

Gorazd Andrejč

TEOLOŠKA RAZUMEVANJA NEKRŠČANSKIH RELIGIJ V SODOBNEM BRITANSKEM PROTESTANTIZMU

Uvod

V pričujočem eseju so predstavljena glavna teološka razumevanja nekrščanskih religij v britanskem protestantizmu, s kratko razpravo. Obravnaval bom stališča izbranih teologov zadnjih nekaj desetletij, ki jih upravičeno štejem za glavne predstavnike danes vplivnih teoloških trendov na Otoku. Večina teh teologov je anglikanskih, vendar je treba omeniti, da so denominacijske razlike dandanes manj pomemben označevalec identitete v britanskem krščanstvu kakor razlike med različnimi krščanskimi načini verovanja in življenja – denimo evangelijski, liberalni, »middle-of-the-road« ter anglo-katoliški protestantizem v Britaniji. Te krščanske identitete se odražajo tudi v značilnih razumevanjih nekrščanskih religij, nekrstjanov ter odnosov med kristjani in nekrstjani, čeprav ne moremo govoriti o enoznačnih korelacijah.

Pregled v članku ne bo niti popolnoma kronološki niti vseobsegajoč. Toda za minimalno razumevanje sodobne situacije v britanski protestantski misli o nekrščanskih religijah (kot »sodobno situacijo« lahko štejem razvoj od 1990 pa do zdaj, torej zadnjih 20 let in še kako leto več) se je treba ozreti na razvoj v 70. in 80. letih. Zaradi tesne (ne pa tudi enostavne!) povezave med britanskim in severno-ameriškim protestantizmom, tako v sodobnosti kot v preteklosti, pa ne bomo mogli niti mimo občasnega omenjanja trendov in stališč v slednjem.

Na koncu tega uvoda omenimo še sicer očitno dejstvo, da so vprašanja razumevanja nekrščanskih religij ter krščansko-nekrščan-

skih odnosov le eno izmed aktualnih, celo perečih vprašanj v britanskem protestantizmu. Prav tako živa so: vprašanje odnosa cerkve/teologije do posvetne družbe in politike; vprašanje krščanskega odnosa do okolja, oziroma t. i. vprašanje ekoteologije; vprašanje krščanskega razumevanja spola in spolnosti (predvsem v luči novih spoznanj o homoseksualnosti ter transseksualnosti in njenih izrazov); vrsta bolečih vprašanj o vpletenosti celotnega spektra protestantskih oblik verskega mišljenja in življenja v »duh sodobnega ultrakapitalizma«. »Tekmovanje« teh aktualnih vprašanj za pozornost teologije ustvarja zaradi hiperinformirane in hitro razvijajoče se globalne skupnosti občuten pritisk na teologe, katerih naloga naj bi še vedno bila, da se iz krščanskega stališča in kot »možgani Cerkve« odgovorno odzovejo na vedno nove idejne in družbene izzive.

Zdi pa se, da si je težko predstavljati potek družbenih dogodkov v bližnji prihodnosti Velike Britanije in Evrope, ki bi relevantnost vprašanja razumevanja nekrščanskih religij iz krščanske perspektive zmanjšal. Za pluralnost vedno bolj artikuliranih in vselej bolj samozavestnih nekrščanskih verskih opcij v Veliki Britaniji ter drugje v Evropi namreč niti malo ne kaže, da bo pojenjala. Relevantnosti našemu vprašanju torej ne manjka.

Razvoj pred 1990: Od inkluzivizma v pluralizem

Teološka premišljevanja o nekrščanskih religijah, ki bi vsebovala še kaj drugega kot »preučevanje nasprotnika« v misijonski želji po spreobrnjenju nekristjanov, so začela prihajati v ospredje britanske teologije šele po drugi svetovni vojni. Vprašanje razodetja ter odrešenja zunaj krščanstva je dobilo poseben zagon v 60. letih, tudi zaradi relativno odprtega stališča drugega vatikanskega koncila o tej zadevi.

Do takrat so se že jasno izoblikovala tri teološka stališča:

Ekskluzivizem – Tako pravo razodetje kot odrešenje je mogoče izključno v eksplicitnem spoznanju in sprejetju krščanskega evangelija.

Inkluzivizem – Čeprav je krščansko razodetje merodajno in odrešenje najbolj gotovo v krščanstvu, sta tako razodetje kot odrešenje vsaj delno posredovana tudi v drugih verskih tradicijah.

Pluralizem – Glavne svetovne religije so bolj ali manj enakovredne v svoji revelatorni in odrešenjski nalogi, kljub zelo različnim verovanjem in načinom odrešenja in verskega življenja, ki jih učijo. Krščanstvo je le ena izmed »pravih« religij.

Razvoji protestantskih teologij so v povojnem času (vse do poznih 70. let, bi lahko rekli) tako v Britaniji kot Ameriki, pa tudi Nemčiji, potekali v senci dveh velikanov neoortodoksne teologije: Karla Bartha in Paula Tillicha. Med tema dvema je bil Tillich tisti, ki se je resno in sistematsko posvetil teološkem obravnavanju nekrščanskih religij (Barthova protiliberalna in »protireligijska« misel za to temo ni imela prostora). Ni torej čudno, da je tillichovski inkluzivizem¹ obrodil obilne sadove v nadaljnjem razvoju tega teološkega žanra: v ZDA so Gordon Kaufmann, Paul Knitter in Langdon Gilkey potisnili Tillichovo inkluzivistično tradicijo naprej v različne verzije »krščanskega pluralizma«. V Britaniji sta v istem času (od 60. let pa vse v 90. leta) in v povezavah z omenjenimi amerišskimi kolegi tillichovski pristop v pluralistično smer razvijala predvsem dva filozofska teologa: John Macquarrie in John Hick. Od njiju je Hick pustil daljšo in močnejšo sled, vendar tudi Macquarriejevega vpliva ne gre zanemariti – njegova knjiga *The Principles of Christian Theology* (prvič izšla 1966) je skozi šestdeseta in sedemdeseta sooblikovala poglede celotne generacije študentov teologije na Otoku.

John Macquarrie

Macquarrie, od 1970 profesor v Oxfordu, je bil odločen nasprotnik barthovske teologije, ne le v zvezi z razumevanjem nekrščanskih religij, temveč veliko širše. V njegovem delu opazimo jasen vpliv Bultmannove in Tillichove eksistencialne teologije ter Heideggerja na eni strani in »katoliškega nauka o svetovnih religijah (1977: 162)

- 1 Tillich je bil večino svoje teološke kariere inkluzivist. Podobno kot Karl Rahner je menil, da vse religije vsebujejo elemente pristnega razodetja in odrešenja, vendar je v njegovi misli ostala osrednja trditev, da vsebuje krščanstvo prek dogodka Kristusove žrtve vendarle »dokončno razodetje« (Tillich 1953). V zadnjih letih življenja, spričo daljšega obiska na Japonskem ter pogovorov z budisti, se je Tillich začel nagibati k pluralističnem razumevanju (Tillich 1963).

na drugi – koncilskega nauka, ki pravi, da so v vseh religijah navzoči pristno spoznanje Boga, pravo razodetje in Božja milost. To za Macquarrieja pomeni jasno zavrnitev »kalvinsko-barthovskega pogleda«, ki zanika kakršnokoli spoznanje Boga zunaj zavestne vere v evangelij Jezusa Kristusa. Macquarrie predlaga sistematično razumevanje različnih religij, ki bi naj omogočilo pojasnitev tako razlik kot podobnosti med njimi. Religije razvrsti v shemo glede na poudarke ali na transcendenci ali na imanenci Svetega, ki jih vidi v njih; predlaga celo, da je »esenca religije [...] samoudejstvovanje Biti, kot je ta sprejeta in uprimerjena v življenju vere« (1977: 161). Krščanstvo je, po Macquarrieju, v direktnem nasprotju Barthovemu stališču, treba tudi iz perspektive krščanske teologije (in ne le sociologije, psihologije itd.) razumeti v *kontinuiteti* z drugimi religijami, ne pa v radikalni diskontinuiteti (ibid. 171).

