti istinitom u praktičkom smislu da teži za evociranjem prikladnog dispozicijskog stava prema njezinim temama. Tako definiran mit je prilično proširena metafora.″[530]

Dakle, metafora za Hicka u prvom redu ima za cilj mijenjati naš stav prema nečemu, a mitovi su onda ″multidimenzionalne metafore″ koje to isto čine na puno širi način, imajući pritom različit stupanj istinitosti i ispravnosti.

> ″Mit utjelovljenog Boga je priča o preegzistentnom božanskom Sinu koji je sišao u ljudski život, umro za otkupljenje grijeha svijeta, otkrivši time božansku narav i vrativši se u vječni život Trojstva. Mitska priča izražava značaj dijela povijesti gdje možemo

[525] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 103.

[526] Usp. *Isto*.

[527] Usp. *Isto,* 104.

[528] Usp. *Isto,* 105.

[529] *Isto*.

[530] *Isto*.

> vidjeti ljudski život življen u vjernom odgovoru Bogu i vidjeti Božju narav koja se odražava u tom ljudskom odgovoru.″[531]

Ideja utjelovljenja u životu Isusa iz Nazareta za Hicka ne predstavlja metafizički iskaz dviju naravi već metaforički iskaz značenja njegova života preko kojega je Bog djelovao. On naglašava da njegova teza pokazuje neprihvatljivost značenja kršćanskog nauka o utjelovljenju koje se iskazuje na doslovan način, povezujući to sa ranim herezama koje su tom problemu pristupile odveć doslovno, ugrožavajući tako religijsku metaforu doslovnom metafizikom. Mit, odnosno metafora Kristova utjelovljenja progovara o kršćanskom iskustvu vjere.[532] Ističe da ″ukoliko je uistinu Bog utjelovljen, kršćanstvo je jedina religija koju je osnovao Bog u osobi, i kao takva mora biti jedincato superiorna nad svim drugim religijama.″[533] Najavljuje svoju kritiku želeći pokazati da Isus nije naučavao ono što je postalo dijelom kasnijeg nauka; da se dogmu o dvije naravi ne može na zadovoljavajući način izreći; da se ista dogma koristila kako bi se opravdavala raznorazna zla; da se o utjelovljenju može govoriti metaforički; da nam je Isus približio Boga te da kršćanstvo kakvim ga on vidi tek jedno od mogućih odgovora na transcendentnu Zbiljnost.[534] Hick i ovdje podržava metaforički koncept govora o utjelovljenju, te onda taj isti ne zahtijeva nauk o Trojstvu i njegovu pozadinu.

Dogma o Isusovu božanstvu za njega nije ″doslovna tvrdnja univerzalnih implikacija″, već metaforički način govora koji ima svoj smisao samo unutar kršćanstva. Valja razjasniti na koji način on razumijeva doslovan a na koji metaforički govor i u čemu je njihova razlika. Doslovnu uporabu jezika Hick definira kao ″jednostavnu standardnu uporabu unutar dane jezične zajednice″, koja je popraćena dogovorenim značenjima. Doslovno značenje riječi je ono koje je moguće provjeriti u rječnicima. Metaforičko značenje pokazuje otklon od onog dogovorenog, te ne sadrži fiksno i nepromjenjivo značenje.[535] To u kontekstu govora o utjelovljenju za njega znači sljedeće:

> ″Ideja božanskog utjelovljenja bolje se shvaća kao metaforička nego li doslovna – Isus je bio tjelesni ili utjelovljeni ideal ljudskoga života, življen u vjernom odgovoru Bogu, tako

[531] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 105-106.

[532] Usp. *Isto,* 106.

[533] *Isto,* ix.

[534] Usp. *Isto,* ix.

[535] Usp. *Isto,* 99.

da je Bog mogao djelovati kroz njega, a on je sukladno tomu utjelovio ljubav koja je ljudski odraz božanske ljubavi.″[536]

Premda se izričito distancira od rasprava oko prirode same metafore i zaključaka njihovih predstavnika, preuzima neka opća mjesta kako bi pokazao vlastita razmišljanja u kontekstu pluralističke hipoteze.[537] U tom smjeru je osobito važna osnovna razlika između pojmova doslovno/metaforičko, te njihova svakodnevna uporaba i značenje. Osim toga, spominje određene autore koji su se bavili ovom tematikom, a koji su očito ostavili određen utjecaj i na njegovo promišljenje o ovoj temi. To su, primjerice, William Alston, Paul Ricoeur, George Lakoff, Mark Johnson, Sallie McFague, Janet Martin Soskice.[538] Tako, primjerice Soskice na metaforu gleda pozitivno jer u njoj vidi mogućnost različitih interpretativnih momenata koji oblikuju njezino značenje, ujedno u njoj promatrajući suptilan susret pozitivne i negativne teologije.

Hick primjenjuje Lindbeckov kulturalno – lingvistički model[539]: ″Metafora Sin Božji je dio privatnog, idiosinkratičkog obiteljskog govora te zajednice. Ali ona ne bi trebala biti pretvorena u metafizičku dogmu za koju se pretpostavlja da sadrži objektivnu i univerzalnu istinu.″[540] Dakle, Hick smješta subjektivnost u vjeru vjernika, koja se iskazuje kroz govor.

Pritom su u Hicka upitna tri sljedeća aspekta:

1) Hick metafori pristupa odveć redukcionistički. Naime, već je ranije rečeno da je granica između doslovnog i metaforičkog govora često krivo shvaćena. Nadalje, metafora u sebi sadrži dodir sa zbiljskim i onim što uobičajeno nazivamo stvarnošću. No, središnju kršćansku doktrinu o utjelovljenju o jedinstvu identiteta Boga i čovjeka, ne može se tek svesti na ″postajanje tijelom″ što utjelovljenje znači. Ipak, metafora

[536] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* ix.

[537] Usp. *Isto,* 99.

[538] Usp. *Isto*.

[539] Usp. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in Postliberal Age,* Louisville, 1984., 32-41. Lindbeckov pristup se temelji na njegovu poimanju religija: ″... religije su poput sveobuhvatnih interpretativnih shema, obično utjelovljene u mitovima i pričama, te snažno ritualizirane, koje izgrađuju ljudsko iskustvo i poimanje sebe i svijeta.″ *Isti,* 32. Pritom se i sam Lindbeck naslanja na teoriju religije Clifforda Geertza, što samo ukazuje da Hickovo povezivanje religije i kulture, kao i kulture i jezika nije originalni pokušaj interpretacije. Lindbeck pak jezik smatra središnjim naspram iskustva, te smatra da on omogućuje religiozno iskustvo, što i čini okosnicu njegova modela religije – kulturalno-lingvističkog modela.

[540] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 79.

utjelovljenja upućuje na više značenje od spomenutog (postati tijelom), ukazujući na istinu koju u sebi sadrži (implicirajući bogočovještvo).

2) Kulturalno – lingvistički model koji se naslanja na Lindbecka, ne odgovara ako se doslovce primjeni na katolički nauk, osobito ovdje na utjelovljenje. Zašto? Naime, Hick ne griješi kad se odlučuje baš za taj model jer nauk doista ima kulturalno – lingvističku funkciju, što znači da on ima značaj u kontekstu određenog jezika i kulture, ali osim toga nauk ima i kognitivnu funkciju zbog čega se smatra istinitim i neophodno važnim za određenu zajednicu ili društvo u cjelini.

3) Hick je blizak ekspresivnom tumačenju nauka čiji je najveći predstavnik Schleiermacher, gdje veliku ulogu ima unutarnja dispozicija i proporcionalna vjernikova želja da slijedi svoja vjerovanja, no kod Hicka izostaje estetička strana koja je Schleiermacheru važna kao predstavniku romanticizma. Pritom je riječ da se religiozna subjektivnost jača s imaginacijom, kao stvarnim posezanjem sadržanom u formi ili slici, gdje se moment estetike ili ljepote povezuje s istinom.[541]

Već samom činjenicom da se naslanja na Lindbecka, postaje očitim kojim smjerom se kreću Hickove postavke: Lindbeck je, naime, mišljenja da ″nauk regulira referencijalni jezik, ali on sam nije referencijalan,″[542] gdje je očita instrumentalnost u njegovu shvaćanju.[543] Lindbeck se našao na udaru kritika upravo zbog takvog razumijevanja crkvenoga nauka, kojem on oduzima kognitivni aspekt.

No, vratimo se opet pojmu ″doslovno″. Hickovi kritičari, koji mahom nastoje braniti katoličko pravovjerje, također imaju tendenciju da spomenuti pojam krivo upotrijebe prenaglašavajući ga, gdje bi logičan slijed bio da Isusovo utjelovljenje treba shvaćati doslovno, što nas opet vraća početnoj tvrdnji o granici doslovnoga i metaforičkoga govora, koja u svakom slučaju nije jasna granica!

Sam pojam ″utjelovljenje″ je metafora koja označava postajanje tijelom. Klasično biblijsko mjesto je Ivanov Proslov, Iv 1,14 koji kazuje da je Riječ ″postala tijelom″ (*sarx*

[541] Usp. Paul AVIS, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* 147-148.

[542] Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* Cambridge, 2003., 95.

[543] Alister McGrath kritizira Lindbecka i njegovo stajalište, izražavajući svoju zabrinutost zbog činjenice da Lindbeck inzistira na napuštanju mogućnosti bilo kakvog govora o Bogu, istovremeno tvrdeći da je moguće iskazati istinite tvrdnje. Usp. Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* 95.

egeneto), gdje je ovaj *sarx* metafora za smrtnost i prolaznost (usp. Mt 16,17; 1 Kor 15,50). Osim što je metafora, utjelovljenje je i simbol, budući da uz križ predstavlja samu bît kršćanstva. Čak i samo *Carigradsko vjerovanje* obiluje metaforičkim izrazima:

> ″Vjerujem… i u jednoga Gospodina Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega, i rođena od Oca prije svih vjekova, Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga, rođena, ne stvorena, iste biti s Ocem: po kojem je sve stvoreno; koji je radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao s nebesa i utjelovio se…″[544]

No, kad je riječ o Hickovoj uporabi mita, odnosno metafore unutar govora o utjelovljenju, situacija je bitno drugačija. Polazi, doduše, gotovo neprimjetno, od gore navedenih primjera, od semantičkih impulsa, ali na koncu dolazi do tvrdnje da Isus nije utjelovljeni Bog, te je njegovo bogočovještvo besmislica! Treba, dakle, ostati na oprezu glede različitih tumačenja, jer iako se sa nekima možemo složiti, valja pripaziti na kontekst i pozadinu.

Neki autori, kao, primjerice, Willem B. Drees[545], religijski uporijebljenu metaforu promatraju kao nekognitivni ili čisto izražajni opis ljudskog iskustva, iz čega slijedi da bi i sam religijski jezik bio tek funkcionalan. Nadalje, religijske metafore mogle bi se koristiti na način da nije neophodno božanstvo koje bi bilo jamac njihova sadržaja, kao što je to vidljivo u Fuerbacha ili Cupittovom ne-realizmu. S druge strane, autori poput matematičkog fizičara J. Polkinghornea, mišljenja su da bi metafora trebala imati važno mjesto u znanosti, a njihovu sadržajnost brani njihovom izrazitom razumljivošću.[546]

Biblijska metafora ″izražava autentičnu spasenjsku stvarnost formuliranu nemetafizičkim, spekulativno-teološkim jezikom, već figurativno.″[547] Ono što svakako stoji na strani metaforičkog iskaza jest njegova dinamičnost i događajni karakter, kao i činjenica da on u sebi nosi mogućnost nadilaženja stvarnosti o kojoj govori. ″Naime, metaforička istina ne iscrpljuje se u podudaranju suda čovjekova intelekta sa stvarnošću, već teži transcendiranju opisane nazočne stvarnosti idući s onu stranu te iste stvarnosti.″[548] To se odnosi i na biblijske tekstove, no biblijski tekst pretpostavlja objavljenu stvarnost, iz nje proizlazi i omogućuje

---

[544] Heinrich DENZINGER, Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu,* Đakovo, 2002., br. 150.

[545] Usp. Willem B. DREES, *Religion, Science and Naturalism,* Cambridge, 1996.

[546] Usp. Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* 63.

[547] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 24.

[548] *Isto*.

dublje prijanjanje uz nju. Svetopisamske metafore omogućuju još prodornije poniranje u događaj utjelovljenja Riječi, što je i njihov cilj. Dakle, one nisu tu kako bi dekonstruirale i razgradile povijesnu zbilju utjelovljenja, kako to Hick čini, već imaju funkciju ″funkciju spoznajnoga i egzistencijalnoga poniranja i preobrazbe.″[549] ″Metafore koje rabi sâm Isus ili apostolski spisi svojim su trancendiranjem, a nikako dokidanjem realističnosti povijesne stvarnosti utjelovljenja po sebi neka vrst predmetafizičke negativne teologije.″[550] Stoga, ne možemo prihvatiti Hickov pogled na utjelovljenje kao na mit, odnosno metaforu jer ono ide za tim da se povijesna zbilja utjelovljenja razgradi i značajno reducira, a metaforički iskazi Pisma upravo potenciraju i ukazuju na otajstvo utjelovljene Riječi, svjesni da njegova ontološka dubina nije posvema ni riječju niti spoznajom dohvatljiva.

5. *EXCURSUS* – GOVOR O BOGU

Kao što je Božja Riječ stvaralačka i dinamička, takav je i govor o Bogu. To je vidljivo već iz same biblijske objave, gdje se i slika i govor o njemu mijenja i produbljuje, uvijek ovisno o (povijesno – kulturalnom) kontekstu. Konačno, i sama teologija uvijek iznova pronalazi nove načine da progovori i produbi objavljenu Riječ, gdje je pritom crkvena zajednica ″interpretacijska zajednica u kojoj se utemeljiteljska prošlost i egzistencijalna sadašnjost Riječi međusobno osvjetljuju.″[551] ″Korijeni dijaloga leže u samoj strukturi ljudske osobe, čiji je duhovni rast uvjetovan nenasilnim i recipročnim tipom komunikacije bez predrasuda.″[552] U tom smislu, i dijaloška praksa Crkve utemeljena je na objavi koja je dijaloški događaj, čiji vrhunac predstavlja utjelovljenje Isusa Krista kao Božje Riječi koja s ljudima zapodijeva spasenjski dijalog.

Zadaća je teologije u svojem vremenu Boga učiniti bližim i razumljivijim. Značajno je da K. Rahner smatra da je na teologiji zadaća ″stvaranja novih izričaja za sadržaje stare

[549] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 25.

[550] *Isto*.

[551] *Govor o Bogu jučer i danas. Zbornik radova međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 21.-22- listopada 2004.*, Nediljko Ante ANČIĆ, Nikola BIŽACA (prir.), Split, 2005., 6.

[552] Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* 99.

vjere″[553], odnosno da teološki posao glede pojmovlja i govora o Bogu nije dovršen. Važno je, dakle, da Boga ne predstavljamo samo ustaljenim formulama koje nemaju dodirnih točaka sa životnim kontekstom, te da interpretacijska uloga teologije ne zamre. U tom smjeru možemo priznati Hicku dio njegovih kritika s obzirom na današnji govor o Bogu. No, ono što u njega nedostaje, a za teologiju, odnosno teološki govor je *conditio sine qua non* jest vjera, budući da je teološki govor bitno određen objavom. Ona polazi od činjenice da je Bog govorio – u povijesti, po prorocima, a zatim i sâm u Sinu, postavši Riječju u tijelu (usp. Iv 1, 14). Međutim, opet ostaje zadaća čitanja znakova vremena, na koje nas poziva Drugi vatikanski koncil[554], kao i sam Isus (usp. Mt 16, 4). Znak vremena je i činjenica suvremenog areopaga, čiji segment zasigurno predstvalja i problematična Hickova pozicija.

Nadalje, teologija želi na razumljiv način progovoriti o otajstvu, u čemu Hick gleda bijeg i nesposobnost. Međutim, govor o otajstvu ne znači izostanak kritičke dimenzije. On, doduše, jest govor tumačenja, ali temelj mu je uvijek vjera koja polazi od povijesnog događaja Isusa Krista, a njegova se znanstvenost potvrđuje u ″dosljednosti sadržaju koji izriče.″[555] Osim toga, utjelovljena nam Riječ omogućava vidjeti kako je ″*ikoji* jezik zadržan ponad bezdana neznačenja,″[556] a potraga za jezikom koji progovara o Bogu za Ch. Barrigara predstavlja jednu od najznačajnijih zadaća teologije danas, pri čemu bi prvotno trebalo istražiti jezik uopće, kako bi se potom rasvijetlio značaj i važnost teološkoga jezika.[557] Na koncu, teologija sama ne može izbjeći korištenje riječi koje su nam dostupne i koje inače koristimo, ne bi li njima izrazili istinu o Riječi koja je postala potpunim čovjekom.

Glede pak paradoksalnosti koja se osobito nalazi pod Hickovim napadima, valja reći da je govor o Bogu njome određen. Konačno, kršćanstvo ″živi napetost načela inkarnacije; ono je uvijek na tragu božansko-ljudskoga, vidljivo-nevidljivoga, govorno-šutljivoga...″[558] Božja je riječ postala čovjekom, s time da još uvijek nismo definirali ni što je čovjek, jer i čovještvo spada pod pojam otajstvenosti, a božanstvo onda nemjerljivo više. No, sve te

[553] Citirano prema: Nela GAŠPAR, (Ne)razumljivost teološkoga govora u suvremenom svijetu, u: *BS,* 81 (2011.) 3, 630.

[554] Usp. GS 62.

[555] Nela GAŠPAR, (Ne)razumljivost teološkoga govora u suvremenom svijetu, 633.

[556] Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* 155.

[557] Usp. Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* 154.

[558] Ivan ŠAŠKO, Liturgija i govor o Bogu. (Ne)razumijevanje simboličko-mistagoškoga, u: *Govor o Bogu jučer i danas. Zbornik radova međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 21.-22- listopada 2004.,* Nediljko Ante ANČIĆ, Nikola BIŽACA (prir.), 234.

naizgled suprotnosti, napetosti i ambivalentnosti bivaju pomirene u bogočovjeku Isusu Kristu, što nas opet vodi do prvotne tvrdnje da je za govor o Bogu neophodna vjera u njega, što u Hicka, barem na taj način, izostaje. Paradoks je, kao i sumnja, dijelom ljudske egzistencije, kao životno pitanje i pokazatelj krize unutar koje čovjek živi – u paradoksu. Međutim, unutar kršćanstva, paradoks upućuje na dimenziju vjere koja ne negira logiku, već ukazuje na ono onkraj, na ono što je nevjerojatno. Onaj *absurdum* iz *Credo quia absurdum* koji se pogrešno pripisivao Tertulijanu[559] ″ne znači ni laž, ni sljepoću, ni iracionalnost, ni besmislenost, nego *παράδοξος* u smislu istine koja je neočekivana i nadilazi uskoću ljudske osobne stvarnosti i ograničenoga iskustva...″[560] I Tillich u drugom volumenu svoga triptiha *Systematic Theology,* razlaže značenje paradoksa u kršćanskoj teologiji,[561] ističući paradoks kao oruđe teologije, a za teološki paradoks tvrdeći da nije ″iracionalan″. Naime, smatra da se gore spomenuti apsurd krivo povezao s paradoksom, koji u konačnici nije besmislica. Nadalje, ni otajstvo se ne bi prema njegovu mišljenju trebalo uspoređivati s paradoksom. Govor o otajstvu ″ne isključuje *logos theos-a,* i s njime, teologiju kao takvu. *Logos theos-a* mora biti izrečen u refleksivnim, dijalektičkim, i paradoskalnim pojmovima, ali ih *theos,* božansko otajstvo, sve nadilazi.″[562] Tillich je mišljenja da ne treba gomilati paradoks na paradoks da bismo bili bliži božanskom otajstvu, već razumom, odnosno semantičkim značenjem religijskih koncepata približavati se božanskom. Konačno, reći da je Isus Krist za Tillicha ne znači iracionalno niti apsurdno, već paradoksalno, odnosno ono što je protiv ljudskim očekivanjima i shvaćanjima. No, pritom je pradoks ″nova stvarnost, a ne logička zagonetka.″[563] Hebblethwaite tvrdi da je sam nauk o utjelovljenju paradoksalan, štoviše, da takav i treba biti, te da su paradoks označava kraj antropomorfizaciji, a omogućuje alat za teološko mišljenje.[564]

S druge strane, stječe se dojam da Hick želi utjelovljenje ″objasniti″, odnosno kad mu to ne polazi za rukom, da pribjegava kategorijama mita, odnosno metafore, istodobno ne priznajući bilo kakvu prisutnost otajstvenog događaja. No, Božja skrivenost u utjelovljenju (kao i na križu) ″nalazi se onkraj bilo kojega diskurzivna govora, ne da bi pobjegla od prikazivanja, nego da bude moguće ostvarivanje otajstvenoga koje uvijek mora biti zajamčeno

[559] Tertulijan, naime, nije rekao: ″Credo quia absurdum″, već je u svom djelu *De Carne Christi* napisao: ″... credibile est, quia ineptum...″.

[560] Marija PEHAR, Sumnja, pitanje i paradoks unutar katoličke vjere, u: *Služba Božja,* 53 (2013.) 1, 43.

[561] Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology. Existence and The Christ,* Vol. 2, Chicago, 1975., 90-92.

[562] *Isto,* 92.

[563] *Isto*.

[564] Usp. Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation,* 46-47.

protiv pojmovne razgradivosti.″[565] Hick je, htijući demitologizirati određene kristološke iskaze, nastojao prevesti iste u egzistencijalno-antropološki kontekst, pritom paradoksalno uvodeći kategoriju mita, odnosno metafore. Time je osiromašio pregnantni teološki govor, svodeći ga na nešto što nije dokazivo jer naprosto nije racionalno objašnjivo do kraja. Uzevši zahtjev za svrgavanjem jedincatosti osobe Isusa Krista, sam je sebe apsolutno shvatio i stvorio novi mit u kojem je čovjekova autonomija i subjektivitet na prvome mjestu, a shodno tomu i racionalnost. Utjelovljenje je u tom smislu za njega označavalo šifru, simbol, način interpretacije, jednu od religijskih varijanti. Njegov, dakle, pokušaj tumačenja utjelovljenja kao mita/metafore dokida izvanrednu novost događaja Isusa Krista, a kristologiju svodi na antropologiju. Otajstvo utjelovljenja neminovno u sebi nosi upravo to – otajstvo. I unatoč svim doslovnim govorima, i metaforičkim, ostaje činjenicom da bit utjelovljenja ne može biti zahvaćena samo ljudskom riječju – premda jest Riječ i upravo iz razloga jer je Riječ.

Hick govori o Isusu Kristu tek kao o jednoj od mogućih slika Boga, ″stvarnoj slici Božjoj kroz koju je usmjereno naše štovanje, i ideja utjelovljenja je djelotvorni mitski izričaj prikladnog stava prema njemu.″[566] Isus Krist je Riječ, ali i slika Boga živoga. Kršćanstvo koje živi paradoks utjelovljenja u simboličkom prihvaćanju je nadasve primorano prigrliti tu napetost budući da u njegovu negiranju simboličko nestaje, jer ″transcendencija nadilazi ljudsku izrecivost; iako omeđena okvirima imanencije, ona nadilazi govor.″[567]

Koristeći metaforu unutar govora o utjelovljenju, Hick kao da želi iskoristiti ontologiju metafore koja u sebi nosi napetost između ″jest″ i ″nije″, smatrajući da ga upravo ona štiti da Boga, odnosno Zbiljsko, ne opredmećuje, ali pritom ne želeći upotrijebiti govor o otajstvu, nego vješto ″zapakirati″ govor o Bogu koji za nj to nije. Parafrazirajući Gadamerov spis *O istini riječi,*[568] i iščitavajući ga u ključu problema koje Hick stavlja pred nas, možemo reći da Hick koristi obmanu kroz jezik, a vlastitu ideologijsku sumnju koja je i metafizička, nastoji isprovocirati stav koji bi Isusa označio kao jednim od niza utjelovljenja ljudi koji su u svojim životima utjelovili nešto božansko, upućujući pritom na onostranost i na određen moralni kodeks zajednički svim većim religijama.

[565] Ivan ŠAŠKO, Liturgija i govor o Bogu. (Ne)razumijevanje simboličko-mistagoškoga, 236.

[566] John HICK, *God and the Universe of Faiths,* 179.

[567] Ivan ŠAŠKO, Liturgija i govor o Bogu. (Ne)razumijevanje simboličko-mistagoškoga, 231.

[568] Usp. Hans-Georg GADAMER, *Čitanka,* Zagreb, 2002., 143-164.

Dijalog s religijama nije sinonim za relativizam, a Hick, očito, čini upravo to jer govoreći o njima, ne vodi dovoljno računa o njihovim različitostima. ″Pluralizam religija nije isto što i izjednačavanje svih religija te dokidanje razlika među njima.″[569] Dijalog koji on želi zapodijenuti u ime mira i jednakosti, završava u nejednakosti i nemiru koji proizlazi iz rečenoga.

Glede jezika, također je važno istaknuti poštivanje jezičnih dijalekata i unutarnjih pravila koje teologija unutar sebe same stoljećima njeguje i razvija. Ona nema u sebi samoj zatvoreni sustav gramatike ili hermeneutike koja bi sve njezine sadržaje naprosto objasnila. Njezina se ″gramatika″ nalazi u teološkoj praksi,[570] odnosno praksi crkvene zajednice koja te sadržaje, ne samo vjeruje, već vjerujući živi.

6. ZAKLJUČNI OSVRT

Hick je u djelu *The Myth of God Incarnate* započeo s raspravom o logičkom karakteru kristološkog jezika,[571] što čini ključno mjesto i argument u razumijevanju njegove pozicije i shvaćanja kristološkog koncepta kojeg predlaže. To bi značilo sljedeće: doslovno shvaćanje utjelovljenja vodi prema herezama na način da se sukobljava s njegovim pravim čovještvom, kao što su to nekad činila razna poimanja na razini *logos-sarx*. S druge strane, ako se sačuva njegovo autentično čovještvo, postavlja se problem objašnjenja paradoksa kako je moguće da je netko istovremeno pravi čovjek i pravi Bog što je, bez obzira na Kalcedon, prema Hicku nerješiv problem.

Konstatirajući da religijski jezik obiluje simbolima i mitovima, Hick na izravan način implicira nužnost promjena metode i pristupa u teologiji. Konkretno, predlaže zamjenu pojmova *supstancija* i *esencija* s pojmovima *svrhe* i *djelovanj*a, a pojam *istost-biti* sa

[569] Sergio BOCCHINI, *Zar su sve religije jednako dobre?,* 31.

[570] Ovu ideju razvija Andrew MOORE u svome djelu *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* referirajući se na Wittgensteina i njegova razmišljanja o teologiji kao gramatic riječi ″Bog″ , te pritom smatrajući da bi teološka gramatika trebala regulirati religijsku praksu, a ne biti mišljena kao nešto od nje različito, odvojeno ili njoj suprotstavljeno. Usp. *Isti,* 78.

[571] Usp. John HICK, Jesus and the World Religions, u: John HICK (ur.), *The Myth of God Incarnate,* 1977., 167-185.

kontinuitet ljubavi, odnosno *homoousious* sa *homoagape*. Naglašava mogućnost utjelovljenja božanske ljubavi u različitom stupnju u različitim osobama, odnosno govori o mnogostrukosti utjelovljenja. Dakle, Isusovo utjelovljenje ima svoje paralele u drugim religijskim tradicijama, i ne treba ga promatrati kao nešto jedincato.

Unatoč osporavanju Isusove numeričke jednosti s Bogom Ocem, Hick mu priznaje jednu narav, onu ljudsku, iako je *agape* koja ga pokreće i po kojoj djeluje božanskoga izvora. Predlaže mitološki jezik i njegovo korištenje unutar religije i teologije općenito, a onda i u okviru govora o utjelovljenju. Utjelovljenje smatra religioznim mitom, a jezik utjelovljenja mitološkim. U pozadini ovakvih teza je bojazan na prisvajanje prava kršćanstva s obzirom na univerzalnu spasenjsku ulogu Isusa Krista. Prema Hicku, dakle, Isus je Sin Božji u metaforičkom smislu, a kasniji koncili su to pretvorili u metafizički izrijek vjere, a koji nije odraz Isusova učenja i nije održiv u doslovnome smislu. Ako na utjelovljenje gledamo kao na mitsku, odnosno metaforičku istinu, tada to odgovara Hickovu poimanju Zbiljskog. U svakom slučaju, ideja bogočovještva kako ga vidi katolička teologija zajedno s prvim koncilima, za Hicka ostaje besadržajna.

