



Teologjia e feve: Një këndvështrim i krishterë

Description

– *Gavin D’Costa*

Ese e shkëputur nga Gavin D’Costa, “Theology of Religions”, f. 626-645, në “The Modern Theologians”, edited by David F. Ford & Rachel Muers, (Blackwell Publishing 2005), pp. 626-645.

Hyrje

Krishterimi lindi në një bote fetarisht pluraliste dhe ka qendruar në një të tillë derimëtani. Urdhëri për të shkuar për të predikuar Ungjillin në katër cepat e botës, si edhe pozita e tij socioekonomike dhe politike në shoqëri, ka përfunduar në një gamë të ndërlikuar marrëdhëniesh dhe përgjigjesh ndaj feve të tjera^[1]. Në botën moderne, veçanërisht në Perëndim, Krishterimi qendron i pasigurtë për natyrën e tij të veçantë dhe thellësisht i ndërgjegjshëm për implikimet e tij në shfrytëzimet e ndryshme imperialiste. Të krishterët në botën bashkëkohore nuk mund të injorojnë ekzistencën e feve të tjera. Komunikimi global, udhëtimet e gjera, emigrimi, kolonializmi dhe tregtia ndërkombëtare janë, të gjitha, faktorë që kanë sjellë fetë afër me njëra-tjetrën si në mënyrë shkatërruese ashtu edhe në mënyrë krijuese.

Këtu mund të na vij në ndihmë një shikim i shkurtër tek disa statistika, ndonëse besueshmëria e tyre, e po aq dhe interpretimi, është problematik. Krahaso, përshembull, pesëqind vjet boshllëk: hapësirën midis 1491 dhe 1991. Në vitin 1491 afërsisht 19% e popullatës botërore ishte e krishterë dhe ndonëse 2% e botës jo të krishterë ishte në kontakt me Krishterimin, gjithsesi 79% e saj mbetej krejtësisht e paditur për ekzistencën e tij. Afërsisht 93% e të krishterëve ishin evropianë të bardhë. Krahaso këtë shifër me vitin 1991, ku vetëm 33% e popullatës globale ishte e krishterë, me 44% të botës jo të krishterë që ishte në dijeni për Krishterimin dhe me vetëm 23% që nuk kishin asnjë kontakt me

Krishterimin dhe Ungjillin. Baza numerike e krishterimit është zhvendosur, gjithashtu, në mënyrë radikale, kështu që bashkësia e sotshme më e madhe e krishterë gjendet në Amerikën Latine, më pas ndiqet nga Evropa, me Afrikën në vendin e tretë (duke u rritur më shpejt se Evropa), e ndjekur nga Shtetet e Bashkuara të Amerikës e më pas nga Azia jugore.

Për të përftuar një panoramikë sa më të gjerë, do të ishte e dobishme të hidhnim një vështrim të shkurtër tek statistikat për vitin 1991 në lidhje me fuqinë numerike të feve botërore. Pas Krishterimit (përafërsisht 1 miliardë), myslimanët janë grupi më i gjerë fetar (962 milion), ndjekur nga Hinduizmi (721 milion), me Budistët që formojmë më pak se gjysma e numrit të hinduistëve (327 milion). Fetë e reja, vështirësisht të klasifikueshme, numërojnë rreth 119 milion, ndjekur nga një tjetër klasifikim jo i qartë, fetë fisnore, të cilat përbëjnë përafërsisht 99 milion. Së fundmi, por jo për nga rëndësia, Sikët numërojnë rreth 19 milion dhe hebrenjtë 18 milion.[2]

Të krishterët nuk mund të injorojnë ekzistencën e feve të tjera. Mbi të gjitha, me krijimin e ndëgjegjes për ekzistencën e tyre janë ngritur një mori çështjesh teologjike, filozofike, metodologjike dhe praktike. A duhet, përshembull, të lejohen grupet e meditimit budist, që të përdorin sallën e Kishës? Si duhet mësuar edukata fetare? Çfarë lloji bashkëpunimi social dhe politik, apo kundërshtimi, është i përshtatshëm me njerëzit e besimeve të tjera? Këtu ngrihen, gjithashtu, edhe një sërë çështjesh themelore teologjike. Nëse shpëtimi është i mundur jashtë Krishtit/Kishës, a vë kjo në dyshim unicitetin e Krishtit dhe misionin universal të Kishës? Apo, nëse shpëtimi nuk është i mundur jashtë Krishtit/Kishës, a është e besueshme që një Zot i dashur të dërgoj shumicën e njerëzimit në humbje, shpesh jo për faj të tyre? A mund të krishterët të mësojnë prej feve të tjera? A mund ata të pasurohen, prej tyre, në vend që të treten apo ndoten nga ky takim? Qartësisht, edhe besimet e tjera, në shkallë të ndryshme, kanë kaluar përmes vetëshqyrtimit të tyre nën dritën e pluralizmit religjioz dhe modernitetit, por kjo është një tjetër çështje.[3]

Ka pasur përgjigje të ndryshme të krishtera ndaj feve botërore. Kufizimi i vetes sonë në periudhën moderne mund ti bëj gjerat më pak të vështira. Asnjë grup kategorish nuk është i përshtatshëm për të analizuar dhe angazhimin ndërlikueshmërinë e këtij subjekti, por emërtimi i tre llojeve përgjigjesh teologjike ndaj besimeve të tjera mund të na ndihmojë për qëllime heuristike. Ka, padyshim, dallime të konsiderueshme midis teologëve që i përkasin të njëjtit "kamp" dhe shumë veçori mbivendosjeje midis qasjeve të ndryshme. Unë do ti quaj këto qasje:

Pluralizëm: të gjitha fetë janë rrugë të barabarta dhe të vlefshme drejt realitetit të vetëm hyjnor dhe Krishti është një revelatë midis shumë revelatave të tjera njësoj të barabarta dhe të vlefshme.

Eksklusivizëm: vetëm ata që dëgjojnë ungjillin të proklamuar dhe pranojnë në mënyrë eksplicite Krishtin, janë të shpëtuar.

Inkluzivizëm: Krishti është revelata normative e Zotit, ndonëse shpëtimi është i mundur edhe jashtë Kishës eksplicite të krishterë, por ky shpëtim vjen gjithnjë prej Krishtit.

Supozime të ndryshme përshkojnë secilën qasje, të cilat shpesh vërtiten rreth doktrinës së Krishtit, Zotit, kishës dhe njeriut.

Shqyrtim

Pluralizmi

Pluralizmi është pothuajse tërësisht një fenomen i vonë brenda krishterimit dhe kjo qasje ka shumë mbështetës brenda atij që quhet “Krishterimi liberal”. Ndonëse ai ka qenë mbizotërues në rrethet anglo-amerikane, gjithsesi ka një numër, gjithnjë e në rritje, teologësh në Azi që mbështesin dhe zhvillojnë këtë lloj pikëpamjeje. Megjithëkëtë, mënyra me të cilën teologët arrinë në këtë rezultat është e ndryshme dhe në disa raste e papajtueshme. Disa argumentojnë se të gjitha fetë kanë një bërthamë apo thelb të përbashkët që mund të jetë historikisht e modifikueshme, shpesh përbrenda traditave mistike të feve botërore.[4] Kjo vënie e theksit mbi misticizmin ndahet edhe nga ajo që quhet “filozofia e përjetshme” (perennial philosophy) e cila ka ndjekës në fe të ndryshme. Në këtë filozofi argumentohet se një krahasim historik i drejtpërdrejt i feve nuk do ta tregoj këtë esencë të përbashkët, e cila gjendet vetëm midis besimtareve “ezoterik” të cilët kanë depërtuar thellësitë mistike të traditës së tyre për të zbuluar jodualitetin (non-duality) e Zotit dhe të shpirtit, një unitet që tejkalon çdo formulim. Besimtarët “ekzoterikë” absolutizojnë simbolet dhe kredot e tyre dhe nuk arrijnë të depërtojnë në unitetin transcendent të feve. Kështu që, besimtarët ekzoterik besojnë se nënshtrimi ndaj Krishti apo Kishës bëhet e vetmja mënyrë për shpëtim.[5]

Një tjetër formë pluralizmi buron nga të marrit në konsideratë të relativitetit historik. Në këtë formë pluralizmi argumentohet se të gjitha traditat janë relative dhe nuk mund të pohojnë superioritet mbi rrugët e tjera, njësoj të kufizuara, të shpëtimit.[6] Të tjerë argumentojnë se të gjitha fetë kanë një dallim historik të rëndësishëm dhe thelbësor dhe se pikëpamja e një thelbi të përbashkët rrezikon të komprometoj integritetin e çdo tradite të veçantë duke theksuar vetëm një aspekt të asaj tradite. Uniteti i vërtetë i feve nuk gjendet tek doktrina, eksperiencia transfetare (trans-religious) apo doktrinat ezoterike, por në eksperiencën e përbashkët të shpëtimit apo çlirimit, ose në vizionin e përbashkët moral që është qendror për të gjitha fetë.[7] Ky këndvështrim i fundit është zhvilluar nga Hans Küng-u, teologu katolik zviceran, ndërsa qëndrimi para tij është përkrahur nga teologë të ndikuar nga teologjia e çlirimit. Qartësisht, brenda kësaj perspektive politike, mund të shihet një rol i ngjashëm edhe për një lloj teologjie femine të feve që fokusohet veçanërisht në çështjen e çlirimit të grave brenda feve botërore.[8] Të tjerë, si filozofi i krishterë i fesë, me origjinë angleze, John Hick, kanë zhvilluar një pozicion pluralist kryesisht duke u angazhuar në dialog me filozofinë perëndimore dhe fetë botërore. Do të ishte instruktuese të shihnim më në detaj tezën e Hick-ut, i cili kombinon shumë prej theksimeve në qasjet e lartpërmendura pluraliste.

