

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2, 279—287  
 UDK: 27-1:316.72  
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 8/2017

*Anton Jamnik*

## Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu

*Povzetek:* Filozofija religije vedno bolj upošteva dejstvo, da ne sme in ne more obravnavati zgolj monoteističnih verstev, oziroma ob pregledu zahodne filozofije religije, samo krščanstva. Medkulturni dialog, ki ga bo podprla filozofija religije, bo temelje iskal v verskem pluralizmu, podprtem tudi z upoštevanjem različnih kulturnih podlag. Umetnost oziroma kultura lahko pomaga pri iskanju skupnih temeljev religije, da bi se tako odprl dialog med posameznimi religijami, ki so si glede predmeta verovanja med seboj različne, pa vendar imajo v odnosu do Presežnega veliko skupnega. Pri tem je treba upoštevati tudi konfesionalno apologetiko, ki bo vselej navzoča pri tovrstnih procesih. Dialog med kulturami se tako kaže kot primeren prostor z vso svojo pozitivno naravnostjo, da podpre tudi dialog med religijami. Prav tako velja narobe: ko krščanska vera ob vsej zavesti svoje identitete in na poseben način enkratnosti in drugačnosti med vsemi religijami podpira dialog z drugimi religijami, se zaveda, da to pripomore k presejanju napetosti in različnih konfliktov v globalnem svetu, v katerem igrajo religije izjemno pomembno vlogo pri doseganju miru in medsebojnega spoštovanja.

*Ključne besede:* krščanstvo, religije, dialog, pluralnost kultur, pluralnost religij

### *Abstract:* Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism

Philosophy of religion is increasingly taking into account the fact that it should not and cannot limit itself to monotheistic religions or, in the case of Western philosophy, to Christianity. Intercultural dialogue supported by philosophy of religion will seek its foundations in religious pluralism and reinforcement in various cultural backgrounds. Art or culture can help the search of common foundations of religion, which could encourage dialogue between various religions. Religions are different in terms of belief but share much as to their relations with the Transcendent. Inter-religious dialogue needs to consider confessional apologetics, which is always part of such processes. Intercultural dialogue thus represents a suitable space for supporting inter-religious dialogue by offering positive attitude. Nevertheless, inter-religious dialogue can also promote intercultural dialogue. The Christian faith, fully aware of its identity and its proper uniqueness and distinction from other faiths, supports dialogue with other religions, knowing well that this contributes to overcoming tensions and conflicts in the globalized world, where religions play an extremely important role in achieving peace and mutual respect.

*Key words:* Christianity, religions, dialogue, cultural pluralism, religious pluralism

## 1. Ločenost od transcendence kot problem sodobnega sveta

---

Podoba človeka, ki prevladuje v sodobni literaturi, umetnosti, filmih in gledališču, je največkrat zelo črnogleda in pesimistična. Tisto, kar je velikega in lepega, je postavljeno pod vprašaj že od samega začetka. Kakor da bi človek hotel samega sebe videti predvsem v negativni luči. V tem kontekstu se zdi, da je govoriti o moralnosti, sreči, notranjem veselju skoraj herezija in samozanikanje. Nekaj podobnega se dogaja tudi na družbeni ravni, na kateri je v kritiki družbe moč opaziti čudno shizofrenično in protislovno situacijo. Po eni strani se nad sodobno družbo zgrinja ostra in najbolj brutalna kritika, ki postavlja pod vprašaj nekatera dogajanja v družbi, toda istočasno nič ne reče o morda še hujših ponižanjih in degradacijah človeka.

Rekli smo, da je moralno izgubilo svojo dokazno naravo. V sodobni družbi samo še majhno število ljudi verjame v deset zapovedi in jih sprejema za vodilo svojega življenja. Misel, da nas je v življenje poklical Stvarnik, njegova volja, in da je naše življenje pravo takrat, kadar naša volja ostaja v harmoniji s Stvarnikovo, je tuja večini ljudi. Tisto, kar se danes še pripisuje Bogu oziroma mu ostaja, je predvsem to, da je v gibanje spraval »veliki pok«. Misel o njegovi dejanski navzočnosti in bližini vsemu človeškemu dogajanju, o človekovem iskanju, da bi odkrival njegovo stvarjenjsko voljo, se mnogim zdi naivno antropomorfno predstavljanje Boga.