U tom kontekstu, kategorija metafore odgovara Hicku jer nije strogo definirana i služi tome da mijenja stav, odnosno da ga evocira. Mitovi su za njega ″multidimenzionalne metafore″. Krist je za Hicka utjelovljen: 1) ako je vršio volju Božju, Bog je kroz njega djelovao i u tom smislu se 'utjelovio' u njegovu životu; 2) Krist je 'utjelovio' način na koji Bog od nas želi da živimo u otvorenosti prema Bogu i odgovarajući na njegov poziv; i 3) budući da je Kristov život bio *agape* ili posvemašnje sebedarje drugima, on 'utjelovljuje' Božju ljubav. Dakle, veza između mita i metafore jest u sljedećem: Isusovo utjelovljenje je metafora, a teologija njegova utjelovljenja je mit.

Ne bi li takvu kristološku konstrukciju opravdao, Hick se služi kristologijama Bailliea i Lampea jer mu one olakšavaju pluralističko pozicioniranje utjelovljenja. Razmatra pojedinačno i neke od suvremenih teorija koje obrađuju pitanje dviju naravi (Morris) ili kenoze (Weston), no, na koncu odbacuje njihove interpretacije kao nedostatne. Govori i o različitim pristupima i teorijama unutar religijskoga jezika (Crombie, Randall, Tillich, Braithwaite), iako se izrijekom ni na jednu posve ne oslanja.

Razmišljajući o kompleksnosti pojma ″mit″, uvidjeli smo da je upravo njegova ambivalentnost i složenost poslužila Hicku kao put da ″omekša″ metafizičke formule koncila, te utjelovljenje odjene u ruho koje zvuči blago i privlačno suvremenom slušatelju/čitatelju.

Ostaje nedvoznačno da Hick niječe utjelovljenje kako ga shvaća kršćanstvo. Isus za njega nije i ne može biti Bog. To, međutim, nije uvijek jasno izrečeno u njegovu pisanju, te se dijelom stječe dojam da mu ne smeta dogma o utjelovljenju naprosto, već njezine implikacije na religijski svijet uopće. Na dugim pak mjestima izričitije napada samu dogmu, nastojeći je na suvremen način prereći, premda u tom u konačnici ne uspijeva.

Izbjegavajući gdjekad nedvojbena i doslovna objašnjenja, metafora mu se, jednako kao i mit, učinila prikladnim oruđem da neke stvari dijelom potvrdi kako bi nas pridobio na svoju stranu. U tom smjeru svakako spadaju tvrdnje i primjeri uporabe metafora unutar kršćanstva, teologije, pa i same liturgije koja njome zaista obiluje. No, s druge strane, nakon početnog pridobivanja i priznanja određenim argumentima na semantičkoj osnovi, Hick prelazi na ono što je zapravo za njega sporno i što na koncu niječe. Riječ je, dakako, o ideji Isusova bogočovještva. Na bogočovještvo se obrušava cjelokupna njegova argumentacija, ne bi li pokazao njegovu nedostatnost i besmislenost, sve u cilju da se ona kao takva u konačnici otkloni.

Glede religijskog jezika, vidljiv je Hickov odmak od početaka njegove karijere u filozofiji kad je tvrdio da taj jezik posjeduje kognitivnu smislenost, da bi na koncu žrtvovao tu poziciju za dobrobit opstanka pluralističke hipoteze. On, dakle, odbacuje kognitivnost i faktičnost religijskoga jezika u korist mitološkog i pragmatičkog koncepta. O Zbiljskom se, isto tako, ne može govoriti osim u kategorijama mita ili metafore.

S druge strane, teologija ne smije zaboraviti na svoju zadaću tumačenja i govora o Bogu, ali i naviještanja Boga. I dalje ostaje njezinom zadaćom izoštriti proročku pronicljivost i, unatoč pluralističkom aeropagu suvremenog čovjeka, moći iznova pronaći načina naviještati Riječ. Pritom je dimenzija koju Hick izbjegava (gdjekad i negira), dimenzija uranjanja u vjeru kako bi vjerski obrasci bili, ne samo formule ili okamenjeni sadržaj, već iskustvo življene vjere. Tada otajstvo i paradoks dobivaju svoje mjesto koje pritom ne znači bijeg od objašnjenja, već štoviše, mjesto povezivanja *theos*-a i *logos*-a.

No, kad je riječ o riječi, riječ je i o nečemu više. Jer, kad teolog govori o riječi, za njega to znači više od pojma jer spominje Logos iza kojega stoji čitava teologija koja seže daleko u povijest, i štoviše, u preegzistenciju. Pritom je Isus Krist za vjernika utjelovljena riječ, Logos, istina i utjelovljeni pristanak, riječ spasa. On je jamac Božjih riječi, on sam je jamac da riječ stoji, da postoji. On je kao *a-letheia,* kao razotkrivanje, neskriveni Bog. To otkrivanje sadrži ontološko značenje kao samoočitovanje, kao bitak. Međutim, iz Hickovih

dvojbi daje se iščitati ona Heideggerova primjedba da je riječ dospjela u govorkanje i dvoznačnost između bitka i privida. No, Riječ nije posve iščezla jer je i dalje o njoj riječ. Ona je živa, prisutna, naviješta se i izgovara. U nju i njoj se vjeruje.

Već i sama činjenica naše rasprave o utjelovljenju Riječi s pluralističkom kristologijom Johna Hicka, osim neizostavne nepremostivosti kako u jezičnoj (i na koncu, metodološkoj) različitosti, tako pristupu govoru o utjelovljenom Logosu, upućuje na sposobnost sporazumijevanja (sporu unatoč), kao i na iskustvo granice naših pristupanja problemu utjelovljenja Isusa Krista, koja zatim ostaje zadaćom i nastojanjem da Riječ bude razumljena. Tomu usprkos, ostaje činjenicom da Hick i teologija govore različitim jezicima. No, isto tako, teologija je oduvijek u dijalogu s onima koji su drugačije mislili, i sama rasla i svoje iskaze produbljivala.

Ako jezik gledamo kao zaseban fenomen, uvidjet ćemo da ruši sve umjetne granice i pravila, kao i okvire u koje ga nastojimo zatvoriti. Simbol, mit, metafora, analogija – samo su neki aspekti, nazovimo ih tako, jezičnih igara. Kao što i u Svetom Pismo supostoje himni, parabole, psalmi, apokaliptička literatura i ostalo sa vlastitom hermeneutikom i načinom shvaćanja, tako je i sam religijski jezik složen i valja s oprezom pristupati njegovoj interpretaciji, osobito ako kao paralelu pritom imamo Hickov pristup koji u temelju odstupa od metafore kako ju vidi katolička teologija. Kontekst je taj koji na koncu diktira interpretaciju sadržaja.

Zaključno možemo reći da metaforičko tumačenje utjelovljenja naprosto nije dostatno budući da ostavlja neodgovorenim pitanje dviju naravi pri čemu kalcedonske izjave itekako mogu biti od pomoći, a mogu se i braniti i razumno tumačiti. Hickova pozicija da se utjelovljenje shvati mitološki nije nov način interpretacije nauka o utjelovljenju, već njegovo nijekanje, jer kršćanstvo ne podrazumijeva određen epistemološki pristup, nego obvezu na istinu i vjerovanje da je Krist Božji Sin. Dajući prednost epistemologiji nad ontologijom, i naglašavajući što vjerujemo prije nego li zbog čega su nastala ta vjerovanja, otvara se prostor skepsi i pojednostavljenom shvaćanju sadržaja vjere. Konačno, smijemo li vjeru više vezati uz mrvo slovo nego li uz živu Riječ?

S tim na umu, zakoračujemo u sljedeći dio disertacije koja će se kritički osvrnuti na dvojbene dijelove Hickova opusa iz perspektive katoličke teologije, te uz pomoć prethodno provedene analize, donijeti zaključke o mjestima razmimoilaženja s istom.

IV. DIO

KRITIČKI OSVRT NA HICKOVU KRISTOLOGIJU

U posljednjem dijelu disertacije cilj nam je postaviti pitanje o budućnosti kristologije, odnosno mogući odgovor kristologije na budućnost uslijed izazova koje pred nju stavlja Hick sa svojim kritikama i pitanjima. Želeći se kritički osvrnuti na njegove glavne argumente, nastojat ćemo vrjednovati temeljne prigovore i pružiti na njih odgovor iz perspektive katoličke teologije i kristologije. Pritom će osobit naglasak biti stavljen na temu utjelovljenja pod različitim vidovima, kao i na soteriološko pitanje. Naglašavajući pritom razvidno mimoilaženje Hickova pristupa kristološkom problemu utjelovljenja i onoga katoličke kristologije, u fokus ćemo staviti njegov pokušaj dekonstrukcije katoličke kristologije kao i pokušaj redefiniranja značenja bogočovještva Isusa Krista kao neuspjelog.

1. KRISTOLOGIJA – PITANJE BUDUĆNOSTI?

Značajno je primijetiti da W. Kasper smatra da upravo kristologiji pripada ključna uloga u dijalogu s nekršćanskim religijama, tim više što je Drugi vatikanski sabor utvrdio da ne odbija ništa što je u njima sveto i istinito.[572] U tom smjeru, važne su posljedice za kristologiju koje proizlaze iz tog dijaloga, pri čemu i sam Kasper navodi važnost rasprave koju je u SAD-u poveo upravo John Hick.[573] I premda se u tom smislu na putu nalaze mnoge teme koje više po svojem karakteru spadaju na područje fundamentalne teologije, a u koje nećemo dublje ulaziti zbog naravi ove disertacije, smatramo neophodnim razmatranje upravo kristološkog pitanja s aspekta dogmatske teologije kao odgovor na postavljena pitanja, među kojima možemo uvrstiti i ona Hickova.

Kristologija je pojačala svoje napore u traženju novih pristupa razumijevanju vlastitih sadržaja, pri čemu nije samo riječ o prikladnosti jezičnih izričaja i njihovoj podudarnošću sa horizontom razumijevanja suvremenog čovjeka. Radi se i o kriterijima tumačenja dogmi kao i samoj metafizici, koja u konačnici ostaje najvećim problemom. I premda su tendencije

[572] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist,* Split, 1995., XVII.

[573] Usp. *Isto*.

osuvremenjivanja kristološke misli na dobrobit čovjeku danas, one imaju veće šanse za uspjeh ukoliko Kalcedonu i izjavama učiteljstva uopće ostave njihovu vrijednost netaknutom, te umjesto kritike posegnu za dubljom dimenzijom njihove istine.[574]

Neiskusnom čitatelju može se učiniti da Rahnera u njegovom poznatom članku ″Kalcedon – kraj ili početak?″[575] i Hicka muče iste dileme i pitanja: kako jedan čovjek može u isto vrijeme biti Bog i za sebe zahtijevati univerzalno i apsolutno značenje? Istina jest, doduše, da se oni u tom dijelu propitkivanja ne razlikuju, ali njihovi odgovori tragaju i idu posve suprotnim stazama. Naime, Rahner s jedne strane koncilske zaključke promatra kao početak novih pitanja i daljnjih razrada, tumačenja i ponovnih promišljanja, te inzistira na živom tumačenju, dok Hick, s druge strane, nastoji dovesti u pitanje već samu dogmu na način da ju prikaže besmislenom i neutemeljenom, dok daljnje tumačenje za njega ide samo za tim da ospori jedincatost i apsolutnost Isusa Krista. Njegov pristup kristologiji možemo opisati kao varijantu antropologije, unutar koje se na Isusa gleda kao na model autentičnog čovještva, ali model koji je tek jedan od modela, odnosno njegovih varijacija u ostalim religijama. Tomu nasuprot valja naglasiti da kalcedonska definicija kao i cjelokupno kristološko učenje zadržavaju svoj smisao, i premda je moguće produbiti ga, nije dopušteno otkloniti ga.[576]

Hick je kristologiji prišao sa željom da je iznova interpretira, ne shvaćajući pritom da govor vjerovanja nije ideologija nego da iskazuje zbilju koju izriče. Koliko god bio nesavršen jezik kojim ono to čini, opet ostaje činjenica da vjerovanje u Isusu ima svoj kriterij i povijesno utemeljenje. Vjera u uskrsloga i proslavljenog Krista potvrđuje povijesnog Isusa, dok Hick tu dimenziju posvema zanemaruje, ne spominjući je, zanimljivo, čak ni u okvirima mitološkoga govora. Dakle, uskrsnuće kao potvrda i kao poveznica povijesnog Isusa i Krista vjere u Hicka je prelomljena i kao takva izostaje, što neminovno ostavlje reperkusije na ostatak njegova kristološkog redefiniranja.

Takozvana ″helenizacija kršćanstva″ koju on promatra u prvenstveno negativnom kontekstu, svakako nije jednoznačna pojava. Naime, može se reći da je ona bila onodobni

[574] Usp. Alfred SCHNEIDER, Tendencije i problematika suvremene kristologije, u: *Isus Krist Bogočovjek i Spasitelj*, Stjepan KUŠAR (prir.), Zagreb, 1997., 298.

[575] Usp. Karl RAHNER, Chalkedon – Ende oder Anfang?, u: *Das Konzil von Chalkedon,* A. GRILLMEIER i H. BACH (prir.), sv. 3, Würzburg, 1954., 3-49.

[576] Usp. PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije,* Dokumenti 66, Zagreb, 1983., 23.

pokušaj da se kršćanska poruka iskaže u skladu s jezikom onoga vremena, odnosno da se približavanjem filozofskoj misli i njezinim kategorijama nastojalo potvrditi identitet kršćanstva, postajući dijelom ondašnje kulture. Dakako, Hick nije jedini koji je postavio pitanje opravdanosti korištenja filozofskih pojmova za tumačenje kršćanskih istina vjere. Papa u miru Benedikt XVI. u svom izlaganju u Regensburgu 2005. godine govorio je o tri pokušaja dehelenizacije: prvi u vremenu reformacije, drugi sa von Harnackom na čelu i liberalnom teologijom, te treći pokušaj koji je, prema papinom mišljenju, još u tijeku, a nastoji se vratiti prije prve inkulturacije i tu jednostavnu evanđeosku poruku inkulturirati u svoju sadašnju, suvremenu kulturu, bez obaveze da slijedi helenističku kuluru.[577] Sam proces helenizacije Hick dovodi u vezu s odmakom Crkve od izvornoga metaforičkoga i slavljeničkog jezika prema metafizičkom koji od Isusa, prema njegovu mišljenju, stvara nešto što on nije.

Glede odnosa kristologije i filozofije, razvidno je da se kristologija ne može svrstati ni u koji filozofski sustav, jer ona poima zbilju na kršćanski način, a kao takva neodvojiva je od svojega soteriološkog značaja. Vidljivo je da se u Hickovoj misli reflektira Schleiermacherova kristologija koja polazi od iskustva otkupljenja na otkupitelja, pri čemu leži opasnost da kristologija postane izričaj samosvijesti, a Isus pralik religioznog čovjeka[578] što je, dobrim dijelom, u Hicka doista slučaj. Tu protestantsku pozadinu još jače oblikuje Hickov filozofski *habitus* koji se poglavito naslanja na Kantovu misao o subjektivnosti iskustvene spoznaje. Ne čudi, stoga, što Hick na Isusovo utjelovljenje gleda kao na jedno od mnogih utjelovljenja. Osim toga, vjera koja se u tom slučaju povlači u prostor subjektivnosti, ne nalazi u krutosti dogme ništa dobroga. Kršćanstvo, naprotiv, ne sukobljava ortopraksu i ortodoksnost, odnosno ne stvara sukob između čina vjere i njezina sadržaja. Svojom *kristologijom stupnja* Hick ostaje na pozicijama prosvjetiteljskog racionalizma. Prema tome, Isus se od drugih ljudi ne razlikuje u naravi, nego u stupnju njegovih ostvarenih, odnosno utjelovljenih kvaliteta.

Kristologija danas, promatrana u nastojanju ocrtavanja njezinih temeljnih perspektiva i zadataka, u prvom redu zadržava svoju biblijsko-povijesnu perspektivu koja ju sprječava da Krista promatramo u ideološkom ključu. To ujedno znači da tog Krista treba uvijek iznova propovijedati i njegovu osobu približiti i danas, što uključuje i povijesnog i proslavljenog Krista podjednako. Jasno, valja neprestano imati na umu da Isus Krist nije ″ni mit ni neka

[577] Usp. Ivan BODROŽIĆ, Kršćanska vjera i helenistička kultura: između susreta i sraza, blagoslova i izazova, u: *BS* 81 (2011.) 3, 608.

[578] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist,* 23-24.

apstraktna ideja."[579] Nadalje, zbog Kristova univerzalnoga spasenjskog značaja, kristologija zasigurno treba u sebi nositi univerzalnu perspektivu, što posljedično, među ostalim, znači da je potreban suodnos između pluralizma različitih filozofijā i teologijā.[580] Osim toga, od kristologije danas se zahtijeva da ne bude samo ontološki, već i funkcionalno usmjerena, te da nikako ne zanemari pneumatološku perspektivu koja je toliko važna kad govorimo o osobi Isusa Krista. Nadalje, u okvirima kršćanskog inkluzivizma i trinitarne teologije, "realizam utjelovljenja kao i univerzalna djelotvornost uskrslog Isusa tvore polazište i temelj dijaloškog i teološkog traganja za izrazima, spasotvornog Očeva djelovanja po Riječi-Sinu u Duhu na prostorima religijskih tradicija"[581] koje ostaju daljnjim izazovom katoličkoj teologiji, a onda osobito kristologiji.[582]

Polazište kristologije svakako jest vjera crkvene zajednice koja sprječava da se obrasci i izrijeci vjerovanja pretvore u prazne formule vjere. To je svakako moment koji u Hickovom razmišljanju osjetno izostaje, te se stječe dojam da on upravo namjerno nastoji obraditi baš formulu radi formule, te pritom osmisliti pokoju novu, što mu opet na koncu ne polazi za rukom. Njegov okvir razmišljanja posve izbacuje važnost zajednice koja vjeruje. Nadalje, Hick ne obrađuje sva otajstva Isusova života, a za neke od njih kao što je to, primjerice, uskrsnuće, vrlo je škrt na riječima. Utjelovljenje Isusa Krista je svakako pitanje kojem posvećuje najviše pažnje u svojim djelima. No, ono što čini jezgru Isusove osobe – njegovo bogočovještvo – i bez čega je nemoguće shvatiti i odgovoriti tko je Isus – pashalno otajstvo – Hick jednostavno preskače, bez obzira što Pismo u tim događajima ima svoje središte. Utjelovljenje Isusa Krista nije moguće shvatiti ukoliko ne uzmemo u obzir i druga otajstva njegova života, osobito pashalni misterij.

Međutim, iako postoje mnoge sporne točke Hickove kristologije, kao što smo to dijelom već vidjeli u prethodnim poglavljima, veoma ga je jednostavno kritizirati polazeći od katoličke teologije, osobito dogmatike, ali shvatiti ga možemo samo ukoliko imamo na umu

[579] PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije,* 10.

[580] Usp. Alfred SCHNEIDER, Tendencije i problematika suvremene kristologije, 311.

[581] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 37.

[582] Tako *Nostra Aetate* kaže: "Katolička crkva ne odbacuje ništa što je u tim religijama istinito i sveto. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se umnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista 'koji je put, istina i život' (Iv 14, 6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je 'Bog sve sa sobom pomirio'." NA, 2.

da je intencija njegove kristološke misli prvenstveno filozofska, a ne u prvom redu teološka. Dakle, i Hickova kristologija u tom je smislu podređena njegovom promišljanju o religijskome fenomenu, odnosno o zajedničkoj platformi za sve religijske tradicije, što je razvidno iz većine njegovih djelâ. No, usredotočujući se na ono kristološko u Hickovim promišljanjima, zasigurno bivamo sve uvjereniji u činjenicu da je upravo kristološka debata od središnje važnosti za daljnji identitet kršćanstva. Kako danas shvatiti i naviještati osobu Isusa Krista ostaje posebno važnim pitanjem. Tendencijama da se njegov lik shvati drugačije nego li to donose evanđelja i(li) dogme, treba se s oprezom pristupiti, a Hickov pokušaj svakako spada među najistaknutije i najpoznatije suvremene relativizacijske napade.

> ″Vjera u to da Krist *jest* jedinorođeni Sin Božji, da u njemu Bog doista boravi među nama kao čovjek i da je čovjek Isus vječno u Bogu i Bog sâm – dakle, ne neki Božji objaviteljski lik, nego Bog jedini i nezamjenjivi – ta se vjera spomenutim procesom relativizacije napušta. Iz čovjeka koji *jest* Bog, Krist postaje čovjekom koji je Boga *iskusio* na poseban način.″[583]

Ove Ratzingerove riječi gotovo doslovno zrcale kritiku upućenu Hickovoj poziciji, a osobito to možemo misliti ako na umu imamo i neslaganje između njih dvojice.[584] Istovremeno, Ratzinger je svjestan posljedica takvoga razmišljanja, odnosno primjećuje daljnje implikacije takvoga razmišljanja i u soteriologiji, što je važno jer Hick pomoću nje gradi svoju pluralističku poziciju.

> ″Ako Bog nije u Kristu, onda se on udaljuje u neizmjernu udaljenost; ako Bog više nije S--nama-Bog, onda je on baš odsutni Bog pa time on zapravo i nije Bogom: Bog koji ne može djelovati nije Bog. Što se pak tiče straha da će Isus po našoj vjeri u njegovo bogosinovstvo daleko udaljiti od nas, valja reći da je istina zapravo ono suprotno: Ako je on bio samo čovjek, onda je on neopozivo odstupio u prošlost te ga samo neko daleko sjećanje može više ili manje jasno opaziti. Ako je pak Bog uistinu prihvatio jednog čovjeka koji je tako ujedno i pravim čovjekom i pravim Bogom u Isusu, onda on kao čovjek ima udjela na Božjoj prisutnosti koja obuhvaća sva vremenâ.″[585]

Zanimljivo je prepoznati kako i suvremene kritike upućene kršćanstvu, kao što je u ovom slučaju Hickova, uviđaju snažnu vezu između kristologije i soteriologije. Hickova nas razmišljanja vraćaju opet u neka stara, već zaboravljena krivovjerja, pa njegovu isusologiju stavljamo uz bok onoj ebionita, adopcionista i arijanaca, pri čemu se Isus razlikuje od drugih ljudi samo u stupnju. ″'Neo-arijanizam' (ili 'niska' kristologija) je procvao od vremena

[583] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju,* Zagreb, 2007., 15-16.

[584] Usp. ″Cardinal Ratzinger on Religious Pluralism″ i ″A Response to Cardinal Ratzinger″, u: John HICK, *Dialogues in the Philosophy of Religion,* Basingstoke, 2001., 149-160.

[585] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju,* 23.

prosvjetiteljstva, osobito među 'liberalnim' teolozima devetnaestog i dvadesetog stoljeća u Njemačkoj, Velikoj Britaniji, Sjedinjenim Američkim Državama i drugdje.″[586] Pritom se razlika između arijanaca i neoarijanaca očituje u tome što potonji priznaju Kristovo potpuno čovještvo i ne pridaju mu nikakvu ulogu u stvaranju. I sam O'Collins priznaje da u tom smislu prigovori koje Hick postavlja pred katoličku teologiju nisu novi, ali su predstavljeni na jasan i suvremen način, te time zaista čine izazov teologiji.[587]

Poimanje utjelovljenja kao mita, odnosno kao metafore označava zamjenu ontološke sa funkcionalnom kristologijom. No, i takva kristologija trebala bi biti u stanju odgovoriti na pitanje, je li Isusova ljudska egzistencija objavila i onu božansku zbiljnost iz razloga što je on sam njezin dio. No, Hick po tom pitanju završava u agnosticizmu, unutar kojega se jedva što može potvrditi o transcendentnoj Zbiljnosti, što na koncu pobuđuje pitanje: ″Kako možemo znati da je ikoja religija uoće 'valjan' odgovor na takvu nepoznatu stvarnost?″[588]

Kritika koju Hick upućuje nauku o utjelovljenju umnogome ide za pojednostavljivanjem i suvremenim predstavljanjem nečega što su odavno pokušale kristološke struje koje su bile u raskoraku s pravovjerjem, ili su ga na taj način izazivale. Neizbježnost takve pozicije je rušenje trinitarnog nauka koji je onda nepotreban, ili pak završava u novijoj verziji sabelijanizma. Hick kaže: ″Bog se spoznaje na ljudski način – kao stvoritelj, preobrazitelj ili unutarnji duh. Ne trebamo popredmetiti te načine kao tri različite osobe.″[589] Nadalje, način života kakav predlaže Hick, a koji uzor vidi u Isusu kao primjeru za kršćane, nalikuje pelagijanizmu. Njegova je kristologija, uzeta u cjelini, liberalna, pluralistička i s tendencijom da postane demokratična spram različitih religijskih pogleda na Boga. Predstavlja se kao suvremena, u pojmovima nove paradigme i kopernikanske revolucije, ali činjenicom ostaje da je tek blijedom kopijom već nadiđenih krivovjerja kao što su, primjerice, ebionizam, adopcionizam ili arijanizam, kao i pokušaj ponovljenih riječi nekih od prosvjetitelja i liberalnih mislitelja kao Schleiermachera, Straussa, von Harnacka, Ritschla i njima sličnih. Pitanje ostaje, može li Hick uspjeti tamo gdje su njegovi uzori već prije njega pali?

[586] Gerald O'COLLINS, The Incarnation under Fire, u: *Gregorianum* 76 (1995.) 2, 263.

[587] Usp. *Isto,* 264.

[588] *Isto,* 277.

[589] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 177.

2. HICKOVA DEKONSTRUKCIJA TRADICIONALNE KRISTOLOGIJE

Kršćanstvo je u Hickovoj misli jedno od mnogih mogućih odgovora na transcendentnu Zbiljnost. U pogledu kristologije, on se osobito protivi crkvenoj dogmi i shvaćanju osobe Isusa Krista kako ga donose koncili u Niceji (325. god.) i Kalcedonu (451. god.). Hick prihvaća utjelovljenje ″koje potvrđuje Božje sudioništvo u ljudskom životu″, kao i ono u Isusovu životu koje je prisutno ″na poseban i specifičano moćan i efektivan način″ jer ″Isus nije bio običan čovjek, već onaj čiji odnos s Bogom ima univerzalno značenje″[590]. No, uz prihvaćanje vrlo sužene i redukcionističke inkarnacijske teologije, on otvoreno odbija na utjelovljenje gledati kao na vjerovanje koje, među ostalim, izriče Isusovu preegzistenciju prije zemaljskog rođenja, ljudsku i božansku narav u jedinstvu njegove osobe, kao i, posljedično, njegovu ulogu u objavi i spasenju. Nadalje, supstancijalni jezik pojmova *physis, hypostasis* i *ousia* odbacuje kao zastarjele i današnjem čovjeku nerazumljive. Ono što predlaže jest zamjenu doslovnoga govora onim metaforičkim, što čini središte njegove kristološke teze:

> ″... ideji božanskog utjelovljenja u njezinom standardnom kršćanskom obliku, u kojem se inzistira i na pravom božanstvu i na pravom čovještvu, nikada nije dano zadovoljavajuće doslovno značenje; ali s druge strane, ona bi imala izvrsno metaforičko značenje. (...) Ono što predlažem jest prihvaćanje ideje božanskog utjelovljenja kao metaforičke ideje. Mi u Isusu vidimo ljudsko biće iznimno otvorenog Božjem utjecaju i stoga njegovo življenje do iznimnih raspona kao Božjeg poslanika na zemlji, ″utjelovljujući″ božansku svrhu za ljudski život. On stoga utjelovljuje unutar okolnosti svojega vremena i prostora idealno ljudsko življenje u otvorenosti i odgovoru Bogu, te čineći tako, on ″utjelovljuje″ ljubav koja odražava božansku ljubav.″[591]

Osim ove teze u kojoj je vidljivo da je njegov glavni cilj osporiti ontološko shvaćanje dviju naravi kako ga vidi katolička kristologija, te preusmjeriti takav, po njemu, zastarjeli govor na moderni i drugim religijama prihvatljiviji, metaforički, Hickov napad na crkvenu dogmu očituje se kroz četiri kategorije: povijesnu, konceptualnu, soteriološku i pragmatičku kategoriju.[592] Njegov glavni povijesni argument jest da Isus nije naučavao svoje božanstvo, odnosno da je on utjelovljeni Bog, te da je za tu formulaciju zaslužna Crkva. Konceptualni argument odnosi se na nauk o dvije Kristove naravi koje nisu dobro objašnjene, te se stoga

[590] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 9.

[591] *Isto,* 12.

[592] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 77-129.

trebaju odbaciti. Soteriološki argument obrušava se na zastarjelost nauka o otkupljenju, kojega potom također iz navedenih razloga treba napustiti. Konačno, Hickov pragmatički argument na dogmu o utjelovljenju gleda u kontekstu negativnih povijesnih zala kao što su antisemitizam, imperializam, i slično.