Pluralizmi i John Hick-ut

Fillimisht, Hick-u argumenton se supozimi *solus Christus* (se shpëtimi arrihet vetëm përmes Krishtit) që besohet nga ekskluzivizistët është i papërputhshëm me mësimin e krishterë për një Zot që dëshiron shpëtimin e të gjithë njerëzve. Ka miliona njerëz që, para dhe pas periudhës së Dhjatës së Re, jo për faj të tyre, nuk kanë dëgjuar asnjëherë për Krishtin, të ashtuquajturit të paditur jo për faj të tyre (*invincibly ignorant*)[9]. Kështu që është jo e krishterë të mendosh se Zoti do të kishte “paracaktuar se njerëzit duhet të shpëtohen në atë mënyrë që vetëm një minoritet i vogël do të mund, në realitet, të marrë shpëtimin”[10] Hick-u argumenton se është Zoti, dhe jo Krishterimi apo Krishti, drejt së cilit lëvizin të gjitha fetë dhe prej të cilit ato fitojnë efikasitetin e tyre shpëtimtar (salvific efficacy). Në këtë

mënyrë, Hick-u propozon një revolucion teocentrik (*theocentric*) larg nga pikëpamja kristocentrike apo ekleziocentrike, që ka dominuar historinë e krishterë. Por, çfarë duhet menduar atëherë për Krishtin? Hick-u argumenton se doktrina e mishërimit duhet kuptuar në mënyrë mitike (*mythicaly*). Domethënë, si një shprehje devotshmërie dhe zotimi nga të krishterët, jo si një pohim ontologjik se në Palestinën e shekullit të parë dhe në personin specifik të Jezusit, Zoti ka zgjedhur të zbuloj vetveten në mënyrë unike dhe përfundimtare, në atë që më vonë u quajt “njeriu-Zot”.^[11] Hick-u thekson doktrinën e një Zoti të gjithëdashur përmbi parimin e *solus Christus*.

Një zhvillim i mëvonshëm i rëndësishëm në pikëpamjen e Hick-ut erdhi si përgjigje ndaj kritizmit, të bërë ndaj tij, se revolucioni i tij teologjik mbetej ende *teocentrik* për nga natyra, dhe në këtë mënyrë përjashton fetë joteiste. Pikëpamjet pluraliste, në mënyrë tipike, duhet të marrin në llogari probleme si ky nëse dëshirojnë që pohimet e tyre të merren seriozisht. Si kundërpërgjigje, Hick-u zhvilloi një dallim të llojit kantian midis një realiteti hyjnor *nunimoz* (*neumenal*) “që ekziston pavarësisht dhe jashtë perceptimit njerëzor për të”, të cilin ai e quan “I Vetmi i Përhershëm” (“*Eternal One*”) dhe botës fenomenale (*phenomal world*), “e cila është ajo botë që i shfaqet ndërgjegjes tonë njerëzore”, e cila, për Hick-un, përbën përgjigjet e ndryshme njerëzore ndaj të “Vetmit të Përhershëm”.^[12] Këto përgjigje shihen, atëherë, si njëkohësisht teiste (p.sh. triniteti në Krishterim, Jahveu në Judaizëm, apo Allahu në Islam) dhe joteiste (p.sh. Nirvana në Budizëm apo Mirguna Brahman në Hinduizëm). Në këtë mënyrë Hick-u përpiqet të kapërcej çdo esencjalizëm të nënkuptuar teist.

Argumentet e mësipërme sugjerojnë në mënyrë akumulative se të krishterët mund ta shohin në mënyrë produktive historinë e feve si një histori e aktivitetit të të Vetmit të Përhershëm, pa qenë nevojë të bëjnë ndonjë pohim të posaçëm për Krishterimin. Qëndrimet e krishtera ndaj feve të tjera nuk duhen karakterizuar nga dëshira për të konvertuar, apo nga pohime për superioritet, por nga një vullnet për të mësuar dhe për tu zhvilluar së bashku drejt së vërtetës. Misioni, më tepër se sa ndaj njëra-tjetrës, duhet kryer, nga fetë të mbledhura së bashku, ndaj botës shekulare. Hick-u sugjeron se ekskluzivizmi dhe inkluzivizmi nuk mund të sigurojnë kushte kaq frytëdhënëse për dialogun ndërfaqet.

Qasja filozofike e Hick-ut ndaj pluralizmit fetar mund të ballafaqohet me qasjen tërësisht pragmatike të përvetësuar nga ata që janë thellësisht të ndikuar nga teologjia e çlirimit, të tillë si Paul Knitter apo teologu katolik me origjinë aziatike Alosius Pieris. Pieris thekson tejkalimin e problemeve teocentrike, kristocentrike dhe ekleziocentrike, që ndërlikojnë këtë debat, duke theksuar fuqinë çliruese socio-politike të feve si i vetmi kriter për vërtetësi. Përshembull, ai mendon se monasticizmi budist (me varfërinë e tij vullnetare, më tepër se sa atë të imponuar) dhe angazhimi i tij në ndërprerjen e vuajtjes përmes gnozës, lejon “një angazhim në një program pozitiv dhe praktik të ristrukturimit psiko-social të ekzistencës njerëzore këtu në Tokë, në përputhje me rrugën që dërgon drejt lirisë nirvanore (*nirvanic freedom*)”^[13]. Kështu që, fetë duhet të punojnë së bashku për këtë kauzë të përbashkët dhe Pieris heq dorë nga pohimi për unicitetin e krishterimit dhe teologjinë e përmbushjes së Kishës së tij, duke i konsideruar si forma të imperializmit perëndimor^[14].

Qasja pluraliste ndaj teologjisë së feve është joshëse për disa arsye. Për ata të cilët janë të lodhur me fetë të cilat janë shkaktare të luftrave dhe padrejtësive, arrogancës dhe imperializmit, vetërendësisë dhe ndjenjës së madhësisë, kjo qasje propozon një alternativë. Pluralizmi tëheq, gjithashtu, edhe numrin gjithnjë e në rritje të agnostikëve shekullarë jokishtarë (secularized non-churched agnostic) apo “religjiozëve” në shoqëritë perëndimore. Për më tepër, atyre të cilëve sfondi filozofik i sugjeron rëndësinë e largimit nga qartësia dhe nga përpikmëria e pëpërkulshme ontologjike rreth çdo karakteristike të misterit të hyjnore, pluralizmi përbën një rrugëdalje intelektuale nga një rrugë pa krye e gjatë historike.

Eksklusivizmi

Disa argumentojnë se dhunimi i kulturave dhe civilizimeve shpesh ka qenë justifikuar në emër të Krishterimit i pajisur me një teologji misionare ekskluziviste.[15] Veç kësaj, kolonializmi dhe imperializmi shpesh janë identifikuar ngushtësisht me misionin e krishterë. Kjo histori nuk mund të mohohet, ndonëse ajo është komplekse dhe ambivalente. Prej këtui, duhet ti kushtojmë vëmendje, gjithashtu, edhe argumentet bindëse sipas së cilëve shumë prej veprave misionare nuk kryheshin në përputhje me ndërtimin e perandrive, por, në të vërtetë, ato i rezistonin një gjëje të tillë.[16] Të tjerë kanë mbrojtur kontributin e pasur të bërë nga misionarët në terma të çështjes së “përkthimit” dhe kanë kritikuar “kompleksin e fajësisë” perëndimor në lidhje me veprën misionare.[17]

I theksova këto çështje për të treguar rrugët, në të cilat qëndrimet teologjike janë kaq ngushtësisht të lidhura me praktikën. Mëgjithëkëtë, ekzistojnë çështje serioze teologjike që qëndrojnë në themel të eksklusivizmit të cilat nuk mund thjesht të barazohen me racizmin dhe kolonializmin. Asnjë teolog i rëndësishëm sistematik nuk mbështet një ekskluzivizëm të ashpër, kështu që në këtë pjesë do të skicoj një pikëpamje të tij, pa iu referuar nga afër ndonjë teologu të caktuar. Pikëpamja ekskluziviste (e cila gjendet më shpesh në rrethet luteriane dhe kalviniste) është thellësisht e preokupuar për të konfirmuar dy pohime intuitive kryesore. I pari është se Zoti ka zbritur Birin e tij, Jezu Krishtin, për të sjellë shpëtimin në botë dhe se ky shpëtim është njëkohësisht gjykim dhe mëshirë për të gjithë njerëzit të cilët janë thellësisht të larguar nga Zoti. Prandaj, shpëtimi vjen nga besimi vetëm në Krisht – *solus Christus*. Në lidhje me këtë, shumë inkluzivistë, siç do të shohim së afërmi, e bashkëndajnë këtë pohim me ekskluzivistët. Së dyti, ky shpëtim i fituar nga Krishti është i disponueshëm vetëm përmes besimit *eksplicit* në Krisht, që vjen prej dëgjimit të predikimit të Ungjillit (*fides ex auditu*), i cili kërkon pendim, pagëzim dhe përqafimin e një jete të re në Krisht. Është në kontekst të kësaj aksiome të dytë që inkluzivistët zakonisht dallojnë nga ekskluzivistët.