Macquarriejev pogled leži nekje med inkluzivizmom in pluralizmom, saj kljub liberalnemu priznanju soteriološke in revelatorne božje moči v nekrščanskih religijah še vedno trdi, da je najbolj »primerno kombinacijo imanence in transcendence svete Biti« najti v krščanstvu (ibid. 170). Njegova teologija religij torej v pomembnem smislu ostaja znotraj tillichovskih okvirjev.

John Hick

Za razliko od Macquarrieja je nedavno preminuli birminghamski profesor John Hick ponudil temeljit verski pluralizem, ki se postavlja nasproti tudi vsakemu inkluzivizmu. Hickova osnovna pluralistična teza je naslednja: različne »velike svetovne religije« so različne interpretacije, z ustrežajočimi različnimi verskimi izkustvi, ene in iste transcendentne Realnosti (Hick 1989: 235–246), oz. krajše: »različne verske tradicije konstituirajo različne človeške odzive na Dokončno Realnost« (Hick 1987: 34). Preden to na videz nič kaj krščansko tezo interpretiramo, omenimo, da se Hick izogne nekaterim pomanjkljivostim verskega pluralizma, ki so pestili to stališče pred njim. Zavrača denimo trditev, da imajo religije neko skupno naravo ali esenco, kakor trdi Macquarrie, ter namesto tega predlaga uporabo Wittgensteinovega »pojma družinske podobnosti« (Wittgenstein 2009: 35) pri interpretaciji religij: pojem »religija« lahko bolje razu-

memo v luči podobnosti znotraj naravne biološke družine, kjer imajo člani nekatere podobnosti (oči, nos, postavo itd.) drug z drugim, vendar ne moremo opaziti *nobene skupne* poteze, ki bi bila značilna za vse.

Kako nam to pomaga pojmovati religije? Poglejmo na primeru. Krščanstvo ima verovanje v osebno božanstvo skupno z davnim Molohovim kultom, v katerem so žrtvovali bogu otroke, da ga pomirijo, vendar pa se krščanstvo v mnogih značilnostih od tega kulta seveda zelo razlikuje; po drugi strani pa imata krščanstvo in teravadskim budizem skupne elemente mistične tradicije ter usmerjenost v disciplinirano usmerjanje življenja kot celote, čeprav teravadski budizem ne vsebuje vere v osebnega boga (Hick 1989: 5). Rečeno bolj splošno: medsebojne podobnosti med večino verskih sklopov verovanj, praks ter doživljanj stvarnosti so številne, vendar to ne pomeni, da imajo *vs*i ti sklopi oz. »religije« neko skupno značilnost z *vsemi* drugimi.

Hick pluralistično tezo pojasnjuje s pomočjo Kantove epistemologije. Kant trdi, da empirične stvarnosti oz. sveta kot »stvari na sebi« (*Ding an sich*) nikoli ne moremo direktno spoznati niti ga direktno ne izkusimo takšnega, kakršen je. Podobno, predlaga Hick, lahko razumemo odnos različnih tradicij in Boga: Bog je nespoznaven »sam po sebi« (je onstran vseh kategorij in tradicij), vendar ga različne tradicije »zaznavajo« različno – to »zaznavanje« vključuje tako verska izkustva² kot tudi verske pojmovne strukture govora o Realnem (ali bogu ali neosebnem Enem ali katerikoli konceptualizaciji transcendentne oz. dokončne Realnosti). Toda tudi pluralistično teološko (in ne zgolj filozofsko) premišljevanje je treba nekje začeti, in za Hicka je to krščanstvo, videno skozi očala tillichovskega liberalnega protestantizma z osrednjim pojmom »dokončne skrbi« (Hick 1989:4).

- 2 Hick ne trdi, da so *vs*a verska izkustva verodostojna. Upošteva možnost neverodostojnih in varljivih izkušenj. A vendar se zdi, da Hick priznava veljavnost verskim izkustvom zelo »radodarno«. Denimo, osrednja in tradicionalno sprejeta izkustva v krščanskih, islamskih in budističnih *mističnih* tradicijah po Hicku vsebujejo (morda med nekaterimi zmotnimi elementi) razodetje Realnega (Hick 1989: 16–69).

Žal se na tem mestu ne utegnemo spuščati v filozofske podrobnosti in probleme Hickove uporabe Kantove epistemologije v službi filozofije religije. Ne moremo pa mimo vprašanja, zakaj sploh omenjati takšen, filozofsko utemeljeni verski pluralizem v našem pregledu britanskih protestantskih *teoloških* razumevanj nekrščanskih religij? Problem ni le v tem, da po tej »hiperkantovski [...] meta-teoriji« (Hick 1995: 42) krščanstvo »ni ena in edina pot zveličanja, temveč ena med mnogimi« (Hick 1987: 33), ampak tudi v tem, da ta se ta metateorija sploh ne zdi teološka. Vendar ta videz ne kaže celotne slike. Zraven banalnega dejstva, da je Hick prakticirajoči anglikanec, lahko opazimo troje povezanih zadev. 1. Njegovo razumevanje verskega pluralizma je pomemben sestavni del velikopoteznega programa predefiniranja osnovnih krščanskih doktrin, ki je doživel svoj največji zagon in tudi svoj vrhunec v 80. letih. Ta, pretežno ameriško-britanski akademski program je zajemal tako filozofske, teološke, religiološke kot tudi biblicistične in zgodovinske pristope. 2. Hickov pluralizem je povzročil silovite valove v britanski protestantski teologiji od 80. let naprej; tako ali drugače je vplival na razvoje v kristologiji, soteriologiji, razumevanju razodetja, odnosa filozofije in teologije, v sodobnih interpretacijah kalcedonske formule krščanske veroizpovedi ter seveda na razumevanje medverskih odnosov. Ti razvoji, od katerih jih bomo nekaj omenili spodaj, so dobivali svoj zagon in svojo obliko pogosto v direktnem odzivanju na Hickov pluralizem. 3. Kakor bomo prav tako lahko razbrali iz argumentov Hickovih kritikov, ima (po plavzibilni interpretaciji) Hickova filozofska metateorija verskega pluralizma še vedno mnogo specifičnih, razsvetljijsko-krščanskih oz. liberalno-protestantskih elementov, za katere je težko trditi, da so »neverski« ali »čisto filozofski«.

Ker se bomo točk 2. in 3. dotaknili v drugem delu članka, končajmo predstavitev pluralizma z dodatno pojasnitvijo 1. točke. Hick ponuja vrsto razlogov, zakaj je *kot kristjan* sodobnega časa intelektualno dolžan zavreči tako krščanski ekskluzivizem kot inkluzivizem. V sodobnem času, v luči *dejstva* verskega pluralizma (tj. socioloških, psiholoških in mnogih drugih spoznanj o nekrščanskih religijah, nenazadnje tudi v Hickovem Birminghamu, ki je bil že v 60. in 70.

letih nadpovprečno multireligijsko mesto tudi za britanske razmere), sposobnosti nekrščanskih religij, da uspešno negujejo dolgotrajne in miroljubne civilizacije, ter »dobrih sadov« pri posameznikih v vseh večjih religijah (denimo pri svetnikih), je krščanski ekskluzivizem postal intelektualno in etično nesprejemljiv (Hick 1987: 23–30). A tudi v inkluzivizmu, tako v njegovi rimskokatoliški (Rahner, II. vatikanski koncil) kot protestantski (Tillich) obliki, Hick vidi ostanke neupravičljivega imperializma. Trditvi, da se razodetje in odrešenje nahajata v vseh (glavnih) religijah, a da je krščansko (torej »naše«) razumevanje odrešenja kljub vsemu »dokončno« ali »merodajno«, ne temelji na ničemer drugem kot pa apriornem privilegiranju *lastne* tradicije (Hick 1989: 22). Dejstvo, da 99 % vernih ljudi ostane v tradiciji, v kateri se rodijo, je za Hicka dovolj močan razlog, da tudi lastnim inkluzivističnim sodbam, kakršni sta »druge religije tudi vsebujejo razodetje, ampak moja religija ga vsebuje v najpopolnejši/dokončni obliki,« ali »moja tradicija omogoča odrešenje v najbolj učinkoviti obliki«, ne moremo zaupati (ibid. 22).