Sodobni človek pogosto živi v napačnem prepričanju, da so različne morale na svetu v medsebojnem nasprotju, kakor naj bi bile v nasprotju tudi različne religije. V obeh primerih je poiskal poenostavljen sklep, da govorimo pri vsem tem o človeškem konstrukt, katerega nekonsistentnost je torej sodobnež odkril in ga more zamenjati z racionalnim vedenjem. Toda takšna diagnoza je nadvse površna in neutemeljena. Spušča se namreč v partikularne podrobnosti posameznih religij in moral, spregleda pa tisto, kar je bistvenega in kar vse kulture povezuje med seboj. Kajti za vse te kulture sta značilni temelja usmeritev in intuicija o moralnosti, ki je uresničena v Bitju samem, in zahteva po harmoniji med človeškim bitjem in zakonitostmi narave. Gledano v tej luči, je torej temeljni moralni imeperativ skupen vsem velikim kulturam in izvira iz moralnosti Bitja samega kot tistega, ki je uresničenje in s tem izvor harmonije tako v kozmosu kot celoti kakor v človeku, ki naj bi svoje odločanje in življenje uravnaval prav na podlagi tega moralnega Ideala. (Kocijančič 1996, 72–87)

Problem sodobnega sveta in našega obdobja je predvsem v tem, da loči samega sebe od tega primarnega, od Bitja samega kot osnove moralnega delovanja. Poskušajmo to pojasniti nekoliko bolj natančno. Značilno za naravoslovne znanosti je, da postavijo prepad med svetom občutij in svetom dejstev. Občutja so subjektivna, dejstva so objektivna. Empirična dejstva so tako vse tisto, kar obstaja zunaj nas in je mogoče izmeriti, postaviti v neke določene kategorije in medsebojna razmerja. Zgodi se torej redukcija narave na dejstva, ki jih je mogoče popolnoma določiti in potemtakem tudi imeti pod nadzorom. Moralne vrednote pa presegajo takšno raven človekovega dožemanja in so zato podobno kakor religija prepuščene človekovi subjektivnosti. Tako preprosto nimajo več prostora v svetu

objektivnega in s tem splošno veljavnega. In če so zreducirane samo na raven subjektivnega, to pomeni, da so odvisne samo od človeka.

Empirično-analitična znanost, na katero se opira takšen pogled na moralo, ukinja normativno mesto moralnih vrednot, ki so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco: človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v njem ne najdejo svojega mesta. (347–357)

## 2. Kultura in umetnost vsebujeta univerzalne vrednote, to pa ju povezuje z religijo

Umetnost je izraz vsega, kar je globoko človeško, kar je univerzalno in kljubuje času in prostoru. Človeški spomin ne preneha delovati. Skozi različne dobe in kulture se resnična umetnost obrača na vse ljudi. Zbira jih, kakor to dela ljubezen. Moč, ambicije, žeja po imetju so vzrok razklanosti. Toda če skupaj poslušamo koncert, če občudujemo umetniško delo, prejmemo ves ta dar, vsak na svoj način, to doživetj nas obogati.

To pomeni, da tudi umetnost vsebuje svoje zahteve. Kakšen pomen ji daje človek? Kakšno podobo ljubezni pomeni? Kakšne odnose med ljudmi navdihuje? S kakšnim spoštovanjem se obrača na človekovo vest, na njegov religiozni čut? Vso pravico imamo to vprašati umetnike.

Zagotovo je umetnost vedno neki »poskus«. Toda vsi poskusi niso enako navdihnjeni in posrečeni. Nekateri se oddaljujejo od poklicanosti umetnosti, da posreduje lepo, resnično, ljubezen in tisto, kar je najbolj globoko v naravi, kar je božje delo in je v srcu človeka zaznamovano po transcendentni razsežnosti. In ko umetnost interpretira popolnoma religiozne resničnosti ali celo »svete« resničnosti, imamo pravico prositi, naj se izogne vsem ponaredkom, desakralizaciji, prizadevanju religiozних čustev, resnic njihove vere, kreposti, ki gradijo njihov ideal. Takšno spoštovanje človeka v tem, kar mu je najbolj dragoceno, je temeljno za dostojanstvo umetnosti. (Hart 2003, 318–338)