Sa i përket principit të parë, shumica e ekskluzivistëve e konsiderojnë natyrën njerëzore si të rënë dhe mëkatore. Kështu që, burrat dhe gratë janë të aftë vetëm për idhujtari, sepse të gjitha përpjekjet e tyre për të arrirë Zotin janë thjesht përpjekje njerëzore për të rrokur Zotin e Gjallë. Ky ishte qëndrimi i teologut të madh të reformuar Zvicëran, Karl Barth.[18] Ndonëse unë këtu po citoj Barth-in, ai, gjithashtu, padyshim i përmbys këto kategori duke qenë, në të njëjtën kohë, një ekskluzivist, inkluzivist dhe universalist! Këtu gjendet gjykimi i Zotit mbi të gjitha aktet e idhujtarisë, sepse të gjitha veprimet njerëzore, në fund të fundit, në mënyrë të hollë ose jo, uzurpojnë fuqinë e Zotit duke krijuar zota nga duart e tyre. Sado frymëzues, inteligjent dhe njerëzor të jetë një fe, gjithsesi fe të tilla nuk janë asnjëherë më shumë se produkte të personave të rënë në mëkat (fallen persons), të cilët në vetë përpjekjen e tyre për arrirë lart e më lart e ndërlikojnë situatën e tyre. Ata e verbojnë vetveten ndaj rrugëve përmes së cilave Zoti ka zbritur poshte dhe brenda njerëzimit në personin e Krishtit. Në fakt, shtrirja e mekatit është e tillë sa që qeniet njerëzore janë të paafta për të njohur realisht situatën e tyre

të rënies racore (racial fallenness) dhe është vetëm në dritën e Krishtit që mëkati shihet më qartësisht dhe më plotësisht për atë çka ai është: fodullëk dhe kryelartësi njerëzore.[19]

Duke pasur parasysh gjendjen e vështirë të njerëzimit, logjika e kësaj teologjie kërkon që shpëtimi të jetë një dhuratë tërësisht falas, tërësisht i pamërituar nga ne. Në vend që të jetë i indinjuar nga partikulariteti i veprimit të Zotit (siç bëjnë pluralistët), ekskluzivisti është i drojtur (aëed) dhe mirënjohës ndaj hirit të Zotit. Mëshira dhe shëlbimi i Zotit nuk janë diçka e merituar nga ne dhe veçanësisht e kësaj dhurate është përsëri universale në rëndësinë dhe në ofrimin e saj, kështu që ekskluzivistët mund vetëm ta proklamojnë, këtë të vërtetë, me përunjësi, në vend që ta vënë atë në dyshim. Rrjedhimisht, misioni dhe ungjillëzimi janë më të përshtatshme se dialogu. Nga ana doktrinale, parimet e *solus Christus* dhe *fides ex auditu* janë supreme, sepse çdo gjë më e pakët se kjo do të komprometonte mishërimin dhe shëlbimin e veprimit shpëtimtar të Zotit kundrejt krijesave të Tij.[20]

Asnjë ekskluzivist nuk do të dërshironte jo të krishterëve ndonjë të keqe, apo që ata të humbnin në rruga e drejtë. Pëkundrazi, ata theksojnë urgjencën dhe nevojën për një ungjillëzim mbarë botërorë, në vend se të harxhojnë kohë dhe energji mbi spekulime të pavendëta rreth mundësisë së shpëtimit edhe në fetë e tjera jo të krishtera. Gjithësesi, disa e pohojnë shkoqurazi rrjedhjen e dukshme të kësaj qasjeje, ashtu si gjendet në proklamimin e “Kongresit mbi misionin botërorë” (Congress on World Mission), mbajtur në Çikago në vitin 1960: “Në vitet që nga lufta, më shumë se një miliard shpirtra kanë kaluar në botën tjetër dhe më shumë se gjysma e tyre kanë shkuar në vuajtjet e ferrit, madje edhe pa dëgjuar për Jezu Krishtin, kush ishte ai, apo përse vdiq në kryqin e kalvarit.[21]

Të tjerë, duhet thënë, për shumë arsye, refuzojnë të spekulojnë mbi përfundimin dhe fatin e jo të krishterëve. Arsye e parë është sugjerimi se ne nuk mund ta njohim fatin e jo të krishterëve dhe duhet thjesht të besojmë në mëshirën dhe drejtësinë e Zotit.[22] Rrjedhimisht, këta ekskluzivistë janë të gatshëm të pranojnë se shpëtimi mund ti ofrohet edhe atyre që jo për faj të tyre nuk e kanë dëgjuar mesazhin e Ungjillit, ndonëse ata refuzojnë të spekulojnë më tej rreth mënyrës se si kjo do të ndodhë. Nga ana tjetër, luterani amerikan George Lindbeck, i cili thekson se të bërurit i krishterë është një proces i të qenurit i formuar nga praktikat kulturoro-linguistike, argumenton se nëse krishterimi është një formë e ditur e jetës, atëherë nga kjo rrjedh se “se nuk ka mallkim – ashtu siç edhe nuk ka shpëtim – jashtë Kishës. Më fjalë të tjera, dikush duhet të mësoj gjuhën e besimit para se të njohë mjaftueshëm rreth mesazhit të Krishterimit, për ta mohuar atë me dijeni dhe, në këtë mënyrë, të jetë prej të humburve”[23] Lindbeck-u (dhe kjo sjell ndërmend komentim tim të mëparshëm rreth thyerjes së tipologjive nga Barth-i) ofron mbi një themel teologjik shpresën për shpëtimin e të gjithëve dhe sugjeron një përballje post-mortem me Krishtin (duke kënaqur kështu parimin e *fides ex auditu*) për të shpjeguar fatin e jo të krishterëve.[24] Një katolik dominikan dhe nxënës i Lindbeck-ut, Joseph Di Noia, i ka dhënë kësaj mundësie një formulim të zhvilluar duke përdorur doktrinën e purgatorit (një proces pastrimi në të cilin do të kalojnë, gjithashtu, edhe të krishterët) si një mjet përmes së cilit jo të krishterët të cilët tanimë i janë përgjigjur pozitivisht Zotit në jetët e tyre do të pastrohen si një paraprirje i shikimit të Zotit trinitar në botën e përtejme (the trinitarian beatific vision)[25]. Është sugjeruar, gjithashtu, edhe një strategji e tretë dhe deri diku e re (disa mund ta quajnë edhe heretike), ku rimishërimi është parashtruar për të zgjidhur problemin e atyre që jo për faj të tyre nuk e kanë dëgjuar e pranuar Ungjillin të cilët, si pasojë, do të kenë mundësinë të dëgjojnë ungjillin së paku njëherë të vetme para se të vdesin “siç duhet”. [26] Është e qartë, atëherë, se vijat kufitare midis kësaj forme më të fundit të ekskluzivizmit dhe disa formave të tjera të inkluzivizmit janë holla të dhe të paqarta.

Ekskluzivizmi shpesh ka tërhequr ata të cilët janë në mënyrë rigoroze të shqetësuar rreth pohimeve ontologjike dhe epistemologjike të gjeneruara përmes diskursit dhe praktikës së krishterë, të cilët refuzojnë të “braktisin” (siç ata mendojnë) pohime të tilla ekskluziviste për ti bërë qejfin diskurseve jo të

krishtera, qofshin këto ato të modernizmit shekullar, judaizmit liberal apo hinduizmit. Në një epokë ku pasiguria dhe ndryshimi turbullojnë shumë njerëz, pikëpamja ekskluziviste ka tërhequr, gjithashtu, edhe ata të cilët dëshirojnë ta shohin krishterimin si një bastion kundër kohëve moderne.

Inkluzivizmi

Inkluzivizmi ka një prejardhje të gjatë në traditën e krishterë, së paku sa i përket faktit që ka qenë pranuar që hiri operon edhe jashtë kufijve të dukshëm të Kishës. Një numër i madh katolikësh, ortodoksësh dhe protestantësh bashkëndajnë këtë qasje, me dallime të ndryshme. Dallimet kryesore vërtiten rreth çështjes nëse mund të thuhet që fetë jo të krishtera kanë struktura shpëtimtare dhe nëse, më në fund, një person mund të vij tek shpëtimi pavarësisht nga pranimi eksplícit i Krishtit.[27] Në lidhje me këtë të fundit, inkluzivistët shpesh duken se pranojnë shpëtimin pa pranimin eksplícit të besimit në Jezu Krisht, ndonëse kur vihen në trysni pranimi i një nevoje teologjike që kërkon një far lloj njohjeje dhe praktike eksplícite trinitare, si kusht për shpëtimin përfundimtar, i bën ata “ekskluzivist”. Logjika inkluziviste do të thotë se ajo, me të drejtë, është shoqëruar me teologjitë e përmbushjes, duke huazuar nga tradita e lashtë e *preparatio evangelica*. Domethënë, pranimi se paganët ishin të frymëzuar nga Zoti – ndonëse kjo traditë e lashtë ishte zhvilluar në lidhje me filozofë të tillë si Aristoteli dhe Platoni, dhe jo në lidhje me fetë dhe kultet. Në vijim do të fokusohem në inkluzivistin më të madh të shekullit të njëzet, jezuitin gjerman, Karl Rahner-in.

Inkluzivizmi i Karl Rahner-it

Antropologjia teologjike e Rahner-it modelonte llojin e tij të inkluzivizmit, ndonëse ai e argumentonte çështjen e tij duke u nisur nga doktrina katolike. Rahneri argumenton se parakushti i dijes së fundme (kategorike) është një hapje e pakushtëzuar ndaj qenies (*Vorgriff*), e cila është një ndërgjegje jotematike, pararefektive e Zotit, i cili është një qenie e pafundme. Hapja jonë transcendentale ndaj qenies përmban si fshehtësinë e hirit ashtu edhe praninë e tij paratematik në zemër të ekzistencës sonë. Kështu që burrat dhe gratë kërkojnë në histori për një shpalosje kategorike të këtij hiri të fshehur. Në dorëzimin e tërësishëm të Jezusit tek Zoti, “Po-ja” e tij totale përmes jetës, vdekjes dhe ringjalljes, ai është rrënjësor si alfa dhe omega, shkaku, pika kulmore dhe ndërmjetësuesi parësor i hirit. Si pasojë, revelata e krishterë është shprehja eksplícite e hirit të cilin burrat dhe gratë e përjetojnë në mënyrë implicite në thellësi të qenies së tyre. Përshembull, ato arrijnë përmes fuqisë së hirit në dashurinë mirëbesuese dhe vetësakrificimin, apo në veprime shprese dhe bamirësie.