Kaj torej kristjanom, po Hickovem mnenju, preostane pri interpretaciji drugih religij? Glede na (kantovsko pojasnjeno) nezmožnost, da Boga direktno izkusimo ter pojmovno zapopademo »kot je on sam po sebi« (nezmožnost, ki velja tako za kristjane kot za vse druge), nam preostanejo le *posredni* kriteriji za primernost ali neprimernost različnih verskih tradicij ali smeri v njih (izkustev, doktrin, praks), vključno z našo lastno. Hick kot kriterije za primernost verskih tradicij ponuja tri »nadreligiozne« kriterije, ki jih je treba uporabljati v kombinaciji: razumsko koherentnost doktrinarnega sistema ter dva etična kriterija: moralna kvaliteta individualnih življenj (kriterij »svetniškosti«) ter kriterij pravičnosti družbenih ureditev ali stvarnosti, ki rezultirajo iz naukov verske tradicije. Sadovi verskih tradicij so namreč »empirično preverljivi« in javni, za razliko od, denimo, verskih izkustev (ibid. 23). Na podlagi teh treh vrst kriterijev, trdi Hick, kristjani ne moremo iskreno in resnicoljubno trditi, da je krščanstvo na boljšem kot denimo budizem, islam, judovstvo, hinduizem ali sikhizem. V vsaki od teh »najdemo kompleksno mešanico plemenitih in škodljivih elementov« (ibid. 29).

Glede na neizogibnost verskega pluralizma kot »verske resnice«

mora krščanstvo »pre-misliti« svojo teologijo, vendar »*znotraj* svoje tradicije, [...] razviti *svoje* vire v smeri pluralistične vizije« (Hick 1985: 101; poudarek dodan). Posledica takšnega stališča za krščansko teologijo (Hick loči svojo filozofsko od svoje teološke »obleke« in ju zavestno izmenjuje v svojih delih) je reinterpretacija treh osrednjih doktrin: doktrine Jezusovega učlovečenja (inkarnacije) oz. kristologije kot celote, doktrine trojstva ter doktrine odrešenja.³ Krščanstvo je za Hicka še vedno resnično, vendar na relativen način. Absolutno (Realno) se manifestira v različnih verskih tradicijah, ki vsebujejo *relativno* resnične izraze Absolutnega. Priznati to »kopernikansko revolucijo« v krščanski teologiji (kjer krščanstvo ni več »središče veselja« oz. luč, ki osvetljuje vse druge religije, temveč le en »planet«

- 3 Hickovo krščansko teologijo je najti v njegovi knjigi *the Metaphor of God Incarnate* (1993) ter v njegovih prispevkih v *The Myth of God Incarnate* (1977) ter *The Myth of Christian Uniqueness* (1989). Hick navaja zgodovinske, filozofske in verske razloge za »inspiracijsko« oz. metaforično razumevanje Božjega utelešenja v Jezusu. Zgodnjekrščanski, prednicejski jezik, ki je poviševal Jezusa kot Gospoda(rja), Odrešenika, Božjega Sina ali preprosto kot Boga, je bil »v glavnem pobožen ali ekstatičen ali liturgičen (ali vse troje), ne pa poskus precizne teološke formule« (Hick 1993: 101). Božjo inkarnacijo v Jezusu je treba razumeti v smislu Jezusove izjemne odprtosti Bogu, skladnosti njegovega življenja z Bogom in »odevanja« Božje prisotnosti v njegovih dejanjih ljubezni in besedah, kakor so ga doživljali apostoli njegovih prvih učencev. Inkarnacija je torej »metafora«, ki je postala vodilen in resničen (na relativen način) »mit«, zmožen voditi duhovna življenja posameznikov in skupnosti, ne pa dobeseden opis metafizične stvarnosti o tem, kako naj bi večno predobstoječa oseba Bog-Sin iz drugega sveta prišla dol na zemljo in se dobesedno učlovečila v tem svetu (ibid. 102–106). Hickova kristologija je torej zunaj kalcedonske, pravoverne formule. Njegovo razumevanje trojstva je podobno liberalno: ne predpostavlja treh, večno predobstoječih oseb, temveč Boga onstran vseh pojmov, ter njegove ključne, a needinstvene manifestacije, kot so bile izkušene in konceptualizirane v krščanski tradiciji: neskončna ljubezen v Kristusu, silovito razodeta skozi njegovo žrtev na križu, ter kot živa moč Svetega Duha v preostalem izkustvu Cerkve. Namesto nadomestne »teorije odrešenja« Hick ponuja odrešenje v dveh smislih: radikalno pot osebne transformacije skozi občuteno doživetje Božje ljubezni v križu (doživetje križa je preživelo razne teološke »teorije križa« skozi zgodovino krščanske misli; izkustvo je torej primarno in ni odvisno od teološko-teoretičnih pojasnitev tega, trdi Hick, ter omogoča nove konceptualizacije verskega pomena križa) ter odrešenje v smislu družbene odrešitve/osvoboditve, po kateri ljubezen kot načelo nesebičnosti, skrbi za uboge ter kritike vsakega zatiranja in zlorabe moči (Hick 1993: 127–139).

med več »planeti«, ki dobivajo svetlobo od »sonca«, Dokončne Realnosti) je prava veličina religije; krščanstvo s tem ne izgubi ničesar, kar je res Božjega in vrednega, da obdržimo (Hick 1993: 152–154).

Reakcije na verski pluralizem

Hickov pluralizem, s karakteristično jasnimi in prepričljivimi argumenti, je bilo v 80. in 90. letih v britanski teologiji mogoče čutiti povsod, tako v liberalnih kot konservativnih krogih. A namesto »kopernikanske revolucije« k pluralističnem razumevanju krščanstva med verstvi, ki so jo pričakovali Hick in njegovi somišljeniki, je prišlo do močnih reakcij: različne teološke šole so poskušale razviti čim močnejše argumente zoper verski pluralizem v skladu s svojimi teološkimi temelji. Omenili smo, da moramo namesto o odzivih različnih denominacij govoriti o prepoznavnih meddenominacijskih odzivih različnih teoloških šol oz. njihovih vplivnih predstavnikov. Kot zbirka odgovorov na odmevni zbornik v obrambo pluralizma *The Myth of Christian Uniqueness* (1989) je izšel zbornik *Christian Uniqueness Reconsidered* (1990). Stališča, ki jih avtorji prispevkov v drugem zborniku zagovarjajo, so postavila smernice za nadaljni razvoj več struj protestantskih (pa tudi katoliških, ki jih tukaj ne obravnavamo) stališč o krščansko–nekrščanskih odnosih na Otoku, ki odločilno sooblikujejo britansko teološko pokrajino še danes. Tri najbolj vplivne struje so zagotovo: evangeljska (Leslie Newbign, Alistair McGrath), postliberalna (Rowan Williams, David Ford, Nicholas Adams), ter radikalno-ortodoksna (John Milbank). V luči teh silovitih reakcij je liberalno samorazumevanje krščanstva v sklopu pluralističnega meta-pogleda doživelo zaton zelo kmalu po izzidu najbolj ambicioznih izrazov tega stališča v poznih 80. letih.⁴

4 Vrhunec pluralizma predstavlja verjetno prav omenjeni zbornik *The Myth of Christian Uniqueness* (1989) ter Hickova »Giffordova predavanja« (Edinburgh), zbrana v njegovi *An Interpretation of Religion* (1989). Seveda, ne verski pluralizem ne teološki liberalizem v britanskem protestantizmu nista po tistem izumrla (glej, denimo, Schmidt-Leukel 2009). Vendar lahko zagotovo govorimo o zatonu, morda celo o »zamenjavi paradigme«.