Pri umetniškem doživljanju seveda ni pomembna kaka stroga odločitev, da moramo biti srečni, kakor to sprejmejo nekateri kristjani, ki čutijo moralno obvezo, da so ves čas nasmejani, ker nas Jezus ljubi. In tako kakor pri umetniški radosti tudi radost svetih oseb privre iz globin njihovega bitja. Pravzaprav je njihovo bitje. Vsaka kultura ima svoje lastne predstave o sreči. (395–413) Kaj nam ponuja v tem pogledu krščanstvo? Ali nam obljublja kako posebno vrsto sreče? Za Tomaža Akvinskoga, temeljnega misleca krščanstva, sreča ni čustvo, ki bi ga morali poskusiti negovati. Sreča je dejavnost, udejanjanje našega bivanja. (SCG, 3.28.1) To ni nič bolj sebično kakor želja po tem, da resnično živimo, da ptice letijo po zraku ali da ribe plavajo po vodi. Človeška bitja smo ustvarjena zato, da uspevamo kot prejemniki sreče, ki presega našo naravo. Zato iskanje sreče ni sebično dejanje, toda ob

njem se preobrazimo. Tomaž ima prav, ko trdi: ne moremo si želeti, da ne bi bili srečni oziroma blaženi (SCG, 4.92.3; Copleston 1999, 198), vendar pa je res tudi, da se lahko odvrnemo od neizmerne sreče (SCG, 4.92.3), ki nas kliče, saj bo od nas zahtevala našo smrt in vstajenje, to pa je za marsikoga, kakor je razvidno iz Kierkegaardovih del, preveč »zastrašujoča« misel (Žalec 2015). Toda na krščanskem obzoru takšen strah ni na mestu, saj je temeljna resnica naše vere, da radost na koncu premaga žalost in da je to naša »usoda«. Evangeliji ponujajo zgodbe, ki nas poganjajo naprej in nam na poti pomagajo sprejemati žalost ter nas vzdigujejo nadjno. Če živimo v ritmu evangelija, sami sebe prepoznamo kot ljudi, ki so ustvarjeni za srečo. Že iz povedanega lahko vidimo, kako veliki sta sorodnost in prepletenost kulture, umetnosti in vere. V nadaljevanju bomo povezanost med vero in kulturo osvetlili z vidika problematike verskega pluralizma.

### 3. Od kulturnega k verskemu pluralizmu

Do nedavnega je filozofija religije, kakršna se razvija na Zahodu, pomenila filozofijo krščanske religije in se je pretežno osredotočala na krščansko (ali judovsko-krščansko) pojmovanje Boga. Jasno pa je, da filozofija religije načeloma nima konfesionalnih meja in se ukvarja z religijo po vsem svetu, in to v najrazličnejših oblikah. Poleg tega se zahodni filozofi religije v zadnjem desetletju vse bolj čutijo primorane upoštevati dejstvo, da je krščanstvo le ena od velikih svetovnih religij in da je monoteizem le ena od glavnih oblik religije, zato je v novejših zapisih o teh vprašanih običajno, da vsebujejo tudi poglavje o problemih verskega pluralizma. Ti problemi – ali področja za raziskave – so zelo raznoliki. (Hick 1997)

#### 3.1 Analiza verskih pojmovanj

Poznamo filozofsko analizo nekrščanskih verskih pojmovanj, vključno z monoteističnimi. Nekaj je že bilo storjenega na področju vzhodnih opisov povezovalnega mysticizma; na področju hindujskih ali budističnih predstav o reinkarnaciji, ki se osredotočajo na vprašanje osebne identitete iz enega življenja v drugega; na področju posameznih budističnih zasnov, kakor sta *anatta* (»brez svojega lastnega jaza«) in *sunyata* (»praznina«); enako se dogaja na področju številnih drugih pomembnih pojmovanj. Veliko dela pa še ostaja in mnoga druga pojmovanja čakajo, da jih opazimo, tako posamično kakor v primerjalnih raziskavah. To področje filozofskih raziskav ima resnično skoraj neomejen prostor za razvoj, saj zahodni filozofi religije širijo svoj pogled na to področje in med predmete svojih raziskav vključujejo tudi vzhodne religije. (608) Verni ljudje poročajo o najrazličnejših oblikah značilno religioznih izkušenj, vključno z mističnimi izkustvi neposrednega zavedanja Boga ali celo združitve z njim, vključno z občutkom božje navzočnosti v trenutkih češčenja ali kontemplacije, vključno s posrednim zavedanjem Boga v občutku popolne odvisnosti od Stvarnika ali vključno z božjo navzočnostjo in dejavnostjo, posredovanima prek lepote in imenitnosti narave, vključno s trditvami o zavesti, vključno z globokim pomenom človeške ljubezni, vključno s krizo rojstva