Rahner-i përpiket të balancoj parimin e *solus Christus* me doktrinën e *vullnetit universal shpëtimtar të Zotit*, në mënyrë që të pohoj se Krishti është shkaku i vetëm i shpëtimin në botë, por se ky hir shpëtues mund të ndërmjetësohet brenda historisë pa njohjen eksplícite të Krishtit.[28] I tillë është rasti me historinë e Izraelit, të cilën Rahneri e quan “feja legjitime” përpara kohës së Krishtit. Rahneri pohon se Izraeli ka mbetur një fe legjitime për ata që nuk janë përballur asnjëherë historikisht dhe ekzistencialisht me ungjillin. Me këtë, ai nënkupton që ndonëse një person mund të dëgjoj ungjillin të predikuar në mënyrë historike (nga një pastor, jeta e të cilit është e shturur dhe e pandershme), ai person, për një sërë arsyesh (si p.sh. vështirësia për të kuptuar mesazhin e pastorit duke pasur parasysh jetën e tij të turpshme), mund të konsiderohet prej atyre që nuk i ka mbërritur mesazhi i Ungjillit. Si pasojë, mund të ndodhë që i adresuari nuk mund të konsiderohet se ka “dëgjuar” mesazhin

dhe e ka refuzuar atë. Për t'iu kthyer argumentit, nëse Izraeli, në një kontekst të caktuar, ka pasur një “fe legjitime”, a nuk mund të vlejë kjo, së paku në parim, edhe për fetë e tjera të botës?

Rahneri argumenton se nëse hiri shpëtues ekziston jashtë kishës së dukshme, siç ai beson se është rasti me historinë e Izraelit, në krijim dhe përmes ndërgjegjes, atëherë ky hir është njëkohësisht në mënyrë shkakësore i lidhur me Krishtin (përherë dhe kudo – si ndërmjetësuesi kryesor) dhe Kishën e tij (si mjeti socio-historik i këtij hiri). Rahneri argumenton se kristologjia dhe doktrina mbi Zotin nuk mund të ndahen nga Kisha, njësoj siç Krishti ndërmjetësohet historikisht përmes Kishës. Kjo do të thotë se Rahneri duhet të përputh anëtarësimin në kishë, si një mjet shpëtimi, dhe mundësinë që hiri shpëtues të ndërmjetësohet edhe jashtë kufijve historikisht e të prekshëm të kishës. Ai e bën këtë përgjatë linjës së mësimit tradicional të krishterë në lidhje me *votum ecclesiae*-n (dëshirën për ti përkitur kishës) dhe nocionit të lidhur me të, atë të dëshirës implicite. Shih fillimin e mendimit të Rahnerit përsa i përket kësaj çështjeje në lidhje me *Mystici Corporis Christi*-n e Papa Piut të trembëdhjetë.[29] Kështu që, dhe kur jo të krishterët i përgjigjen hirit, atëherë ky hir duhet të ndërmjetësohet përmes një feje jo të krishterë, sado e papërsosur të jetë ajo. Si pasojë, fetë jo të krishtera mund të jenë në parim “fe të ligjshme” me të njëjtat kualifikime si ato të regjistruar në lidhje me Izraelin. Në këtë mënyrë, Rahneri sajoi termin “i krishterë anonim” (kjo i referohet burimit të hirit shpëtues që i përgjigjet Krishtit) dhe “Krishterimi anonim” (kjo i referohet orientimit dinamik të hirit drejt ekspresionit të tij përfundimtar historik dhe social tek Kisha).[30]

Për shkak se Zoti ka qenë aktiv brenda feve jo të krishtera, rrjedhimisht i krishteri mund të jetë i hapur për të mësuar rreth Zotit përmes partnerit jo të krishterë. Veç kësaj, i krishteri është, gjithashtu, i lirë për tu angazhuar, kur e sheh të përshtatshme, në një kooperim social dhe politik. Kështu që, inkluzivisti ka një bazë teologjike solide për të ndërtuar një dialog të frytshëm. Duke pasur parasysh nocionin e Rahner-it sipas së cilit hiri mund të kërkoj të materializoi (objectify), atëherë misioni është qartësisht i rëndësishëm. Në këtë mënyrë, Rahneri është i aftë të pohojë se Krishterimi është feja e vetme e vërtetë, ndërkohë që, në të njëjtën kohë, të pretendoj se fetë e tjera mund të kenë vetëm një status shpëtimtar të përkohshëm.

Inkluzivizmi shpesh është joshës për ata të cilët dëshirojnë të ruajnë parimet ontologjike dhe epistemologjike të besimit tradicional, ndërsa i zhvillojnë ato dhe i lidhin, në mënyrë pozitive, me botën moderne në një formë të hapur dhe përfshirëse. Për më tepër, duke pasur parasysh eksperiencën pozitive të pranisë së feve jo të krishtera në botë, inkluzivizmi është një qasje teologjike që duket se i bën drejtësi eksperiencave të reja dhe traditave të lashta.

Debat

Vërejtjet ndaj pluralizmit

Kundër tezës së Hick-ut janë ngritur shumë vërejtje, disa prej të cilat tregojnë probleme më të përgjithshme me pluralizmin.[31] Së pari, ekzistojnë vërejtje me mënyrën se si, në teorinë pluraliste, duket se është shmangur centraliteti i Krishtit. Është argumentuar se revolucioni teocentrik fillestar i Hick-ut bazohet mbi një premisë të lëkundshme. Hick-u refuzon parimin e *sola Christus*, sepse ai mendon se ky parim dërgon në një dënim apriori, me vuajtje të ferrit, për jo të krishterët. Por siç kemi

parë më parë ky pohim nuk është gjithnjë i vërtetë. Veç kësaj, kur Hick-u propozon të theksoj Zotin më shumë se sa Krishtin, ai rrezikon të ndaj kristologjinë nga ontologjia dhe të fus idenë e një Zoti të shlirët (free-floating) dhe të ndarë nga çdo revelatë e veçantë. Në të vërtetë Judaizmi, Krishterimi dhe Islami janë prirur, të gjitha, të përqëndrohen në paradigmat e revelatës për të zhvilluar diskursin dhe praktikën e tyre. Teocentrizmi i Hick-ut i kushton pak vëmendje rëndësisë së partikularitetit historik dhe themeleve të diskursit teist. Në fakt, baza teologjike e propozimit të tij për një Zot të gjithëdashur (all-loving) minohet në themel nëse Hick-u nuk arrin ti japë ngjarjes së revelatës statusin normativ ontologjik mbi të cilën themelohet kjo aksiomë – fillimisht për Hick-un, revelata e Zotit në Krisht. Edhe nëse ai përgjigjet, siç ka bërë, se “një Zot i gjithëdashur” gjendet në Judaizëm dhe Islam, me siguri që nuk është e lehtë të bësh këtë pohim për Budizmin apo Konfucianizmin.

Një tjetër vërejtje rrjedh pikërisht prej përgjigjes së Hick-ut ndaj kësaj dhënieje prioritet, në dukje, teizmit. Kritikët pohojnë se nëse, në teocentrizmin e Hick-ut, kuptimit të “Zotit” i mungon specifikimi, ky kuptim duket ende më i relativizuar në veprat e vonshme të tij, duke qenë se “Zoti” personal, i dashur dhe krijues është parë si një aspekt i “të Vetmit të Përhershëm” i cili, me sa duket, mund të karakterizohet, gjithashtu, nga kallëzuesor jopersonalë, jokrijuesë, jo-teist. Hick-u argumenton se të gjitha këto presupozime janë fryt i anës njerëzore, në këtë mënyrë ato nuk mund ti aplikohen siç duhet “të Vetmit të Përhershëm” në kuptim të fjalpërfjalshëm. Kritikët përgjigjen që, nëse çështja është kështu, atëherë nuk mund të thuhet se “Zoti” është personal apo i dashur në një mënyrë të përshtatshme ontologjike. Noumen-i kantian ka hasur një problem të ngjashëm nëse nuk merr masa për një pajtim midis fenomenit dhe gjerave në vetvete. Teza e Hick-ut duket se është e njëjtë më agnosticizmin transcendental, d.m.th. pohimi i një transcendence pa asnjë cilësi.[32] Pavarësisht nga theksimi i Hick-ut mbi soteriocentrizmin nën terma të etikës, a mund ai ti adresohet, në mënyrë të përshtatshme, çështjes së natyrës së Zotit (të Vetmit të përhershëm) i Cili shpëton dhe çliron njerëzit, apo mos doktrina e tij e “Zotit” rrezikon të mënjanoj çdo veçanti derisa të përshtasë cilëndo veçanti. Përgjigja e Hick-ut ka qenë sërish ajo e të pohuarit se ne nuk mund asnjëherë ta përkrahim, në mënyrë të duhur, të Vetmin të Përhershëm ashtu siç ai/ajo është në vetvete, vetëm në “marrëdhënie me ne”. Rezultati i këtyre debateve mbetet, qartësisht, i pazgjidhur, por ai thekson centralitetin teologjik të kristologjisë, doktrinës së Zotit dhe lidhjes midis teorisë dhe praktikës në diskutimet rreth feve të tjera.

Orvatja e nisur nga teologjia e çlirimit e Pieris-it për të shmangur problemet e kristocentrizmit, teocentrizmit dhe ekleziocentrizmit është në mënyrë të mahnitshme e motivuar nga një dëshirë për drejtësi dhe ndershmëri në shoqëritë aziatike, si edhe nga dëshira për paqe midis feve aziatike. Megjithatë, kritikët kanë argumentuar se Pieris-i nuk mund, në të vërtetë, ti adresohet çështjes së çlirimit pa kategoritë e Krishtit, Zotit dhe Kishës.[33] Është pikërisht në Krisht dhe në revelatën trinitare që duhet gjendur kuptimi përfundimtar i çlirimit. Sa më shumë që Pieris-i përpiket të largohet nga specifikime të tilla, aq më shumë ai i afrohet grupeve të tjera, ndonëse të pashprehura, të supozimeve. Nga e përfton ai kuptimin e “çlirimit”? Përse duhet privilegjuar dhe lartësuar ky kuptim mbi të gjitha fetë dhe të përdoret si gjykatës i tyre? A nuk është kjo një formë e re imperializmi? Themelor për këtë debat është të kuptuarit e termit “veprim”. Kritika e cituar më lart rrjedh nga argumenti se çdo veprim është përdorur gjithnjë brenda një forme narrative e cila, në të njëjtën kohë, e modelon dhe e frymëzon veprimin, kështu që nuk mund të krahasohen veprime të ngjashme (si ushqimi i të varfërve), njësoj sikur ato të mos zinin hapësira të ndryshme në narrativë. Stanley Hauerëas e ka ngritur këtë kritikë të mprehtë ndaj teologjisë çlirimtare të Gutiérrez-it.[34] Debati qartësisht do të vazhdojë dhe mund të dallohen qartë raportet e ndërlikuara të një sërë çështjesh.