Evangeljski ekskluzivizem

Evangeljsko ofenzivo zoper verski pluralizem v Britaniji sta na teološki ravni v 90. letih povedla predvsem Leslie Newbign in Alister McGrath. Za oba misijonstvu predana, konservativna teologa je učinek in pomen verskega pluralizma za krščanstvo jasen: predstavlja »eliminiranje same distinktivnosti krščanstva« (McGrath 1996: 227) oz. »znak prihajajoče smrti« (Newbign 1990: 135). Poglejmo najprej Newbignove, potem pa še McGrathove razloge za zavrnitev Hickovega (ali katereregakoli drugega) »krščanskega« pluralizma (»krščansko« je tukaj zanj lahko le v narekovajih; oba sta namreč prepričana, da gre za »nevero« (ibid. 147).

Newbign v Hickovem pluralizmu ne vidi »metateorije«, temveč le še eno, prav tako *partikularno* platformo, iz katere pluralisti podajajo resničnostne sodbe o »religijah« (tudi o krščanstvu). Ta platforma je razsvetljenski modernizem. »Razum«, oz. »splošno sprejeti svetovni nazor« zahodnega liberalca« (Newbign 1990: 142), ki pa svoje utemeljosti in omejenosti v specifičnih, zahodnih sekularnih kategorijah in predpostavkah ne vidi.

Newbign usmeri proti Hicku dve glavni kritiki. 1. Če Boga oz. Dokončne Realnosti ne moremo spoznati »same po sebi«, smo v naših pojmovanjih in izkustvu Boga prepuščeni popolnoma sami sebi, kajti: »Katerikoli pojem Realnosti oblikujem oz. sprejemem, je to le moja lastna stvaritev.« (ibid.) Radikalni subjektivizem torej. 2. Nekoliko bolj filozofsko Newbign dokazuje, da je izogibanje vprašanju verske resnice in neresnice ali pa celo odpovedovanje samemu razlikovanju med njima (kar očita Hicku) tako teološko kot filozofsko nevzdržno. Človek se kot bitje ne more odpovedati vrednoti resnicoljubnosti ter pomembnosti izogibanja neresnicam tako v znanosti kot v religiji; možnost verske *zmote* je konstitutivni del krščanskega verovanja. Hickovo postavljanje »*odzivanja* na Realno« ter »odrešenja/osvoboditve« pred temeljno potrebo po verski *resnici* (potrebo, ki jo sicer najdemo v mnogih verskih tradicijah, priznava Newbign) je samo po sebi neresnicoljubno in v nasprotju z osrednjim elementom krščanstva (Newbign 1990: 143). Newbign ostaja neomajen v verovanju, da različne religije ponujajo v marsičem nezdružljive predstave o Bogu ali božanstvih, ki jih je treba razumeti kot tekmu-

joče kandidate za *resnico*, ter da je med njimi pravovernost in na križ osredotočeno krščanstvo tisto, ki je resnično (Newbign 1990: 146).

Še vplivnejšo evangeljsko kritiko najdemo pri Alisteru McGrathu, ki verski pluralizem interpretira kot podkategorijo širše doktrine kulturalnega pluralizma oz. »agende multikulturalizma« na sodobnem Zahodu, pri čemer se je imperativ politične korektnosti po njegovem mnenju prenesel iz zapovedi vljudnega sobivanja v močan ideološki pritisk na religije, da zapustijo svoje ekskluzivistične trditve (McGrath 1996: 202–204). McGrath povzema ali podaja več specifičnih obsodb pluralizma, od katerih omenimo dve. 1. Hick enoznačno uporablja pojem »religija« (McGrath 1996: 207–210) kot nadpojem, katerega instance bi naj bile »velike religije sveta«, kar je zanesljivo zmotno (McGrath tukaj povzema argument Johna Milbanka, ki ga omenjamo spodaj). 2. Druga kritika prav tako cilja na Hickovo osnovno metodologijo in je podobna kot Newbignova: McGrath poudarja, da je verski pluralizem sad zelo specifične, liberalno-akademske kategorizacije, ki se pretvarja, da stoji v privilegiranem položaju zunaj vseh sistemov kulturnih tradicij. Verovati, da lahko pluralistično stališče stoji »zunaj« vseh religij in vidi njihovo resnično naravo ter jih primerja, je mogoče zgolj na podlagi amnezije glede lastnih verskih korenin. Ena izmed temeljnih predpostavk pluralizma – predpostavka namreč, da lahko »stopimo korak nazaj od lastne tradicije in poskusimo filozofsko interpretirati dejstvo verske pluralnosti« (Hick 1989: 34), – je torej iluzorna. McGrath dokazuje, da je sama možnost takšnega privilegiranega stališča izven vseh tradicij epistemološko popolnoma »nepreverljiva« in »brez legitimnih temeljev« (McGrath 1996: 214).

McGrathov lasten evangeljski ekskluzivizem je podoben Newbignovemu: krščanstvo lahko obstaja in oznanja svoje sporočilo v *spoštovanju* drugih tradicij in upoštevanju dostojanstva vseh ljudi, a v neizogibnem nestrinjanju, in zato tudi v določenem tekmovanju z drugimi tradicijami. Ne more priznati *odrešenja* zunaj okvirov eksplisitnega verovanja v dokončno moč Kristusove žrtve za grehe vsega človeštva, čeprav lahko prizna neko mero *razodetja* zunaj evangelija. A to zgolj v kalvinskem smislu razodetja prek Božjega stvarstva in človeške vesti, ne pa tudi skozi nekrščanske verske nauke ali prakse (McGrath 1996: 225–248).

Postliberalni pogled: Rowan Williams in Nicholas Adams

Bolj zmeren in teološko kompleksnejši odziv na pluralistični pogled najdemo pri teologih, ki se identificirajo s postliberalnim razumevanjem krščanstva in medverskih odnosov.⁵ Med bolj odprtimi postliberalci je zagotovo sedANJI anglikanski nadškof (v odhodu) Rowan Williams. V svoji kritični obravnavi »trinitarnega pluralizma« Raimunda Panikkarja (avtorja enega od prispevkov v pluralističnem zborniku *The Myth* iz 1989), Williams poudarja zgodovinsko specifičnost krščanstva ter neozigobnost usmerjenosti krščanskega življenja in teologije v »logos, ki je postal meso v Kristusu« (Williams 1990: 8). Williamsovo stališče v pomembnem smislu uhaja udomačenim kategorijam ekskluzivizem – inkluzivizem – pluralizem. Čeprav »biti kristjan pomeni [...] verovati, da je doktrina Trojstva resnična, in to resnična na način, ki spreobrača in zdravi človeški svet« (ibid. 13), to ne pomeni, da krščanstvo vsebuje totaliteto resnice o Bogu ali o človeškem svetu in ne vsebuje monopola pri prinašanju milosti in odrešenja. Toda v nasprotju s Hickovim pluralizmom, katerega Williams prepozna kot v osnovi neteološkega, so zanj kakršnekoli potrditve božjega v drugih religijah iz krščanske perspektive možne zgolj lokalno, v tem ali onem momentu, pri tem pa morajo – kot *krščanske* – izhajati ne le iz osnovnih krščanskih kategorij, temveč tudi temeljiti na krščanskih ciljih za skupno dobro z nekristjani (Williams 1990: 12). Ortodoksne doktrine trojstva in inkarnacije ne morejo biti zavržene, temveč lahko krščansko sploh razmišljamo le takrat, ko nas te doktrine uokvirjajo, nam dajejo strukturo in pravila za celotno življenje. Sodbe o »količini« ali »stopnji« prisotnosti Božje milosti, razodetja ali odrešenja onstran krščanske zgodbe in razodetja so nekaj, v kar se odgovorno krščansko razmišljanje – ne le teološko, temveč katerokoli razmišljanje, ki je res krščansko – ne more spuščati, kajti sicer preneha biti krščansko (ibid. 11–13).

5 Tako ime kot »šolo« postliberalne teologije sta utemeljila yaleovska teologa George Lindbeck in Hans Frei. Osnovna teza postliberalne teologije je razumevanje krščanskih temeljnih, ortodoksnih doktrin ter svetopisemske zgodbe kot globinska »slovnična pravila«, v okviru katerih je krščansko versko razmišljanje edino mogoče (glej Lindbeck 2009).