in smrti in s številnimi drugimi osebnimi in zgodovinskimi dogodki. Ali takšne oblike izkustev veljajo kot dobro izhodišče za vero v stvarnost Boga? (609)

Starejša vrsta apologetike je uporabljala verska izkustva kot fenomen, ki kaže na Boga kot njihov vzrok. Na tej točki vstopi »načelo zaupljivosti«, ali bolje: načelo razumske zaupljivosti, po katerem je razumno, če zaupamo svojemu lastnemu izkustvu kot spoznavanju stvarnosti, razen če imamo razlog, da mu ne zaupamo. To načelo uporabljamo v običajnih izkustvih našega fizičnega okolja: ne potrebujemo razloga, da večinoma zaupamo čutnemu izkustvu, ampak potrebujemo razlog, da temu v posameznih primerih ne zaupamo. Isto načelo naj bi deloma veljalo tudi za versko izkustvo kot obliko očitno kognitivne izkušnje. *Prima facie* govorimo o zavedanju nefizične božje stvarnosti; kritična naloga pa je, raziskati in oceniti najpomembnejše možne premisleke.

Ta pristop je najobširneje in najbolj sistematično predstavil William Alston (1991). Če vzamemo temeljno načelo, da je versko izkustvo enako čutnemu kot *prima facie*, da je to temelj za razumsko verovanje, se razprava osredotoča na razloge, da zaupamo enemu, drugemu pa ne. Ti razlogi so: prvič, medtem ko je čutno izkustvo univerzalno in obvezno, je versko izkustvo neobvezno in omejeno na neko določeno število ljudi, in če lahko poročila o čutnih izkustvih načeloma potrdi vsakdo, tega ne moremo reči za poročila o verskih izkustvih; drugič, medtem ko čutno izkustvo oblikuje splošno sprejete opise fizičnega sveta, pa versko izkustvo znotraj različnih izročil oblikuje različne in pogosto protislovne opise božjega. (Hick 1997, 610) Na prvi pomislek lahko odgovorimo s trditvijo: medtem ko naše temeljne osebne svobode ne spodkopava prisilno zavedanje naravnega sveta, pa bi jo spodkopalo prisilno zavedanje neomejeno dragocene stvarnosti, katere obstoj je v celoti odvisen le od nas. Tako torej razliko, na kateri temelji ta pomislek, lahko primerjamo z ustrezno razliko med domnevnimi cilji čutnega oziroma verskega izkustva. Primerno je torej, da nam zavedanje Boga ni vsiljeno, kakor nam je zavedanje fizičnega sveta; podobno pa to zavedanje mnogi ljudje kot posledico vzgoje ali zavestne oziroma nezavestne izbire povsem izključujejo.

Drugi pomislek je dosti večji. Alston trdi (kakor tudi številni drugi filozofi, ki podpirajo to vrsto apologetike), da zato, ker je razumno utemeljiti vero na verskem izkustvu, krščansko versko izkustvo daje kristjanom pravico do značilno krščanskih prepričanj. Očitno pa je, da isto načelo ob islamskem verskem izkustvu daje muslimanom pravico do značilno muslimanskih prepričanj, budistično izkustvo budistom daje pravico do značilno budističnih prepričanj in podobno. (1991, 274–275) Alston to dejstvo priznava in ga označuje kot najzahtevnejši problem za svoje stališče (255). To je enako zahteven problem tudi za druga podobna stališča, denimo za trditev, da temeljne krščanske veroizpovedi ne potrebujejo zagovora, ker so same po sebi primerno utemeljene.