Vërejtjet ndaj ekskluzivizmit

Lloji i ekskluzivizmit që unë skicova përballet më një sërë vështirësish. Hick-u ka kritikuar këtë qëndrim duke e konsideruar si të papërputhshëm me Zotin e dashurisë të zbuluar në zemër të krishterimit. Duke cituar pohimin e “Kongresit mbi misionin botërorë”, të vitit 1960, në lidhje me miliarda shpirtra që gjenden në vuajtjet e ferrit (shih më lart), Hick-u argumenton se një përfundim i tillë është teologjikisht i papërshtatshëm, veçanërisht kur dikush merr në konsideratë ata njerëz që jo për faj të tyre nuk kanë arritur ta dëgjojnë mesazhin e Ungjillit.[35]

Në përgjigjen e ekskluzivistëve ndaj kësaj vërejtjeje ka dy pika të rëndësishme. Së pari, sipas disa prej ekskluzivistëve, Hick-u pretendon shumë kur vë në pikëpyetje rrugët e Zotit duke e konsideruar Atë si të padrejtë! Ndërkohë që, nëse marrim parasysh gjendjen mëkatore të njeriut, ne duhet të nisim duke u habitur nga fakti që Zoti ka vendosur të shpëtoj ndokënd. Çështja këtu ka të bëjë me natyrën njerëzore. Së dyti, një sërë ekskluzivistësh e kanë marrë seriozisht problematikën e atij personi i cili, jo për faj të tij apo të saj, nuk e kanë dëgjuar asnjëherë Ungjillin. Këto zhvillime i kemi skicuar më parë në shqyrtimin tonë.

Një tjetër kritikizëm drejtuar ekskluzivistëve është se brenda traditës së krishterë, hiri nuk është i kufizuar krejtësisht vetëm në përballjen eksplicite me Krishtin[36]. Ky pohim është mbështetur në një sërë argumentesh. Në teologjinë tradicionale të krishterë, Judazimit, deri në kohën e Krishtit, i ishte akorduar, padyshim, statusi i revelatës. Kështu që, një ekskluzivist i krishterë, i cili mohon ekzistencën e çdo revelate jashtë Krishtit, do të vihej shumë nën presion nëse do ti duhej të shpjegonte përdorimin e Dhjatë së Vjetër si pjesë e shkrimit të shenjtë të krishterë. A mos ndoshta një ekskluzivizëm strikt përfundon si Marcioni, d.m.th. duke mohuar vlefshmërinë e revelatës hebraike (të krishterë)? Pranë historisë së Izraelit, që dëshmon për praninë e hirit shpëtues edhe jashtë ngjarjes specifike të Jezusit historik, gjenden edhe shumë versete, në Dhjatën e Re, që theksojnë rëndësinë e jetesës së drejtë. Nëse, përshembull, dashuria guximtare vetësakrifikuese e një personi vjen në sajë të disa kërkesave të fesë së tij, a mund të ndahen këto veprime të *përgjigjes ndaj hirit* nga ndërmjetësimi i një hiri të tillë? A mund të shpjegohet shenjtëria e Gandit apo Dalai Lama-s pavarësisht nga tradita e tyre fetare? A mund që dashuria vetësakrifikuese humaniste për tjetrin, kaq bukur e portretizuar në librin e Kamysë “Murtaja”, të mos ketë asnjë lidhje me mësimin e nënkuptuar të Jezusit se: “sa herë ia keni bërë këtë ndonjërit prej këtyre vëllezërve të mi më të vegjël, këtë ma bëtë mua”. (Mateu 25:40)?

Ekskluzivistët mund të përgjigjen në mënyra të ndryshme.[37] Së pari, ekskluzivistët pohojnë se revelata që mori Izraeli ishte, gjithnjë, e drejtuar drejt Krishtit dhe nuk ishte shpëtimtare në vetvete, përveç në sajë të faktit se ajo gjen përmbushje teleologjike në Krisht. Kështu që, çështja e vërtetë këtu është nëse, është apo jo, vetëm besimi implicit në Krisht i mjaftueshëm për shpëtimin, apo nëse ai kërkon, në një etapë të mëvonshme, edhe besimin eksplicit? Është me interes të vërejmë se shumica e teologëve inkluzivistë, si p.sh. Karl Rahner-i, pretendojnë në shkrimet e tyre rreth vdekjes, se një takim *post-mortem* me Krishtin është esencial për përmbushjen e jetës së individëve dhe për përgatitjen shikimin e Zotit në botën e përtejme.[38] Veç kësaj, për t'iu kthyer sërish përgjigjeve të dhëna nga ekskluzivistët, nëse hiri shpëtues është i disponueshëm përmes krijimit dhe historisë, veçmas besimit eksplicit, a nuk e vë kjo në dyshim çështjen e domosdoshmërisë së Jezu Krishtit për shpëtimin? Ekskluzivistët përgjigjen, gjithashtu, se mbështetja në argumentimin tek ideja e personit që kryen vepra të virtytshme nënkupton të largohesh nga parimi i *sola fide/Christus* dhe ti lëshosh terren Pelagianizmit. Qartësisht argumentet do të vazhdojnë furishëm, por sërish këtu në ne gjejmë se çështjet kryesore vërtiten rreth Kristologjisë, Zotit, Kishës, teorisë dhe praktikës si edhe natyrës njerëzore.

Vërejtjet ndaj inkluzivizmit

Rahner-i është kritikuar si nga pluralistët ashtu edhe nga ekskluzivistët. Pluralistët kanë argumentuar se termi “i krishterë anonim” është thëllësisht ofendues ndaj jo të krishterëve dhe krijon një rrugë pa krye në dialog me secilën palë, të cilët mund ta thërrasin njëri-tjetrin me emra si hindus anonim, mysliman anonim, etj.[39] Hans Küng e ka akuzuar Rahner-in se ka krijuar një dallim terminologjik, në mënyrë që të përfshij njerëzimin jo të krishterë në Kishën e krishterë, duke e kaluar atë nga dera e pasme.[40] Rahner-i e ka shprehur qartë se teoria e tij ishte vetëm për përdorim të brendshëm të krishterë, d.m.th. ishte një çështje e brendshme e dogmatikës teologjike dhe jo një përsiatje e synuar për dialogun ndërfaqësor. Ai thjesht ishte duke reflektuar mbi mundësinë që jo të krishterët mund, tanimë, të kenë takuar Zotin dhe nëse kjo është e vërtetë atëherë “Zoti” duhet të jetë i njëjti Zot siç është zbuluar nga Krishti. Natyrisht pluralistët përgjigjen se ky mbetet ende një pohim imperialist, i cili pretendon se njih gjithnjë më shumë për Zotin se çdokush tjetër. Ky këndvështrim i sheh, gjithashtu, “të tjerët”, krejtësisht në terma të pasqyrimin të tyre të Krishterimit dhe jo si vërtetë “tjetri”. Ky kritikizëm i fundit është ngritur nga postmodernistët[41]. Pluralistët kanë kritikuar, gjithashtu, mënyrën me të cilën Rahner-i dëshiron ta sigurojë të gjithë hirin si kristologjikisht të *ndërmjetësuar*, kur në të vërtetë ai pranon se hiri është i ndërmjetësuar edhe brenda feve të tjera ku Krishti nuk është *i njohur*. Ata argumentojnë se kjo përbën një pronësim teorik të Zotit, me pasojë praktika të kundërta. Rahneri, padyshim, do të përgjigjej se argumenti i tij ka lidhje me shkakësinë ontologjike dhe jo me ndërmejtësimin e veçantë historik.