2. 1. Povijesni argument

Kako bismo mogli razumjeti Hickovo poimanje povijesnog Isusa kao temelja kristologije, razmotrit ćemo njegov povijesni argument. Vidljiva je pritom Hickova dvojba, treba li u istraživanje krenuti sa čovjekom Isusom iz Nazareta ili proslavljenim Kristom vjere, pri čemu se odlučuje radije za povijesnog Isusa nego li za idealiziranog Krista kakvim ga, prema njegovu mišljenju, donose crkvene dogme.[593] Zabrinjava ga vjerodostojnost novozavjetnih spisa u smislu točnosti njihovih podataka o povijesnom Isusu. Pritom je, dakako, svjestan da se vjera u Krista ne može graditi bez povijesnih temelja Isusa iz Nazareta.[594] Problem je, ističe, činjenica da se novozavjetni spisi pišu više desetaka godina nakon Isusove smrti, odnosno, njihovi pisci nisu izravni svjedoci, te pišu iz pozicije vjere u Isusa kao Krista. Sjećanja na Isusa su pritom ″sačuvana, izdvojena, razvijena, uništena, uzveličana, i prekrivena utjecajem mnogih faktora″,[595] i premda Hick dobrim dijelom priznaje povijesne uvide, riječ koju rabi za susret s povijesnim Isusom jest – mašta, odnosno svojevrsno stvaranje predodžbe o tom tko je Isus bio.[596] Unatoč tomu, priznaje da je očito da Novi zavjet govori o stvarnoj osobi koja je za mnoge bila iznimno važna.[597] Onaj minimum povijesnih činjenica predstavlja Isusa kao Židova Galilejca, sina žene Marije, kojeg je krstio Ivan Krstitelj, a koji je propovijedao, liječio i izgonio zle duhove. Oko sebe je okupio dvanaestoricu učenika, te su ga rimske vlasti razapele. Sve onkraj ovih podataka podložno je vjerojatnoj interpretaciji, odnosno slobodnom tumačenju.[598]

Glede tumačenja, Hick sam priznaje da njegovo viđenje povijesnog Isusa ″spada unutar tradicije liberalnog tumačenja kojega su ustanovili Schleiermacher, Strauss, Harnack i

[593] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 35.

[594] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 15.

[595] *Isto,* 16.

[596] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* 35.

[597] Usp. *Isto*.

[598] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 18.

drugi.″[599] Isus je za Hicka posvema bio svjestan Boga, ali sam nije bio doslovno Bogom.[600] Isus je bio svjestan Božje nazočnosti i snage, no njegovo vlastito samorazumijevanje može se iščitati u okvirima apokaliptičkog prorokovanja.[601] Na više mjesta Hick inzistira na činjenici da Isus nije sebe smatrao Bogom ili Božjim Sinom, štoviše, da bi i sam takvu ideju odbacio kao blasfemičnu.[602] U tom smislu, nejasnim ostaje, kako je Crkva mogla znati o Isusu nešto što ni on sam o sebi nije znao.[603] Činjenicu da je posrijedi implicitna kristologija, odnosno da je sve ono što je u povijesnom Isusu bilo implicitno prisutno, Crkva kasnije iskazala eksplicitno, Hick odbacuje smatrajući da tome manjka uporište u jasnim povijesnim dokazima. S druge strane, on je mišljenja da je proces deifikacije Isusa iz Nazareta započeo dobrim dijelom s kršćanskim iskustvom pomirenja s Bogom,[604] odnosno da je bilo riječ o mehanizmu opstanka i održanja ranog kršćanstva. Ono što je pritom za njega ključno jest pomak od metaforičkog prema metafizičkom govoru o Isusu kao Sinu Božjem. Kulminacija toga procesa odvija se na saborima u Niceji i Kalcedonu, gdje je okončana Isusova deifikacija. Za to vrijeme, biblijske metafore doživljavaju prijenos u filozofski jezik razumljiv samo nekolicini.

2. 2. Konceptualni argument

Ovaj se argument odnosi na problematiku Hickova shvaćanja Kristovih dviju naravi kako ih donosi katolička kristologija, odnosno kristologija dvaju sabora – Nicejskog i Kalcedonskog. Odnosno, riječ je o Hickovoj tezi da je tako iskazano Isusovo božanstvo nedovoljno pojašnjeno i paradoksalno. Hick postavlja pitanje: ″Kako Isus može biti istovremeno božanski svemoćan i ljudski slab i ranjiv; božanski sveznajući i ljudski u neznanju; vječni, beskonačni, samopostojeći stvoritelj svijeta i vremenito, konačno i ovisno biće? Može li se takvoj ideji pridodati doslovno značenje?″[605]

[599] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 18.

[600] Usp. *The Myth of God Incarnate,* 172.

[601] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 19.

[602] Usp. *Isto,* 28.

[603] Usp. *Isto,* 30.

[604] Usp. *Myth of God Incarnate,* 176.

[605] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, 98.

2. 3. Pragmatički argument

Ovaj se argument u literaturi obično naziva *povijesnim nuspojavama* dogme o utjelovljenju prema Hickovoj kovanici.[606] Riječ je o još jednom argumentu usmjerenom protiv crkvenoga naučavanja, odnosno tradicionalnog shvaćanja Isusa kao Krista. Hick je mišljenja da je nauk o utjelovljenju Crkvi poslužio ne bi li opravdala neke od velikih povijesnih zala, kao što su, primjerice, antisemitizam, kolonijalizam, patrijarhalizam i tomu slično. Ne misli da je sam nauk uzrok ovih zala, ali smatra da su se ona pomoću njega pokušala opravdati i braniti. Dakako, kako bi se takvo ″oružje″ u rukama kršćana oduzelo, predlaže zamjenu doslovnog tumačenja s metaforičkim.

2. 4. Soteriološki argument

Hickova kritika usmjerena protiv tradicionalnog razumijevanja nauka o otkupljenju nije prvotno predstavljena kao protivna nauku o utjelovljenju, već kao ″razlog za pluralističku reinterpretaciju kršćanske soteriologije.″[607] Dakako, imajući na umu da crkveni nauk o otkupljenju podrazumijeva nauk o utjelovljenju, razvidno je da Hickova kritika soteriologije ujedno upućena i na sámo poimanje utjelovljenja.

Transformacijsko poimanje spasenja nalazi se u središtu Hickova pristupa, nadahnjujući se, među ostalim, i idejom deifikacije (*theosis*) istočne teologije.[608] Uži smisao spasenja podrazumijeva osobit način primanja spasenja uz pretpostavku postojeće krivnje, odnosno grijeha. Širi smisao pak uključuje ulazak u ispravan odnos s Bogom.[609] Međutim, zanimljivo je primijetiti da, premda prihvaća oprost kao nezasluženi dar milosti, Hick ideju o padu i univerzalnu situaciju ljudskog roda u pogledu krivnje smatra posve nevjerojatnom, odnosno, odbija vjerovati u takvo što.[610]

---

[606] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 80-88. Ovaj argument samo spominjemo kao dio arumenata pomoću kojih Hick nastoji dekonstruirati dogmu o utjelovljenju, ali s obzirom na temu i širinu ovoga rada nećemo, kao što će to biti slučaj s drugim argumentima, ulaziti u detaljne odgovore ovim prigovorima jer bi nas previše udaljili od naše teze.

[607] David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 108.

[608] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 113.

[609] Usp. *Isto,* 112.

[610] Usp. *Isto,* 117;122.

2. 5. Hickova rekonstrukcija kristologije

Krajnji cilj Hickova nastojanja i uopće korištenja gore spomenutih argumenata ide u smjeru ponovnog promišljanja, odnosno rekonstrukcije tradicionalne kristologije, osobito pod vidom shvaćanja osobe Isusa Krista i spasenja. Njegov središnji kristološki program ponovnoga tumačenja Kristova utjelovljenja sažet je u pojmu *metafore*, odnosno *mita*. ″Pravi cilj i vrijednost nauka o utjelovljenju nije indikativan, već ekspresivan, ne ide za tim da dokazuje metafizičku činjenicu već da iskaže vrijednost i evocira stav.″[611] Dakle, on nudi novu kristološku formulaciju koja bi utjelovljenje promatrala metaforički, kako bi se istaknuo značaj Isusa Krista, ali ne metafizičkim izrijekom o dvije naravi, nego načinom na koji je Bog djelovao putem njegova života. Utjelovljenje je pritom 1) iskaz Isusova ″utjelovljenja″ Božje volje, 2) njegova življenja idealnog života u otvorenosti Bogu, te 3) života agapične ljubavi.[612] Nakon ovih ideja, odnosno metafora Božjeg utjelovljenja u Isusu Kristu, moguće je razviti mit kao teologiju utjelovljenja. Njezin prvotni cilj bio bi u praktičnom smislu oblikovanje prikladnog raspoloživog stava.

> ″To da je Isus bio Božji utjelovljeni Sin nije doslovno točno, budući da nema doslovnog značenja, već je riječ o primjeni mitološkog koncepta na Isusa čija je funkcija analogna značenju božanskog sinovstva koji se u drevno vrijeme pripisivalo kralju. U slučaju Isusa ono pruža konačni iskaz njegovoj učinkovitosti kao spasitelja od grijeha i neznanja, te davatelja novoga života; ono pruža način razjašnjenja njegova značaja za svijet; i iskazuje privrženost učenika Isusu kao osobnom Gospodinu. On je onaj u čijem slijeđenju pronalazimo sebe u Božjoj nazočnosti i pronalazimo Božje značenje za naše živote. On je naš dostatan uzor istinske ljudskosti u savršenom odnosu s Bogom. I on je toliko onkraj nas u 'smjeru' Boga da stoji među nama i Ultimativnog kao posrednik spasenja.″[613]

Kako bi ovaj svoj stav, odnosno tezu podupro, Hick se služi dvjema kristologijama – Baillieovim paradoksom milosti i Lampeovom kristologijom inspiracije.[614] Baillie također napušta govor o Kristovim dvjema naravima, odnosno udaljuje se od kalcedonskog jezika, dok se Hicku Lampeov pristup čini još pogodnijim za razvoj pluralističke kristologije. No, iako se koristi obojicom, Hick ne propušta priliku da i njih podvrgne kritici jer ″pretpostavljaju *a priori* da je Isusov odgovor božanskoj milosti i nadahnuću bio 'jedinstven',

---

[611] *The Myth of God Incarnate*, 178.

[612] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 105.

[613] *The Myth of God Incarnate*, 178-179.

[614] Usp. John HICK, The Christology of D. M. Baillie, u: *Scottish Journal of Theology* 11 (1958.) 1, 1-12.; *Isti*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, 54; Donald BAILLIE, *God Was in Christ*; Geoffrey LAMPE, *God As Spirit*.

'dovršen', 'apsolutan', 'posve ostvaren' ili 'savršen'.″[615] Dakle, Hick je mišljenja da Isusova jedincatost ne slijedi nužno iz njihovih kristologija, već se one mogu protumačiti više iz konteksta pluralističkog gledišta, jer ″u Isusovu životu vidimo poseban slučaj spajanja božanske milosti/inspiracije i stvorene slobode koja se događa u svim ljudskim odgovorima i poslušnosti Bogu (...) Ne govorimo o nečemu što je u stvari jedinstveno, već o interakciji božanskog i ljudskog koja se odvija na mnogim različitim načinima i stupnjevima ljudske otvorenosti Božjoj prisutnosti...″[616]

Sljedeći korak njegove rekonstrukcije kreće u smjeru soteriologije koju nastoji odmaknuti od tradicije naslijeđenoga grijeha i usmjeriti je na pozitivno shvaćanje ljudskog duha koji s vremenom evoluira približavajući se Zbiljskom. Pritom slika *theosis*-a uokviruje njegovu viziju ljudske preobrazbe na putu (samo)spasenja. Zadobivanje sličnosti na Božju sliku prema Hicku konstituira spasenje, a ono pretpostavlja proces koji se sastoji od ljudskog ″odgovora na prisutnost božanskog Duha i potom postupno primicanje prema radikalnom ponovnom centriranju unutar božanskoga života.″[617] Dakako, ne izostavljajući putove spasenja ostalih religijskih tradicija, Hick ističe da su svi oni ″oblici postupne preobrazbe od samousredotočenosti prema novom usredištenju u Zbiljskom.″[618] Iz svega ovoga slijedi odbacivanje Isusove smrti (i uskrsnuća!) kao ontološkog temelja spasenja, te formuliranja religijski neutralne definicije spasenja kao preoblikovanja egzistencije od sebičnosti prema Zbiljskom.[619] Međusobno različite religije pritom predstavljaju jednakovrijedne puteve spasenja, budući da omogućuju, svaka u svom kontekstu, potrebnu preobrazbu. Takvo Hickovo ″metaforičko shvaćanje spasenja″[620] dijelom je njegove dekonstrukcijske kristološke strategije.

3. EVALUACIJA HICKOVIH ARGUMENATA

U prethodnom smo poglavlju ukratko saželi Hickove argumente koji idu u smjeru njegove rekonstrukcije kristologije koja bi bila pluralistička, a pritom bi ujedno dekonstruirala onu tradicionalnu, kalcedonsku. U ovom ćemo poglavlju nastojati ukratko odgovoriti na njegove

[615] David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 124.

[616] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 109.

[617] *Isto,* 130.

[618] John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 107.

[619] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 136.

[620] David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 128.

prigovore, počev od povijesnog argumenta, i uopće razmotriti u kojoj je mjeri njegova argumentacija opravdana. Pritom nemamo namjeru apologetski pristupiti samoj stvari jer smo već prethodno mnoge Hickove postavke doveli u pitanje. Ovdje ćemo predstaviti širu sliku čitave problematike, kako bi naposljetku pokazali Hickovo selektivno korištenje argumenata s ciljem opravdanja pluralističke hipoteze, i uopće pozicionirali njegovu kristologiju naspram katoličke.

3. 1. Povijesna metodologija

Najočitiji problem koji proizlazi iz Hickova povijesnog argumenta tiče se radikalnog razdvajanja Isusa povijesti i Krista vjere, a povrh toga njegova skeptičnog pristupa biblijskim izvorima koje smatra povijesno nepouzadnima. Štoviše, njegov stav u tom smislu veoma podsjeća na radikalnu ″liberalnu″ potragu za povijesnim Isusom u devetnaestom stoljeću.[621] No, uz činjenicu da danas kontinuitet povijesnog Isusa i Krista vjere ozbiljni teolozi i egzegeti ne dovode u pitanje, još je važnije primijetiti da i sam E. P. Sanders, na kojega se Hick na više mjesta poziva, kaže da o Isusu dosta toga možemo znati, kao i o tome što je on rekao, te da se sve to uklapa u sliku židovstva prvoga stoljeća.[622] Dakle, premda je Hick sklon oslanjati se na istraživanja egzegeta takozvane ″Treće potrage za povijesnim Isusom″[623], a među koje pripada i Sanders, njegov je stav uglavnom bliži starijoj školi koju čine primjerice Strauss i Bultmann.

Hicku nedostaje jasna povijesno-kritička metodologija i kriteriji autentičnosti, pomoću kojih bi mogao doći do navedenih zaključaka. On ih sam nigdje ne navodi.[624] Tako mu David Nah zamjera što na relativno malo povijesnih podataka, do kojih Hick tvrdi da je i nemoguće

---

[621] Više o ovoj temi vidi: Ivan KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist. Uvod u kristologiju,* Zagreb, 2001., 90-145; Lidija GUNJEVIĆ, Kriteriji autentičnosti u potrazi za povijesnim Isusom, u: *CuS,* 43 (2008.) 1, 139-159.

[622] Usp. Ed Parish SANDERS, *Jesus and Judaism,* Philadelphia, 1985., 2.

[623] Usp. Geza VERMES, *Jesus and the World of Judaism,* Minneapolis, 1983.; John P. MEIER, A *Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus,* I-IV, New York, 1991.-2009.; Gerd THEISSEN - Annette MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide,* Minneapolis, 1998.

[624] Obično se u literaturi navode pet kriterija koja se spominju unutar Treće potrage za povijesnim Isusom, a riječ je o kriteriju neugodnosti, diskontinuiteta, višestrukog ponavljanja, ukazivanja ili svjedočenja, kriteriju dosljednosti, koherencije ili podudaranja, te kriteriju odbacivanja. Navedeni kriteriji spadaju u prvotne kriterije, dok drugotne čine kriterij slijeda svega što je aramejsko, kriterij palestinskog okruženja, kriterij izrazite naracije, kriterij tendencije razvoja sinoptičke tradicije, kriterij povijesne pretpostavke. Usp. Lidija GUNJEVIĆ, Kriteriji autentičnosti u potrazi za povijesnim Isusom, u: *CuS* 43 (2008.) 1, 146-155.

doći, uspjeva zaključiti toliko mnogo,[625] te samim time osobu Isusa Krista prikazuje u subjektivnom koloritu i subjektivnoj interpretaciji. U tom slučaju dobivamo, dakle, Hickovu konstrukciju o tome što je i tko bio povijesni Isus, a ostaje pitanje, na kojim povijesnim temeljima dolazi do zaključka da je Isus posjedovao ″ekstremno intenzivnu svijest o Bogu″ ili da mu je ″nebeski Otac bio sasvim stvaran – toliko stvaran poput muškaraca i žena koji su se s njime ophodili svakim danom″[626]?

Već iz ovoga prozlazi da Hickova metoda kao i njezini rezultati nisu u stanju pružiti osnovane kritike katoličkoj kristologiji. Konačno, događaj Isusa Krista, premda utemeljen u povijesti iz koje izvire, ne može svoje opravdanje dugovati jedino njoj. Isto tako, povijest ne može posvema iscrpiti događaj utjelovljenja Isusa Krista, jer njegov izvor nadilazi povijest i vrijeme. No, to ne znači da pritom povijesna točnost i istraživanje ne igraju važnu ulogu. Štoviše, upravo to nekada nedostaje u Hickovim tekstovima.[627] Njegova se spekulativna konstrukcija umnogome oslanja na prilično općenita mjesta koja je vrsnom bibličaru moguće s lakoćom osporiti. Nadasve je neobično da na koncu toliko inzistira na biblijskoj kritici i na povijesnom momentu s jedne strane, dok ga s druge strane navodni manjak povijesnog uvida ne sprječava da zaključi da je Isus bio nadahnut Božjim Duhom, čovjek izvanredne karizme, snažne poruke i tomu slično. Dakle, dok s jedne strane inzistira na povijesnom istraživanju, s druge ga sam zanemaruje ili selektivno koristi, osobito kad je riječ o egzegetskim rezultatima, čime u konačnici, njegovi zaključci bivaju okrnjeni za cjelovitost i znanstvenu kritičnost.

Sljedeći problem kojega moramo spomenuti unutar ovog povijesnog dijela tiče se Hickova stava prema implicitnoj kristologiji.

3. 1. 1. Utemeljenost implicitne kristologije

Osim eksplicitnih tvrdnji koje Hick očito niječe, vidjeli smo da isto vrijedi i za one implicitne, odnosno da se u svojim promišljanjima također obrušava na zaključke implicitne kristologije. To se u prvom redu odnosi na Isusovo obraćanje Bogu s *Abba*.

Pojam *Abba* prema Joachimu Jeremiasu izvorno označava nježnost koju su djeca iskazivala prema svojem ocu, a koristili su ga također i odrasli za druge osobe kako bi iskazali

[625] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 134.

[626] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 18.

[627] Tako, primjerice, kada spominje Kristovo uzdignuće, govori o svim sinopticima, a zapravo je riječ samo o Lukinom djelu. Usp. *Isto,* 23.

poštovanje i prisnost, što je Židovima, dakako, predstavljalo neumjesni govor za Boga.[628] Osim toga, važno je imati u vidu razliku koju Isus čini između ″moj Otac″ i ″vaš Otac″, dok nikada ne koristi izraz ″naš Otac″ (usp. Mk 11, 25; Mt 11, 25-27; 23, 9; Lk 6, 36; 12, 30; Iv 10, 35-38; 20, 17), u čemu možemo iščitati njegovu svijest o božanskom sinovstvu, kao i to da svoje sljedbenike želi učiniti djecom Božjom, odnosno dionicima Kraljevstva Božjega. Pritom je svakako važno istaknuti da je samo Isus naravni Sin, dok su ostali ″sinovi u Sinu″. Hick, s druge strane, imajući na umu ovakve argumente, tvrdi ″da iskusiti Boga kao jednog nebeskog Oca nije isto kao imati iskustvo samoga sebe kao Božjega Sina, druge božanske osobe Trojstva.″[629] No, ako imamo na umu da ovakvo Isusovo obraćanje Bogu ima povijesno utemeljenje, odnosno da spada u *ipsissima verba Iesu,* još nam sigurnije posreduje posebnost Isusova odnosa s Bogom – Ocem, kao i činjenicu da je itekako bio svjestan svojeg božanskog sinovstva, odnosno božanskog identiteta, premda ne koristi za sebe izraz *Sin Božji,* na čemu Hick toliko inzistira. No, tome unatoč, vidljiva je na implicitnoj razini veoma uvjerljiva svijest o tome da je odnos između njega i nebeskog Oca poseban.[630] Konačno, mnogo nam govori kad J. A. Fitzmeyer primjećuje: ″Ne postoji dokaz u literaturi palestinskog židovstva prekršćanstva ili prvoga stoljeća u kojoj bi se koristio *abba* u bilo kojem smislu kao osobno obraćanje Bogu nekog pojedinca.″[631]

Nadalje, značajan je Isusov odnos prema Zakonu kao temeljnoj instituciji židovske religije. Mnogi novozavjetni egzegeti upućuju na Isusov stav prema Mojsijevom zakonu kao važnom dijelu implicitne kristologije, u kojima objavljuje i razotkriva svoju osobu. Hick pak upućuje na prostor koji otvara mogućnost za neslaganje s takvim stavom,[632] osobito uzimajući u obzir da je Isus u načelu bio poslušan Zakonu. Dakako, tomu nasuprot stoje mnoga mjesta (zapovijed subote: Mk 2, 23-28; 3, 1-6; Lk 13, 10-17; pitanje rastave: Mt 19, 3-12; Mk 10, 2-12; Lk 16, 18), a najupečatljivije su antiteze u Govoru na gori (usp. Mt 5, 17-48), u kojima je najvidljivije njegovo stavljanje na mjesto Boga koji je Zakonodavac. Prema riječima Johna P.

---

[628] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 137.

[629] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 31.

[630] Usp. Ivan KARLIĆ, Temeljne odrednice implicitne kristologije, u: *BS,* 72 (2003.) 4, 568 – 569.; *Isti,* Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, u: *OŽ,* 54 (1999.) 1, 56-63.

[631] Joseph A. FITZMEYER, Abba and Jesus' Relation to God, u: *A Cause de L'Evangile,* François REFOULE (ur.), Paris, 1985., 32.; citirano prema: David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 139.

[632] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 32.

Meiera: ″Isus se usuđuje svoju riječ suprotstaviti Božjoj riječi.″[633] Dakle, ne samo da se postavlja većim od Mojsija, nego se postavlja ravnopravnim s Bogom. Jacob Neusner ovakav Isusov odnos prema Zakonu vidi kao kopernikanski obrat od Tore prema njemu samome kao središnjem autoritetu, te zahtijeva ono što samo Bog ima pravo tražiti.[634] Drugim riječima, Isus, premda Zakon poštuje i ispunjava, nije njegov sluga nego Gospodar.[635]

Kao treće područje implicitne kristologije izdvojit ćemo Isusov autoritet pri opraštanju grijeha. Pritom mnogi zaključuju da je riječ o ovlasti koja pripada samo Bogu, a Isus pritom djeluje kao Bog,[636] poradi čega je u konačnici i bio pokrenut postupak protiv njega pod optužbom blasfemije (usp. Mk 2, 7).[637] Glede ove problematike Hick ponovno slijedi Sandersa koji tvrdi da je Isus samo navješćivao oproštenje, te je djelovao ne kao Bog, nego kao svećenici. S. Davis se tek djelomično s time slaže, jer dok grješnici čine neka djela pokore (odnosno, religiozne čine koji se zahtjevaju za oprost), ta bi primjedba još mogla stajati, ali tamo gdje to ne čine, i gdje još i drugi primjećuju tu praksu i čude se jer ona pripada samo Bogu, zasigurno ne.[638] Takva praksa jednostavno progovara o Isusovu identitetu: on je doista Bog, odnosno Sin Božji. Konačno, tomu u prilog govori i Isusova praksa druženja i sjedanja za stol[639] sa grješnicima, nečistima i odbačenima iz društva, a koja su zabranjivali zakonski propisi. On, dakle, sve ljude poziva na zajedništvo za stolom, koje ujedno znači zajedništvo sa Bogom. ″Dakle, Isusovo ponašanje prema temeljnim židovskim institucijama te prema nekim kategorijama ljudi, posebice prema grešnicima kojima je opraštao grijehe i pozivao na obraćenje, također predstavlja solidan kristološki temelj na kojem se i prije pashalnih događaja gradi vjera u Isusa Krista – da on jest Božji Sin.″[640] Nadalje, od koristi je u tom

---

[633] John P. MEIER, *The Vision of Matthew*, New York, 1979., 63-64.; citirano prema: David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 142.

[634] Usp. Jacob NEUSNER, *Rabin razgovara s Isusom*, Zagreb, 2010., 76-78.

[635] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, Isusov stav prema Zakonu (Mt 5, 17-19), u: *OŽ,* 59 (2004.) 2, 170.

[636] Tako, primjerice, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Schumann, E. Schweizer i W. Kasper.

[637] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 143.

[638] Usp. Stephen T. DAVIS, John Hick on Incarnation and Trinity, 254.

[639] ″Njegovo zajedništvo stola nije jeftin pokušaj da se dođe do ljudi, već je to vani okrenuta pozivajuća prisutnost, koja je on sam. A njegove priče o gozbama u riječ je pretočen poziv, koji je on sam. To jedinstvo njegova djelovanja, pripovijedanja i njegove prisutnosti ne raspada se ni u najdubljoj ugroženosti njegova života, kad je zaključeno da ga ubiju. Ozbiljnost njegova života, vjernost svojoj angažiranosti, jedinstvo riječi, djela i egzistencije pokazuje se napokon u onoj gozbi naočigled namijenjene mu smrti.″ Citatirano prema: Ivan DUGANDŽIĆ, Isus propovjednik i učitelj, u: *Diacovensia,* 18 (2010.) 3, 469.

[640] Ivan KARLIĆ, Temeljne odrednice implicitne kristologije, 567.

smislu primijetiti da, premda Hick ne nalazi povijesnog utemeljenja u činjenici da je Isus sebe nazivao Sinom, David S. Nah na tri biblijska primjera (Mk 12, 1-11; Mk 13, 12; Mt 11, 27) pokazuje suprotno.[641] Štoviše, vrlo je ″vjerojatno da je Isus govorio i mislio o sebi kao o 'Sinu', naznačujući veoma poseban odnos prema Bogu kao dijelom njegova identiteta i statusa.″[642]

Hicku očito u njegovim argumentima možemo zamjeriti nedovoljnu kritičnost u vlastitim stavovima kao i ignoriranje kriterija koji se koriste u potrazi za povijesnim Isusom. On pritom izabire dijelove koji se uklapanju u njegovu poziciju, dok ostale, pa makar bili u većini, ne spominje. Na taj način i njegova slika o osobi Isusa Krista biva snažno subjektivna. Osim toga, on snažno dijeli i kontrastira Isusa kao Sina Božjega kojega proglašavaju crkvene dogme, kao drugu božansku osobu, i svoju viziju Isusa kao posebnog čovjeka. Sredine za njega nema u smislu ravnoteže između implicitnih tvrdnji i onoga što nam prenose Evanđelja s jedne, i povijesnog razvoja koja iščitavamo u povijesti dogme, s druge strane. Naposljetku, ono što ponajviše izostaje u Hickovu pogledu svakako jest priznanje Isusova uskrsnuća kao ključa za razumijevanje svega što je implicitno sadržano u njegovoj predpashalnoj povijesti, što do kraja tumači i potvrđuje Isusovo božansko sinovstvo. I samo pitanje dogme o utjelovljenju je višeslojno. Premda ona kao takva donosi određen zaključak i definiciju, ujedno je otvorena za nova promišljanja i tumačenja, jer jedino na taj način ostaje živom.[643] Taj aspekt Hick ignorira, odnosno ne priznaje, smatrajući dogmu statičnom i umjetno stvorenom, a ne mjestom koje prvotno nastaje zbog propitkivanja i traženja Boga.

3. 2. Koncept dviju naravi

Iako nije jedini koji se kritički osvrtao na pitanje dvije naravi u Isusu Kristu, Hick svakako spada u najistaknutijeg predstavnika suvremene liberalne kristologije. Naime, premda i sam priznaje da svoja kristološka razmišljanja vidi u skladu s tradicijom liberalne interpretacije, osobito sa Schleiermacherom, opet je vidljivo da se od njega razlikuje po tome što Hick Isusu ne priznaje jedinstvenost u njegovoj svjesnosti Boga, što je opet u skladu s

[641] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 145-146.

[642] *Isto,* 146. Za ovu temu vidi još: Raymond BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008.

[643] Usp. Željko PAŠA, O Kristovoj svijesti. Način na koji je Isus spoznavao samoga sebe kao drugu božansku osobu, u: *OŽ,* 58 (2003.) 2, 214.

njegovom pluralističkom hipotezom. S druge strane, sličnost von Harnacku je osobito vidljiva iz kritike diskontinuiteta Isusa povijesti i Krista vjere, koja se daje iščitati iz odmaka onoga što je Isus naučavao i što je kasnija Crkva govorila, osobito pod utjecajem helenističke kulture i filozofije općenito. U tom smislu, vidljiva je Hickova liberalna pozadina, koju ni sam ne krije.