Alstonov odgovor temelji na tradicionalni domnevi, da v najboljšem primeru lahko obstaja le ena sama prava religija, v smislu religije, ki uči resnico. To je načelo Davida Huma, da v verskih vprašanjih vse, kar je drugačno, velja za napačno. Z verskega vidika se torej zastavlja vprašanje: katera je prava religija? Alston trdi, da

zato, ker prepričanja vseh večjih svetovnih veroizpovedi enako trdno temeljijo na verskem izkustvu in ker ni nevtralne podlage, na kateri bi izbirali med njimi, se moramo preprosto zanesti na svojo lastno obliko verskega izkustva in predpostavljati, da so druge oblike lahko primerne za druge vere. (274–275)

### 3.2 Odnosi med religijami

Z vidika naturalizma, po katerem je vera v vseh svojih oblikah navidezna predstava na podlagi naših človeških upov, strahov in idealov, so trditve o resnici v različnih religijah vse zgrešene, zato dejstvo, da so si med seboj nasprotne, ne pomeni nikakršnega problema. Z verskega vidika, po katerem versko izkustvo ni zgolj človeška predstava, temveč je, tudi če očitno vključuje domišljajske predstave, istočasno kognitivni odziv na presežno stvarnost, pa je problem zelo resen. (Hick 1997, 611) Na voljo je cela vrsta verskih – drugače od naturalističnih – razlag religije, vsaka od njih pa nasprotujoče si trditve o resnici rešuje po svoje. Najbolj splošno, čeprav običajno implicitno uporabljeno, je stališče, da lahko obstaja le ena sama prava religija, in to je tista, kateri pripadamo. Druge so zgrešene, vsaj do te mere, kolikor so njihova prepričanja nezdružljiva s tistimi, ki jih uči naša vera. Tako na splošno razmišlja večina pripadnikov posamezne religije, vključno z nekaterimi, vendar ne vsemi svojimi misleci. Toda očitno dejstvo, da je morda 99 % teh religij, ki jim posamezniki pripadajo (ali proti njim ukrepajo), človeku naključno določenih ob rojstvu, vzbuja »hermenevtiko suma«. Oseba, rojena vernim muslimanskim staršem v Iranu ali Indoneziji, bo najverjetneje pripadala islamski veri; nekdo, ki je rojen budističnim staršem na Tajskem ali v Šrilanki, bo najverjetneje budist; tisti, ki je rojen vernim krščanskim staršem v Italiji ali Mehiki, bo najverjetneje katoličan; in tako naprej. V trditvi, da je posamezna tradicija, znotraj katere je človek naključno rojen, ena in edina prava vera, je torej precej nerazumne arbitrarnosti. In če dodamo še prepričanje, da sta odrešenje in večno življenje odvisni od sprejemanja resnic posameznikove vere, potem se morda zares zdi krivično, da je odrešujoča resnica poznana zgolj eni sami skupini, v katero je bila, po srečnem naključju, rojena le manjšina človeške rase. (611)

Med sodobnimi krščanskimi misleci obstaja močna vključevalna težnja, ki razlikuje med poznavanjem resnice in sprejemanjem odrešenja in vztraja pri tem, da nekateri (ali vsi) od tistih, ki v tem življenju ne spoznajo resnice, lahko kljub temu, po božji milosti, bodisi veljajo za »anonimne kristjane« ali pa so deležni krščanskega odrešenja v smrti ali onkraj nje. Tu se poraja vprašanje, ali vendarle ne obstaja nekakšna arbitrarna prednostna pravica posameznikove osebne religije kot izključne poti do odrešenja. Poznamo pa seveda tudi druge verske razlage religij: ne predpostavljajo, da lahko obstaja ena sama religija, ki pozna resnico in je kraj odrešenja. Te religije na splošno označujemo kot pluralistične.