Za poglobljeno obravnavo Williamsove teologije bi potrebovali veliko več prostora, kot ga imamo na voljo tukaj. A vredno je poudariti, da se Williams izogne škandaliziranju Hicka in pluralizma, ki je značilno za evangelijske teologe, ter v svoji razpravi previdno, a večkrat poudari svoje strinjanje z elementi pluralizma. Čeprav njegovo stališče občasno zveni podobno Tillichovem ali Rahnerjevem inkluzivizmu, se Williams od tega oddaljuje v svojem poudarjanju nezmožnosti krščanske teologije, da o drugih verstvih in njihovi morebitni zveličavni moči sploh sodi. Kristjani so tukaj, da živijo in razvijajo svoj »program« za duhovno življenje posameznikov in skupnosti, ter ga oznanjajo v svetu različnih verstev in filozofij. Lahko se učijo od drugih, vendar tega ne morejo početi zunaj »slovnice« svojih osnovnih razumevanj Boga, človeka in zgodovine (ibid. 13–14).

Postliberalna teologija – tako v svojem temeljnem razumevanju krščanske doktrine kot tudi v svoji zavestni zadržanosti do interpretiranja nekrščanskih religij – je danes zagotovo poglavitna teološka paradigma na več vplivnih teoloških ali religioloških fakultetah na Otoku (denimo na univerzah v Cambridgeu, Chesterju, Exeterju, Edinburghu in še kje). To teologijo pogosto kombinirajo z afirmacijo in reinterpretacijo Barthove dogmatike (namesto Tillicha, ki je za postliberalne teologe v glavnem »zgodovina«). Kar je morda posebej zanimivo za nas v Sloveniji, je dejstvo, da postliberalna teologija utemeljuje in tudi v praksi stoji za mednarodno vplivnim pristopom k medverskim odnosom in dialogu, imenovanem *Scriptural reasoning*, kar lahko nekoliko nerodno prevedemo z »Razmišljanje na podlagi svetih spisov«. Pri tem ponuja javno platformo, na kateri se srečujejo evropski verski voditelji tudi iz nam bližnjih krajev.⁶ Gre za model srečevanja (za zdaj predvsem) kristjanov, muslimanov in judov v manjših skupinah, vsakega z njegovimi svetimi spisi, kjer si izme-

6 Eden vodilnih postliberalnih teologov, David Ford (Cambridge), zadnje desetletje igra vodilno vlogo tudi v vseevropskem dialogu med abrahamovskimi religijami – v dialogu, v katerem kot vodilni predstavnik evropskega islama nastopa bosanski reis ul ulema Mustafa Cerić. Glej povezave: <http://www.fgi-tbff.org/tags/multi-faith-dialogue>, <http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/resources/papers/communique-of-the-conference-on-a-common-word-and-future-muslim-christian-engagement>.

njujejo različna verska razumevanja izbranih tem. Ta, na videz enostavna praksa, je seveda lahko psihološko in socialno zelo zahtevna. Postliberalci si namenoma prizadevajo, da te zahtevnosti ne bi iluzorno zmanjševali (kakor to, vsaj po stereotipni percepciji, počne liberalno-pluralistična teologija). Gre torej za razmišljanja, utemeljena na različnih verskih tradicijah, a javno izražena »drug pred drugim«, v medsebojnem gostoljubju za »globinsko razmišljanje« drug drugega v vsej edinstvenosti (Adams 2006: 385).

Teolog, ki ponuja zanimivo postliberalno interpretacijo in utemeljitev te medverske prakse, je Nicholas Adams z univerze v Edinburghu. V odločni zavrnitvi tega, kar vidi kot škodljive zmote teološkega liberalizma in pluralizma, Adams pojasnjuje, da cilj prakse razmišljanja na podlagi svetih spisov ni niti *strinjanje* niti to ni predpogoj zanjo; cilj te prakse je formiranje prijateljstev med verniki različnih religij, ki so resni glede svoje vere. »V kontekstu, v katerem je cilj doseči konsenz, je nestrinjanje problem, ki ga je treba premotiti. V kontekstu pa, ki vrednoti prijateljstvo (bolj kot strinjanje), je nestrinjanje dar, ki je dragocen.« (Adams 2006: 398.) Adams zavrača kakršnokoli teoretično utemeljevanje, bodisi teološko bodisi filozofsko ali celo znanstveno, tega medverskega prijateljstva ter morebitnega »dogodka strinjanja«, če do njega kdaj pride (ibid. 386).

Toda za tem zavračanjem teorije tiči prav specifična teološka teorija: postliberalno razumevanje, da so verska nestrinjanja v pomembnem smislu drugačna kot druge vrste nestrinjanj (npr. nestrinjanja v znanosti ali umetnosti). Verske doktrine niso ne »propozicije« ne ekspresije verskih občutkov, temveč »slovnična« pravila za (različne, verske) jezikovne igre v wittgensteinovskem smislu (Wittgenstein 2009: 2–15). Zunaj partikularnih jezikovnih iger in njim ustrezajočih načinov življenja (ali »nad« njimi) preprosto ni »miselnega prostora«: ni niti skupnega okvirja niti stališča, iz katerega bi lahko jezikovne igre in ustrezajoče načine razmišljanja smiselno primerjali. Verski doktrinarni okvirji so »kategorialno različni«, zato verovanje različnih verskih tradicij niso le v medsebojnem nestrinjanju: so »neprevedljive« in »nesoizmerljive na način, da v enem jeziku oz. religiji ne moremo najti ekvivalentov bistvenih pojmov druge religije« (Lindbeck 2009: 34).

Nick Adams postliberalno zavrnitev potrebe po skupnih verovanjih ali izkustvih zaostri v pravo *prepoved* kakršnegakoli teoretiziranja o temeljih razumevanja prek verskih ločnic. Največ, kar je možno storiti, je afirmacija, da *neki* temelj obstaja, saj se zdi, da se verniki različnih religij kljub vsemu pogosto sporazumejo ter občasno celo strinjajo o verskih zadevah! Adams predlaga, da razmišljanje na podlagi svetih spisov razumemo kot »reparativno prakso«, ki bi naj popravljala (napačno) pluralistično posploševanje o religijah in možnostih medverskega razumevanja. Toda Williamsovo zmerno previdnost je nadomestila nova dogmatičnost: Adamsova prepoved teoretiziranja ni le pragmatičen ali previdnostni ukrep, temveč neki kategorični »agnosticizem« glede tega vprašanja: »Kdor je prepričan, da lahko dojame temelje [medverskega] razumevanja, je v zmoti.« (Adams 2006: 388.)

Radikalno-ortodoksni pogled: John Milbank

Preden se v končnem premisleku kritično ozremo na vse omenjene teologije, omenimo še Williamsovega učenca Johna Milbanka, pri katerem zasledimo še močnejšo »radikalizacijo« postliberalne teologije kot pri Adamsu – takšno, ki je vodila v razvoj nove teološke šole, znane pod nazivom radikalna ortodoksnost.⁷ Gre za samozavestno afirmacijo vseobsegajoče krščanske ortodoksni, ki se v svojih ambicijah spogleduje s srednjeveškimi sistematskimi teologijami (teologija je dojeta kot »kraljica znanosti«), vendar realizirane v temeljito postmodernem modusu: Milbankova teologija nastopa v intenzivnem dialogu in pogosto strinjanju s Foucaultom, Derridajem ter našim Slavojem Žižkom.⁸

Milbankova teologija nekrščanskih religij (kakor bo kmalu jasno, njegovega stališča o tem vprašanju tako sploh ne moremo poime-

7 »Radikalnost« radikalno-ortodoksne teologije je predvsem v njeni odločnosti in temeljitosti zavrnitve posvetne znanosti (predvsem družbenih ved), češ da temeljijo na iluzornih, arbitrarnih in inherentno ateističnih predpostavkah o človeku in realnosti. Namesto tega radikalno-ortodoksni teologi ponujajo neoavguštinsko krščanstvo kot aksiom temeljnih verovanj in kategorij za celotno kulturo oz. družbo. Glej Milbank et al. (1998).