Rahner-i ka hasur, gjithashtu, kritika të forta nga ato që kundërshtojnë pluralizmin dhe shohin tek teologjia e tij njëfarë tendence pluraliste.[42] Përshembull, është argumentuar se Rahner-i ka kompromentuar parimin e *solus Christus* në një mënyrë themelore. Shpëtimi është bërë i mundur pa dorëzimin tek Krishti dhe kjo, pashmangshmërisht, e bën Krishtin të panevojshëm në ekonominë e shpëtimit. Nëse shpëtimi nuk kërkon aspak besimin eksplicit, atëherë, në mënyrë të rrezikshme kjo errëson rrugën në të cilën Kisha pretendon se formon dhe ushqen besimin e mirëfilltë brenda bashkësisë historiko-sociale. Nisur nga perspektiva e tij kulturoro-linguistike, Lindbeck-u e akuzon Rahner-in se operon me një vështrim tepër të mangët të marrëdhënies midis eksperiencës dhe interpretimit. Me sa duket tek Rahner-i eksperiencia shihet si përpara çdo interpretimi, gjë që dërgon në

atë që Lindbeck-u e quan “ekspresivizmi eksperiencial” (experiential expressivism), nocioni sipas së cilit ekspresioni duhet të shoqëroj eksperiencën. Kjo është vënë në kontrast me modelin kulturorolinguistik, ku argumentohet se eksperienca, në pjesën më të madhe të saj, modelohet nga tradita interpretuese që prodhon eksperiencën. Kështu që, në ekspresivizmin eksperiencial të Rahner-it, Krishterimi shihet, në mënyrë të gabuar, si thjesht një interpretim më i mirë i të njëjtës eksperiencë të hirit që gjendet tek fetë e tjera. Por, natyrisht, Krishterimi është më shumë se kaq? Për më shumë, ai është modeluar në një mënyrë kristoforme duke u përfshirë brenda bashkësisë specifike të Kishës. Nga këtu vjen pyetja që i është parashtruar Rahner-it: se cili do të ishte dallimi, në terma të besimit, midis një të krishteri anonim dhe një tjetri eksplicit? Për më tepër, është pohuar se ideja e Rahner-it për ekzistencën e Kishës së padukshme është një koncept jobiblik dhe i pakëson, gjithashtu, vlerën pranimit eksplicit të Krishtit si një kriter për anëtarësinë në Kishë.[43] Themeli i vërtetë i teologjisë së Rahner-it i cili përshkon teologjinë e tij të të krishterit anonim është vënë, po ashtu, në dyshim nga katoliku Hans Urs von Balthasar, i cili ka pare tek antropologjia transcendentale e Rahner-it rrezikun e përzjerjes/shkrijës të natyrës dhe hirit dhe reduktimin e revelatës në një sistem antropologjik të paracaktuar.[44] Balthasar-i është i shqetësuar se duke e parë hirin mbinatyror si pjesë e natyrës së burrave dhe grave, Rahner-i minimizon si fuqinë transformuese të ladsisë së Zotit që shndrit në Krisht ashtu edhe karakterin e mëkatit dhe tragjedisë, gjë që shpjegon edhe teologjinë e varfër të Rahner-it për kryqëzimin.

Rahneri i është përgjigjur këtyre kritikave dhe unë nuk mund të shpjegoj këtu debatin kompleks që ka ngjarë, përveç se të vërej se, kundër kritikëve të tij konservatorë, Rahneri ka pohuar se nuk ka asnjë kompromis të dogmës themelore (që ai e bashkëndon me ekskluzivistët) se shpëtimi vjen vetëm përmes besimit në Krisht dhe se jeta, vdekja dhe ringjallja e Krishtit kanë sjellë ontologjikisht (jo kronologjikisht) në mënyrë të pakthyeshme shpëtimin në botë. Rahner-i pohon se ai thjesht është duke ofruar një shpjegimin të mësimi të mbrojtur nga Kisha se shpëtimi është i disponueshëm edhe për ata jo të krishterë që jo për faj të tyre nuk e kanë dëgjuar mesazhin e Ungjillit dhe se ai nuk është duke miratuar, në mënyrë të pakushtëzuar, vlerën e feve të krishtera në vetvete.

Vëretje ndaj tipologjisë së trefishtë

Disa shkollarë kanë deklaruar një opsion të katërt ose disa të tjerë kanë shprehur pakënaqësi ndaj vetë këtij klasifikimi të trefishtë (dhe rrjedhimisht edhe ndaj çdo opsioni të katërt). Në lidhje me ata që propozojnë një opsion të katërt[45], DiNoia përkufizon si ekskluzivistë ata që besojnë se vetëm ata të pranojnë, që në këtë botë, në mënyrë eksplicite Krishtin do të jenë të shpëtuar. Kështu që, opsioni i ofruar nga ai për purgatorin përbën një opsion të katërt. Unë e kam parë këtë lëvizje si një version të ekskluzivizmit. Në rastin e Heim-it, ai sugjeron se çdo fe duhet njohur në diferencën e saj, por se këto dallime duhen lidhur dhe bazuar në doktrinën e krishterë të Trinisë. Mund të argumentohet se kjo ide, më shumë se sa një opsion i katërt, është një zhvillim i inkluzivizmit. Opsioni i katërt i Ogden-it mbështetet mbi dallimin se pluralistët pohojnë që fetë e tjera janë mënyra shpëtimi, ndërkohë që ai dëshiron të pohojë se ato *ndoshta* mund të jenë mënyra shpëtimi. Kjo, ndoshta, në mënyrë të diskutueshme supozon se të gjithë pluralistët janë të zotuar ndaj një pohimi *apriori* të feve të tjera si mënyrë shpëtimi, ndërkohë që kjo nuk është kështu. Nga kjo duket qartësisht se mënyra se si dikush e përkufizon pluralizmin, inkluzivizmin dhe ekskluzivizmin përcakton edhe numrin e opsioneve alternative. Megjithatë, ekzistojnë edhe shkollarë të cilët janë të pakënaqur me tipologjinë bazë, në këtë grup përfshihem edhe unë.

Kundërshtime ndaj krejt kësaj iniciative janë shprehur nga shumë studies. Unë do të analizoj shkurtimisht mendimet e Kenneth Surin, John Milbank dhe Gavin D'Costa, të cilët kanë reaguuar në mënyrë parësore kundër pluralizmit, por që kanë gjetur probleme në tërë projektin tipologjik.[46]

Kriticizmi i ngritur nga Surin-i është në thelb me karakter politik dhe gjenealogjik (që rrjedh nga Michel Foucault) dhe sugjeron se në vend që ti pajisim teologjitë rreth unitetit fetar në një mënyra abstrakte, historike dhe jopolitike, vëmendja e vërtetë i duhet kushtuar marrëdhënieve sociale, politike dhe të pushtetit midis feve në lokalitetin e tyre të veçantë. Diskursi teologjik shpesh është përdorur për të errësuar, më shumë se sa për të identifikuar, terrenin në të cilin operon ushtrimi i pushtetit në rendin materialist. Hermeneutika të tilla materialiste përbëjnë çelësin për të identifikuar prodhimin e teologjive legjitimuese të ndryshme dhe teologjitë pluraliste legjitimojnë modernizmin e vonshëm dhe kapitalizmin. Ndonëse kritikata e Surin-it janë të forta dhe të mprehta, ekziston një rrezik që teologjia të kodohet nga materializmi i Surin-it.

Milbank-u, ndërkohë i cili ka shumë gjëra të përbashkëta me Surin-in, propozon një rol krejtësisht të ndryshëm për teologjinë. Ai është thellësisht dyshues për nocionin e "fesë" si edhe për besimin se dialogu siguron një akses të privilegjuar ndaj së vërtetës. Përkundrazi, ai nxit që Krishterimi duhet thjesht të proklamoj vizionin e tij përmes formës së tij të veçantë të praktikës brenda Kishës. Kisha nuk mund të veproj ndryshe nga kjo dhe as duhet të përqiqet për dicka të tillë. Ajo që Surin-i dhe Milbank-u kryejnë me qartësi është të na bëjnë vigjilent ndaj faktit se e gjithë teologjia është një praktikë politike dhe sociale. Milbanku mbron këtë ide duke pretenduar një praktikë qiellore për të krishterët, një praktikë me një diferencë.

Qëndrimi im personal ka ndryshuar gjatë viteve. Njëherë e një kohë kam qenë një Rahnerian i bindur, tanimë e gjej veten të trazuar nga paradigma e trefishtë dhe nga ndërtimi teologjik i çështjeve. Unë kam vërejtje të mëdha rreth paradigmës së trefishtë, pavarësisht se e kam përdorur atë në mënyrë orientuese (heuristically) në analizën që kam bërë. Në tanimë e kemi parë vijën e hollë ndarëse midis formave të forta të inkluzivizmit dhe formave të dobëta të ekskluzivizmit si edhe midis formave të dobëta të inkluzivizmit dhe disa formave të pluralizmit. Tipologjia shfaqet vazhdimisht e papërshtatshme. Veç kësaj, tipologjitë ngurtësohen lehtësisht në plane që tentojnë të prodhojnë uniformitet, duke shtrënguar materiale të ndryshme drejt një pozicioni të kontrolluar të paretshëm. E gjithë kjo duhet të na bëjë vigjilent. Sidoqoftë, dhe në mënyrë më domethënëse, unë mendoj se në përdorimin e përkrahimit (pluralizëm, inkluzivizëm dhe ekskluzivizëm) ne fshehim faktin se këtu kemi të bëjmë me forma të ndryshme të ekskluzivizmit. Pluralizmi shpesh pretendon statusin më të lartë për shkak se është më tolerant, më liberal, më miratues i së vërtetës në fetë e tjera, etj. Tipologjia e trefishtë riafirmon në mënyrë retorike këtë vetëpërkrahim të gënjeshtërt. Pluralizmi, siç e kam shpjeguar tjetërkund, zotëron logjikën e tij jotolerante, joliberalë dhe ekskluziviste. Ai është një formë agnosticizmi shekullar, që i redukton të gjitha fetë në besime private, duke kontrolluar sferën publike me ideologjinë e tij implicite. Në këtë kuptim, pluralizmi i Hick-ut është një agnosticizëm shekullar ekskluzivist, i cili përjashton të gjitha pretendimet për të vërtetën që nuk janë të tijat, duke lejuar të vërtetën e vetëm një "feje", të modernizmit të tij mitologjik. Pluralizmi duhet të veproj me kritere për të shquar "të vërtetën", "Zotin" dhe "shpëtimin".[47] Duke vepruar kështu, do të përjashtoj, natyrshëm, gjithçka që nuk është në harmoni me këto kritere. Në këtë kuptim, pluralizmi nuk është i ndryshëm nga ekskluzivizmi. Unë e kam shtrirë këtë analizë edhe ndaj llojeve të pluralizmit hebre, hindu dhe budist, duke argumentuar se pasi të jetë zhveshur nga "retorika", sjellja e mirë, si nga ana ontologjike ashtu edhe epistemologjike, pluralizmi nuk është i ndryshëm nga ekskluzivizmi.