Međutim, osim polaznih premisa kao što su tvrdnja da je narušen kontinuitet povijesnog Isusa i Krista vjere, odnosno, u tu svrhu korištenja nekih izdvojenih novozavjetnih egzegetskih razmišljanja kako bi podupro svoju tezu, Hick govor o dvije naravi Isusa Krista želi pokazati nesuvislim na sljedeći način: okosnicu njegova razmišljanja čini kritika Morrisove teorije kao primjera neuspjeha suvremenog jezika da približi kalcedonski nauk. Osim toga, on se obrušava na kenotičke teorije za koje također smatra da se u svojem teoretiziranju previše drže govora o otajstvu, a premalo ga pojašnjavaju. To sve, smatra on, govori u prilog napuštanju metafizičkog govora o utjelovljenu, i okretanje prema onom metaforičkom kakvog sam predlaže.

3. 2. 1. Morissova teorija dvaju umova

Ono što je ključno razriješiti kao Hickov prigovor jest, kako nešto što je neograničeno (u ovom smislu je riječ o drugoj božanskoj osobi Logosa) može biti ograničeno (odnosno, prebivati u povijesnoj osobi Isusa iz Nazareta). Pritom je važno zamijetiti da Bog u svojoj neograničenosti posjeduje i ograničenost kao svoje stvaranje. Odnosno, ″Božja neograničena narav uključuje mogućnost biti imanentna u ograničenom biću dok ostaje prisutna Božjemu *ja* kao neograničena i tako čuva razliku između Božjega *ja* i konačnih stvorenja.″[644] Drugim riječima, Bogu nije nemoguće izabrati utjelovljenje u ograničenom i konačnom ljudskom biću kao što je to bio slučaj s Isusom, a pritom ostati neograničen bez narušavanja ljudske prirode i njezinih zakonitosti. Pritom je važno načiniti odmak od matematičkog poimanja neograničenosti koje se iskazuje u kvantitativnim pojmovima, dok teološko poimanje neograničenosti ide za kvalitativnim, odnosno naglašava božansku bit koja je jedinstvena, ali također ima odnos kao svoju oznaku. Taj je odnos u konačnici usmjeren prema onome ograničenom i konačnom, odnosno prema stvorenome svijetu i čovjeku. Prerogativ

[644] David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 192.

beskonačnog jest u tome da može ostvariti odnos prema konačnome kao prema drugome i očuvati ga u svojoj drugosti, a budući je Bog Duh, taj je odnos ne samo unutrašnji već i duhovan.[645] Upravo ta interakcija omogućuje utjelovljenje beskonačnog Boga u konačnom čovjeku, premda je mogućnost utjelovljenja između konačnih vrsta logički nemoguća, kako to i Hick pokazuje protiv Morrisova primjera.[646]

Hick je u pravu kad kritizira Morrisov model u pogledu njegove jednodimenzionalnosti odnosa ljudskoga i božanskog u Isusu, jer se ono promatra samo u vidu kognitivnog. Hick mu predbacuje nedostatak voljnog momenta obiju naravi, a to postaje problematičnim kad se uplete pitanje mogućnosti slobode griješenja. Odnosno, Morris je mišljenja da Isus posjeduje epistemičku mogućnost mišljenja da ima izbor po tom pitanju, dok Hick odgovara da je onda posrijedi veoma čudan oblik slobode koji ovisi o (ne)znanju. Time se u konačnici umanjuje njegova ljudska narav koja kao da nije odgovorna za svoje odluke. Dakle, Morrisova teorija dvaju umova potkopava supstancijalno jedinstvo dviju volja kao i autentičnost Isusove ljudske naravi.

S druge strane, kenotičke teorije se također nalaze na meti Hickovih kritika u pogledu nauka o dvjema naravima Isusa Krista.

3. 2. 2. Između vječnosti i kenoze

Kad Hick govori o vječnosti, razvidno je da joj prilazi u prvom redu kao filozof, a ne toliko kao teolog. Ona je za njega apstraktni božanski atribut koji nije svediv na kategorije vremena i prostora. Teološki govoreći, odnosno promatrajući vječnost iz biblijske perspektive, postaje jasno da ona nije shvaćena apstraktno i negativno, već označuje Božje gospodarenje vremenom. Nadalje, ona se upravo u povijesti dokazuje kao Božja vjernost, premda to nipošto ne znači da Bog ″nastaje″ u povijesti, već znači da povijesti daje smisao.[647] On ne nastaje u povijesti kao Bog, već je to i prije bio, o čemu govori ideja preegzistencije. Dakle, vječnost kao dio njegova identiteta nije novonastala u povijesnom okviru, ali se unutar njega nama ljudima objavljuje. Objavljuje se, dakle, Bog koji ima vremena za čovjeka, a njegova sloboda otvara prostor za čovjeka i svijet, kao i za odnos na relaciji čovjek – Bog.

---

[645] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 194.

[646] Usp. John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, 64.

[647] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist,* 228.

Za Hicka Bog nije dijelom materijalnoga svijeta i njegova nam prisutnost stoga nije u tolikoj mjeri očita i samorazumljiva. Štoviše, božanska narav zahtijeva da Bog ostane skriven, kako bi naša sloboda i autonomija bile očuvane. Samo ako slobodno prepoznajemo Boga kao takvoga, ulazeći u odnos s njime, naše znanje o njemu može biti u suglasju sa slobodom.[648]

Problem predstavlja način govora o apsolutnom unutar povijesnih ograničenih okvira, osobito ako je pritom riječ o Bogu. Nije li proturječno prihvatiti apsolutno unutar povijesti? Treba, naime, iznaći odgovor kako se ″odluka vjere može opravdati na intelektualno pošten način″,[649] a riječ je o tome da svako konačno biće sebe spoznaje u anticipiranju beskonačnog, poimajući tako i slobodu i važnost odluke kao nečega što bitno određuje život čovjeka. Činjenica je da, nasuprot Hickovu mišljenju, kenoza Isusa Krista ne znači jednostavno metaforu u kojoj iščitavamo veličinu njegove čovječnosti. Štoviše, ako ćemo se držati samo njegove ljudske naravi, čemu uopće govor o kenozi? Čemu govor o lišavanju i oplijeni kao govorimo o običnom čovjeku iz Nazareta?

Naime, svojim metaforičkim pristupom kenozi Hick lišava utjelovljenje Riječi povijesnog realizma,[650] zanemarujući usku povezanost kenoze i proegzistencije koju naglašava kad je riječ o Isusu iz Nazareta. One su naprosto neodvojive, a utjelovljenje kao takvo ima kenotički karakter. Bog u kenozi ne ostavlja svoje božanstvo, nego ga potvrđuje ostvarujući Božji naum spasenja, i premda je riječ o poniženju i odricanju, o ništenju osobe Sina, u vrhuncu kenoze koju predstavlja smrt na križu, paradoksalno se u šutnji objavljuje trojedina ljubav.

Upravo je u tome srce kenoze, što druga božanska osoba slobodno prihvaća u posvemašnjoj radikalnosti kenotičku partikularnost ljudske povijesne egzistencije sa svim ograničenjima i uvjetovanostima koje ona podrazumijeva, a unutar kojih, dakako, ne može iscrpiti i posvema objelodaniti veličinu Božjega lica[651], premda je kao takva vrhunac objave ljudima. ″Radikalna kenotičnost, odnosno samoograničenje utjelovljene Riječi upućuje sa svoje strane na jedincatost agapičnog intenziteta Božjeg zahvaćanja u povijest.″[652] Nije na

[648] Usp. John HICK, *Faith and Knowledge,* 134.

[649] Walter KASPER, *Isus Krist,* 63.

[650] Usp. Nikola BIŽACA, Utjelovljenje i teologija religija. Kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja, 20.

[651] Slična razmišljanja nalazimo i u J. Dupuisa, C. Geffréa i E. Schillebeeckxa. Vidi: Nikola BIŽACA, Utjelovljenje i teologija religija. Kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja, 25.

[652] *Isto,* 28.

odmet spomenuti da je židovskoj misli ideja Mesijine preegzistencije bila puno bližom nego li ona koja je uključivala ideju poniženja, odnosno kenoze.[653] Međutim, već od samog čina utjelovljenja možemo pratiti logiku i dinamizam kenoze, gdje se Božja moć očituje u nemoći, a njegova se osoba objavljuje u skrovitosti i skrivenosti. Konačno, ludost križa otkriva i ujedno skriva Božju mudrost. Isus Krist tako postaje prokletnikom viseći na drvetu (usp. Pnz 21, 23; Gal 3,13) i u toj najradikalnijoj riječi kenoze i teologije križa, rađa se soteriološka vrijednost njegove otkupiteljske smrti.

a) Isusova svetost

Isus Krist u svome zemaljskome životu posvećuje sama sebe (usp. Iv 17,19), odnosno razvija svoju svetost od časa utjelovljenja do žrtve na križu, čime, na neki način, ″okrunjuje″ svoju svetost. Njegovi su postupci bili usmjereni prema smrti koju on spremno podnosi i prihvaća, odjelotvorujući na taj način zahtjeve koje postavlja učenicima (usp. Lk 14,27; Mk 8,34; Mt 10, 29 i 31) i onima koji ga žele slijediti.[654] Dakako, ako svetost shvatimo kako je razumije židovstvo, dakle, kao pripadnost Bogu, jasno je na koji način se ona iščitava u Isusovu životu koji je posvema bio predanje Bogu Ocu. Isus je bio trajno otvoren Božjoj volji i s njome u slobodi svjesno usklađen. Njegova je svetost vidljiva u poslanju, te njegovu unutarnjem i vanjskom životu. Ona je svakako imala svoj put i razvoj (usp. Lk 1,40; 2,52), a odraz te svetosti iščitava se u otajstvu utjelovljenja.[655]

S obzirom na napredak Isusove svetosti, valja naglasiti da je njezin razvoj dijelom kenoze koju on sam prihvaća kad je riječ o njegovu utjelovljenju, odnosno ljudskoj naravi, koja, budući ju prihvaća, ujedno podrazumijeva segment razvitka i u području svetosti. Konačno, ako svetost završava u žrtvi za druge, onda je u njoj vidljiva ljubav kao pokretač kenoze i kao glavna razlika između Isusove svetosti kao bogočovjeka i obične ljudske, kakvu mu pripisuje Hick.

Razmišljajući o Isusovoj svetosti, Hick je mišljenja da je ona isključivo ljudska u smislu da Isus nije bio božanske naravi. Tomu unatoč, on se divi njegovoj svetosti, u kojoj vidi izvanrednost njegove osobe, dakako, ne u smislu bogočovještva, nego izvanrednosti koja se paralelno može pripisati istaknutim osobama drugih religija. Hick je fasciniran Isusovim djelovanjem koje pokreće ljubav, kao i njegovim odnosom s Bogom no, to isključivo

[653] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Bog – sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj teologiji,* Zagreb, 1996., 119.

[654] Usp. PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije,* 29.

[655] Usp. Jean GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija,* Đakovo, 1996., 368-371.

promatra kao moralni primjer ostalim ljudima koji također mogu činiti isto. Dakle, Isus je usavršio svoje djelovanje i odnos s božanstvom, a na nama je da slijedimo njegov primjer. Pritom on ne uočava ili jednostavno ne spominje način na koji je Isusovo posvećenje uključeno u potpuno predanje Ocu u ontološkom smislu, jer takvo razmišljanje zabacuje. On u Isusovu proegzistentnom stavu ne uočava dubinu koja implicira njegovo božansko sinovstvo, nego ostaje na razini moralne kvalitete.

b) Hickova kritika kenotičkih teorija

Hick sažima bavljenje božanskom kenozom: od novozavjetnog himna Fil 2,5-11 preko Hilarija iz Poitiersa, Ćirila Aleksandrijskog i pape Leona do luteranskog teologa Gittfrieda Thomasiusa koji prvi predlaže uvid u Isusovo čovještvo na način ostavljanja po strani božanskih kvaliteta preegzistentnog Sina.[656] Daljnjim razvojem kenotičkih teorija, htjelo se pokazati Isusovu autentičnu čovječnost, ne ulazeći u sukob s kalcedonskim izričajima. Te teorije ne govore samo o Isusovu sustezanju od neograničene moći, predanju ljudskome neznanju pored sveznanja, već zbiljskom božanskom samoispražnjenju, lišavanju moći, no prema Hicku one u tome nisu odveć uspješne. Naime, on smatra da na taj način ″dolaze do očitog proturječja bića koje je Bog a opet nema božanske atribute, i sve što mogu jest ponuditi analogije koje promašuju bit i zatim se obratiti otajstvu.″[657]

Uzima primjer kenotičke kristologije Franka Westona, anglikanskog biskupa koji se svojom kristologijom suprotstavlja anglikanskim modernistima braneći kalcedonsku kristologiju.[658] Weston u čovjeku razlikuje jastvo, ego, subjekt, osobu ili onaj ″ja″ s jedne, i ljudsku narav preko koje ono djeluje s druge strane.[659] Tu pak narav čini tijelo i duša, uključujući pritom i intelektualne moći, volju i emocije. Prema Hicku je upravo ova razlikovnost koju Weston čini ključna u kristologiji, a to je da se jastvo/ego/osoba/″ja″ razlikuju od uma ili duše. Dakako, razlog leži u činjenici da je u Isusu vječni Logos ili druga božanska osoba Trojstva ontološki subjekt. Sukladno tomu, Weston govori o božanskome ″ja″ ili Sinu Božjemu unutar dva odnosa – onoga božanskoga unutartrojstvenog i povijesnog u

[656] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 61.

[657] *Isto,* 62.

[658] Usp. Frank WESTON, *The Fullness of Christ,* London, 1916.; *Isti, The One Christ: An Inquiry into the Manner of the Incarnation,* London, 1914.

[659] Usp. Rudolf BRAJIČIĆ, *Da li je u Kristu i ljudska osoba?,* u: *OŽ,* 35 (1980.) 5-6, 358-370.

utjelovljenoj egzistenciji.[660] Tomu unatoč, Weston ističe da pri utjelovljenju Logos nije prestao posjedovati božanske atribute, iako priznaje zakon ograničenja (*restraint law*) kao dio kenoze naprosto, slijedeći tako tradicionalno tumačenje da je čovještvo Logosa ″neosobno″ (*anhypostatic*) u kojem je ego koji upravlja psihofizičkim ustrojstvom vječni božanski Logos.[661]

> ″Zajedništvo s Bogom Ocem utjelovljenog Sina bilo je posredovano putem njegova ljudskog uma. I tako se Isus molio Bogu i bio svjestan da čini volju nebeskog Oca. I kako je Isus rastao od djetinjstva do zrelog doba, tako se njegova svjesnost Boga razvijala od one prikladne djetetu do one prikladne savršenom čovjeku.″[662]

Ono s čime se Weston susreće jednako kao i Hick je pitanje kako je moguće da je Isusovo ″ja″ vječno, sveznajuće i svemoguće a istovremeno ograničeno, uobičajeno neuko i slabo, što Weston ″rješava″ utječući se otajstvu, dok Hick smatra da je riječ o neodrživoj hipotezi. Zaključuje da je u kenotičkoj kristologiji riječ ne o objavljenoj istini, već o teoriji, odnosno ″izmišljenoj ljudskoj hipotezi″[663] koju nije moguće spasiti povezivanjem s božanskim otajstvom, citirajući P. T. Forsytha koji tvrdi da ″ne možemo oblikovati bilo kakvu znanstvenu koncepciju preciznog procesa kojim bi potpuno i vječno biće moglo ući u proces postojanja, kako božanstvo može prihvatiti rast, kako božanska svijest može ograničiti voljom samu sebe″[664] i B. Hebblethwaita koji kaže da ″ne možemo doseći bit utjelovljenja ništa više nego li dosežemo Božju bit.″[665]

Osim na Westona, Hick se kritički osvrće i na Stephena Davisa koji nastoji potvrditi paradoks utjelovljenja i tradicionalni nauk. Davis razlikuje akcidentalne i bitne Božje kao i ljudske vlastitosti (*accidental* i *essential properties*). Svemoć, sveznanje i vječnost atributi su koji se uglavnom vezuju uz bitne Božje vlastitosti onoga što označava biti božanski *simpliciter,* odnosno biti božanskim bez da se uz to bude čovjekom. Oni pak atributi koje vezujemo uz čovjeka kao što su konačnost i ograničenost, vlastitosti su koje označuju biti samo čovjekom. Kad je o utjelovljenju riječ, za Davisa je Krist bio ″pravi čovjek ali ne samo

---

[660] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 64.

[661] Usp. *Isto,* 65.

[662] *Isto,* 66.

[663] *Isto,* 71.

[664] Citat preuzet iz: *Isto,* 70.

[665] Citat preuzet iz: *Isto*.

čovjek, pravi Bog, ali ne božanski *simpliciter.*″[666] Riječ je o pristupu koji bi razlikovao metafizičke i moralne kvalitete u Bogu. Metafizičke bi, između ostalog bile, vječna egzistencija, sveprisutnost, svemogućnost, činjenica da je stvoritelj svega stvorenoga, osim sebe samoga, a moralne kvalitete bi bile dobrota, ljubav, pravednost, mudrost, milosrđe. U tom smislu bi metafizički atributi bili uvjetno rečeno stavljeni po strani u pogledu utjelovljenja, a moralni bi bili zadržani.[667] Dakle, Davisov kenotički pristup jest sljedeći:

> ″Isus Krist se u utjelovljenju ″ispraznio″ lišeći se onih božanskih vlastitosti koje nisu u skladu sa pravim čovještvom, dok je zadržao dovoljne božanske vlastitosti kako bi ostao pravim Bogom; odrekao se onih uobičajenih ljudskih vlastitosti koje nisu u skladu s pravim božanstvom, ali je zadržao dovoljne ljudske vlastitosti kako bi ostao pravim čovjekom. U utjelovljenju, stoga, Isus Krist nije bio *samo čovjek*, već pravi čovjek; on nije bio samo Bog *simpliciter,* već pravim Bogom. Možda nije moguće istovremeno biti samo čovjekom i pravim Bogom, ali možda nije moguće biti Bogom *simpliciter* i pravim čovjekom; ali možda je moguće biti pravim Bogom i pravim čovjekom.″[668]

Hick priznaje da se to čini kao ″privlačna mogućnost″, osobito jer nam se čini bližim govoriti o Isusu koji je utjelovio božansku ljubav prije nego li svemogućnost, no u tom ″metaforičkom smislu 'utjelovljenja' njegov život je bio utjelovljenje *agape*-a, i stoga što je *agape* odraz božanske *agape,* o njemu se može uistinu reći da je 'utjelovio' Božju ljubav.″[669] Hick je kritičan prema ovakvim Davisovim razmišljanjima jer smatra da su mnoga bitna božanska obilježja stavljena po strani kao akcidentalna, ne bi li se napravilo mjesta utjelovljenju, dočim se na taj način mijenja tradicionalna kršćanska slika o Bogu.[670] Konačno, za njega Isus može posjedovati samo ograničenu mjeru neograničenih božanskih atributa.[671] No, protupitanje se može postaviti i Hicku: ″Je li neophodno da Isus kao utjelovljeni Bog mora obznaniti svoje bitne božanske atribute u neograničenom smislu dok je na zemlji?″. Nadalje, Davis tvrdi da Isus nije bio beskrajno dobar jer nije sve ljude ni izliječio, niti ih je sve nahranio. Isus je bio *″savršeno moralno* dobar, što Novi zavjet tumači u pojmovima

---

[666] *Encountering Jeusus: A Debate on Christology,* Stephen T. DAVIS (ur.), Atlanta, 1988., 52.

[667] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 76.

[668] *Encountering Jeusus: A Debate on Christology,* Stephen T. DAVIS (ur.), 53. Vidi još: David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 101-103.

[669] John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 76.

[670] Usp. *Isto,*73.

[671] Usp. John HICK, An Inspiration Christology for a Religiously Plural World, u: *Encountering Jeus: A Debate in Christology,* Stephen DAVIS (ur.), 5-22.

bezgrješnosti (usp. Heb 4,15)."[672] Iako mu Hick zamjera da odstupa od tradicionalne slike o Bogu, Davis se s time ne slaže. Smatra da Bog posjeduje sveznanje i svemoć, primjerice, ali unutar kenoze se ti atributi promatraju kao nešto što Isus Krist kao utjelovljeni Bog posjeduje ukoliko slobodno i u vremenu ne odluči drugačije. Dakle, Bog svjesno i voljno izabire kontingentnost.

Također, Hick kod oba autora, dakle, i kod Westona i kod Davisa, ne nalazi suvislo objašnjenje o istovremenoj koegzistenciji dviju naravi u Isusu Kristu, osobito u pogledu jedinstva svijesti i sjećanja.

Problem za Hicka nastaje kad se ovaj slučaj prevodi u nemetaforičke pojmove; tada bi, primjerice, čovjek morao moralne kvalitete posjedovati u neograničenom razmjeru, a samom činjenicom da je riječ o čovjeku, to nije moguće. Mišljenja je da su Isusova dobrota i ljubav bili zemaljski (i vremenski) ograničeni, kao što je to slučaj sa svakim čovjekom koji odražava i odgovara na Božju ljubav, a Isus je to činio na zavidnom stupnju. No, važno pitanje koje postavlja Hick jest, je li Isus "utjelovio" božansku ljubav više nego itko tko je ikada živio. Na to pitanje je, smatra, kršćanska teologija dala odgovor u obliku Isusove bezgrešnosti koja vodi natrag prema "visokoj" kristologiji. Tomu nasuprot, navodi primjere iz evanđelja pomoću kojih nastoji pokazati da Isus za sebe nije mislio da je savršen, štoviše, da je bio sklon nasilju, da se prema obitelji odnosio s prezirom, čak da je iznosio rasističke stavove.[673]

Zaključno smatra da je činjenica da je Isus utjelovio božanske moralne, ali ne i metafizičke atribute ima smisla samo kao metaforička istina, a ne metafizička, odnosno doslovna istina. Dakle, Isus utjelovljuje božansku ljubav, ali ne i njegovu svemogućnost i sveznanje. Hick je mišljenja da se kenoza najbolje razumije kao metafora, odnosno upravo na njezinu primjeru pokazuje kako se nešto što je dobra metafora pretvara u lošu metafiziku,[674] razumijevajući metaforu samoispražnjenja kao praktičku smjernicu za pravedno življenje i odmak od sebičnosti i ukorijenjivanje u Bogu.

---

[672] *Encountering Jeus: A Debate in Christology,* Stephen DAVIS (ur.), 75.

[673] Hick donosi sljedeća novozavjetna mjesta kao potporu svojoj argumentaciji: Mk 10, 18; Mk 3,31-35; Mt 21,12; Mk 7,27; Mk 11.13-14, 20.

[674] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 78. U tom kontekstu može biti zanimljivo čitanje Giannija Vattima koji utjelovljenje, odnosno kenozu promatra kao onu koja se danas najpotpunije ostvaruje i koja za njega znači raskid istovjetnosti Boga i svijeta, govoreći o crkvenoj apsolutizaciji povijesnog i kontingetnog u njezinoj metafizici biti. Usp. Charles MOREROD, "Religijska" postmoderna: Gianni Vattimo, u: *OŽ,* 69 (2013.) 2, 165-178.

Naravno, ono što je kenozom bilo ograničeno i zadano u smislu Isusova kulturno-povijesnog okruženja, nakon događaja križa i uskrsnuća nadilazi partikularni moment njegova života i egzistencije, te postaje univerzalnim spasenjskim momentom, što Hick namjerno ispušta iz svojih razmatranja iz očitih razloga.

> ″Međutim, treba uvijek imati na umu da utjelovljenje Riječi ne bi trebalo shvaćati punktualno, već kao povijesni proces. Riječ je o procesu koji ima svoje anticipirajuće kulturne, predodžbene i institucionalne pretpostavke u svim više ili manje uspješnim susretima Trojedinog Boga s ljudima, njihovim kulturnim i civilizacijskim kontekstima tijekom povijesti čovječanstva, posebice u povijesti izraelskog naroda. Trojedini na neki način "priprema" utjelovljenje Riječi od početka svijeta, ali u Isusovoj osobnoj povijesti očitovanje ponude i stvarnog događanja Božje preobražujuće agapične blizine uspostavlja eshatološku završnicu ljudske povijesti, a najvjerojatnije i one kozmičke. Međutim, svetopisamski govor o "tjelesnom prebivanju sve punine božanstva" (Kol 2,9) ne isključuje da se je božanska punina Riječi i njezinih odnosa s Ocem u Duhu događala i na razini Isusove svijesti i životne prakse procesualno, da je Isusovo čovještvo postupno egzistencijalno postajalo sve prožetije osobom Riječi i sve propusnije za Riječ – Sina. Istom u trenutku uskrsnuća – proslave Isusova tjelesnost postaje u potpunosti objaviteljski i komunikacijski propusna za Riječ, a time i za Oca koji zajedno s Isusom Kristom šalje Duha Svetog svima.″[675]

Vođeni gore izrečenim mislima, možemo promišljati suvremeniji pristup kenozi bez zalaženja u krivovjerje kakvog se drži Hick. Doduše, on je u pravu glede Isusova porijekla – ono se ne može posvema tražiti (i pronaći!) u povijesnome vremenu jer je skriveno u vječnosti,[676] u njegovoj preegzistenciji. Ipak, držimo li se njegove povijesne egzistencije i onoga što je ona značila, uočit ćemo da Hick najviše iz nje podvlači Isusovu agapičnost, odnosno ljubav koja je u najvećoj mjeri odražavala onu božansku. A ljubav u kontekstu govora o kenoze ima središnje mjesto.

Prvo, Bog iz ljubavi postaje čovjekom, i to čini posvema slobodno i ničim prisiljen, unatoč činjenici grijeha. Nadalje, samim time što se Bog na taj način lišava slave i vječnosti, i pokazuje svoju blizinu čovjeku postavši jedan od njega, također proizlazi iz ljubavi. Konačno, samo utjelovljenje od početka je usmjereno na dobrobit čovjeka i za njegovo spasenje koje se događa zbog Božje ljubavi prema čovjeku. Vidljivo je, dakle, u činu kenoze i trojstvena založenost[677] – Oca koji šalje Sina ljudima iz ljubavi, Sina koji ispunjava Očev naum i Duha

[675] Nikola BIŽACA, Utjelovljenje i teologija religija. Kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja, 28.

[676] Usp. Jean GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija,* 259.

[677] Četvrti Lateranski sabor govori o utjelovljenju kao djelu čitavoga Trojstva. Sve tri božanske osobe su, dakle, sudjelovale u utjelovljenju svaka na svoj način, objavljujući ujedno i svoju jednost. Usp. DH 801; 535.

Svetoga pri začeću, odnosno u daljnjem Isusovu životu. Pri (is)pražnjenju od božanske slave, ne misli se, dakako, na ″ispražnjenje božanstva″ jer ono subzistira u božanskom liku. Oplijena se, pritom, osim na utjelovljenje u liku sluge, odnosi i na smrt kojom se on slobodno daje za mnoge. Za kristološko tumačenje kenoze važno je i tumačenje Božje ljubavi koja nije vladalačka već služiteljska.

Događaj križa, uz otajstvo utjelovljenja, svakako je središnja točka kenoze. Taj događaj fascinira teološku i filozofsku misao jer Bog ″nije moćniji nego u toj nemoći, nije božanskiji nego u toj ljudskosti.″[678] Novi zavjet, osobito Pavao, progovara o križu u suodnosu sa soteriologijom i antropologijom, jer naposljetku, on naviješta Raspetog Krista kao Spasitelja i Gospodina! No, unatoč snažnoj kristocentičnosti, Pavao primjerice, ne zaboravlja sačuvati dimenziju teocentričnosti spasenja, ističući Božju inicijativu pri uskrsnuću (usp. Fil 2, 11 − ″na slavu Boga Oca″), te se konačno vidi da se Božji naum spasenja ostvaruje po utjelovljenju i kenozi do konačne proslave Preegzistentnog Sina.

Povijest kao i čovjek sam ne mogu sami iz sebe iznaći ni vlastito dovršenje kao niti otkupljenje. Promatrajući, dakle, samo ono konačno, povijesno i ljudsko, otkrivamo dijalektički odnos između imanencije i transcendencije koja se vrlo često i u povijesti i u čovjeku otkriva na paradoksalne načine.