8 Glej, denimo, Žižek in Milbank (2009).

novati) se tako kot postliberalna postavlja onstran soteriološke kategorizacije (ekskluzivizem – inkluzivizem – pluralizem), saj popolnoma zavrača vprašanje: »Ali so nekristjani v odrešujočem odnosu z Bogom?« To vprašanje je napačno in nesmiselno, saj imajo pojmi »odrešitev«, »greh«, »Bog« itd., kakor so uporabljeni v vprašanju, edinstveno krščansko zgodovino uporabe/pomenov. Omenili smo že Milbankovo empatično zavračanje generičnega pojma »religija« (Milbank 1990: 176–177), katerega primeri bi naj bile specifične verske tradicije. Milbank množično poudarja, da ta zahodna, krščanskomodernistična kategorija ni ustrezna za razumevanje hinduizma, animizma ipd. tradicij, saj se dejanski pojavi, ki bi naj tvorili »religije«, divje razlikujejo tako v njihovih samorazumevanjih, tipičnih »verskih izkustvih«, verovanjih (tako v temeljnih odgovorih kot tudi vprašanjih), praksah, moralnih načelih in družbenopolitičnih strukturah, ki jih ustvarjajo ali vsebujejo. Skupno različnim religijam je po Milbanku zgolj to, da imajo vse »delež v Biti« oz. v golem dejstvu eksistence, pa tudi morda v tem, da jim je skupno bivanje kot *kulture* in ne kot »naravne vrste«. Toda Bit – tukaj Milbank črpa predvsem iz Derridaja – oz. »to, kar obstaja«, je lahko konstruirano in prioritizirano na številne, radikalno nesoizmerljive načine (ibid.). Ni torej presenetljivo, da Milbank popolnoma zavrača tudi Hickov predlog *etičnih* temeljev za medversko strinjanje ali presojanje.

Vse to zveni podobno Williamsovem in Adamsovem postopku. Toda razlika med postliberalnim in radikalno-ortodoksnim stališčem postane očitna, ko dojamemo Milbankovo popolno zavrnitev samega pojma »medverski *dialog*«. Dialog med posamezniki – tudi tisti, na katerega se zanaša postliberalni projekt »Razmišljanja na podlagi svetih spisov« – predpostavlja specifično dojete moderne subjekte, ki so med seboj enaki ali vsaj enakopravni. Takšno, v osnovi pluralistično razumevanje »dialoga« ni povezano le z zahodno (judovsko-krščansko-helenistično-razsvetljensko) predstavo o človeku, temveč tudi z liberalnokapitalističnimi razumevanji družbe ter političnimi strukturami, ki to razumevanje promovirajo in tudi vsiljujejo (ibid. 175). Ne gre torej za nikakršno spoznanje univerzalnosti ali omogočanje medverske harmonije, temveč za agendo širitve moči in specifične (nepravične) družbene ureditve, ki pa po

Milbanku (ter Žižku) temelji na zmotnem razumevanju človeštva (ibid. 177).

Milbank poudarja tudi, da imajo t. i. »velike religije sveta« (vključno s krščansvom) tendenco po univerzalnosti, totalnosti. Želijo oblikovati in voditi celotno kulturo – način življenja celotne družbe, kar normalno vključuje politični sistem, ekonomijo, umetnosti ipd. V liberalno-demokratskem »forumu religij« so torej verski sistemi zvedeni na nekaj, kar niso: na oslABLJENE verzije samih sebe, saj ne morejo delovati tako, kot so zamišljeni. So »brezkofeinske« verzije religij, katerim je odvzeta potentnost (in z njo nerazdružljiva »nevarnost«). Skupaj z McGrathom, Williamsom in Adamsom torej Milbank dokazuje, da je liberalno-pluralistična predstava o religijah in medverskih odnosih mogoča le, če oslepimo za partikularnost lastnih očal, skozi kakršna gledamo svet. Skrivnost uspeha verskega pluralizma je njegova paradoksalnost: je imperialistična tiranija duha, vendar takšna, ki hkrati omogoča določene prednosti: uničuje lokalne tiranije, različnim lokalnim opcijam nudi skupen, nov center (pogosto nadnacionalen) itd. Je torej strup, ki pa v določeni meri tudi zdravi; težko ga je zavrniti, saj svojo moč preobleče v »razum« in »svobodo«.

Ko se dve religiji srečata, se torej ne more preprosto zgoditi »dialog« kot nekaj, kar bi obe strani želeli in prepoznali na enak način, nekaj, kar bi naj omogočalo posebno *spoznanje* druga druge. Zgodijo se lahko naslednje opcije: 1. liberalistično-pluralistično oslABLJENJE obeh religij na nekaj, kar nista (kar za Milbanka nikoli ni *trajna* rešitev); 2. ena tradicija drugi prepusti pot oz. ena »premaga« drugo (spreobrnitev ali vzpostavitev pojmovno-vrednotne premoči); ali pa 3. nastane nekaj novega: verski hibrid oz. sinkretizem ali več teh, ki pa so prav tako *partikularni*, kakor sta bili prvotni »religiji« – to so nove verske opcije, ne pa stališča »med« ali »nad« religijama, ki sta se sprva srečali (Milbank 1990: 180).

Kristjanom (protestantom, pa tudi rimokatoličanom in pravoslavnim) po Milbanku preostane, da govorimo vedno le iz svojih specifičnih, vseobsegajočih, neprevedljivih ter nesoizmerljivih perspektiv – govorimo med seboj in vsem drugim. Krščansko je, da to počnemo prijazno. Toda, v kakofoniji različnih narativov in koncep-

tualizacij realnosti kristjani storimo najboljše, če v ljubezni poskušamo »iz-pripovedovati« druge: oznanjati svojo, vseobsegajočo versko zgodbo v zavedanju obstoja rivalskih zgodb ter v upanju, da bo naša zgodba omogočala najbolj smiseln okvir ter vodilo vseh plati življenja družbe in posameznikov. Namesto dialoga Milbank predlaga, da je največ, kar lahko različne »religije« dosežejo, odnos »vzajemnega suma«, za katerega lahko le upamo, da ne bo imel destruktivnih oblik (kristjani lahko to zadajo za cilj le sebi, ne drugim). (Milbank 1990: 188–190.)

Zaključek: razprava

Če se najprej kritično ozremo na evangeljske odgovore na verski pluralizem, lahko vidimo nekaj smiselnih poant – denimo to, da je možnost nepristranskega stališča zunaj vseh verskih tradicij (ko gre za presojanja njihove *verske* veljavnosti) iluzorna. A zaradi svoje zavzetosti, da verski pluralizem kristjanom odsvetujeta in ga obsodita kot »nevero«, Hickovo nekaledonsko kristologijo pa kot zavrženo »ebionitsko herezijo« (McGrath 1996: 227–228), tako Newbign kot McGrath zdrsita v prenagljen apologetični napad in pluralizem pogosto predstavita popačeno. Denimo, ko McGrath v Hickovem pluralizmu vidi »naivno predpostavko [...], da je religija ‘dobro definirana’ kategorija, ki jo lahko s kirurško natančnostjo ločimo od ‘kulture’ kot celote« (ibid. 209), ignorira tako Hickovo pojasnitev pojma »religija« kot pojma družinske podobnosti kakor tudi Hickovo sprejemanje argumenta Cantwell-Smitha iz 60. let, da ima sodobni pojem »religija« zahoden, razsvetljenski izvor (Cantwell-Smith 1991). Prav tako si morata Newbign in McGrath (pa tudi Adams in Milbank) zelo prizadevati, da zmanjšujeta pomen podobnosti, ki jih med raznimi elementi mnogih verskih tradicij lahko kljub razlikam opazimo. Newbignova obsodba Hicka, da njegov pluralizem vodi v popoln subjektivizem, prav tako ni utemeljena – Hick upošteva, da skupnost konstituira posameznike, v svoji (kantovski) pojasnitvi, da sprejete pojmovne strukture in verovanja tradicij sooblikujejo verska izkustva posameznikov. Z rezervo mo-

ramo vzeti tudi Newbignovo analogijo med znansveno in versko resnico in njegovo pojmovanje znanosti, ki je skorajda pozitivistično (Newbign 1990: 143).