Unë sugjeroj, gjithashtu, se edhe inkluzivizmi ka të njëjtën logjikë, më qartësisht kjo shfaqet tek vepra e Rahner-it. Rahneri ishte i gatshëm të pranonte hirin operativ të Zotit edhe jashtë kufijve të dukshëm të Kishës. Megjithatë, kur ai është vënë nën presion për të shpjeguar fatin përfundimtar të burrave dhe grave, Rahner-i nuk mund të mënjanohet domosdoshmëria e shikimit të Zotit në botën e përtejme, lavdinë trinitare të Zotit, e cila kërkon, në këtë mënyrë, që të gjithë jo të krishterët do të jenë përfundimisht të shpëtuar vetëm përmes pjesëmarrjes në shikimin e Hyznisë. Kjo pikëpamje e Rahnerit mund, shumë mirë, të përjashtoj ndërmjetësimin e Kishës në qiell, por, si përfundim, ajo kërkon pikërisht atë që kërkojnë edhe ekskluzivistët, d.m.th. pranimin eksplicit të Zotit trinitar. Në këtë kuptim, inkluzivistët nuk janë ontologjikisht të ndryshëm nga ekskluzivistët, ndonëse ata ndonjëherë kanë supozime të ndryshme. Pyetjet e vështira në lidhje me *kriteret* që ndodhen në themel të këtij debati nuk janë, si pasojë, gjithnjë të theksuara përmes kësaj tipologjie, ndonëse, siç e kemi parë më lart, është zgjedhja dhe përdorimi i këtyre kritereve që diktojnë diferencën brenda kësaj skeme. Nga ana teologjike, unë sugjeroj se të krishterët duhet të përdorin burimet e teologjisë trinitare për të reflektuar mbi angazhimin e veçantë me fetë e ndryshme, duke shmangur plotësisht ato teologji fesh të cilat e fiksojnë "tjetrin". Si diferenca ashtu edhe vazhdimësia, si edhe të përbashkëtat fragmentare dhe vijueshmëritë duhen mbajtur në tension për të lejuar teologjinë dhe praktikën të zhvillohen përmes këtij angazhimi kritik.

Arritjet dhe programi

Arritja e debatit bashkëkohor është se çështja e feve të tjera ka për të mbetur në teologjinë e krishterë edhe në shekullin e njëzet e një. Kjo mund të shihet si një arritje në kuptimin që besueshmëria e Krishterimit do të varet pjesërisht nga mënyra në të cilën ai mund ti përgjigjet pluralitetit hetues që karakterizon botën moderne. Kjo funksionon së paku në dy mënyra. Nëse krishterimi nuk është i aftë ta

shohë veten në asnjë farë kuptimi si të dallueshëm dhe unik, ai me shumë mundësi do të tretet dhe gëllitet nga tradita të cilat ndiejnë se kanë një vizion special për botën. Njerëzit nuk janë veçanërisht të interesuar dhe të sfiduar nga asgjëja! Nga ana tjetër, nëse teologjia e krishterë do të denigroj trashëgiminë e pasur të miliona burrave dhe grave ajo do të dështoj të respektoj mirësinë e krijimit të pohuar në vetë kredon e saj dhe me fodullëk do ti kthej shpinën pasurive dhe madhështive të shumta që gjenden në fe të ndryshme. Duke u përballuar me çështjet e vështira teologjike të ngritura nga prania e feve të tjera, mund vetëm të shpresohet se kisha të ndryshme do të jetë të afta për tu marrë në mënyrë konstruktive me realitetin e ndërlikuar me të cilin përballen.

Debati bashkëkohor ka ngritur një rend dite i cili do të shtrihet dhe rimodelohet me kalimin e kohës duke kaluar mbi çështje që i përkasin natyrës së fesë, kontekstit socio-politik të takimeve fetare, personit të Jezu Krishtit, natyrës së Zotit dhe karakterit të Kishës dhe misionit të saj. Do të ishte e ndershme të thuhej se në zemër të çështjes qëndron pyetja: “Çfarë thua ti se unë jam?”. Mënyra se si të krishterët lidhen me fetë e tjera është thellësisht e formësuar nga mënyra me të cilën ato hyjnë në marrëdhënie me Jezu Krishtin, duke treguar, në këtë mënyrë, se axhenda e ardhshme është njëkohësisht intra-kristiane dhe ekstra-kristiane (intra-Christian and extra-Christian). Me termin intra-kristiane unë kuptoj që zhvillime të ndryshme në teologji do të ndikojnë thellësisht çështjen e feve të tjera. Kjo lidhet si me çështjen e metodës ashtu edhe me kontekstin teologjik. Përshembull, brenda rrethëve “liberale” të krishtera, veçanërisht kur gjendet një theksim i fuqishëm mbi “Zotin” dhe çlirimin socio-politik, ka shumë mundësi të gjejmë një farë modeli në përgjigjen ndaj feve të tjera i cili është i parashikueshëm para se të ndodhë takimi ndërfaqësor. Nga ana tjetër, teologjitë që janë fuqimisht të përqendruar tek Krishti, të cilat përdorin kategori të tilla si histori dhe narrativë, ka më shumë gjasa të theksojnë veçanësinë e mesazhit të krishterë dhe fuqinë e tij për të modeluar njerëzit nën terma të një narrative specifike. Teologji të tilla ka shumë gjasa që të jenë më dyshuese ndaj qasjeve liberale, ndonëse ato nuk do të sjellin, domosdoshmërisht, në vlerësime negative ndaj feve të tjera. Për më tepër, restaurimi i kohëve tona i teologjive trinitare ka gjasa, gjithashtu, që ti japë debatit një injeksion jete, sepse ato e pasurojnë kristologjinë në një mënyrë që shpesh lihet pas dore.[48] Derimëtimi kemi parë, deri në një farë mase, mënyrën se si teologjia e çlirimit ka influencuar debatin dhe në të ardhmen llojet e teologjisë feministe, ekologjike, postmoderne, aziatike, latine, afrikane etj, do të sjellin konceptualizimet e tyre të veçanta që të ketë një relevance më të plotë mbi çështjet e kristologjisë, Zotit, Kishës dhe feve të tjera. Është e vështirë të parashikosh përfundimin e teologjive të tilla, por është, gjithashtu, e vështirë të shohësh se si mund të kapërcehet Krishti, Zoti dhe Kisha në përpjekje për tu marrë në mënyrë teologjike me çështjen e feve të tjera.

Me termin ekstra-kristiane unë dua të regjistroj një çështje, midis të tjerave, që nuk mundemi ta shqyrtojmë në këtë ese të shkurtër. Unë nuk kam kohë të merrem me dinamikën e takimeve specifike ku teologjia e feve mund të pranojë çdo lloj veçantie specifike e lindur si pasojë e takimeve ndërfaqësore. Përshembull, në dialogun midis hebrenjve dhe të krishterëve, antisemitizmi brenda kristologjisë tradicionale ka dalë në pah në formën më të dhimbshme dhe shqetësuese, njësoj si edhe natyre e premtimit të Zotit në lidhje me “Besëlidhjen” e Tij.[49] E ngjashme, ndonëse më pak e perceptueshme është çështja në lidhje me hebrenjtë mesianik dhe të krishterët hebrenj, të cilat shpesh kanë qenë shmangur dhe refuzuar si nga hebrenjtë ashtu edhe nga të krishterët. Çështjet e ngritura në këtë fushë janë, qartësisht, krejtësisht të ndryshme nga ato që ngrihen kur Krishterimi takohet me një traditë thellësisht joteiste si Budizmi, ku ai nuk ka pasur të njëjtën marrëdhënie vëllavrasëse si në rastin e hebraizmit me krishterimin, ndonëse edhe këtu konteksti i kolonializmit është thellësisht relevant dhe shpesh edhe i dhimbshëm. Kështu që, debatet me Budizmin janë shtrirë mbi një sërë çështjesh shumë të ndryshme të tilla si, marrëdhënie e teologjisë apofatike me atë që në dukje është joteizmi i Budizmit, teknikat meditative brenda budizmit që shkaktojnë një liri për të vepruar me shpirtbutësi dhe dashuri si edhe çështja e portretizimit të budizmit në përfundim, siç është rasti i interpretimit viktorian të budizmit.

[50] Prandaj, prania jo e krishterë në debat ka gjasa të krijoj gjithfarë zhvillimesh të parashikuara.

Për më tepër, këto takime specifike ngrejnë, gjithashtu, çështjen e marrëdhënies midis një teologji të feve dhe një teologjie që lind si pasojë e ballafaqimeve specifike. Disa argumentojnë se kjo e fundit duhet të ketë prioritet ndaj të parës dhe disa shkojnë më larg e të sugjerojnë se kjo e fundit e shfuqizon krejtësisht ushtrimin e të parës.[51] Gjithashtu ne nuk kemi prekur çështjen e kulturimit (inculturation), e cila është ngushtësisht e lidhur me temën tonë, duke qenë se kultura për shumë kisha, veçanërisht në Azi dhe Afrikë, formohen nga fetë jo të krishtera. Kështu që, siç e vumë re pak më parë edhe me Pieris-in, çështja e një kisha të vërtetë aziatike mund të kërkojë një qëndrim tërësisht më të ndryshëm ndaj Budizmit dhe Hinduizmit se ç'ka qenë traditë në teologjitë e krishtera. Tanimë ka kisha, në Azi, ku në të cilat lexime nga shkrimet e shenjta të Hindusve si *Bhagavad Gita* apo *Upanishad*-at janë trupëzuar në liturgjinë e krishterë (zakonisht para leximit nga Dhjata e Vjetër dhe ndonjë herë edhe në vend të Dhjatës së Vjetër, duke reflektuar në këtë mënyrë një teologji të plotësuar të inkluzivizmit). Në kisha të tilla mund të gjendet shpesh një liturgji dhe një stil jetese që të krishterët përëndimor mund ta kenë të vështirë për ta njohur për shkak të rrënjëve të thella indiane të saj. Ekzistojnë, gjithashtu, individë si Brahmabandhab Upadhyay të cilët e konsiderojnë veten si hindus të krishterë, gjë e cila ngre gjithfarëloj pyetjesh të reja dhe interesante. Kur përmenda se zhvillimet e ndryshme në teologji ka gjasa që të modelojnë mënyrën si i është qasur kësaj çështjeje, është e qartë se teologët, nga kisha të ndryshme, të cilët përballen shpesh me këtë shumësi fetare dramatike ka shumë mundësi që të jenë praktikuesit kryesor të teologjisë së ardhshme të feve. Ekzistojnë, po ashtu, çështje që kanë të bëjnë me marrëdhënien e teologjisë së feve me teologjinë sistematike dhe me studimin e feve brenda kishës dhe akademisë. Ndonëse disa e shohin këtë fushë si pjesë përbërëse e teologjisë sistematike me reperkusione institucionale[52], të tjerë kanë sjellë prova për një teologji globale jodenominacionale (non-denominacional) apo një teologji botërore e cila ka nënkuptime radikale dhe me ndikim të gjerë.[53] E gjithë kjo çështje ngre pyetjen, e cila ka mbetur e nënkuptuar përgjatë këtij shqyrtimi: a e përcakton metoda jonë teologjike në mënyrë domethënëse përgjigjen tonë ndaj çështjes që lidhet me fetë e tjera? A mos është rasti që një teologji fesh duhet, në fund të fundit, ti kushtoj vëmendje “tjetrit”, ashtu siç ajo bën në rastin kur merret me “Tjetrin” shpirtëmirë dhe të shenjtë, i cili është bërë i njohur në Atin, Birin dhe Frymën e Shenjtë?