> ″Moć i nemoć čovjeka u povijesti nisu dva područja jedno uz drugo. Upravo u tome da se čovjek spoznajući i htijući uzdiže iznad svega, upravo u svojoj veličini, spoznaje i svoju konačnost i svoju bijedu. Upravo u svojoj transcendenciji spoznaje uvijek iznova svoju imanenciju. Ali vrijedi i obrnuto: baš u njegovoj bijedi dokazuje se njegova veličina, jer čovjek zna za svoju bijedu i zbog nje trpi. Jer, ne bi mogao trpjeti zbog svoje bijede kad ne bi barem imao pojma o svojoj veličini i time znao da bi sve moglo i moralo biti drugačije.″[679]

Govoreći pak o osobi Isusa iz Nazareta, čovjeku i Bogu, moramo istaknuti da je njegova kenoza stvarna, te je on iskusio sve boli i patnje onoga biti čovjekom, ne prestajući biti Bogom. Ali kako je uopće Bog mogao iskusiti kenozu? Jednostavno, jer je svemoguć, pa mu nije strano iskusiti čak ni ograničenost, prolaznost i smrtnost. Njegovo se božansko sinovstvo, štoviše, ″nije shvaćalo kao nešto nadpovijesno, već kao stvarnost koja se odjelotvoruje u

[678] Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale. Sveto trodnevlje smrti, pokopa i usrsnuća našega Spasitelja*, Zagreb, 1993., 152.

[679] Blaise PASCAL, *Über die Religion (Pensées),* Berlin, 1937., br. 397, 409, 416; citirano prema: Walter KASPER, *Isus Krist,* 64.

Isusovoj povijesti i sudbini po njima."[680] Takvo Božje lice novost je koju donosi Isus Krist, te u tom smislu i njegova "promjenjivost proizlazi iz božanske životnosti,"[681] koja je u Bogu različita od ljudske, a u ovom je slučaju upravljana ljubavlju. Naime, Bog ne ostaje statičan i zatvoren u svoj bitak, već je njegov bitak dinamičan – on je preobražavajući; njegov se bitak zbog kenoze i utjelovljenja Isusa Krista povezuje s poslanjem, sinovstvom, služenjem, s istinskim egzodusom.[682]

Bulgakov je primijetio da "tko ne priznaje Kristovu *stvarnu kenozu,* kalcedonska dogma neizbježno vodi prema doketizmu ili monofizizmu."[683] Za razliku od Hicka, ovaj ruski teolog ne vidi proturječje u tome što se Bog objavljuje na kenotički način, budući da požrtvovna ljubav ne ograničava njegovu narav, dapače, on je i unutartrojstvenim odnosima vječno kenotičan u smislu ljubavi i davanja. Kenoza je, dakle, put Božjeg sebedarja kojim on komunicira sa svijetom. Pritom se može postaviti pitanje, smijemo li propitkivati Božju slobodnu volju kojom je on baš ovako poželio ući u svijet?

"Božja slobodna volja ne može obuhvatiti promjenjivost; on je slobodno htio stvoriti svijet u vremenu, ali on je to slobodno htio u cijeloj vječnosti, i to na osnovi jednog čina volje koji je identičan s njegovim bitkom. Prema tome, o božanskoj slobodnoj volji ne možemo stvoriti nikakav prikladan pojam."[684] Premda možemo uvidjeti što slobodna volja može značiti ili ne, realnost Božje slobodne volje nas nadilazi jer samo Bog može sebe pojmiti. U tom smislu padaju Hickovi filozofski prigovori o isključivanju vječnog i ograničenog.

David Nah Hickov uporni prigovor i pitanje o nemogućnosti supostojanja vječnog i konačnog u Isusu uspoređuje sa dualizmom, jer za Hicka koncept dviju naravi zaista predstavljaju nepremostivi jaz koji on sam ne uspijeva razriješiti.[685] Pritom kao da ne uviđa jednostavnost koju i sama dogma prenosi kad je riječ o hipostatskom sjedinjenju, a ta je da se bez obzira na različitost naravi, ne zadire u njihov integritet. Dakle, premda druga božanska osoba Logosa preuzima ljudsku narav u jedinstvu sa sobom, ona je istovremeno ostavlja u njezinoj vlastitosti. Time i Kalcedon, dok ističe da su naravi *nepomiješane* i *nepromijenjene,*

[680] Walter KASPER, *Isus Krist,* 199.

[681] Jean GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija,* 271.

[682] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo,* 205.

[683] Citirano prema: Samule J. YOUNGS, Wounds of the Emtied God: the Role of Kenosis at the Cross in the Christologies of Jürgen Moltmann and Sergius Bulgakov, u: *American Theological Inquiry,* 49.

[684] Frederik KOPLSTON, *Istorija filozofije,* vol. II, *Srednjovjekovna filozofija, Augustin – Skot,* 356.

[685] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 211.

naglašava zadržavanje njihovih vlastitosti, odnosno, svaka narav ostaje ona sama, bez umanjivanja jedne ili uvećanja druge u personalnom jedinstvu. No, isto tako je važno ″naglasiti da ne postoji nikakav dualizam ili paralelizam dviju naravi, a koje su se smatrale nužnima da bi se obranila Isusova ljudska sloboda.″[686] Dakle, neokalcedonsko tumačenje ide za konkretiziranjem jedinstva osobe u Kristu kao i jedinstva dviju naravi. Kad se Hick pita, kako je moguća Isusova istovremena neograničenost i ograničenost,[687] odgovor svakako može biti da je neograničen kao Božji Sin, a ograničen kao Isus iz Nazareta, kako to predlaže O'Collins: ″Krist je ograničen unutar ljudskog referentnog okvira, ali neograničen unutar božanskog.″[688]

Na koncu, Božja beskonačnost također znači Božju imanentnost i sveprisutnost u svijetu, gdje je on bliži svemu nego išta drugo. On time nadilazi prostor i vrijeme, premda može biti u prostoru i vremenu, jednako kao što je to na jedincat način bio u osobi Isusa Krista. Prisutnost Logosa u Isusu iz Nazareta nije bila tek duhovnom prisutnošću, nego se radilo o hipostatskom jedinstvu i sjedinjenju Isusova čovještva s osobom božanskog Logosa. Dakle, prisutnost Boga u Isusu razlikuje se od prisutnosti Logosa u svijetu općenito, jer je Logos osobno preuzeo ljudsku narav, te je Krist bio pravi Bog (″konsupstancijalan s Ocem″) i pravi čovjek (″konsupstancijalan s nama″) u jedinstvu božanske osobe Logosa. Konačno, najveća moć i veličina Božja očituje se upravo na ovaj neočekivan, skandalozan i paradoksalan način – da u svojoj moći prihvati nemoć i ograničenje ljudskog života te postane ono što sam nije.

Već i sama egzistencija osobe predstavlja se kao paradoks jer, premda je dana, umnogome je i zadana, i to u isto vrijeme. Kako bismo ispravno shvatili pojam osobe, važno je imati na umu da ona u svojoj zbilji stoji u sebi i također stoji u autentičnom odnosu prema stvarnosti unutar koje realizira odnose prema drugima. L. Stefanini sažima filozofsku refleksiju o osobi u šest karakteristika:[689] *racionalnost* kao sposobnost bića da shvati svijet

[686] Nedjeljka s. Valerija KOVAČ, *Personalno-relacijska paradigma teologije Josepha Ratzingera/Benedikta XVI.*, Zagreb, 2014., 266.

[687] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 69.

[688] Usp. Gerald O'COLLINS, The Incarnation under Fire, 276.

[689] Usp. Luigi STEFANINI, Persona, u: *Enciclopedia filosofica,* sv. III[1], 1297-1304., prema: Ivan DEVČIĆ, Osoba kršćanski *novum,* u: *CuS,* 23 (1988.) 1, 7-8; Nedjeljka s. Valerija KOVAČ, *Personalno-relacijska paradigma teologije Josepha Ratzingera/Benedikta XVI.,* 15-138; Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog,* Zagreb, 2012.

oko sebe, *jedinstvo* kao sposobnost da unatoč promjenama zadrži svoje egzistencijalno središte, *usebnost* (*esse in se*) kao svojstvo kojim osoba ni na koji način ne može biti u drugome, unatoč vezama s drugima, *zasebnost* (*esse per se*) ″kao svojstvo koje s jedne strane izražava apsolutnu vrijednost i dostojanstvo osobe kao razumnog i slobodnog bića (ne može biti nikada sredstvo, nego je uviijek svrha u sebi, a sve je ostalo poradi nje) a, s druge, sposobnost vraćanja u sebe iz svojih vlastitih čina, čime samu sebe posreduje i ozbiljuje.″[690] Nadalje, *ograničenost* kao uvjetovanost svijetom i drugima, te na koncu *sloboda* kao posljedica razumne naravi osobe. Ovim Stefaninijevim karakteristikama osobe I. Devčić nadodaje i *transcendenciju,*[691] koja je implicitno sadržana u nekim od navedenih karakteristika.

Promatrajući novovjekovni razvoj koji na koncu izričito u svoje središte postavlja imperativ sadašnjeg iskustva zbilje i subjektivitet općenito, postaje jasno unutar kojih se okvira kreće odnos Hickova pogleda na kristologiju i na Isusa Krista ponaosob. Daljnji korak toga odnosa čini i njegova implementacija mitološkog okvira na pitanje utjelovljenja. Tu dolazi do promjene interpretacije događaja Isusa Krista koja se prvenstveno vodi negativnim interesom umanjivanja religijske važnosti Isusa iz Nazareta, te u konačnici nijekanjem Isusa kao Krista, shvaćajući njegovo utjelovljenje ne postajanjem čovjekom preegzistentnog Logosa i druge božanske osobe, već postajanjem iznimnog čovjeka koji je na osobit način pokazao na koji način stupiti u odnos s božanskim.

> ″Subjektivizam, bilo psihološki, bilo transcendentalni, miješa osobu sa svim stvarima svijeta, koje spoznaje samo kao stanje subjekta; empirizam priznaje samo ono iskustvo koje je po mjeri subjekta; racionalizam i kriticizam prevladavaju empirizam tako što sve svode na subjekt i njegove kategorije. Tako zamišljeni svijet, u kojem nema mjesta za *drugost,* za autentični ljudski i božanski Ti, pretvara se u fikciju i iluziju, bilo idealističku, u kojoj je u ime apstraktnog dijalektičkog procesa zanijekana božanska i ljudska konkretna zbilja, bilo u materijalističku, u kojoj je sve duhovno svedeno na epifenomen materije, božanska osoba odbačena da bi se, tobože, mogla afirmirati ljudska, koja je opet žrtvovana apstraktnom dijalektičkom procesu. Niječući *drugost,* novovjekovna misao niječe realnost i završava u apstrakcijama.″[692]

Konačno, kad je riječ o Hickovu poimanju koncepta božanske i ljudske naravi u Isusu Kristu, a s obzirom na njegovo tumačenje religijskoga fenomena, možemo s pravom postaviti pitanje: ″Kako se Hick može osigurati da njegove vlastite duhovne potrebe i kulturološka

[690] Ivan DEVČIĆ, Osoba kršćanski *novum,* 7-8.

[691] Usp. *Isto,* 1; 8.

[692] *Isto,* 11.

perspektiva ne iskrivljuju posvema njegovu misaonu rekonstrukciju?″[693] Ili još važnije: ″Kako uza sve spominjanje ljubavi, agapičnosti, svetosti izostaje takva slika Boga koja bi tome dala svoj izvor, a ujedno izostaje usmjerenost te ljubavi prema bližnjem?″ Naime, ono što se svakako može Hicku prigovoriti jest stavljanje čovjeka kao indivudualca u prvi plan na uštrb drugoga kao bližnjega. Odnosno, bez obzira na njegovo prefiguriranje nečega što bitno spada na kršćanski govor o bližnjemu, Hick uspjeva i na tom polju ostati apstraktan i zanijekati drugost i odnos kao bitnu kategoriju takvoga govora.

3. 3. Soteriološki koncept

Spasenje kao pojam je kompleksan i nema nužno kršćanski prizvuk, čak i unutar religijskog okvira, jer sve svjetske religije imaju sebi svojstven koncept spasenja i razumijevanje kako se ono ostvaruje, pa oni koji nastoje njihova shvaćanja nivelirati (kao što je to dobrim dijelom pokušao i Hick), nisu uspješni u tome upravo zbog spomenutih različitosti. Dakle, premda sve religije nude spasenje, ne možemo reći da ″nude *isto* spasenje.″[694] To isto tako znači da integritet svakoga religijskog nauka znači da je nemoguće podvući znak jednakosti kako među religijama, tako ni između njihovih shvaćanja spasenja.

Spasenje kako ga vidi katolička vjera prožeto je posljedicama Isusova života, smrti i uskrsnuća. Dakako, uvijek se iznova postavljalo pitanje, na koji način Isus Krist omogućuje to spasenje. Možemo reći da je već Kristovo utjelovljenje i njegov dolazak među ljude ″izričaj i javna demonstracija Božje spasonosne volje.″[695]

Uskrsnuće i uzvišenje Isusa Krista baca novo svjetlo na smrt na križu kojom se odjelotvoruje spasenje ljudi, te pokazuje da je ″njegova smrt konstitutivan element donesenoga spasenja, to jest kraljevstva i vladavine Božje.″[696] Time je konačno uspostavljen Novi savez, ″proegzistentnim služenjem po smrti preegzistentnog Sina (Gal 1,4; 2,20).″[697] Već od samoga čina utjelovljenja, Isus Krist ulazi u svijet ne bi li vršio volju Božju i po Duhu sebe prinio Ocu kao savršen prinos iz ljubavi. Tu je prisutno kenotičko poništenje (usp. Fil

[693] Wesley J. WILDMAN, *Fidelity with Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century,* New York, 1998., 204.

[694] Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* 393.

[695] *Isto,* 395.

[696] PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije,* 31.

[697] *Isto,* 32.

2,7), ″ostavljenost″ od Oca (usp. Mt 27,46), kao i činjenica da, iako je bio bez grijeha, Bog ga je učinio za nas grijehom (usp. 2 Kor 5,21).

Sam križ, međutim, promatran izolirano, ne donosi spasenje. Tu je svakako uskrsnuće, odnosno čitav pashalni događaj u svome jedinstvu: muke, smrti i uskrsnuća. Dakle, ″misterij istinskog božanstva Sinova i misterij njegove potpune solidarnosti s nama koja proistječe iz posvemašnjeg preuzimanja neokrnjene ljudske naravi″[698] predstavlja put spasenja kakvim ga vidi katolička teologija – Krist preuzima grijeh na svoje tijelo na križu, dajući zatim svoje euharistijsko tijelo za život svijeta i život Crkve koja se ″pritjelovljuje onom vječnom prinosu što ga Sin prinosi Ocu a koji dosiže svoje savršenstvo u Duhu Svetom.″[699]

Gaudium et spes 22 govori o utjelovljenju u povijesno-spasenjskoj perspektivi, gdje se čovjeku razotkriva i smisao njegova stvaranja (korelacija s Adamom), te se time izriče ontološka veza između stvaranja i utjelovljenja koje je otkupiteljsko.[700] Dakle, stvaranje je usmjereno utjelovljenju, a utjelovljenje Isusa Krista predstavlja njegov vrhunac. No, utjelovljenje nije samo reducirano na otkupljenje. Naime, ne radi se samo o obnovi čovječanstva zasjenjena grijehom, zlom i smrću, već je isto tako riječ o pobožanstvenjenju po sudjelovanju u trojstvenom životu, suobličavanju s Kristom i sjedinjenju s njime. Dakako, čitava je ta dinamika usmjerena prema eshatonu u smislu definitivnog sjedinjenja s Kristom, pa se i samo utjelovljenje u tom širem smislu naziva ″otkupiteljskim utjelovljenjem.″[701]

Nasuprot takvom pristupu i poimanju spasenja, Hick radije govori o ″prosvjetljenju″ i o ″oslobođenju od usredotočenosti na ego″. U njegovu soteriološkome konceptu ne postoji osoba Spasitelja, nego spasenje sámo, kao općenita religijska kategorija. Premda on prvotno Isusa Krista u svome osobnom životu doživljava kao Spasitelja na egzistencijalnome nivou u okviru vlastitog iskustva, kako se u daljnjim godinama odvaja od teologije i sve više prianja uz filozofiju, gubi se takvo shvaćanje Krista kao Spasitelja, te on s vremenom postaje tek jednom od mnogih spasiteljskih figura, koje nisu spasitelji po sebi, već ukazuju na to kako čovjek treba doći do razine spašenosti i oslobođenosti od okova grijeha i sebičnosti koji ga sputavaju. Sve je to, dakako, u skladu s njegovom pluralističkom hipotezom i općenito

[698] PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije*, 36.

[699] *Isto*, 37.

[700] Usp. *GS* 22.

[701] Usp. Đuro HRANIĆ, Soteriološko značenje utjelovljenja. Odnos između kristologije i antropologije u učenju Ivana Pavla II., u: *U križu je spas. Zbornik u čast nadbiskupa-metropolita mons. Ante Jurića,* Marin ŠKARICA i Ante MATELJAN (prir.), Split, 1997., 105-122.

pozicijom koju zagovara u okvirima pluralističke filozofije religije. David S. Nah taj Hickov pomak koji je usko vezan uz njegovo zaoštravanje pluralističke pozicije i stavljanje na istaknuto mjesto pojma *Zbiljsko,* naziva soteriocentrizmom.[702]

Temelj na kojem Hick oblikuje svoj koncept spasenja čine dva kriterija: soteriološki i etički. Prvi je usmjeren na promatranje postojanja svetaca u religijama kao indikator njihova spasonosnog odgovora Zbiljskome.[703] Dakle, unutar soteriološkog kriterija presudan je kriterij svetosti. Nadalje, etički kriterij podrazumijeva općeljudske i religijske vrijednosti kao što su, primjerice, ljubav prema bližnjem, prijateljstvo, agapičnost u odnosima s ljudima i Bogom, oprost i milosrđe, zabrana mržnje. Te i slične vrijednosti čine kriterij prepoznavanja autentičnog posredovanja Zbiljskog[704], bez obzira o kojoj je religiji riječ. Dakle, kriterij prema kojemu Hick prosuđuje vrijednost pojedinih religija jest u njihovoj soteriološkoj učinkovitosti. Odnosno, koncept spasenja bi se mogao u svakoj religiji promatrati kao pomak od samousredotočenosti prema usredotočenosti na Zbiljsko.

Međutim, njegov je soteriološki utemeljen argument za jednu jedincatu noumenalnu Zbiljnost neuvjerljiv,[705] prvenstveno što argument da je spasenje ljudska preobrazba iz samousredotočenosti prema usredotočenosti na Zbiljsko, kako bi se time zadovoljile sve religijske tradicije, time gubi na snazi, a i ukoliko pogledamo pretpostavljanu zajedničku soteriološku strukturu religijâ, razlike će utoliko biti više nego očite. Odnosno, čak i da je predložio ″uvjerljiv argument za zajedničko soteriološko iskustvo″, ostao bi problem u kojem ″opće *iskustvo* ne znači nužno zajedničko *iskustvo predmeta*″.[706] Ukoliko to povežemo sa Kantom, on je znanje o uzročno-posljedičnom smjestio isključivo u okvir fenomena, dok Hick to čini kako bi osigurao most od fenomenološkoga prema noumenalnom.

Isto tako, Hick zabacuje juridički govor o otkupljenju (nasuprot tradicionalnom kalvinizmu), kao i kategorije grijeha i obraćenja (nasuprot katoličkoj teologiji). Nije na odmet spomenuti da je na istim pozicijama pritom i Lampe koji također žestoko napada juridičke pristupe ovoj temi. Hick naglašava da na spasenje treba gledati kao na individualni proces. Tomu unatoč, spominje oprost o kojem govori Isus, pri čemu se uočava njegova fasciniranost

[702] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 33.

[703] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 307. John HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths,* 77-78.

[704] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 326.

[705] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions,* 185.

[706] *Isto,* 186.

novínom njegova pristupa toj temi. Mišljenja je da oprost zadobivaju ponizni i maleni,[707] što je u neku ruku u proturječju s njegovim govorom da ne prihvaća kategoriju grijeha. Čemu potreba oprosta ako grijeha nema? Čemu Hickova fasciniranost kategorijom milosti ako za njom nema potrebe, slijedimo li vjerno njegov koncept spasenja i spasenje postignemo samostalno?

Nadalje, zagovara stupnjeviti hod prema božanskoj sličnosti, odnosno suobličavanje ljudi slici Kristovoj. Ovako poimanje spasenja, odnosno procesa suobličavanja s Kristom zasigurno je ostatak Hickove kalvinističke pozadine, poznatoj po ″ideji da Bog suobličuje vjernika Kristovu obličju kroz proces obnove i nanovorođenja, a kojega Duh Sveti omogućuje.″[708] Pritom također naglašava i na više mjesta ističe snagu križa, kao i važnost oprosta jednih prema drugima, bez potrebe za posrednikom koji bi zauzeo apsolutnu ulogu spasitelja.

Križ za Hicka pritom predstavlja snažan simbol jer označava sam život koji se do kraja daruje u vjernosti. Isusovu smrt smatra dobrovljnom i zato ističe da njezine posljedice ostaju i nakon smrti same, budući je riječ o ″svetoj osobi moralne moći koja odjekuje onkraj bilo kakvih riječi kojima je nastojimo izreći.″[709] Na nižoj razini, takvu smrt uspoređuje s nekim tko svoj život daje ne bi li nekoga spasio od, primjerice, bombe, jurećeg auta i slično. Smatra da crkveni govor i teorije otkupljenja navode na pogrešno mišljenje, te da bismo trebali dopustiti dobrovoljnoj žrtvi kao i svetosti života općenito da nas inspirira onkraj riječi:

> ″Da sažmem i zaključim: Isusova je smrt bila dijelom njegova života, iskazujući potpunu cjelovitost njegova samopredanja Bogu; i njegov križ nastavlja nadahnjivati i izazivati nas na razini koja nipošto ne ovisi o teorijama otkupljenja koje je razvila Crkva. Te su teorije bez sumnje pomogle ljudima u prošlosti da si predoče neizmjeran utjecaj Kristova križa utjecaj na njih, a oni su to činili na način koji se slagao s prihvatljivošću struktura njihova vremena. Ali naš intelektualni svijet je veoma drugačiji, kako unutar Crkve, tako i izvan nje, da bi te tradicionalne teorije otkupljenja mogle predstavljati ikakvu korisnu funkciju.″[710]

Unatoč tome što nastoji u žrtvi Isusa Krista promatrati vrijednost žrtve općenito, važno je reći da Hick ipak Isusovu smrt na križu smatra žrtvom. Ne smatra ju, doduše, jedinom i ne

[707] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 127.

[708] Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* 396.

[709] John HICK, *Who or What is God?,* 115.

[710] *Isto,* 116.

gleda u njoj žrtvu za grijehe, već ustrajnost do kraja u onome kako je Isus živio i što je propovijedao. Učinkovitost te žrtve za Hicka sastoji se samo u savršenom primjeru čovjeka, a znamo da za teologiju ona leži kako u Isusovoj ljudskosti, tako i u njegovu božanstvu. Značajno je primijetiti da je i sam protestantizam prešao put od izvornog shvaćanja žrtve Isusa Krista do njezina metaforičkog proširenja značenja u razdoblju prosvjetiteljstva.[711] Ipak, Hick zazire od govora o otkupnini, naročito ako se ona dovodi u konotaciju s đavlom ili u kontekst plaćanja cijene.[712] Takav mu je govor intelektualno neprihvatljiv i zastario, te smatra da nema veze sa stvarnošću. Posljedično, ne govori niti o Isusovoj smrti kao o pobjedi nad grijehom, što je u skladu s njegovom racionalističkom kritikom. U tom smjeru, za napomenuti je kako mu je neprihvatljiva Anselmova soteriologija, osobito dio u kojem dolazi do izražaja juridički aspekt koji, kako bi se održala ideja Božje pravednosti, đavlu biva plaćena cijena za ljudski rod.[713] Smatra koncepte spasenja unutar kojih je riječ o tome da je ″netko drugi kažnjen umjesto (mene) moralno grotesknima.″[714]

Dakle, osim što soteriološki govor katoličke teologije smatra zastarjelim, Hick se opet vraća svojoj ideji samospašavanja, tvrdeći da Isus Krist nije Bog, pa stoga ni ne možemo govoriti o njemu kao spasitelju ili o otkupiteljskoj vrijednosti njegove žrtve.

---

[711] Usp. Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* 399-400.

[712] Upravo zbog snažnog naglaska na Kristovu pobjedu nad grijehom (*Christus victor*), tema o konačnoj pobjedi nad zlom i Zlim bila je veoma raširena. Već Novi zavjet govori o Isusovoj smrti kao otkupnini (usp. Mk 10,45; Tim 2,6) što u sebi implicira oslobođenje, ″plaćanje″ kao i činjenicu da, ako je riječ o otkupnini, ona je nekome dana, tj. plaćena. Poziciju da ona ima biti plaćena đavlu drži još Origen, a razvija je Grgur Veliki koji koristi sliku udice s mamcem – mamac je Kristovo čovještvo, a božanstvo udica. Nadalje, Rufin iz Akvileje i samu svrhu utjelovljenja vidi u nuđenju Isusova tijela kao mamca ne bi li pobijedio đavla. Dakako, sve su te i slične ideje imale veliki odjek u srednjovjekovlju, dok gubi na utjecaju dolaskom prosvjetiteljstva i racionalističkom kritikom uskrsnuća kao pobjedom nad smrti, dok se njihova rehabilitacija obično datira u 1931. Djelom Gustava Auléna *Christus victor* koja je odjeknula u mislima autora na engleskom govornom području. Aulén pritom razlikuje klasični pristup koji vezuje uz Anselma i moderniji koji veže uz Abélarda. Unatoč pretjerivanju u nekim aspektima svoje misli, Aulén je bio rado prihvaćen zbog razočarenja s prosvjetiteljstvom uopće, a nadasve zbog užasa I. svjetskog rata. Aulénov pristup zatim u prvi plan dovodi pitanje zašto je pobjeda postignuta upravo putem križa, o čemu razmišljaju i Bultmann i Tillich koji egzistencijalističkim putem naglašavaju subjektivnost te pobjede, odnosno implikacija iste, što je dijelom vidljivo i u Hickovoj misli. Usp. Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* 401-409.

[713] Usp. John HICK, *Who or What is God?*, 101-102.

[714] *Isto,* 104. Ne čudi Hickovo gnušanje nad idejom prenešene krivnje ili zasluge ako na umu imamo prosvjetiteljski stav prema istom, kad se na sve zastupničke zadovoljštine gledalo sa sumnjom, a osobito je takvom shvaćanju kritiku uputio i A. von Harnack, na kojega se Hick nerijetko rado poziva.

Ono što mu izmiče dok upućuje svoju kritiku katoličkom soteriološkom nauku, sveza je između kristologije i soteriologije kako je vidi Novi zavjet, a koja pregnantno iskazuje soteriološke momente: od Isusove proegzistencije zemaljskog Isusa, vršenja volje Očeve i uvođenja u trojstveni život. U njega ti pogledi sežu samo do antropološkog nivoa, a gube se na obzorju božanske Isusove naravi. Posljedično, izostaje i pneumatološka dimenzija kao i ona kozmička u kojoj je riječ o Kristovom gospodstvu nad povijesti do parusije.

Kristovo utjelovljenje mijenja situaciju zla koju Hick ne drži problemom *per se,* već je pripisuje nedovoljnom evolutivnom razvoju čovjeka. Naime, ovo je pitanje usko povezano s njegovim poimanjom zla i konceptom teodiceje koju razvija,[715] a u kojoj je, među ostalim, riječ o tome da prosječni životni vijek nije dovoljan kako bi čovjek bio u mogućnosti dovršiti svoj put prema savršenstvu (*soul-making process*). Taj se razvojni put prema Hicku nastavlja odvijati u onostranosti, u eshatonu koji konačno u sebi krije i odgovor na pitanje zla i patnje – *eshatološkom verifikacijom.*

Međutim, spasenje koje započinje otajstvom utjelovljenja mijenja situaciju koja doslovce, ako ćemo se izraziti Hickovim riječima, postaje otkupljenom ili oslobođenom. Naime, oslobođenje odgovara biblijskom određivanju otkupljenja, što ono izvorno znači: izbavljenje, oslobođenje, razriješenje (usp. Izl 6,6; Ps 78,12; Iz 43,16; Mk 10,45), pri čemu je vidljivo da nije riječ o teoriji istrgnutoj iz egzistencijalne situacije (što Hick često voli predbacivati teologiji) izabranog naroda/proroka/ljudi općenito, već štoviše, iz nje izrasta i biva objašnjenom Božjim pedagoškim putem u povijesti spasenja, ne bi postala konačno razumljivom u Isusovoj smrti.

Očito je, iz svega dosad rečenoga, neusklađenost Hickova stava s onim katoličke teologije. Štoviše, za primijetiti je da njegov pluralizam ima za posljedicu neprihvaćanje jedinstvenosti Kristove smrti i uskrsnuća kao otkupljujućih zbog umanjivanja vrijednosti nekršćanskih religija. Posljedično, izostaje jasna identifikacija Isusa Krista i Boga, odnosno prihvaćanje njegove božanske naravi i božanskog sinovstva. Tomu nasuprot, podvlači se ″oštra granica između *povijesne osobe* Isusa Krista i *načelâ* koje je on navodno zastupao.″[716] Kristov križ, dakle, ostaje primjerom i jednim od mjesta na kojima je vidljivo Božje djelovanje, odnosno dosljednost i primjer života kakav bismo svi trebali ostvariti. To je, uostalom, i dosljedan obrazac prosvjetiteljskih i kasnije racionalističkih autora koji u Isusovu

[715] Usp. John HICK, *Evil and the God of Love*, London, 2007.