Zagovorniki »vekotrajne filozofije«, kakor so Frithjof Schuon (1975), Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, Seyyed Hossein Nasr in Huston Smith, razlikujejo med ezoterično religijo mistikov in eksoteričnimi religijami množice vernikov. Prva je, v svojem najglobljem bistvu, enaka v vseh različnih religijah, medtem ko se druge, ki so odvisne od kulturno zaznamovanih zasnov, nauk, prisposodob,

življenjskega sloga in duhovnih praks, med seboj razlikujejo in so dejansko v številnih točkah med seboj nezdružljive. Vsaka eksoterična religija (zgodovinsko krščanstvo, islam, hinduizem, budizem itd.) bi morala potemtakem ohranjati svojo lastno edinstveno individualnost, ker je vsaka tehten izraz prvobitne stvarnosti, neposredno poznane mistikom v izkušnji, ki pomeni presežno edinost religije. Misticismem v tem velja za jedro religije. Pri tem pristopu se poraja vprašanje, ali se lahko izogne, kakor bi si nekateri njegovi zagovorniki želeli, relativizaciji različnih verskih prepričanj oziroma sistemov ter življenjskih slogov. (Hick 1997, 611)

### 3.3 Kantovska pluralistična hipoteza

Ta hipoteza (Hick 1989) temelji na kantovskem razlikovanju med Stvarnim (ali božjim ali Prvobitnim) samim po sebi in Stvarnim kot nečem človeško zelo raznoliko domišljenim in izkušenim. Sodobno splošno mnenje, da opazovalec vedno prispeva k obliki, v kakršni se okolje zaznava, je v filozofiji najvplivnejše razvil Immanuel Kant, še okrepile pa so ga raziskave v kognitivni psihologiji, v sociologiji znanja in tudi v kvantni fiziki. Danes velja, da fizičnega sveta ne zaznavamo takšnega, kakršen je sam po sebi, neopažen, ampak vedno in nujno takšnega, kakršen se razodeva bitjem z našo posebno čutno opremo in pojmovnimi viri.

Kant si je prizadeval za prepoznavanje pojmov, s katerimi oblikujemo in šele omogočamo svoje izkustvo. Enako metodo lahko uporabimo pri verskem izkustvu. Pluralistična hipoteza trdi, da je za nas Stvarno (če ta izraz izberemo med več primernimi, ki so na voljo) navzoče samo po sebi ali pa na nas vpliva ves čas, in ko ta vpliv pride do naše zavesti, prevzame obliko nečesa, kar imenujemo versko izkustvo. Takšno izkustvo pa je zelo raznoliko, odvisno od nabora verskih predstav, v okviru katerih je oblikovano. Dve temeljni zasnovi sta božansko ali Stvarno kot osebno in absolutno ali Stvarno kot neosebno; prvo se izraža v teističnih, drugo pa v neteističnih oblikah religije. Ne zavedamo pa se božanskega ali absolutnega na splošno. Vendar ti zasnovi nista (v kantovskem jeziku) sistematizirani ali bolj udejanjeni kakor v Kantovem sistemu, v okviru abstraktnega časa, ampak v okviru zapolnjenega zgodovinskega in kulturnega časa. Človeška bitja se torej izrecno zavedajo Jahveja, ki je izbral in posebej varuje otroke Izraela; ali Višnuja ali Šiva, ki ju častijo v hindujskem izročilu; ali Svete Trojice v krščanskem češčenju; ali Boga, čigar angel je preroku Mohamedu razodel besede Korana; in tako dalje. Te in številne druge božje podobe so *personae* Stvarnega, vsako pa oblikuje tako njena univerzalna navzočnost med človeštvom kakor posebne pojmovne zasnove in duhovne prakse različnih verskih izročil. Neosebni Brahman, Dao, Darma Kaja, Nirvana in Sunyata pa so *impersonae* Stvarnega, oblikovane na podoben način, vendar z zelo drugačnimi zasnovami. Tomistično načelo trdi, da so poznane stvari v poznavalcu v skladu z načinom poznavalca in v religiji se način poznavalca razlikuje od izročila do izročila. (Hick 1997, 612) Po tej hipotezi je narava Stvarnega sama po sebi onkraj dosega naših (ne le povsem formalnih) človeških zasnov. Po zahodnih merilih je neizrekljiva, po vzhodnih pa brez oblike.