Toda te teologije – postliberalna, radikalno-ortodoksna ter evangeljska – upravičeno kritizirajo Hickovo osrednje verovanje, da je možno stopiti »korak nazaj od lastne tradicije«, »filozofsko interpretirati dejstvo verske pluralnosti« (Hick 1989: 34) in ponuditi »filozofsko metateorijo« religij (Hick 1995: 42). To zaupanje preveva Hickov celoten korpus, izhaja pa iz njegove osnovne metodološke opredelitve v filozofiji: Hick je v osnovi analitičen filozof, za katerega je racionalna argumentacija brez verskih temeljev zanesljiva pot do spoznanja – ne sicer do spoznanja Boga/Realnega kot takega (ki se ga da spoznati le posredno in izkustveno-mistično), temveč spoznanja o naravi in *enakovrednosti* različnih predstav o Realnem. Zanimivo je opaziti, da se tukaj Hickov odnos razlikuje od Macquarriejevega, ki – kakor že Schleiermacher davno pred njim – zanika možnost perspektive, ki bi bila zunaj partikularnih religij:

»Vse, kar trdim, je, da je nekemu znotraj svoje verske skupnosti, pojmov in simbolov v tej skupnosti, mogoče verovati, da se človeku isti Bog odkriva v drugi skupnosti, v drugačnih okoliščinah in pod drugačnimi simboli ter da ni nujno, da je v odnosu te osebe do Boga karkoli pomanjkljivega ali neprimernega.« (Macquarrie 1977: 171–172.)

Razlika med Macquarriejevo ter Hickovo osnovno filozofsko opredelitvijo, med heideggerjevskim eksistencializmom ter analitično epistemologijo, se torej tukaj močno pozna.

Po drugi strani moramo seveda zavreči Macquarriejevo tezo, da obstaja neka esenca religij(e) (ibid. 161). Macquarrie se spušča celo v shematsko hierarhično razvrščanje religij na podlagi njihovih teoloških značilnosti (spet, podobno kot zgodnji Schleiermacher), kar je, glede na variacije znotraj religij in ogromne kontingentnosti v njihovih pojavnostih zagotovo teoretično brezupno; Hick esencializma glede religij sicer ne zagovarja, se pa da plavzibilno trditi, da se ta pojavlja pri njem implicitno: denimo, ko opaža podobnosti med velikimi religijami sveta in na podlagi tega sklepa, da gre za »različne človeške odzive na Dokončno Realnost« (Hick 1987: 34).

Kljub Hickovi pojasnitvi pojma »religija« kot »pojma družinske podobnosti« nosi torej Milbankova dekonstrukcija »religije« težo kot kritika Hicka, saj ta poskuša podati »*religiozno* interpretacijo religij« (Hick 1989: 1–2).

Toda kritično se je treba ozreti tudi po postliberalnem ter radikalno ortodoksnem pristopu. Apriorna prepoved vsakega krščanskega teološkega razumevanja nekrščanskih religij (ali vsaj ene od teh), ki je značilna za Adamsa, se zdi še večja žrtev politične korektnosti, kakor je verski pluralizem: namesto da podamo kakršnokoli teološko sodbo o drugih verskih tradicijah (ali pluralistično, inkluzivistično ali ekskluzivistično), o tem pač raje vljudno molčimo. Milbankova kritika je tako upravičeno naperjena tudi zoper postliberalce. Če krščanstvo teži k vseobsegajoči »negi« družbe (in pojasnjevanju celotne realnosti), potem je iz krščanskega vidika navzočnost drugih religij (danes tudi v postkrščanskih družbah) realnost, ki – kakor vsaka druga – krščanskega teologa kliče k interpretaciji in razumevanju. V tem so staromodni ekskluzivizem, inkluzivizem ter pluralizem bolj smiselna oz. »realistična« stališča kot postliberalna (Milbanka lahko v tem smislu brez težav razumemo kot radikalnega ekskluzivista). Obstaja pa pomembna razlika med previdnostjo pred preveč samozavestnim teologiziranjem o nekrščanskih religijah in o temeljih medverskega razumevanja (Williams) ter dogmatično trditvijo, da je vsaka teologija o teh vprašanih zmotna (Adams). Pod konceptom »dialoga« Milbank prav tako delno pravilno odkriva zavezanost določenem pojmovanju družbe: neke vrste demokratični in verskosvobodni ureditvi različno verujočih posameznikov in skupnosti v družbi – zavezanost, ki jo postliberalna teologija predpostavlja, a žal pogosto eksplicitno zanika (Adams 2006: 401).

Močan poudarek na partikularnosti krščanstva v britanskem protestantizmu danes dobiva nove razsežnosti. Tom Greggs, ki se opredeljuje kot evangelijski postliberalec, na Barthovem pogledu utemeljuje t. i. »krščanski soteriološki univerzalizem«: verovanje, da bo Bog v Kristusu premagal zlo v popolnosti, kar zajema odrešitev »vseh duš« v končnem eshatonu (Greggs 2009: 207). Greggs pogosto ponavlja refren, da njegov »pristno *krščanski* univerzalizem [...] ne

obstaja na račun partikularnosti« (ibid.) ter da Bog ponuja »uni-verzalno odrešenje za vse partikularno različne posameznike, odrešenje, ki je rezultat partikularnega posameznika, Jezusa Kristusa« (ibid. 210), in tako naprej. To, kar v Greggsovem pristopu zbode v oči (ali ušesa), je vztrajno ignoriranje (na videz zelo arbitrarnega) zgodovinskega razvoja tega, kar se je do četrtega stoletja ustoličilo kot »ortodoksno krščanstvo« v vsej svoji partikularnosti. Nikjer ni pojasnjeno, zakaj izključiti vsa odstopanja od te politično ustoličene pravovernosti, se pravi razne herezije in sinkretizme, ki jih je tudi danes v dejanskih verskih življenjih kristjanov na pretek. Sinkretizmi so bili, so in bodo verska realnost in del krščanske zgodbe, katerim ne manjka niti trohica toliko opevane partikularnosti. Ker Sveto pismo samo ne diktira le ene in edine prave interpretacije in ker tako ortodoksnost kot heretična krščanstva vsebujejo filozofske, kulturno specifične, družbeno hierarhične in celo zunanje religijske »dodatke« Svetemu pismu (ergo: tudi ortodoksno je krščanstvo sinkretizem), Sveto pismo ne more biti sodnik, ki bi lahko sam odločal, katero krščanstvo je pravo. Mnogim kristjanom je iz današnje perspektive težko videti cerkveno zatiranje herezij in neortodoksnih sinkretizmov kot kaj drugega kakor politično in duhovno nasilje.

Problem, ki se tukaj zastavlja, je: Kaj storiti s partikularnostmi, ki so še bolj lokalne kot je »kalcedonsko krščanstvo«? Z različnimi denominacijskimi, kulturnimi, mikrokulturnimi izrazi krščanstva, ki pogosto spontano vsebujejo »heretične« elemente in si med seboj nasprotujejo? In ne nazadnje, kaj storiti z verskimi hibridi krščanstva in kake od drugih »religij«, ki jih na postkrščanskem in postsekularnem Zahodu ne manjka? Zakaj priznati partikularnost pravovernega krščanstva ter obsoditi partikularnost hibridov (kakor brez trohice oklevanja počnejo evangeljski avtorji, pa tudi Adams, Greggs in Milbank)?