[716] Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju,* 414.

križu gledaju žrtvu samo iz razloga što predstavlja Krista koji svoj život predaje, no on i dalje ostaje samo čovjekom, čija smrt inspirira i ohrabruje na djelovanje u smjeru sličnog moralnog primjera. F. D. Schleiermacher, na kojega se Hick poziva, ističe upravo tu moralno-religioznu dimenziju Isusove smrti, tvrdeći da se ″otkupljenje sastoji u poticanju i uzdizanju naravne ljudske svijesti o Bogu 'ulaskom živoga Kristova utjecaja'. On Kristu pripisuje 'apsolutno snažnu svijest o Bogu'. Ona, tvrdi on, posjeduje prilagodbenu moć takve siline da je sposobna donijeti otkupljenje čovječanstvu.″[717] Vidljivo je, dakle, da i Hick ostaje na toj Schleiermacherovoj poziciji koja Isusa Krista promatra kao moralni primjer i ideal ljudske svijesti o Bogu.

Takvo egzemplarističko shvaćanje Isusove smrti na križu u povezanosti sa konceptom spasenja vidljivo je i u Hickovom shvaćanju. Vidimo, dakle, da ono nije nipošto originalno ili prvo takve vrste, već se nadovezuje na prosvjetiteljsku i racionalističku tradiciju brojnih autora koji su bili na sličnoj poziciji. Ono što je očito problem, među ostalim, iz ovakvoga stava jest negiranje grijeha, odnosno promatranje grijeha kao neznanja ili nedovoljnog stupnja razvoja, koje odmah u temelju obara potrebu za spasenjem, a time i za osobom spasitelja.

Standardni korak u liberalnim kristologijama, u koju spada i Hickova, jest revizija Isusova uskrsnuća, preko kojega Hick prešutno prelazi ignorirajući ga. Pritom mu je ideja pobožanjstvenjenja,[718] deifikacije ili *theosis*-a osobito zanimljiva, a obično se veže uz soteriološka promišljanja istočne kršćanske tradicije. Deifikacija osobito povezuje nauk o utjelovljenju s naukom o spasenju. Ono što se Hicku pritom sviđa jest da je riječ o postupnom preobražaju čovjeka, i upravo u tom procesu on vidi čovjekovo spasenje. Istočnu teologiju deifikacije povezuje sa Schleiermacherovim pristupom koji na Kristovo djelovanje gleda kao na nastavak oblikovanja ljudske osobe putem božanskog utjecaja.[719] Hick u istočnoj teološkoj misli također nalazi metaforičke iskaze, te drži da je uloga govora o Trojstvu ili utjelovljenju tek poticajna, kako bi čovjek lakše krenuo na put svojega preobražaja, kojega on u svojim promišljanjima vezuje uz oslobađanje od samousredotočenosti i okretanje prema Zbiljskom.

---

[717] *Isto*, 412.

[718] ″Pobožanstvenjenje (lat. *deificatio*), u kršćanskoj teologiji, sudjelovanje vjernika u božanskom životu posredstvom milosti; teoza, deifikacija. Pritom se ne gubi ni ljudska narav ni osoba, kao što je to slučaj u istočnjačkom misticizmu. Pobožanstvenjenje je posebno naglašeno u istočnokršćanskoj teologiji (istočni crkveni oci) i u pravoslavnih mistika (Simeon Novi Bogoslov i Grigorije Palamas).″ *Opći religijski leksikon,* Adalbert REBIĆ (gl. ur.), 721.

[719] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 130.

No, činjenica jest da on pogrešno tumači istočnu teologiju kad drži da je samo Isusova smrt bila ključnom za deifikaciju ljudi, a zapravo Isusova smrt i uskrsnuće zajedno donose deifikaciju.[720] Uskrs svakako čini jako važan element u shvaćanju tko je Isus i je li on Krist i Spasitelj. Svjestan toga, Hick pouskrsne događaje uspoređuje s činjenicama iz veoma različitog konteksta.[721] Štoviše, on ide toliko daleko da tvrdi kako uskrsnuće ne mora nužno biti dokazom Isusova božanstva, ali činjenica jest da takvo što ne drži vodu jer se doista ″sve okreće *onomu* koji je uskrsnuo.″[722]

Hick ne smatra dogme, religijske teorije kao ni mitove neophodnima za spasenje. Za njega je etički kriterij najvažniji, odnosno soteriološki princip prema kojem se religijske tvrdnje – bilo da su mitološkog ili povijesnog karaktera – mogu vrjednovati. Prema tomu, istinitost mita je praktička: ″Stoga, istina mita je praktička istinitost: istinit mit jest onaj koji nas pravilno povezuje sa stvarnošću o kojoj ne možemo govoriti u ne-mitološkim pojmovima.″[723] Umanjujući tako pitanje istine u religijama koje se međusobno kose, Hick jednostavno savjetuje život u razlikama koje bismo trebali tolerirati, bez sumnje da je posrijedi nešto pogrešno, budući da za njega manjak znanja nije prepreka na putu spasenja.[724] Drugim riječima, različiti religijski koncepti, njihova iskustva i drugačija vjerovanja za Hicka ne predstavljaju problem, već štoviše, potvrđuju i dobro se uklapaju u pluralističku hipotezu kao različiti odgovori na Zbiljsko.[725]

Papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Redemptoris missio* govori o Isusu Kristu kao ″jedinom Spasitelju″ (br. 5) koji donosi ″pravo oslobođenje″ čovjeka (br. 11). Isto tako, on je ″jedini posrednik između Boga i ljudi″ i ″ni u kom drugom nema spasenja″ (br. 5).

> ″U kršćanskoj verziji monoteizma Bog se ne izriče samo preko pluralnih iskustava mistika, proroka i uopće putem karizmatske egzistencije utemeljitelja religija, nego u prvom redu preko utjelovljenja svoje uosobljene Riječi/Sina. Punina i radikalnost unutarbožanskog komuniciranja života i ljubavi između Oca i Sina u Duhu biva posredovanjem događaja utjelovljene egzistencije Riječi otkrivena, darovana i učinjena dostupnom svim ljudima. Svim je ljudima dana mogućnost da kroz postupnu Duhom nošenu kristovsku preobrazbu cjeline vlastite egzistencije postanu stvarni sudionici

[720] Usp. Gerald O'COLLINS, The Incarnation under Fire, 270.

[721] Tako, primjerice, Pavlova, Petrova i svjedočanstva Marije Magdalene o Uskrslome uspoređuje sa iskazima osoba koje su doživjele kliničku smrt.

[722] Wesley J. WILDMAN, *Fidelity with Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century,* 196.

[723] John HICK, *An Interpretation of Religion,* 248.

[724] Usp. David S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick,* 51.

[725] Usp. John HICK, *An Interpretation of Religion,* 375-376.

događanja unutarbožanskog sinovstva, odnosno unutarbožanske razmjene života i ljubavi. Iz toga je smisleno zaključiti o konstitutivnoj spasenjskoj jedincatosti događanja Isusa Krista, čiji je bitni moment upravo utjelovljenje."[726]

Hickov koncept spasenja jest redukcionistički, prvenstveno jer su sve religije svedene na soteriološku funkciju kojom bi trebale čovjeku osigurati izlazak iz sebičnosti.[727] Pritom su njihov međusobno različit nauk i praksa tek povijesno i kulturološki uvjetovane varijacije na zajedničku soteriološku jezgru. Iz Hickova koncepta spasenja vidljivo je, osim očitog redukcionizma, nedovoljno uzimanje u obzir religijskih razlika koje nisu sporadične i nezamjetne, te se samim time dovodi u pitanje i postavka njegova pluralizma, koji bi trebao ići za tim da cijeni i uvažava raznolikost religijskog fenomena. Dakle, i Hickova soteriologija pokazuje slabe strane i probleme koji proizlaze iz pluralističke pozicije.

Povezanost teologije utjelovljenja i spasenja više je nego očita, kao što je veza između kristologije i soteriologije duboko unutarnje naravi. Hick je toga itekako svjestan, te s razlogom posvećuje puno pozornosti osmišljavanju svoga koncepta spasenja/oslobođenja, ne bi li ponudio oblik spasenja koje ne ovisi posvema o osobi Isusa Krista, i kako bi se spasenje po/u Isusu Kristu posve maknulo iz fokusa.

4. HICKOVO POIMANJE ISUSOVA ČOVJEŠTVA I BOŽANSTVA – REDEFINIRANJE ZNAČENJA ISUSA KRISTA

Poimanje bogočovještva Isusa Krista u Hicka je prvenstveno motivirano pluralističkom hipotezom koja na koncu i oblikuje njegova kristološka promišljanja. To u prvom redu znači redefiniranje značenja osobe Isusa Krista, što proizlazi iz njegove interpretacije koja ide za tim da Isusovu apsolutnu jedincatost i univerzalnu spasenjsku normativnost ukloni, odnosno da općenito umanji njegov značaj, te ga svede na nivo prihvatljiv drugim religijama koje, isto kao i kršćanstvo, trebaju napustiti zahtjev za vlastitom apsolutnošću.

Smatrajući da je kalcedonsko naučavanje izrečeno u heleniziranim i mitološkim izražajnim oblicima, Hick nastoji otkriti povijesnog Isusa. To u njegovu slučaju ne znači

[726] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 22.

[727] Usp. John HICK, *An Interpretaion of Religion,* 14.

oslanjanjanje na kontinuitet Evanđelja i tradicije, štoviše, upravo suprotno, on se u velikoj mjeri zanemaruje pa se stječe dojam o izvanjskom pristupu kršćanstvu (kao i drugim religijama) koje je metateološko. Čini se da biblijski navodi služe kao elementi osnaživanja teza koje zastupa Hick, a svoje stvarno polazište imaju na nebiblijskim razinama.[728]

Govor da je Isus Krist utjelovljeni Bog za njega označava mitološki iskaz, kojemu je cilj potaknuti vjernike za otvorenost na agapičnu ljubav, a ne na iskazivanje doslovne istine. Ta bi otvorenost ljubavi trebala čovjeka osloboditi samousredotočenosti te ga preusmjeriti na božansku Zbiljnost koja je zajednička svim religijama. Isus je pritom, smatra Hick, čitav Bog, ali nije savšen Bog, jer se ta ljubav nije mogla u potpunosti uprisutniti u povijesnom čovjeku iz Nazareta. To pak omogućuje i ostalim spasenjskim posrednicima istu ili sličnu ulogu.

Hickovo poimanje Isusova čovještva, odnosno božanstva krajnje je redukcionističko, štoviše, vidljive su monofizitističke tendencije s ciljem uklanjanja mogućnosti Isusova stvarnog božanstva, a posljedično i božanskog sinovstva. Rezultat takvoga razmišljanja jest Isusovo razumijevanje kao figure koja samo ukazuje na Boga, a da sam u isto vrijeme nije Bog. Lakše mu je s filozofskoga gledišta razumjeti Isusovo pravo čovještvo, koje on živi u svojevrsnoj punini, nego što mu polazi za rukom prihvaćanje njegova pravoga božanstva u isto vrijeme. Za njega Isus posreduje Zbiljsko kršćanima, kao što to za neke druge religije čine drugi iznimni ljudi. Dakle, Isusovo je božanstvo ovdje kamen spoticanja u realizaciji i opstanku pluralističke kristologije, odnosno afirmiranja ostalih religijskih tradicija kao jednakih kršćanstvu. Međutim, pritom je vidljivo da su i ostale religije shvaćene u pragmatičnome ključu, čija se istinitost mjeri ″količinom″ svetosti, a ono božanstvo kojemu su sve usmjerene odsiječen je teistički impuls, i svodi se na nedostupni postulat, koji nema temelja u religijskim tradicijama, već je umjetno stvoren kao krovni pojam sviju njih, čime se i one same relativiziraju. Dakle, između sadržaja vjere i objekta vjere nema poveznice.

Hickova (kristološka) pluralistička pozicija želi ponuditi odgovor na međusobno različite koncepte božanstva, kako bi u tom smislu bila (opće)prihvatljiva, no, smatramo da ona na koncu to ne uspijeva. Prvotno, premda se umnogome naslanja na neokantizam, ne uspijeva izbjeći određenu formu teološkog ne-realizma. Hickova radikalna distinkcija između Zbiljskog u sebi i Zbiljskog kakvim smo ga mi u mogućnosti iskusiti svakako nije dijelom kršćanske tradicije, a takvo razlikovanje također neminovno vodi u smjeru ne-realizma.[729]

[728] Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* 122.

[729] Usp. Paul Rhodes EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 168.

Nadalje, ″totalna apofatičnost Božja nije sukladna srži Isusove objave, koja uza svu simboličnost, slikovnost i analogičnost svoga govora ipak želi posredovati nekakvu spoznaju objektivnog Božjeg bića, njegova lica i života.″[730]

Moore je mišljenja da kao ″posljedicu epistemoloških obrana religijskog realizma″ imamo ontološke tvrdnje koje postaju relativne spram naših pojmovnih shema, te da je upravo ″takav pristup vodio Johna Hicka prema pluralizmu,″[731] odnosno, konačnom razlikovanju noumenalnog Zbiljskog i njegovih fenomena u svim religijama. Nadalje, Moore smatra da takvim epistemičkim shvaćanjem istine dolazimo do pojmovnog relativizma, što je vidljivo u Hickovu putu koji ide od teističkog impulsa sve do njegova izbacivanja. Moore pak predlaže *kristocentrički realizam* koji bi u tom kontekstu značio da ne prilagođavamo stvarnost svojim pojmovima i shemama, već je ″u Kristu Bog samoga sebe prilagodio nama ne prestajući biti Bogom; on je relativizirao naše pojmovne koncepte sebi.″[732] Konačno, i sama evanđelja i općenito biblijski tekstovi stoje na tom tragu razmišljanja da je ″Bog pronašao epistemički pristup nama u Kristu″[733]. Postavši vidljiv nama u Kristu, Božja se samoobjava u utjelovljenju Riječi pokazala u prostorno-vremenskim okvirima, odnosno u samoj povijesti. Unutar povijesti ostvareno je spasenjsko djelo u Božjoj apsolutnoj slobodi koja nije dijelom naše kontrole ni objekta proučavanja, jer joj, naprosto, po definiciji izmiče.

Kad je o Isusovu čovještvu, odnosno božanstvu riječ, vidljiva je Hickova nedosljednost i nesnalaženje, čak i pogrešna primjena određenih koncepata, ne bi li na koncu u tolikoj mjeri inzistirao na objašnjenju dviju naravi u osobi Isusa Krista (koja mu nisu dostupna, niti ih on sam ne nudi), dok se i samom čitatelju ne učine neobjašnjivima, odnosno nesuvislima. Posljedica ovakvoga pristupa svakako je Hickova kritika upućena Kalcedonu i njegovu nauku o dvije naravi. I premda je u pravu kad tvrdi da Kalcedon ne pruža gotovo rješenje, ne može se poreći da taj crkveni sabor nedvojbeno nudi smjernice za daljnje kristološko promišljanje. Konačno, Kalcedonu nije ni bio cilj ″proizvesti″ savršenu kristološku formulu koja bi bila bezvremenska i svevažeća, već se suprotstaviti, odnosno odgovoriti ondašnjim krivovjerjima. Kalcedonski iskazi pokazuju pravu mjeru između monizma i dualizma kao ekstrema u koje kristologija može zapasti, kao što čuva božansku transcendentnost ujedno pokazujući ″mogućnost potpune imanencije Boga u našoj povijesti, imanencije na kojoj počivaju biblijski

[730] Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* 123.

[731] Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* 218.

[732] *Isto*.

[733] *Isto,* 71.

nauk i ekonomija spasenja.″[734] I Grillmeier priznaje da, iako se može činiti da se kalcedonski izrijek vjere kreće u statičko-ontološkom krugu, ipak se on ne udaljava od povijesno-spasenjske biblijske kristologije, dapače, želi pružiti dublje uvide u nju.[735] Nadalje, tehnički prizvuk kalcedonske formule koji se nerijetko i prenaglašava, nije kraj priče jer je svrha svega sačuvati vjeru u Krista i održati tu vjeru živom u Crkvi. Nijedna formula vjere nije definitivna u smislu da izriče sveobuhvatnost otajstva Božjeg, kao što ne označava kraj onoga što se još ima za reći o *mysterium Christi,* koji se, priznajmo, svim ljudskim naporima unatoč, nikada do kraja ne može riječima iskazati.

Hick napušta ontološku kristologiju Kalcedona u korist dinamičko-funkcionalne kristologije nadahnuća. Bižaca Hickovo sudjelovanje u raspravi o Kristu bez mita, odnosno o poimanju utjelovljenja kao mitu, povezuje sa sličnom raspravom unutar liberalne teologije, zamjerajući Hicku nedostatak recepcije rješenja te prijašnje diskusije,[736] a koja se umnogome odnose na kontinuitet predpashalnog Isusa i postpashalnog Krista. Međutim, Hick se na više mjesta, premda simpatizira von Harnacka, Schleiermachera i Straussa,[737] distancira od te rasprave, osobito od Bultmanna i njegova poimanja mita. Štoviše, njemu su itekako poznati rezultati takvih rasprava, kao što mu nije strano što katolička teologija tvrdi kad svoje zaključke crpi polazeći od implicitne kristologije, odnosno, zadržavajući se na povijesnom Isusu iz Nazareta, ne bi li već tada uočila segmente koji upućuju na njegovu božansku narav. Tomu nasuprot, Hick nastoji upravo takve i slične zaključke pobiti ili barem dovesti u pitanje.

Radikalnim suprotstavljanjem metaforičnosti biblijskoga govora sa metafizičkim crkvenim i dogmatskim, Hick ″zanemaruje svu kompleksnost značenjskih struktura i implikacija svetopisamske, pa u konačnici je crkveno-teološke metafore.″[738] Isto tako, zanemaruje činjenicu da metafora u sebi sadrži, kako figurativni, tako i pojmovni sadržaj. I premda se možemo sa Hickom složiti da bi Crkva trebala približiti suvremenom čovjeku vjeru jezikom koji mu je razumljiv, to opet ne može biti na način da taj jezik narušava tradicionalnu

[734] Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451),* Oxford, [2]1975., 553.

[735] Usp. *Isto,* 553-554.

[736] Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* 125.

[737] Hick priznaje da se njegova slika o Isusu uklapa u onu liberalne tradicije, premda on ima vlastite motive za takva objašnjenja koja, vidjeli smo, proizlaze iz njegovih pluralističkih svjetonazora. Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate,* 18.

[738] Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 23.

sliku Krista kakvu nam donose oci na koncilima. Dakle, poželjno je osvježiti izraze s ciljem da se ljudima približi vjera u Krista i on sam, ali taj isti jezik mora zadržati bît tradicije.[739]

U Novome zavjetu objašnjenje podrazumijeva hermeneutički koncept kojeg čini ogoljavanje kristovskog događaja kako bi se Isusovim učenicima omogućilo da u njega čim dublje poniru i bolje ga shvate. Tako, primjerice, u Mk 4,34 Isusovo objašnjavanje ″svega″ (*epeluen panta*) njegovim učenicima označava odnos Isusa i ″tajne kraljevstva″ (Mk 4,11).

> ″Ako je kristovski događaj pojmovno neobjašnjiv osim u onim pojmovima koji poštuju njegovu intrinzičnu narav, kršćani bi trebali biti na oprezu u njihovu razvijanju jezika objašnjenja, kako on ne bi skrio ono što kristovski događaj otkriva. Jezik ovoga događaja koji nam je iskazan govorom pisaca Novoga zavjeta je izazovan, težak, kadkada duboko kulturološki stran, no, to ne daje za pravo kršćanima slobodu da ga odbace. To također ne jamči naše pokušaje da ga 'objasnimo' (...) Predlažem, stoga, da znanstvena objašnjenja, ili objašnjenja u pojmovima znanstvene metodologije, ne bi trebala biti sucima onoga što je vjerojatno u teologiji.″[740]

Ove misli upozoravaju na ono što uviđamo i u Hickovu slučaju: zanemarivanjem doktrinarnih razlika između religija, u kršćanstvu osobito, dolazimo do situacije da izbacivanjem kategorije otajstva dolazimo do još veće udaljenosti od mogućnosti spoznaje božanstva, odnosno, ono nam se prikazuje kao nedostižno i nepojmljivo, a opet od nas zahtijeva moralno djelovanje. Teologija, stoga, ne može staviti po strani, kako svoje, tako i tuđe doktrinarne posebnosti, a povrh toga univerzalnu spasenjsku normativnost Isusa Krista. Pobliže, to bi značilo da uvođenjem kategorija koje predlaže Hick, a osobito pritom mislim na mit i metaforu kad je riječ o otajstvu utjelovljenja, čitava stvar ne biva ništa više ili bolje razjašnjena nego li je to bila već u prvim stoljećima kršćanstva. Povratak mitu u konceptu kakav nudi Hick apsolutno je nedopustiv jer samim time briše se bilo kakva mogućnost kristocentrizma, spasenjske obvezatnosti dogmatske vjerske istine kao i Crkve, a kristologija ostaje, u tom slučaju, krajnje reducirana i demontirana, kako to primjećuje i Ratzinger.[741] Nemoguće je razmišljati i pozitivno pristupiti dugim religijama ako se pritom napusti vlastiti teološki, odnosno dogmatski princip. Isto tako, ne možemo ni kreirati današnju teologiju nesvjesni problematike koju sa sobom nosi religijski pluralizam i relativizam. Osoba i djelo Johna Hicka u tom su kontekstu izričito prepoznati kao problematika s kojom se teologija još uvijek nastoji uhvatiti u koštac. Naime, zanimljiva je Bižacina primjedba da je dokument

[739] Usp. Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451),* 556-557.

[740] Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning,* 37.

[741] Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija,* 132.

Međunarodne teološke komisije *Kršćanstvo i religije* ustuknuo pred potragom za svježim odgovorima, dok se nasuprot pluralističkoj teologiji tek nagomilalo biblijskih, otačkih i inih tekstova učiteljstva u apologetkim manirima, dok je pronalazak novih interpretacija izostao.[742]

S druge strane, imperativ dijaloga stoji kao zadatak i pred teologijom i pred svima kojima je njezina riječ upućena, a koji nužno ne moraju dijeliti njezine stavove. U tom je smislu značajna Congarova izjava: ″Stoljećima se je nastojalo *drugog* svesti na sebe. Ljubilo ga se je i poštivalo poradi onoga što je taj drugi mogao postati idući prema onome što smo mi bili.″[743] Ova rečenica stoji kao svojevrsna kritika, kako teologiji koja se donedavno shvaćala monološki, tako i Hicku, koji nastoji međusobno različite religijske tradicije svesti pod jedno, pritom zanemarujući njihove specifičnosti i napetosti kao dio njihova povijesna hoda.

Dekonstruirajući ontološki karakter utjelovljenja Isusa Krista, suprotstavljajući povijesnog Isusa i proslavljenog Krista, Hick niječe legitimnost postpashalne interpretacije, a nastavlja s jezično-analitičkom kritikom koja pokazuje besmisao govora o Isusovu bogočovještvu. Osim toga, on se obrušava na kritiku kristologije dviju svijesti i kenotičke kristologije, ne bi li ukazao na nužnost redefiniranja tradicionalnih pojmova o utjelovljenju. Vraćanjem na, prema njemu, izvorno metaforičko značenje, dobivamo sliku Isusa koji, vršeći volju Božju, ″utjelovljuje″ Boga u svom životu, a na taj način biva primjerom kako u otvorenosti prema Bogu odgovoriti na njegov poziv, živeći život kao *agape,* i na taj način utjelovljujući odraz božanske ljubavi. Takva slika Isusa kao izvanrednog primjera poticaj je na stvaranje i oblikovanje vlastite životne egzistencije na izazovan način.[744] Zaključak koji proizlazi iz tako shvaćenog utjelovljenja, u kojem se posvema uklanja ontološki impuls, a zadržava metaforički i mitski, jest da, budući je riječ o primjeru života, ne postoji zapreka postojanju još takvih primjera. Time se, dakle, otvara put mogućnosti višestrukih utjelovljenja koja bi bila *al pari* Isusovu primjeru, te bi, samim time, shvaćanje Isusa Krista kao vrhunca Božje objave bilo osporeno.

[742] Usp. *Isto,* 137-138.

[743] Yves CONGAR, *Diversità e comunione,* Assisi, 1983., 54. Citirano prema: Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 149.

[744] Usp. Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, 19-20.

5. ZAKLJUČNI OSVRT

Utjelovljenje Isusa Krista je sakrament Božje ljubavi u povijesti, te on tako uprisutnjuje trojedinog Boga, ne samo simbolički kao jedan od mnogih posrednika, već kao zbiljski posrednik i opunomoćenik, kao Bog koji je realno prisutan i objavljen po hipostatskom jedinstvu božanske i ljudske naravi u osobi Isusa Krista. On je utjelovljena Božja Riječ u povijesti i punini vremena izgovorena. Tomu nasuprot, Hick afirmira Isusa koji nam posreduje i utjelovljuje božansku ljubav, ali nije utjelovljeni Bog. Pritom čak ne govori o njegovu autentičnom čovještvu, a izvanrednost utjelovljenja prvotno napada kao glavnu prepreku na putu prema pluralistički otvorenoj kristologiji.

″Hick ne govori o 'utjelovljenom Bogu' već o 'Božjoj ljubavi koja postaje utjelovljena.' On ne govori o 'Božjoj prisutnosti' već o 'Božjem nadahnuću.' Ne govori o 'Božjem nadahnuću' kao jedinstvenom ili čak rijetkom, već kao utjelovljenom 'na mnoge različite načine i stupnjeve u mnogim različitim osobama.' Čini se, stoga, da je utjelovljenje zajednička, možda čak i uobičajena pojava.″[745] U Hickovoj kritici dogme o utjelovljenju stječe se dojam da, osim što mu ona predstavlja paradoks i verbalnu nekonzistentnost u doslovnome smislu, ujedno o hipostatskoj uniji razmišlja kao da je riječ o dva subjekta, a ne jednome. Drugačije rečeno, prepreku njegovu redefiniranju dogme zasigurno predstavlja razmišljanje o relacijama između dva subjekta, čime dospijeva u apsurd i potvrđuje svoje stajalište da takav pristup odbaci. Konačno, Isus iz Nazareta za Hicka ostaje ljudskom, a ne božanskom osobom. Kao posljedica takvog poimanja utjelovljenja, potkopava se i sama soteriologija koja baš iz toga razloga nalazi mjesto među Hickovim argumentima.

Hickova je kristološka misao nadasve redukcionistička i neinkarnacijska, što posvema odgovora njezinu pluralističkom *habitusu* koji, među ostalim, izvire iz naslanjanja na svoje liberalne prethodnike, kao i na želju da ostane demokratična u izričaju, ne bi li time bila prihvatljiva ostalim religijskim tradicijama. Hickov je glavni cilj osporiti ontološko poimanje kristologije i refefinirati njezin značaj u kategorijama mita i metafore. No, Isus iz Nazareta ne govori samo Božje riječi, već je on sam Riječ. On nije samo primjerom kako treba živjeti i spasiti se, već je sam Spasitelj. Ako to izbacimo iz telogije kako to predlaže Hick, teologiju osuđujemo na šutnju, a dopuštamo svojevrsni *semantički ateizam.*[746] Riječ Božja je realna

[745] Wesley J. WILDMAN, *Fidelity with Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century,* 211.

[746] Hans WALDENFELS, *Kontekstualna fundamentalna teologija,* Đakovo, 1995., 173.

veza Boga s čovjekom, a to je svakako najizravnije iskazano utjelovljenjem druge božanske osobe. U tome je jedincatost i univerzalnost kršćanstva od koje ono ne može odstupiti.

Ne bi li svoju kristološku poziciju opravdao, Hick se koristi povijesnim, konceptualnim, soteriološkim i pragmatičkim argumentom.

Pored toga što radikalno razdvaja Isusa povijesti i Krista vjere, Hicku manjka povijesno-kritičke metodologije i kriterija autentičnosti kojima bi potvrdio svoje navode unutar povijesnog argumenta. Vidljivo je, osim toga, površno i selektivno korištenje egzegetskih istraživanja koje na koncu rezultira subjektivnom vizijom Isusa koji nije Krist. Svjestan je važnosti implicitnih iskaza u kristologiji koje nastoji osporiti, ali na primjeru Isusovog odnosa i obraćanju Ocu s *Abba*, njegovu odnosu prema zakonu, autoritetu opraštanja grijeha kao i odnosu prema marginaliziranima, jasno je da Hickove primjedbe ne nalaze jasnog uporišta.