V kantovskem jeziku idejno Stvarno človek izkuša kot razne božanske fenomene. Merilo, po katerem pri tej hipotezi religije uvrščamo med pristne in nepristne, izhaja iz cirkularnega argumenta, ki nastopi ob sprejemanju verskega izkustva

posameznikovega izročila ne le kot zgolj domišljajske projekcije, ampak obenem tudi kot kognitivni odziv na presežno stvarnost, in iz prenosa tega načela na druge religije, katerih moralni in duhovni sadovi so vsaj na prvi pogled bolj ali manj sorodni tistim v naši religiji. Ti sadovi tako določajo splošna merila, s katerimi prepoznavamo odrešilno preobrazbo človeškega obstoja iz naravne osredotočenosti vase v novo smer, ki se osredotoča v Stvarno, preobrazbo, ki prevzema različne konkretne oblike znotraj različnih verskih kultur. Ta hipoteza kantovskega tipa zadeva problem nasprotujočih si trditvev o resnici v različnih veroizpovedih s predlogom, da si trditve v resnici ne nasprotujejo, saj so to trditve o različnih manifestacijah Stvarnega v različnih verskih občestvih, vsako pa deluje s svojim lastnim pojmovnim sistemom, z duhovnimi praksami, z življenjskimi oblikami, z zakladnico mitov in zgodb ter z zgodovinskimi spomini. (612)

### 3.4 Druge pluralistične teorije in prihodnost razprave

Ninian Smart (Kellenberger 1993) in Keith Ward (1994) poudarjata idejo komplementarnosti svetovnih religij. Ward, ki zavrača kantovsko razlikovanje med Stvarnim samim po sebi in Stvarnim kot nečim človeško domišljenim in izkušnim, govori o »vrhovni stvarnosti, ki od vseh zahteva, da so zavestno povezani z njo« (340), komplementarni aspekti te Stvarnosti pa se razodevajo znotraj različnih svetovnih religij. In tako, denimo, »se semitske in indijanske tradicije dopolnjujejo, s poudarkom na dejavnih oziroma nespremenljivih polih vrhovne duhovne stvarnosti, proti kateri se nagibata obe« (331). Prek prijateljskih interakcij, ko si prizadevata, da bi se učili druga od druge, lahko nastopi »konvergentna duhovnost«, na načine, ki jih ne moremo vnaprej predvideti. Tu se pokaže vprašanje, ali je bil na koncu sploh obravnavan problem o nasprotujočih si trditvah o resnici. Nekaterim – kakor Johnu Cobbu (Kellenberger 1993) – se zdi bolj stvarno prepoznavanje pluralnosti stvarnosti, vključno vsaj z osebnim Bogom, ki ga priznavajo monoteistične religije, in z nenehno spreminjajočim se medsebojno odvisnim procesom veselja (*pratitya-samutpada*), ki ga priznava budizem. Tu zadevajo temeljna vprašanja odnos med različnimi stvarnostmi.

Obstaja že obširna literatura, ki se ukvarja s temi in drugimi v tem trenutku navzočimi teorijami (ki jih ponujajo filozofi, kakor so David Basinger, William Craig, Paul Griffiths, James Kellenberger, David Krieger, Robert McKim, Sarvepalli Radhakrishnan, Joseph Runzo idr., tudi številni krščanski teologi, med katerimi si večina prizadeva na različne načine braniti edinstveno centralnost svoje lastne tradicije). Vsaka teorija s seboj prinaša svoje probleme, celotni predmet pa je zrel za nove pristope in za nove predloge. Celotni predmet odnosa med religijami je torej očitno velik problem znotraj filozofije religije in pomeni velik izziv za dominantno sodobno obliko konfesionalne verske apologetike; skoraj neizbežno je, da bo v prihodnjih desetletjih o tem nastalo vedno več obširnih razprav. (Hick 1997, 613)

## Kratice

SCG – Tomaž Akvinski. *Summa contra gentiles*.



## Reference

- Alston, William.** 1991. *Perceiving God*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Copleston, Frederick.** 1999. *Akvinski*. Prev. Petra Vide. Ljubljana: Družina.
- Hart, David Bentley.** 2003. *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Hick, John.** 1997. Religious pluralism. V: *A Companion to Philosophy of Religion*, 607–614. Ur. Philip L. Quinn in Charles Taliaferro. Massachusetts: Blackwell.
- — —. 1989. *An Interpretation of Religion*. London: Yale University Press.
- Kellenberger, John.** 1993. *Inter-Religious Models and Criteria*. London: Macmillan.
- Kocijančič, Gorazd.** 1996. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Schuon, Frithjof.** 1975. *Three Transcendent Unity of Religious*. New York: Harper&Row.
- Ward, Keith.** 1994. *Religion and Revelation*. Oxford: Clarendon Press.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.