Tukaj nudi morda svežo perspektivo prav sodobni, posthickovski pluralizem, ki se v tej zadevi pomembno razlikuje tudi od Macquarrievega ali Hickovega. Za Macquarrieja je, denimo, verski sinkretizem »nekaj nemogočega [...] za katerokoli končno, zgodovinsko bitje« (Macquarrie 1977: 171). Tudi Hick ne priporoča verskih sinkre-

tizmov, čeprav se je pripravljn učiti od nekrščanskih religij in vidi mnogo podobnosti med krščanstvom in njimi (Hick 1995: 30). Pristop sodobnega pluralista Perryja Schmidta-Leukela⁹ pa ne le dovoljuje, temveč aktivno zagovarja sinkretizem na *teološki* podlagi. Schmidt-Leukel trdi: Ker je verska identiteta nekaj globoko osebnega in ker je *imitacija* verske identitete nekaj versko nesprejemljivega, moramo pri teološkem razumevanju verskih identitet dati prioriteto *posamezniku* in ne skupnostim (Schmidt-Leukel 2009: 56–57). Gre torej za vrnitev nekakšnega verskega individualizma, ki je bil iz britanskega teološkega obzorja skorajda izgnan.

Schmidt-Leukel se strinja z Milbankom, da je »religija« le abstrakcija in ne »naravna vrsta«, vendar dokazuje, da enako velja tudi za pojme »krščanstvo«, »islam« itd. – vse te identitete so politično in zgodovinsko oblikovane *abstrakcije*, ki bolj ali manj uspešno zajemajo partikularne, edinstvene verske identitete dejanskih ljudi, ki se identificirajo kot kristjani, muslimani itd. (ibid. 57–58). Če je tako, moramo sklepanju slediti do konca: Ker je vsak kristjan dolžan slediti (duhovni) resnici, kjerkoli jo najde, in jo upoštevati, če jo prepozna kot tako, ga to lahko vodi v prepoznavanje pristnega duhovnega uvida v, denimo, tibetanskem budizmu. Če postane iskreno prepričan, da gre tudi v tem ali onem elementu budizma za pristen duhovni uvid v realnost, je pred Bogom odgovoren, da ta uvid nekako uskladi s spoznanji, ki jih ima kot kristjan. Od Boga vnaprej pripravljenih receptov, kako naj to stori, ni. Lahko se zgodi, da mora opustiti ali reinterpretirati nekatera krščanska ali nekatera budistična verovanja ali prakse.

Schmidt-Leukel se strinja z Adamsovim in Milbankovim vztrajanjem, da ni mogoče stališče zunaj vseh religij, ki bi nam omogočalo »nepriistransko« presojanje ali univerzalnost nad partikularnostmi. Toda verski sinkretizmi niso le mogoči, temveč obstajajo in nastajajo vedno znova. Za nekatere »verske iskalce« so verski sinkretizmi v svoji novonastali partikularnosti najbolj skladni z njihovimi spo-

9 Schmidt-Leukel, sicer Nemeč, je k diskusijam v britanskem protestantizmu (in širše) prispeval kot dolgoletni profesor sistematske teologije in religiologije na univerzi v Glasgou (2000–2009). Na svoji krščanski poti je leta 2001 zamenjal rimsko katolištvo za anglikanstvo.

znanji in postanejo njihova pristna verska identiteta. Če jih apriorno zavračamo, v imenu *abstraktne* verske identitete, ki ji *vnaprej* pripadamo (»ortodoksno krščanstvo«, ali »evangeljsko krščanstvo« ali karkoli že), to po Schmidt-Leukelu ponavadi pomeni ne-razmišljanje, podleganje družbenim pritiskom ter opuščanje »duhovno resnicoljubne« države (Schmidt-Leukel 2009: 58–66). Tukaj ne bomo presojali, ali je Schmidt-Leukelov pristop za krščansko teologijo (katero?) sprejemljiv ali ne. A njegov zagovor sinkretizma dovolj jasno ponazori, da je evangeljsko, postliberalno in radikalno-ortodoksno opevanje partikularnosti v pomembnem smislu izpeto. Stoji pred izzivom, da se mnogo bolj pozorno in na svež način teološko angažira z drugimi verskimi ter z »bolj partikularnimi partikularnostmi«, kakor pa so abstrakcije tipa »krščanstvo«, »islam« ipd.

Na koncu si dovolimo še eno posplošeno oceno. Na očitek, da verski pluralizem ne upošteva radikalne različnosti temeljnih *vprašanj*, ki jih različne religije zastavljajo, je John Hick v eni od svojih knjig odgovoril takole: Čeprav je res, da religije zastavljajo različna temeljna vprašanja, so ta različna le v svojih specifičnostih, a se jih kljub temu da interpretirati s skupno formulo. »Vse religije predpostavljajo pomemben primanjkljaj v sedanosti ter možnost radikalno boljše prihodnosti [oz. restive]; in vsi [njihovi odgovori] so odgovori na vprašanje, kako prispeti od prvega do drugega.« (Hick 1995: 41.) Kjer torej nasprotniki pluralizma vidijo popolnoma nesoizmerljive razlike, Hick še vedno vidi dovolj podobnosti, da jih je vredno interpretirati in razumeti na *verski* način, čeprav v tej skrajni posplošitvi ne trdi več skorajda ničesar zanimivega ali natančnega. Naj bo to »pojmovno nasilje« ali ne, težko je ignorirati dejstvo, da lahko določene podobnosti med verskimi izkustvi, vrednotami, verovanji ter celo teologijami opazimo prek meja partikularnih tradicij. Pri tem pa ni očitno, da bi naj te podobnosti bile *teološko* povsem nerelevantne ali celo iluzorne (Milbank). Osrednje vprašanje, kako naj (in ali sploh) kot kristjani in protestantje razmišljamo o podobnostih med elementi lastne verske tradicije in drugih, na katere naletimo, ostaja torej trdovratno odprto tudi po desetletjih intenzivnih razprav v britanskem protestantizmu.

BIBLIOGRAFIJA

- Adams, Nicholas. (2006) 'Making Deep Reasonings Public', *Modern Theology* 22/3, 385–401.
- Cantwell-Smith, Wilfred. (1991) *The Meaning and End of Religion*. Z uvodom J. Hicka. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Greggs, Tom. (2009) *Barth, Origen, and Universal Salvation*. Oxford: Oxford University Press.
- Hick, John. (urednik) (1977) *Myth of God Incarnate*. London: SCM Press.
- Hick, John. (1985) *Problems of Religious Pluralism*. London: MacMillan.
- Hick, John. (1987) 'The Non-Absoluteness of Christianity', v J. Hick in F. P. Knitter (urednika), *The Myth of Christian Uniqueness*. London: SCM Press.
- Hick, John. (1989) *Interpretation of Religion*. London: MacMillan.
- Hick, John. (1993) *The Metaphor of God Incarnate*. London: SCM Press.
- Hick, John. (1995) *The Rainbow of Faiths*. London: SCM Press.
- Lindbeck, George. (2009) *The Nature of Doctrine*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Macquarrie, John. (1977) *Principles of Christian Theology*. London: SCM Press.
- McGrath, Alister. (1996) *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Leicester: Apollos.
- Newbign, Leslie. (1990) 'Religion for the Marketplace', v G. DaCosta (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 135–148.
- Milbank, John. (1990) 'The End of Dialogue', v G. DaCosta (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 174–191.
- Milbank, J., Pickstock, C., in Ward, G. (uredniki) (1998) *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Abingdon, Oxford: Routledge.
- Schmidt-Leukel, Perry. (2009) *Transformation by Integration: How Interfaith Encounter Changes Christianity*. London: SCM Press.
- Tillich, Paul. (1953) *Systematic Theology*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Tillich, Paul. (1963) *Christianity and the Encounter of the World Religions*. NY: Columbia University Press.
- Williams, Rowan. (1990) 'Trinity and Pluralism', v G. DaCosta (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 3–15.

Wittgenstein, Ludwig. (2009) *Philosophical Investigations*. 4. Izdaja. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker in J. Schulte (prevod); P.M.S. Hacker in J. Schulte (urednika). Oxford: Blackwell.

Žižek, S., Milbank, J. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, MA: MIT Press.

Internetne povezave:

<http://www.fgi-tbff.org/tags/multi-faith-dialogue>

<http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/resources/papers/communique-of-the-conference-on-a-common-word-and-future-muslim-christian-engagement>