Glede konceptualnog argumenta poslužio se Morrisovim primjerom osuvremenjivanja kalcedonskog izričaja kao i kenotičkim teorijama Westona i Davisa, kojima upućuje svoju kritiku. Pritom je razvidan problem koji Hicka neprestano prati, a riječ je o nemogućnosti supostojanja vječnog i konačnog, a na koji dogma i njezina jednostavnost već pružaju svoj odgovor na način da različitost naravi ne zadire u integritet naravi i jedinstvo osobe.

Soteriološki pak argument je sasvim horizontalno postavljen, premda je njegov konačni cilj u Hickovu konceptu spasenja pomak od samousredotočenosti prema usredotočenosti prema Zbiljskom. Koristeći se pritom soteriološkim, odnosno etičkim kriterijem, postaje jasno da je riječ o konceptu spasenja koji je gotovo pelagijaski nadahnut jer je riječ o samospašavanju i svojevrsnoj evoluciji duha kojega nam je svima proći na putu prema prosvjetljenju. Spasenje je u Hickovu poimanju radikalno individualizirano, bez ikakva susreta s osobnim (i živim!) Bogom. Eventualna društvena dimenzija koja bi se ostvarila kao odnos s bližnjim u ljubavi, svedena je na svojevrsni kategorički imperativ, ne radi dobra drugoga, već kao vlastiti put oslobođenja od sebičnosti i samousredotočenosti. Isusova osoba i služba pritom su svedene samo na moralni primjer izvrsnosti ljudskog života, a pashalni je misterij posve uklonjen iz koncepta spasenja.

Razumijevanje Isusovog bogočovještva i redefiniranje značaja njegove osobe nadasve je motivirano Hickovom pluralističkom hipotezom. Posljedica toga su vidljive monofizitističke tendencije kao i nerealizam. U nastojanju da unutar vlastite pozicije ponudi

alternativni odgovor na religijski fenomen, odnosno različite koncepte božanstva, a da pritom ostane općeprihvatljiv, dogma o utjelovljenju je svakako žrtvovana iz očitih razloga. Tako napuštanjem ontološke kristologije u korist dinamičko-funkcionalne kristologije nadahnuća, rezultira nijekanjem Kristove univerzalno spasenjske normativnosti. Vidljivo je, stoga, da pristup i shvaćanje utjelovljenja ne može i ne smije biti mitološko niti metaforičko jer se time reducira i razara sama njegova bit.

ZAKLJUČAK

Uzevši za cilj istražiti poimanje utjelovljenja Isusa Krista kao mita, odnosno metafore u djelima Johna Hicka, prvotno smo naznačili kako je uopće došlo do njegova pomaka prema pluralističkom kontekstu i stvaranju pluralističke hipoteze. U srži pluralističke hipoteze je poruka o uvjetovanosti kulturoloških i sociooloških elemenata kao i zajednička jezgra svih velikih religijskih tradicija, koju čini iskustvo univerzalne i transcendentne Zbiljnosti. Ako na umu imamo Hickov početak bavljenja filozofijom, gdje u djelu *Faith and Knowlege* središnju poruku čini poimanje vjere kao interpretativnog elementa unutar kognitivnoga religijskog iskustva, lakše je razumjeti njegov korak prema konačnom prekidu s pravovjerjem, koji prvotno započinje teocentrizmom, a završava sa *zbiljskocentrizmom*.

Taj je proces osobito vidljiv iz odnosa prema riječi *Bog.* Hick je s vremenom izbacuje i zamijenjuje pojmom *Zbiljsko,* budući da ono povezuje osobna i neosobna poimanja božanskog (*personae* i *impersonae*), te se za nj konačno odlučuje nakon eksperimentiranja s pojmovima kao što su Beskonačni (*the Infinite*), Apsolutni (*the Absolute*), Vječni (*the Eternal One*), Transcendentni (*the Transcendent*), Božanski (*the Divine*) i Posljednji (*the Ultimate*). Nakon što od 1968. počinje primijenjivati svoju epistemologiju nadahnutu Kantom na nauk o Bogu, polako se javlja ideja o postuliranju Zbiljskoga (*the Real*), koja bi predstavljala temelj religijskog iskustva i nužan postulat uslijed religijskih različitosti, a uz to omogućila lakšu provedbu pluralističkih postavki. Jezik pritom nema moć nad Zbiljskim, te ono kao takvo ostaje onkraj naših kognitivnih i spoznajnih mogućnosti.

Hickov zaokret prema pluralizmu još je snažnije zaoštrila njegova kristologija koja postaje sve liberalnijom, te on tumači Kristovu smrt i otkupljenje kao mit, a naposljetku i sámo utjelovljenje određuje kao takvo. U konačnici, stoga, kristologija podliježe pluralističkoj atmosferi njegove misli, a pluralizam postaje njezino interpretativno sredstvo, što smo u radu i dokazali.

Razmatrajući temeljne pluralističke postavke i koncepte obrađenog autora, uvidjeli smo da, premda su predstavljeni na originalan način, nipošto po sebi nisu izvorni jer smo za svaki od njih otkrili Hickove uzore. Radi se prvenstveno o Kantu za pojmove noumenalne i fenomenološke zbilje, W. C. Smithu za primjenu kulutrološkog faktora u religiji kao i ideje jedinstva ljudske religijske povijesti i ljubećeg Boga, zbog čega se u Hicka ističe pojam *agape.* Wittgensteinov pojam ″viđenja-kao″ (*seeing-as*) i pojam ″obiteljske sličnosti″ (*family*

resemblance) također su mu poslužili u izgradnji pluralističke hipoteze, a osim njega, na Hicka je utjecaj izvršio i škotski filozof John Oman koji je na liniji Schleiermachera, a od kojega preuzima ideju različitog pojma otkupljenja u religijama, važnost slobode i poimanje Isusa Krista kao moralnog primjera uz dogmatsku rezerviranost.

Smatrali smo važnim naglasiti kontekst filozofijske teologije i općenito utjecaja anglosaksonske filozofsko-teološke tradicije, te smo u tom smislu nastavili Hickovu kristološku misao nazivati kristologijom, premda je uistinu riječ o isusologiji s primjesama mesijanologije, jer za njega Isus nije Krist u smislu da je druga božanska osoba. Iako ga ponegdje i priznaje Kristom, to svakako čini pod vlastitim uvjetima. Promatrajući nastanak i oblikovanje Hickove kristologije, izdvojili smo utjecaj liberalne tradicije, osobito Schleiermachera, Straussa i von Harnacka, što je umnogome olakšalo Hickov radikalni pristup osobi Isusa Krista. On već 1966. započinje s idejom odbacivanja supstancijalnog jezika *Creda* i uzimanja u razmatranje jedincatosti Isusa Krista, odnosno njegove spasenjske univerzalne normativnosti. U tom smjeru nastaje zbornik *The Myth of God Incarnate* 1977. godine, kao i kasnije autorsko djelo, *The Metaphor of God Incarnate* 1993., u kojima je vidljiva snažna kontrola njegove epistemologije nad teologijom, a time i njezin nadzor nad kristologijom, te monofizitističke tendencije s određenim oblikom stupnjevite ili neoarijanske kristologije, sve u cilju stvaranja pluralistički motivirane univerzalističke, odnosno mitološke kristologije utjelovljenja.

Neinkarnacijskom kristologijom (*Non-incarnational Christology*) označili smo onu kristološku struju koja se svojim postavkama suprotstavlja kalcedonskoj kristologiji i čiji je osnovni koncept neontološki shvaćeno utjelovljenje Isusa Krista. Njezine su osnovne teze: 1) da Isus nije naučavao da je utjelovljeni Bog; 2) da kalcedonski nauk o dvjema Kristovim naravima nije moguće izraziti na prikladan način; 3) da je taj nauk služio kao sredstvo opravdanja velikih povijesnih zala, progona i genocida; 4) da se ideja utjelovljenja bolje razumije kad se iskazuje kao metafora nego li doslovno kao metafizička istina; 5) da nas Isusov život i nauk poziva da svojim životom ugodimo Bogu, te je Isus Gospodin koji Boga čini stvarnim za kršćane; 6) da je metaforičko razumijevanje utjelovljenja u skladu s religijskim pluralizmom (Kristov život i nauk je samo primjer religijskog života koji se u različitim oblicima nalazi i u drugim religijskim tradicijama, te je time nadiđena napetost kristološkog ekskluziviteta i Božje univerzalne ljubavi upućene svima).

Ovako impostirana kristologija i njezine glavne teze predstavljaju zamjenu onoj kalcedonskoj, a ne pokušaj njezine intepretacije. To je, konačno, posljedica i rezultat pluralističke paradigme i njezinih postavki. Tako je kristologija za našeg autora tek kulturološki oblikovan odgovor na osobu Isusa Krista, čime on započinje ireverzibilni proces progresivnog osiromašenja kristologije i njezina postupnog smještanja u mitološki okvir. Osim toga, neinkarnacijsku smo kristologiju označili i kao kristologiju stupnja (*Degree Christology*), unutar koje se Hick služi Baillievim paradoksom milosti (*paradox-of-grace*) i Lampeovom kristologijom inspiracije (*Inspiration Christology*) kao podlogom za oblikovanje svoje mitološki shvaćene kristologije, koja bi u Isusu gledala samo jedan od mnogih mogućih puteva spasenja. Na taj način Hick želi opravdati svoju tezu o zamjeni metaforičkog sina Božjega sa metafizičkim Sinom Božjim i oblikovati vlastiti kristološki pristup koji bi uključivao povratak na metaforički, odnosno mitološki diskurs. Premda tijekom tog procesa prepoznaje spasenje kao univerzalno ljudsko pitanje i potragu, on naposljetku u Isusu Kristu ne uspijeva prepoznati njegov odgovor. Izostankom Spasitelja ni spasenje više nije vezano uz Boga kao takvog, već je nešto što čovjek sâm nastoji činiti, preobražavajući se prema nesebičnosti i dobru naprosto, a teološki jezik ostaje samo fenomenološki i kao takav može govoriti samo o stvarima kakve se pojavljuju, a ne kakve su uistinu.

Hick se pravda opasnošću da bi se statični jezik *Creda* mogao krivo protumačiti, te predlaže iznalazak dinamičnijih jezičnih rješenja, konkretno, zamjenu pojmova ″supstancija″ i ″esencija″ s pojmovima ″svrhe″ i ″djelovanja″. Dakle, formulaciju *istost-biti* (*oneness-of-substance*) trebalo bi zamijeniti sa *kontinuitet-ljubavi* (*continuity-of-agapéing*), odnosno *homoousia* sa *homoagape.* Smatra da je nemoguće bilo kakvo drukčije djelovanje unutar povijesti, osim biti čovjekom u povijesti. Tako je Božja ljubav *upovješćena* u Isusovoj osobi, iako priznaje da je riječ o doslovnoj Božjoj ljubavi. Isus Krist je za Hicka imao samo jednu narav i to onu ljudsku, iako je *agape* koja je djelovala po njemu bila Božja. Nadalje, imao je i jednu volju, onu Isusa iz Nazareta, iako je *agape* koja ga je pokretala bila božanska. Ona predstavlja cjelinu (*wholly*) te ljubavi i njezin iskaz, ali ne i cjelokupnost (*the whole*) beskrajne ljubavi koju pripisujemo Bogu.

Obrađeni autor potvrđuje mogućnost višestrukih utjelovljenja, ukazujući tako na istaknute osobe različitih religija koje na sebi vlastit način ″utjelovljuju″ ljudski život kao odgovor na božansku Zbiljnost. Tako Hick promatra utjelovljenje Isusa Krista u kontekstu odnosa, umjesto u kontekstu identiteta, što posljedično rezultira izostankom trinitarne pozadine vjere, sakramentalne prisutnosti i eshatološke dimenzije njegova utjelovljenja. Među

suvremene pokušaje pristupa otajstvu utjelovljenja Hick izdvaja onaj Thomasa Morrisa koji Kristove dvije naravi tumači kao dva uma (*two minds theory*), onaj božanskog Logosa i ljudski Isusov um. Morris želi pokazati logičku mogućnost ideje bogočovještva, kao i pokazati da božanske i ljudske karakteristike mogu supostojati u Isusu, ostajući pritom vjeran kalcedonskoj tradiciji. No, tomu unatoč, Hick mu upućuje kritiku zbog jednodimenzionalnosti i usmjerenosti samo na kognitivni aspekt dvaju umova. Osim Morrisa, kratko se osvrće i na Marvina Minskyja i Richarda Sturcha koji su na sličan način pokušali ideju bogočovještva prenijeti u suvremeni jezik i kontekst, no i njihove napore Hick smatra neuspjelima.

U svom djelu *God and the Universe of Faiths* po prvi puta analizira problem religijskog jezika kao središnji teološki problem, naglašavajući da je riječ o jeziku simbola i mitova. Smatra da jedino mitološki jezik može spasiti govor o utjelovljenju, kojega poima kao religijski mit. Ideja utjelovljenja u životu Isusa iz Nazareta za Hicka ne predstavlja metafizički iskaz dviju naravi, već metaforički iskaz značenja njegova života preko kojega je Bog djelovao. Mit, odnosno metafora Kristova utjelovljenja za njega progovara o kršćanskom iskustvu vjere i njegovu odnosu prema Zbiljskom.

Glavno pitanje za Hicka ostaje, je li Isus ″utjelovio″ božansku ljubav više nego itko tko je ikada živio? Budući da smatra višestruka utjelovljenja mogućima, odgovor na postavljeno pitanje je niječno, barem ako ostajemo na formalnoj razini problema. Krista smatra utjelovljenim ako je riječ o sljedećem: 1) ako je vršio volju Božju, Bog je kroz njega djelovao i u tom smislu se 'utjelovio' u njegovu životu; 2) Krist je 'utjelovio' način na koji Bog od nas želi da živimo u otvorenosti prema Bogu i odgovarajući na njegov poziv; i 3) budući da je Kristov život bio *agape* ili posvemašnje sebedarje drugima, on tako 'utjelovljuje' Božju ljubav.

Osim toga, uočili smo da Hick zahtijeva promjenu metode i pristupa u teologiji, kao i redefiniciju religijski nosećih kategorija (prvotno jezičnih!), vodeći se uvijek pritom motivom reinterpretacije značenja osobe Isusa Krista s ciljem da ukloni, ili barem umanji, Isusovu univerzalnu spasenjsku normativnost i jedincatost. U tom pogledu pokazali smo važnost pitanja jezika, budući da je njegova univerzalnost važna za poimanje Riječi shvaćene kao utjelovljenog Logosa. Problematiku smo smjestili u okvire analitičke i lingvističke filozofije, unutar kojih smo izdvojili Bečki krug, kojega je dijelom bio i Alfred J. Ayer, poznat po svojem načelu *verifikacije.* Prema njemu su metafizički i teološki iskazi besmisleni jer su ne-empirijski. Nasuprot Ayerovu principu verifikacije, K. Popper uvodi načelo *falsifikacije*

(opovrgljivosti), smatrajući da i metafizički iskazi mogu biti znanstveni. Problem se dalje razvija kad A. Flew falsifikaciju primijenjuje na religiozni govor, niječući mu pritom semantičko značenje jer ga se ne može falsificirati. Hick se tomu suprotstavlja, ali falsifikaciju smješta u onostranost u kontekstu svojega govora o eshatološkoj verifikaciji, koja bi eventualno mogla poduprijeti teističke nazore *post mortem.* Smatra religijska vjerovanja kognitivno smislenima, a time i religijski jezik. No, za Hicka, kao i za Kanta, religijsko iskustvo ostaje čisto subjektivno, odnosno poveznica vjere i Boga ide na uštrb njezina objektivnog sadržaja.

Teologiju kao govor o Bogu Hick u kasnijoj fazi smatra logički praznom zbog nemogućnosti eksperimentalne provjere. Drugim riječima, ističe da Bog ne može biti predmetom mogućega znanstvenog istraživanja, dočim religija to jest. Pritom podastire mišljenja triju teorija govora o Bogu (Crombie, Randall Ml. i Braithwaite), kao i rezultate autora koji uglavnom slijede nekognitivnu funkciju jezika (Peter Munz, T. R. Miles, Paul F. Schmidt, Paul Van Suren).

Rasprava o jeziku dovela nas je do ključnog pitanja naše teze: Je li poimanje mita spojivo sa naukom o Isusu Kristu kao Bogu i čovjeku? Kad je mit u suprotnosti s povijesnom stvarnosti, on gubi istinu u sebi. Zanimljivo je istaknuti činjenicu da brojni suvremeni autori ističu nemogućnost govora o mitu na razini istinitosti/neistinitosti. Mit kao fenomen ozbiljuje uvijek iznova ono što se dogodilo. On u sebi čuva ono pojmovno neiskazivo, čime je uklonjena opasnost njegova uokvirivanja i opredmetljivanja. No, tu ujedno dolazimo do problema njegove podložnosti različitim interpretacijama, koje je veoma ključno u određivanju treba li se uopće mit povezivati s utjelovljenjem Isusa Krista. Hickov bliski suradnik na zborniku *The Myth of God Incarnate* M. Wiles smatra povijesnu dimenziju ključnom za određivanje utjelovljenja kao mitološkog. Misli da je, s obzirom na ukorijenjenost kršćanstva u taj povijesni moment, kategorija mita prikladna upravo jer ga i sama sadrži. Štoviše, Wiles smatra, a tu se dobrim dijelom podudara s Hickom, da samo pozicioniranje nauka o utjelovljenju u kontekst mita nipošto ne znači automatski nijekanje nauka kao takvog. Tu je i sama zamka koju Hick i njemu slični autori vješto postavljaju oko pitanja utjelovljenja kao mita. Bez obzira na to što Hick ne napada samu dogmu *a priori,* kao ni njezinu istinitost, opet je važno podsjetiti na kontekst i vidjeti kako on uistinu razvija koncept mita oko utjelovljenja. Na koncu je doista razvidno kako je dogma ipak smetnja, i kako se njezin sadržaj u bitnome mijenja kako bi, u svojem bitno razgrađenijem stanju,

podilazio temeljnim odrednicama pluralističke paradigme, te tako o utjelovljenju govorio, ne ontološki, već metaforički.

Okosnica Hickova poimanja mita nalazi se u evociranju stava prema kojemu se ravna i sama istinitost mita, ovisno o tome je li izazvani stav prikladan ili ne, odnosno usmjerava li nas prema dobru. Utjelovljenje je stoga religiozni mit, a jezik utjelovljenja mitološki. Ako utjelovljenje prihvatimo kao mit, odnosno metaforu, time prema našem autoru, iskazujemo okvir unutar kojega odgovaramo Zbiljskom, te na taj način ujedno iskazujemo svoju povezanost s božanskim kroz ljudski izričaj. Mit je pritom partikularna istina, što se bitno odražava na Hickovo poimanje soteriološke uloge Isusa Krista, koji za njega ne može biti Spasitelj sviju. Potencirajući ulogu metafore, Hick ne ostavlja mjesta za ontološki govor o Isusovu božanstvu.

Naznačili smo da su granice doslovnoga i metaforičkog unutar jezičnog područja zapravo imaginarni koncepti. Odnosno, treba pojasniti da metaforično u jeziku nije devijacija literarnog, nego je ono njemu konstitutivno. Tu svoju priliku vidi i naš autor, stvarajući na tom brisanom prostoru svoj kristološki koncept, zamagljujući pritom jasne granice između božanstva i čovještva Isusa Krista. Na znanstvenom istraživanju ostaje utvrditi istinitost hipoteze koja leži na metaforičkom iskazu. Međutim, ako se pritom istinitost dokaže, metafora gubi svoj metaforički status i postaje dio doslovnog govora. To bi značilo, primijenjeno na Hickov govor o metafori, da ukoliko dokažemo istinitost metafore utjelovljenja, govor o utjelovljenju postaje doslovnim, protiv kojega se Hick bori i kojega smatra besmislenim. Dakle, kada bismo njegovu tezu o utjelovljenju kao metafori tretirali kao istinitu, ujedno bismo je ukinuli, iako Hick smatra da metaforu zapravo ugrožava doslovan govor metafizike.

Premda se izričito distancira od rasprava oko prirode same metafore i zaključaka njihovih predstavnika, preuzima neka opća mjesta i spominje određene autore (primjerice, William Alston, Paul Ricoeur, George Lakoff, Mark Johnson, Sallie McFague, Janet Martin Soskice), kako bi pokazao vlastita razmišljanja u kontekstu pluralističke hipoteze. Primjenjuje Lindbeckov kulturalno–lingvistički model, pri čemu metafori pristupa odveć redukcionistički, zanemarujući kognitivnost nauka koji osporava. Dakle, koristeći semantičke imulse, Hick nastoji opstruirati dogmu o bogočovještvu Isusa Krista. Ono što svakako stoji na strani metaforičkog iskaza jest njegova dinamičnost i događajni karakter, kao i činjenica da on u sebi nosi mogućnost nadilaženja stvarnosti o kojoj govori. Metaforička istina ide onkraj

opisane nazočne stvarnosti, ali ne ide za tim da razgradi povijesnu zbilju, dočim Hickovo korištenje kategorija metafore i mita ide upravo u tom smjeru, zbog čega ga smatramo nedopustivim.

Istaknuli smo važnost koju bi teologija kao govor o Bogu trebala posvetiti riječi i svojim iskazima općenito. Važno je Boga ne predstavljati samo ustaljenim formulama koje nemaju dodirnih točaka sa životnim kontekstom, već iznova oživljavati interpretacijsku ulogu teologije, kao i onu crkvene zajednice koja sadržaj tih iskaza živi. Hickovim kritikama unatoč, ističemo da govor o otajstvu ne znači izostanak kritičke dimenzije i bijeg od stvarnosti. On, doduše, jest govor tumačenja, ali temelj mu je uvijek vjera koja polazi od povijesnog događaja Isusa Krista. Kršćanski paradoks nema veze s aspurdom; on je iznenađujuća novost i uvijek je iznad ljudskih umovanja, zbog čega na koncu Hick i ne uspijeva u svojem pokušaju da utjelovljenje naprosto objasni. Kršćanstvo koje živi paradoks utjelovljenja u simboličkom prihvaćanju je nadasve primorano prigrliti tu napetost, budući da u njegovu negiranju simboličko nestaje, a utjelovljenje Isusa Krista, premda se događa u okvirima imanentnog, svojom transcendencijom nadilazi te granice, kao što Riječ nadilazi zakonitosti govora i jezika. Hick koristi jezik kao obmanu, nastojeći isprovocirati stav koji bi Isusa označio kao jednim u nizu utjelovljenja ljudi koji su u svojim životima utjelovili nešto božansko, i time poslužili drugima kao moralni primjer. Tako on prednost daje antropologiji nad kristologijom, epistemologiji nad ontologijom.

Glede religijskog jezika, vidljiv je Hickov odmak od početaka njegove karijere u filozofiji, kada je tvrdio da taj jezik posjeduje kognitivnu smislenost, da bi na koncu žrtvovao tu poziciju za dobrobit opstanka pluralističke hipoteze. On, dakle, odbacuje kognitivnost i faktičnost religijskoga jezika u korist mitološkog i pragmatičkog koncepta. Kompleksnost i nejednoznačnost pojmova mit i metafora, poslužili su mu da pitanje utjelovljenja Isusa Krista udalji od složenih metafizičkih izrijeka, te ih preodjene u suvremenije ruho, prijemljivije današnjem čovjeku.

Možemo reći da metaforičko tumačenje utjelovljenja naprosto nije dostatno, budući da pitanje dviju naravi ostavlja neodgovorenim. Hickovo nastojanje da utjelovljenje shvati mitološki nije nov način interpretacije nauka o utjelovljenju, već njegovo nijekanje, jer kršćanstvo ne podrazumijeva određen epistemološki pristup, nego obvezu na istinu i vjerovanje da je Isus Krist Božji Sin.

Usredotočujući se na ono kristološko u Hickovim promišljanjima, zasigurno smo sve uvjereniji u činjenicu da je upravo kristološka debata od središnje važnosti za daljnji identitet kršćanstva. Pitanje kako danas shvatiti i naviještati osobu Isusa Krista ostaje posebno važnim. Tendencijama da se njegov lik shvati drugačije nego li to donose evanđelja i(li) dogme, treba s oprezom pristupiti, a Hickov pokušaj svakako spada među najistaknutije i najpoznatije suvremene relativizacijske napade.

Njegova je kristologija, uzeta u cjelini, liberalna, pluralistička i s tendencijom da postane ″demokratična″ spram različitih religijskih pogleda na Boga. Predstavlja se kao suvremena, u pojmovima nove paradigme i kopernikanske revolucije, ali činjenicom ostaje da, premda izričajem suvremena, umnogome je kopijom već nadiđenih krivovjerja kao što su, primjerice, ebionizam, adopcionizam ili arijanizam, kao i pokušaj ponovljenih riječi nekih od prosvjetitelja i liberalnih mislitelja kao Schleiermachera, Straussa, von Harnacka, Ritschla i njima sličnih. Pitanje ostaje, može li Hick uspjeti tamo gdje njegove preteče nisu?

Hickov napad na crkvenu dogmu prikazali smo kroz četiri kategorije: povijesnu, konceptualnu, soteriološku i pragmatičku kategoriju. Njegov glavni povijesni argument jest da Isus nije naučavao svoje božanstvo, odnosno da je on utjelovljeni Bog, te da je za tu formulaciju zaslužna Crkva. Konceptualni argument odnosi se na nauk o dvije Kristove naravi koje prema njemu nisu dobro (ili nisu uoće) objašnjene, te ih stoga treba odbaciti. Soteriološki argument obrušava se na zastarjelost nauka o otkupljenju, a pragmatički argument dogmu o utjelovljenju dovodi u kontekst negativnih povijesnih zala kao što su antisemitizam, imperializam, i slično. Krajnji cilj korištenja ovih argumenata ide u smjeru ponovnog promišljanja, odnosno rekonstrukcije tradicionalne kristologije, osobito pod vidom shvaćanja osobe Isusa Krista i spasenja.

Provodeći evaluaciju navedenih arumenata, osobito smo glede povijesnog argumenta istaknuli radikalno razdvajanje Isusa povijesti i Krista vjere, kao i skeptični pristup biblijskim izvorima koje Hick smatra povijesno nepouzadnima. Osim toga, Hicku nedostaje jasna povijesno-kritička metodologija i kriteriji autentičnosti, pomoću kojih bi mogao doći do navedenih zaključaka koje podastire. Posljedica takvog pristupa je prikaz osobe Isusa Krista u subjektivnom koloritu i subjektivnoj interpretaciji. Dok s jedne strane inzistira na povijesnom istraživanju, s druge ga sam zanemaruje ili selektivno koristi, osobito kad je riječ o egzegetskim rezultatima, čime su u konačnici njegovi zaključci okrnjeni za cjelovitost i znanstvenu kritičnost.

Tvrdnju o narušenosti kontinuiteta povijesnog Isusa i Krista vjere, odnosno, nesuvisao govor o dvije naravi Isusa Krista Hick želi osporiti upućujući kritiku Morrisovoj teoriji dvaju umova kao primjeru neuspjeha suvremenog jezika da približi kalcedonski nauk. Osim toga, obrušava se na kenotičke teorije (Westona i Davisa) za koje također smatra da se u svojem teoretiziranju previše drže govora o otajstvu, a premalo ga pojašnjavaju. To sve za Hicka govori u prilog napuštanju metafizičkog govora o utjelovljenju, i okretanje prema onom metaforičkom kakvog sam predlaže.

Sljedeći korak njegove rekonstrukcije kreće u smjeru soteriologije koju nastoji odmaknuti od tradicije naslijeđenoga grijeha i usmjeriti je na pozitivno shvaćanje ljudskog duha koji s vremenom evoluira približavajući se Zbiljskom. To također uključuje odbacivanje Isusove smrti (i uskrsnuća!) kao ontološkog temelja spasenja, te formuliranja religijski neutralne definicije spasenja kao preoblikovanja egzistencije od sebičnosti prema Zbiljskom.

U središtu Hickove kristologije ne stoji osoba Isusa Krista, nego imperativ sadašnjeg iskustva zbilje i subjektivitet općenito. I njegov je koncept spasenja redukcionistički, prvenstveno jer su sve religije svedene na soteriološku funkciju kojom bi trebale čovjeku osigurati izlazak iz sebičnosti. Pritom su njihov međusobno različit nauk i praksa tek povijesno i kulturološki uvjetovane varijacije na zajedničku soteriološku jezgru. Nedovoljno uzima u obzir religijske razlike koje nisu sporadične i nezamjetne, te se samim time dovodi u pitanje pluralizam kao takav, koji bi trebao ići za tim da cijeni i uvažava raznolikost religijskog fenomena. Dakle, i Hickova soteriologija pokazuje slabosti i probleme koji proizlaze iz pluralističke pozicije.

Povezanost teologije utjelovljenja i spasenja više je nego očita, kao što je veza između kristologije i soteriologije duboko unutarnje naravi. Hick je toga itekako svjestan, te s razlogom posvećuje puno pozornosti osmišljavanju svoga koncepta spasenja/oslobođenja, ne bi li ponudio oblik spasenja koje ne ovisi posvema o osobi Isusa Krista, i kako bi se spasenje po/u Isusu Kristu posve maknulo iz fokusa. Religije shvaća u pragmatičnome ključu, čija se istinitost mjeri ″količinom″ svetosti, a onom božanstvu kojemu su sve one usmjerene odsiječen je teistički impuls, i svodi se na nedostupni postulat, koji nema temelja u religijskim tradicijama, već je umjetno stvoren kao krovni pojam sviju njih, čime se i one same relativiziraju. Dakle, između sadržaja vjere i objekta vjere nema poveznice.

Njegovo poimanje čovještva, odnosno božanstva Isusa Krista krajnje je redukcionističko, štoviše, vidljive su monofizitističke tendencije s ciljem uklanjanja

mogućnosti Isusova stvarnog božanstva, a posljedično i božanskog sinovstva. Rezultat takvoga razmišljanja jest Isusovo razumijevanje kao figure koja samo ukazuje na Boga, a da sam u isto vrijeme nije Bog. Lakše mu je s filozofskoga gledišta razumjeti Isusovo pravo čovještvo, koje on živi u svojevrsnoj punini, dok mu teže polazi za rukom prihvaćanje njegova pravoga božanstva u isto vrijeme. Epistemičkim shvaćanjem istine on dolazi do pojmovnog relativizma, što je vidljivo u njegovu razvojnom putu koji ide od teističkog impulsa sve do njegova izbacivanja.

Za Hicka koncept dviju naravi doista predstavlja nepremostivi jaz koji on sam ne uspijeva razriješiti. Pritom kao da ne uviđa jednostavnost koju i sama dogma prenosi kad je riječ o hipostatskom sjedinjenju, a ta je da se bez obzira na različitost naravi, ne zadire u njihov integritet. Dakle, premda druga božanska osoba Logosa preuzima ljudsku narav u jedinstvu sa sobom, ona je istovremeno ostavlja u njezinoj vlastitosti. Time i Kalcedon, dok ističe da su naravi *nepomiješane* i *nepromijenjene*, naglašava zadržavanje njihovih vlastitosti, odnosno, svaka narav ostaje ona sama, bez umanjivanja jedne ili uvećanja druge u personalnom jedinstvu.

I premda je u pravu kada tvrdi da Kalcedon ne pruža gotovo rješenje, ne može se poreći da taj crkveni sabor nedvojbeno nudi smjernice za daljnje kristološko promišljanje. Konačno, Kalcedonu nije ni bio cilj ″proizvesti″ savršenu kristološku formulu koja bi bila bezvremenska i svevažeća, već se suprotstaviti, odnosno odgovoriti ondašnjim krivovjerjima. Kalcedonski iskazi pokazuju pravu mjeru između monizma i dualizma kao ekstrema u koje kristologija može zapasti, kao što čuva božansku transcendentnost. Iako se možemo sa Hickom složiti da bi Crkva trebala približiti suvremenom čovjeku vjeru jezikom koji mu je razumljiv, to opet ne može biti na način da taj jezik narušava tradicionalnu sliku Krista kakvu nam donose oci na koncilima. Dakle, poželjno je osvježiti izraze s ciljem da se ljudima približi vjera u Krista i on sam, ali taj isti jezik mora zadržati bît tradicije. Jezik pritom ne može bitni sredstvom ili opravdanjem za semantički ateizam.

Dekonstruirajući ontološki karakter utjelovljenja Isusa Krista, suprotstavljajući povijesnog Isusa i proslavljenog Krista, Hick niječe legitimnost postpashalne interpretacije, a nastavlja s jezično-analitičkom kritikom koja pokazuje besmisao govora o Isusovu bogočovještvu i nužnost redefiniranja tradicionalnih pojmova o utjelovljenju. Vraćanjem na, prema njemu, izvorno metaforičko značenje, dobivamo sliku Isusa koji, vršeći volju Božju, ″utjelovljuje″ Boga u svom životu. Na taj način je primjerom kako u otvorenosti prema Bogu

odgovoriti na njegov poziv, živeći život kao *agape,* i na taj način utjelovljujući odraz božanske ljubavi. Takva slika Isusa kao izvanrednog primjera poticaj je na stvaranje i oblikovanje vlastite životne egzistencije na izazovan način.

Hick, dakle, posvema uklanja ontološki impuls kad je o utjelovljenju Isusa Krista riječ, a zadržava metaforički i mitski. Time otvara put mogućnosti višestrukim utjelovljenjima koja bi bila *al pari* Isusovu primjeru, te bi, samim time, shvaćanje Isusa Krista kao vrhunca Božje objave bilo osporeno. Tako smo na koncu pokazali da motiv Hickova korištenja kategorija mita, odnosno metafore, ne leži u semantičkom osuvremenjivanju kristoloških izričaja, već u pokušaju dekonstrukcije tradicionalne kristologije, koja osobito počiva na izrijecima Kalcedonskoga sabora. Zaključno, pokazali smo da je njegov pokušaj zamjene tradicionalne kristologije s onom pluralističkoga tipa bio neuspješan.

LITERATURA

Izvori

HICK, John, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville, Kentucky, 1995.

HICK, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London, 1989[1], 1991[2], 2004[3].

HICK, John, *Christianity at the Centre*, London, 1968.

HICK, John, Christology at the Crossroads, u: *Prospect for Theology: Essays in Honour of H. H. Farmer*, F. G. HEALEY (ur.), Digswell Place, 1966., 137-166.

HICK, John, *Death and Eternal Life*, Louisville, Kentucky, (1985[1].), 1994.

HICK, John, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke, 2001.

HICK, John, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, 1993.

HICK, John, *Evil and the God of Love*, London, (1966[1]), 2007.

HICK, John, *Faith and Knowledge*, London, 1957.

HICK, John, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religio*n, London, 1973[1]., 1977[2]., 1988.[3]

HICK, John, *God Has Many Names*, Philadelphia, 1982.

HICK, John, Incarnation and Atonement: Evil and Incarnation, u: *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, (ur.) Michael GOULDER, London, 1979.

HICK, John, *John Hick: An Autobiography*, Oxford, 2005.

HICK, John, *Philosophy of Religion*, New York, 1990.

HICK, John, *Problems of Religious Pluralism*, New York, 1985.

HICK, John, ″Religious Faith as Experiencing–As″, u: *Talk of God*, VESEY, Godfrey Norman Agmondis, (ur.), London, 1969., 20-35.

HICK, John, *The Centre of Christianity*, London, [2]1977.

HICK, John, The Christology of D. M. Baillie, *Scottish Journal of Theology* 11 (1958.) 1, 1-12.

HICK, John (ur.), *The Existence of God*, New York-London, 1964.

HICK, John, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, Kentucky, [2]2005.

HICK, John, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Basingstoke, 2010.

HICK, John, *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia, 1974.

HICK, John, *Who or What is God? And Other Investigations*, New York, 2009.

More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World, HICK, John, OKHOLM, Dennis L., PHILLIPS, Timothy R., (ur.), Grand Rapids, 1995.

The Myth of Christian Uniqueness, HICK, John, KNITTER, Paul (ur.), London, [1]1988.

The Myth of God Incarnate, HICK, John, (ur.), London, [1]1977.

Ostala literatura

ALSTON, William P., *Philosophy of Language*, New Jersey, 1964.

ARINZE, Francis, TOMKO, Josef, *Dijalog i navještaj. Razmišljanja i upute o međuvjerskom dijalogu i o naviještanju evanđelja Isusa Krista,* Sarajevo, 1992.

ANZEBACHER, Arno, *Filozofija. Uvod u filozofiju*, Zagreb, 1992.

ALIĆ, Sead, Medij jezika, u: *Metodički ogledi* 17 (2010.) 1-2, 107-132.

AVIS, Paul, *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, London, 1999.

AYER, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, New York, 1946.

BAILLIE, Donald, *God Was in Christ,* London, 1948.

BEZIĆ, Živan, *Znakovi, simboli, mitovi,* Đakovo, 1998.

BIŽACA, Nikola, ″Prijelaz preko Rubikona″ ili o pluralističkoj teologiji religija, u: *CuS* 30 (1995.) 2, 124-142.

BIŽACA, Nikola, Kršćanstvo, relativizam, religija, u: *CuS* 32 (1997.) 2, 187-195.

BIŽACA, Nikola, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: *CuS* 42 (2007.) 3, 452-481.

BIŽACA, Nikola, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: *Crkva u svijetu* 42 (2007.) 3, 452-481.

BIŽACA, Nikola, *Ogledi iz teologije religija,* Zagreb, 2008.

BIŽACA, Nikola, *Ususret bratskom putovanju – temelji i dijaloške perspektive teologije religija,* Zagreb, 2013.

BIŽACA, Nikola, Utjelovljenje i teologija religija. Kritički osvrt na neka novija tumačenja utjelovljenja, u: *CuS* 43 (2008.) 1, 7-33.

BOCCHINI, Sergio, *Zar su sve religije jednako dobre?,* Split, 1996.

BODROŽIĆ, Ivan, Kršćanska vjera i helenistička kultura: između susreta i sraza, blagoslova i izazova, u: *BS* 81 (2011.) 3, 607-628.

BOŽIČEVIĆ, Vanda, *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup,* Zagreb, 1990.

BRAJIČIĆ, Rudolf, *Da li je u Kristu i ljudska osoba?,* u: *OŽ* 35 (1980.) 5-6, 358-370.

CAMERON, Charles M., ″John Hick's Religious World″, u: *Evangel,* Vol. 15:1, 1997., 22-27; http://www.theologicalstudies.org.uk/theo_hick.php, (9. 2. 2014.)

CARRUTHERS, Gregory H., *The Uniqueness of Jeus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick,* Lanham, MD, 1990.

CHEETHAM, David, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*, Abingdon i Vermont, 2002.

COAKLEY, Sarah, ″What Does Chalcedon Solve and What Does It Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian 'Definition'″, u: *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, DAVIS, Stephen T., KENDALL, Daniel, O'COLLINS, Gerald, (ur.), Oxford, 2002.

Contemporary Debates in Philosophy of Religion, PETERSON, Michael L. i VANARRAGON, Raymond J., Oxford, 2005.

CRISP, Oliver D., *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, New York, 2007.

D' COSTA, Gavin, ″John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution″, u: *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, HEWITT, Harold (ur.), London, 1991.

D' COSTA, Gavin, *John Hick's Theology of Religions*, Lanham, 1987.

DALY, Mary, *Beyond God the Father*, London, 1973.

DAVIS, Stephen T., John Hick on Incarnation and Trinity, u: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford, 2001., 251-272.

DENINGER, Johannes, Revelation, u: *Encyclopedia of Religion*, JONES, Lindsday, (ur.) Hills, 2005.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu,* Zagreb, 2002.

DEVČIĆ, Ivan, *Bog i filozofija*, Zagreb, 2003.

DEVČIĆ, Ivan, Osoba kršćanski *novum*, u: *Crkva u svijetu*, 23 (1988.) 1, 5-16.

DOGAN, Nikola, Pristup religijskoj problematici na temelju saborskih smjernica i danjašnjega razvoja, u: *BS* 75 (2006.) 3, 875-903.

DREES, Willem B., *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, 1996.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti*, Zagreb, [4]1993.

DUGANDŽIĆ, Ivan, *Bog – sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj teologiji*, Zagreb, 1996.

DUGANDŽIĆ, Ivan, Isusov stav prema Zakonu (Mt 5, 17-19), u: *Obnovljeni život*, 59 (2004.) 2, 155 – 170.

DUGANDŽIĆ, Ivan, Isus propovjednik i učitelj, u: *Diacovensia,* 18 (2010.) 3, 459 – 475.

DULLES, Avery, Symbol, Myth, and the Biblical Revelation, http:// www.ts.mu.edu/content/27/27.1/27.1.1 pdf., (6. 10. 2011.)

DUNN, James , *Christology in the Making*, London, 1980.

ECKHART, Meister, *Knjiga božanske utjehe,* Zagreb, 1991.

EDDY, Paul Rhodes, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Abingdon i Vermont, 2002.

Encountering Jeusus: A Debate on Christology, DAVIS, Stephen T. (ur.), Atlanta, 1988.

Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1- 10., BORCHERT, Donald M. (gl. ur.), Detroit-New York i dr., 2006.

EVANS, Stephen C., *Philosophy of Religion: Thinking About Faith,* Downers Grove, 1982.

FESTINI, Heda, Wittgensteinova spoznajna teorija (epistemologija) i filozofija psihologije, u: *Dometi,* 22, 11, 755-759.

Filozofski leksikon, KUTLEŠA, Stipe (ur.), Zagreb, 2012.

GADAMER, Hans-Georg, *Čitanka,* Zagreb, 2002.

GADAMER, Hans-Georg, HÖRMANN, Hans, EGGERS, Hans, *Učenje i razumijevanje govora. Društvo i jezik na prijelomu,* Zagreb, 1977.

GALOT, Jean, *Una nuova cristologia?*, Roma, 1970.

GALOT, Jean, *Tko si ti, Kriste? Kristologija,* Đakovo, 1996.

GAŠPAR, Nela, (Ne)razumljivost teološkoga govora u suvremenom svijetu, u: *BS* 81 (2011.) 3, 629-646.

Govor o Bogu jučer i danas. Zbornik radova međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 21.-22- listopada 2004., ANČIĆ, Nediljko Ante, BIŽACA, Nikola (prir.), Split, 2005.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451),* Oxford, ^{2}1975.

GUNJEVIĆ, Lidija, Kriteriji autentičnosti u potrazi za povijesnim Isusom, u: *CuS* 43 (2008.) 1, 139-159.

HEBBLETHWAITE, Brian, *The Incarnation,* Cambridge, 1987.

HENLE, Paul, Metaphor, u: *Language, Thought and Culture,* HENLE, Paul – ARBOR, Ann (ur.), Michigan, 1958., 173-195.

HENRY, P., Kénose, u: *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* Vol. 5, Paris, 1957.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Mala povijest filozofije,* Zagreb, 1995.

HRANIĆ, Đuro, Soteriološko značenje utjelovljenja. Odnos između kristologije i antropologije u učenju Ivana Pavla II., u: *U križu je spas. Zbornik u čast nadbiskupa-metropolita mons. Ante Jurića,* ŠKARICA, Marin i MATELJAN, Ante (prir.), Split, 1997., 105-122.

http://katalog.kgz.hr/pagesResults/rezultati.aspx?&action=search&currentPage=1&searchById=1&sort=0&spid0=1&spv0=john+hick (4. 7. 2013.)

http://katalog.nsk.hr/F/9F7HR3TRRP93IEUYGTFLCC65EGRPFE7CJVEB32RBKB4LQGUE5T-76758?func=find-e&request=JOHN+HICK&find_scan_code=FIND_WRD&adjacent=N&x=31&y=13&filter_code_1=WLN&filter_request_1=&filter_code_2=WYR&filter_request_2=&filter_code_3=WYR&filter_request_3=&filter_code_4=WFM&filter_request_4=&filter_code_5=WSL&filter_request_5=, (4. 7. 2013.)

http://kbftest.zaki.com.hr/pagesResults/rezultati.aspx?&action=search&currentPage=1&searchById=1&sort=0&spid0=1&spv0=john+hick, (4. 7. 2013.)

http://www.absoluteastronomy.com/topics/John_Hick, (15. 2. 2013.)

http://www.cleo.net.uk/resources/displayframe.php?src=937/consultans_resources/re/jhrt/jhrt.html, (1. 2. 2010.)

http://www.sacred-texts.com/phi/spinoza/corr/corr18.htm, (4. 2. 2014.)

http://www.theopedia.com/Philosophical_theology, (21. 3. 2013.)

Incarnation and Myth: The Debate Continued, GOULDER, Michael (ur.), London, 1979.

IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio. Enciklika o trajnoj vrijednosti misijske naredbe,* (Rim, 7. 12. 1990.), Zagreb, 1991.

JASPERS, Karl, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949.

KANT, Immanuel, *Kritika čistog uma,* Zagreb, 1984.

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Christology. A Global Introduction*, Michigan, 2003.

KARLIĆ, Ivan, *Bogočovjek Isus Krist. Uvod u kristologiju,* Zagreb, 2001.

KARLIĆ, Ivan, Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.) 1, 49 – 68.

KARLIĆ, Ivan, Temeljne odrednice implicitne kristologije, u: *BS* 72 (2002.) 4, 557-571.

KARLIĆ, Ivan, MRŠIĆ, Iva, Uvod u kristologiju Johna Hicka, u: *CuS* 44 (2009.) 1, 31-50.

KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga,* Đakovo, 1994.

KASPER, Walter, *Isus Krist,* Split, 1995.

KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Dominus Iesus. Deklaracija o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve,* (Rim, 6.8.2000.), Zagreb, 2000.

KOPLSTON, Frederik, *Istorija filozofije,* vol. II, *Srednjovjekovna filozofija, Augustin – Skot,* Beograd, 1989.

KOVAČ, Nedjeljka s. Valerija, *Personalno-relacijska paradigma teologije Josepha Ratzingera/Benedikta XVI.*, Zagreb, 2014.

KRKAČ, Kristijan, Uvod u problem znanja u analitičkoj epistemologiji, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003.) 2, 141-150.

KRKAČ, Kristijan, *Wittgensteinov pragmatizam*, Zagreb, 2003.

Kršćanstvo i religije, HOHNJEC Nikola (prir.), Zagreb, 2000.

KUŠAR, Stjepan, *Bog kršćanske objave. Građa i literatura za studij teološkog traktata o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2001.

LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago i London, 1980.

LAMPE, Geoffrey, *God As Spirit*, Oxford, 1977.

LINDBECK, George A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, 1984.

MACAN, Ivan, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb, 1996.

MARKEŠIĆ, Luka, Teologija u Crkvi i društvu danas, u: *100 godina Franjevačke teologije u Sarajevu 1909.-2009.*, BABIĆ, Mile i dr. (ur.), Sarajevo, 2012.

McCREADY, Douglas, The Disintegration of John Hick's Christology, Journal of the Evangelical Theological Society, 39.2 (1996), 257-270, http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/39/39-2/39-2-pp257-270_JETS.pdf, (6. 10. 2011.)

McGRATH, Alister E., *Uvod u kršćansku teologiju,* Rijeka, 2006.

McKIMMON, Eric George, *John Oman: Orkney's Theologian. A Contextual Study of John Oman's Theology with Reference to Personal Freedom as the Unifying Principle*, Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, The University of Edinburgh, 2012.

MEĐUNARODNO TEOLOŠKO POVJERENSTVO, *Kršćanstvo i religije,* Zagreb, 1999.

MENDONSA, Peter, *Christian Witness in Interreligious Context*. *Approaches to Interreligious Dialogue,* Inauguraldissertation Zur Erlangung der Würde eines Doktors Der Katholisch-Theologischen Fakultät Der Ludwig-Maximillians-Universität München, München, 2006.

MENKE, Karl Heinz, ″Inspiracija umjesto inkarnacije. Kristologija pluralističke teologije religijâ″, u: *Communio* 36 (2010.) 107., 9-26.

MIHALJEVIĆ Milica, ŠARIĆ, Ljiljana, Metaforizacija kao terminološki postupak u engleskom i hrvatskom, u: *Suvremena lingvistika,* 41-42 (1996.) 1-2, 437-449.

MILLER, Ed L., GRENZ, Stanley J., *Fortress Introduction to Contemporary Theologies,* Minneapolis, 1998.

MINSKY, Marvin, *The Society of Mind*, New York, 1985.

MOORE, Andrew, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning*, Cambridge, 2003.

MOREROD, Charles, ″Religijska″ postmoderna: Gianni Vattimo, u: *Obnovljeni život,* 69 (2013.) 2, 165-178.

MORESCHINI, Claudio, *Povijest patrističke filozofije,* Zagreb, 2009.

MORRIS, Thomas, *The Logic of God Incarnate*, New York-London, 1986.

MRŠIĆ FELBAR, Iva, Pluralistička eshatologija Johna Hicka – prikaz, problemi i perspektive, u: *BS* 82 (2012.) 1, 91-111.

NAH, David S., *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick*, Eugene, Oregon, 2012.

NEUSNER, Jacob, *Rabin razgovara s Isusom*, Zagreb, 2010.

New Essays in Philosophical Theology, FLEW, Anthony, MacINTYRE, Alasdair, London, [8]1972.

O'COLLINS, Gerald, *Interpreting Jesus,* London, 1983.

O'COLLINS, Gerald, The Incarnation under Fire, u: *Gregorianum* 76 (1995.) 2, 263-280.

Opći religijski leksikon, Adalbert REBIĆ (gl. ur.), Zagreb, 2002.

OSLIĆ, Josip, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičknog životnog iskustva,* Zagreb, 2002.

OSLIĆ, Josip, Mit i kerigma. Pitanje demitologizacije k sebi dolazećega uma, *BS* 74 (2004.) 3, 705-727.

PAILIN, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion,* London, 1986.

PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i kristologija*, Zagreb, 1995.

PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije*, Dokumenti 66, Zagreb, 1983.

PEHAR, Marija, Sumnja, pitanje i paradoks unutar katoličke vjere, u: *Služba Božja* 53 (2013.) 1, 23-46.

PENELHUM, Terence, *Problems of Religious Knowledge*, London, 1971.

PERIŠA, Ante, Wittgensteinov govor o metafizičkom u svjetlu kontekstualnosti, *Crkva u svijetu* 42 (2007.) 1, 138-154.

Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century, Vol. 10, CANFIELD John V., (ur.), London, 1997.

PAŠA, Željko, O Kristovoj svijesti. Način na koji je Isus spoznavao samoga sebe kao drugu božansku osobu, u: *OŽ* 58 (2003.) 2, 189-215.

PITTENGER, Norman, *The Word Incarnate: A Study of the Doctrine of the Person of Christ,* Nisbet, 1959.

RAHNER, Karl, Chalkedon – Ende oder Anfang?, u: *Das Konzil von Chalkedon,* A. GRILLMEIER i H. BACH (prir.), sv. 3, Würzburg, 1954., 3-49.

RATZINGER, Joseph, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju,* Zagreb, 2007.

RICOEUR, Paul, *Živa metafora,* Zagreb, 1981.

ROLNICK, Philip A., *Osoba, milost i Bog,* Zagreb, 2012.

SANDERS, Ed Parish, *Jesus and Judaism,* Philadelphia, 1985.

SCHNEIDER, Alfred, Tendencije i problematika suvremene kristologije, u: *Isus Krist Bogočovjek i Spasitelj*, KUŠAR Stjepan (prir.), Zagreb, 1997.

SCHÖNBORN, Christoph, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Zagreb, 2008.

SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1962.

STEWART, David, *Exploring the Philosophy of Religion,* New Jersey, 1988.

STURCH, Richard, *The Word and the Christ: An Essay in Analitic Christology,* Oxford, 1991.

The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, WAINWRIGHT, William J. (ur.), Oxford, 2005.

THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, 1998.

THISELTON, Anthony C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Michigan, 2005.

TILLICH, Paul, *Courage to Be*, New Haven/London, 2000.

TILLICH, Paul, *Dynamics of Faith*, New York, 2001.

TILLICH, Paul, *Systematic Theology. Existence and The Christ*, Vol. 2, Chicago, 1975.

TOLVAJČIĆ, Danijel, Nerealistička filozofija religije Dona Cupitta. Prikaz i kritika, u: *BS* 80 (2010.) 4, 975-992.

TOLVAJČIĆ, Danijel, Religijski pluralizam kao izazov za filozofiju religije: John Hick, u: *Filozofska istraživanja* 31 (2011.) 1, 203-218.

TOLVAJČIĆ, Danijel, Religija kao ″ono što nas se bezuvjetno tiče″. Skica jednoga mogućeg filozofijskog pristupa religiji, u: *BS* 84 (2014.) 2, 221-233.

TOLVAJČIĆ, Danijel, Na granici filozofije i teologije. Paul Tillich i pitanje o filozofijskoj teologiji, u: *BS* 79 (2009) 2, 305-324.

TOMIĆ, Celestin, Mit i religija, *CuS* 26 (1991.) 2-3, 1991., 133-142.

TROELTSCH, Ernst, *Christian Thought: Its History and Application*, London, 1957.

Twentieth – Century Western Philosophy of Religion 1900-2000., Vol. 1, Handbook of Contemporary Philosophy of Religion, London, 2003., 400.

WALDENFELS, Hans, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Đakovo, 1995.

WESTON, Frank, *The Fullness of Christ*, London, 1916.

WESTON, Frank, *The One Christ: An Inquiry into the Manner of the Incarnation*, London, 1914.

WILDMAN, Wesley J., *Fidelity with Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century*, New York, 1998.

WILES, Maurice, Does Christology Rest on a Mistake?, u: *Christ, Faith and History,* S. W. SYKES i J. P. CLAYTON (ur.), Cambridge, 1972.

WILKINSON, Michael B., CAMPBELL, Hugh N., *Philosophy of Religion: An Introduction,* London-New York, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filozofijska istraživanja*, Zagreb, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *O izvjesnosti*, Zagreb, 2007.

YANDELL, Keith E., *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction,* London, 1999.

POPIS KRATICA

BS	*Bogoslovska smotra*
CuS	*Crkva u svijetu*
DH	H. Denzinger – P. Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu,* Đakovo, 2002.
GS	*Gaudium et Spes*
NA	*Nostra Aetate*
OŽ	*Obnovljeni život*

ŽIVOTOPIS

Mr. sc. Iva Mršić Felbar, mag. theol.

Rođena je 1983. u Puli. Nakon završenoga osnovnoga (OŠ Veruda) i srednjoškolskog obrazovanja (jezična gimnazija) u Puli, akademske godine 2002./2003. upisuje filozofsko-teološki studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Po završetku petogodišnjeg filozofsko-teološkog diplomskoga studija, kojeg završava 2007. godine kao najbolja diplomantica u klasi, radi kao vjeroučiteljica u OŠ Oranice Zagreb šest mjeseci. Odmah po završetku studija upisuje poslijediplomski specijalistički studij Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu sa specijalizacijom iz područja dogmatske teologije. Od 1. ožujka 2008. izabrana je pri Katedri dogmatske teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu za znanstvenog novaka – asistenta, gdje nastavlja raditi do danas predajući kolegije dogmatske teologije (*Izabrana pitanja iz eshatologije, Suvremeni pokušaji tumačenja Otajstva utjelovljenja, Suvremena tumačenja Kristova uskrsnuća)* i radeći na projektu *Lik Blažene Djevice Marije u franjevačkom propovjedništvu 18. stoljeća,* u suradnji s mentorom prof. dr. sc. Ivanom Karlićem.
Licencijatski rad pod naslovom *Pluralistička eshatologija Johna Hicka* uspješno brani 19. siječnja 2011., čime postiže akademski stupanj magistra znanosti (licenca). Autorica je više znanstvenih članaka iz područja kristologije, dogmatike, filozofije, a bavi se i prevođenjem. Udana je i majka dviju djevojčica.

Izbor iz bibliografije:

Ivan KARLIĆ – Iva MRŠIĆ, *Liist navka karstjanskoga* Lovre Šitovića, u: *Zbornik o Lovri Šitoviću,* Pavao KNEZOVIĆ (ur.), Zagreb, 2009., 227-239. (izvorni znanstveni rad)

Ivan KARLIĆ – Iva MRŠIĆ, Uvod u kristologiju Johna Hicka, u: *Crkva u svijetu,* 44 (2009.) 1, 31-50. (pregledni rad)

Ivan KARLIĆ – Iva MRŠIĆ FELBAR, Hrvatska teologija 17. stoljeća, u: *Zbornik o Rafaelu Levakoviću,* Pavao KNEZOVIĆ (ur.), Zagreb, 2010., 33-46. (izvorni znanstveni rad)

Iva MRŠIĆ FELBAR, Primjeri *fantastičnih* prikaza Marijinog lika u prosvjetiteljskoj mariologiji hrvatskih franjevaca 18. stoljeća, u: *Zbornik o Mati Zoričiću,* Pavao

KNEZOVIĆ i Marko JERKOVIĆ (ur.), Zagreb, 2012., 365-379. (prethodno priopćenje)

Iva MRŠIĆ FELBAR, Pluralistička eshatologija Johna Hicka – prikaz, problemi i perspektive, u: *Bogoslovska smotra* 82 (2012.) 1, 91-111. (izvorni znanstveni rad)

Iva MRŠIĆ FELBAR, Pluralistička kristologija Johna Hicka – pitanje suvremenog religijskog jezika, u: *Logos* 1 (2013.) 2, 103-116. (izvorni znanstveni rad)

Iva MRŠIĆ FELBAR, Recepcija filozofije Karla Jaspersa u Hrvatskoj, u: *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa,* Boško PEŠIĆ i Danijel TOLVAJČIĆ (ur.), Zagreb, 2013., 255-266. (izvorni znanstveni rad)

Iva MRŠIĆ FELBAR, Dogmatska teologija u djelima fra Kerubina Dellamartine, u: *Zbornik o Emeriku Paviću,* Pavao KNEZOVIĆ i Marko JERKOVIĆ (ur.), Zagreb, 2014., 275-289. (pregledni rad)