Përktheu: Rezart Beka

Reference

[1] See F. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* (London, 1992).

[2] D. Barrett, “The Status of the Christian World Mission in the 1990s,” in G. Anderson, *Mission in the Nineteen Nineties* (Grand Rapids, MI, 1991), pp. 72–3.

[3] See, for example, P. Griffiths (ed.), *Christianity Through Non-Christian Eyes* (New York, 1991); H. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions* (New York, 1985).

[4] W. James, *The Varieties of Religious Experience* (London, 1902).

[5] A. Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York, 1945); H. Smith, *Essays on World Religions*, ed. D. Bryant (New York, 1992); and S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York, 1981).

[6] E. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions* (London,

1972).

[7] For the first, see P. Knitter, *One Earth Many Religions* (New York, 1995) and *Jesus and the Other Names* (New York, 1996). For the second, see H. Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (London,

1997) (i cili ne disa aspekte është një kthim ne pozitën kantiane mbi etikën dhe fenë) and A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (New York, 1988).

[8] M. O'Neill, *Women Speaking, Women Listening* (New York, 1990); R. Ruether, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue," in J. Hick and P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness* (New York, 1987), pp. 137–48; P. Cooney, E. Eakin, and J. McDaniel (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* (New York, 1993).

[9] Në teologjinë katolike ky term i referohet të gjithë atyre të cilët janë nuk janë në dijeni të mesazhit të krishterë sespe gjatë jetës së tyre nuk kanë pasur mundësi ta dëgjojnë atë. (shën. i përk.)

[10] J. Hick, *God and the Universe of Faiths* (London, 1977), p. 122.

[11] Ibid, pp. 165–79.

[12] J. Hick, *An Interpretation of Religion* (Basingstoke, 1988), pp. 233–52.

[13] A. Pieris, "Black Flags for the Pope," cited by R. Cruz, *The Tablet*, January 14, 1995, pp. 36–7.

[14] Pieris, *Asian Theology*, pp. 35–40, 47, 60.

[15] J. Morris, *Heaven's Command: An Imperial Progress* (London, 1973).

[16] B. Stanley, *The Bible and the Flag* (Leicester, 1990).

[17] L. Sanneh, *Encountering the West* (London, 1993); "Christian Mission and the Western Guilt Complex," *Christian Century*, April 8, 1987, pp. 330–4, përkatësisht.

[18] K. Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1970), Vol. 1.2, p. 17. See also chapter 1 in the present volume.

[19] K. Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1956), Vol. 4.1, p. 60.

[20] H. Lindsell, *A Christian Philosophy of Religion* (Wheaton, PA, 1987); D. Strange, *The Possibility of Salvation Among the Unevangelised* (Carlisle, 2002); D. Carson, *The Gagging of God* (Leicester, 1996).

[21] J. Percy (ed.), *Facing the Unfinished Task* (Grand Rapids, MI, 1961), p. 9.

[22] L. Newbigin, "The Basis, Purpose, and Manner of Inter-Faith Dialogue," in R. Rousseau (ed.), *Interreligious Dialogue* (Montrose, 1981).

- [23] G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, PA, 1984), p. 59.
- [24] G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, PA, 1984), p. 59.
- [25] J. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (Washington, DC, 1992).
- [26] O. Jathanna, *The Decisiveness of the Christ Event and the Universality of Christianity in a World of Religious Plurality* (Berne, 1981).
- [27] Për një mbrotjtje dhe zhvillim të inkluzivizmit në lidhje me përgjigjet e ndryshme denominacionale, shih jezuitin belg, J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (New York, 1997).
- [28] K. Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," in *Theological Investigations* (London, 1966), Vol. 5, pp. 115–34.
- [29] Rahner, *Theological Investigations* (1963), Vol. 1, pp. 1–89.
- [30] Rahner, *Theological Investigations*, Vol. 5, ch. 5; Vol. 6, (1969), chs. 16, 23; Vol. 12, (1974), ch. 9; Vol. 14 (1976), ch. 17; Vol. 16 (1979), chs. 4, 13; Vol. 17 (1980), ch. 5.
- [31] Për një bibliografi të mirë të debatit kritik mbi Hick-un (para vitit 1994) dhe përgjigjen e tij shih *The Rainbow of Faiths* (London, 1995) si edhe, Chris Sinkinson, "The Nature of Christian Apologetics in Response to Religious Pluralism: An Analysis of the Contribution of John Hick" (PhD thesis, University of Bristol, 1997).
- [32] G. D'Costa, "John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution," in H. Hewitt (ed.), *Problems in the Philosophy of John Hick* (London, 1991), pp. 102–16, and Hick's response folloës.
- [33] G. D'Costa, "Nostra Aetate – Telling God's Story in Asia: Problems and Pitfalls," in L. Kenis and M. Lamberigts (eds.), *Vatican II and Its Legacy* (Leuven, 2002), pp. 229–350; on Knitter, see G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Edinburgh, 2000), pp. 30–47; J. Milbank, "The End of Dialogue," in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (New York, 1990), pp. 174–91
- [34] S. Hauerwas, "Some Theological Reflections on Gutiérrez's use of Liberation Theology," *Modern Theology*, 3, 1986, pp. 67–76. Unë e kam zhvilluar këtë qasje për të reflektuar mbi Küng: "Postmodernity and Religious Pluralism: Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?" in G. Ward (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford, 2001), pp. 131–43.
- [35] Hick, *Universe of Faiths*, pp. 121–2.
- [36] Rahner, *Theological Investigations* (1966), Vol. 4, pp. 165–89.
- [37] Strange, *The Possibility Of Salvation*, offers a very robust response.
- [38] K. Rahner, *Theology of Death* (London, 1965).

[39] Hick, *Universe of Faiths*, pp. 131–2; A. Race, *Christians and Religious Pluralism* (London, 1983), pp. 45–62; A. Pieris, *Love Meets Wisdom* (New York, 1988), pp. 3–4, 131.

[40] H. Küng, *On Being a Christian* (London, 1976), pp. 77–8.

[41] G. D’Costa, “Trinitarian *différance* and World Religions: Postmodernity and the ‘Other,’” in U. King (ed.), *Faith and Praxis in a Modern Age* (London, 1998), pp. 28–46.

[42] M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions* (Leiden, 1992); H. van Straelen, *The Catholic Encounter with World Religions* (London, 1966); DiNoia, *Diversity of Religions*; Lindbeck, *Nature of Doctrine*.

[43] Lindbeck, *Church in a Postliberal Age*, ch. 6.

[44] H. U. von Balthasar, *The Moment of Christian Witness* (New York, 1969); R. Williams, “Balthasar and Rahner,” in J. Riches (ed.), *The Analogy of Beauty* (Edinburgh, 1986), pp. 11–34.

[45] DiNoia, *Diversity*; S. M. Heim, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Grand Rapids, MI, 2001); S. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas, TX, 1992).

[46] K. Surin, “A Politics Of Speech: Religious Pluralism in the Age of the Macdonald’s Hamburger,” in G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (New York, 1990), pp. 192–212; Milbank, “The End of Dialogue”; D’Costa, *The Meeting of Religions*.

[47] D’Costa, *Meeting of Religions*, pp. 19–52.

[48] See, for example, D’Costa, *Meeting of Religions*; N. Smart and S. Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context* (Minneapolis, MN, 1991); R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (London, 1973)

[49] J. Pawlikowski, *What are They Saying about Jewish–Christian Relations?* (New York, 1980); shih edhe tre kapitujt e tjere Part VII të të njëjtit vëllim.

[50] Pieris, *Love Meets Wisdom*; R. Panikkar, *The Silence of God* (New York, 1989); W. Lai and M. von Brück, *Christianity and Buddhism* (New York, 2001); P. Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge, 1988).

[51] M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge, 2002).

[52] G. D’Costa, *Theology and Education: The Virtue of Theology in a Secular World* (Cambridge, 2005); and Smart and Konstantine, *Christian Systematic Theology*

[53] W. C. Smith, *Towards a World Theology* (Philadelphia, PA, 1981); L. Sëidler and P. Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia, PA, 2000).

Bibliografi

- Almond, P., *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge, 1988).
- Balthasar, H. U. von, *The Moment of Christian Witness* (New York, 1969).
- Barnes, M., *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge, 2002).
- Barrett, D., "The Status of the Christian World Mission in the 1990s," in G. Anderson, *Mission in the Nineteen Nineties* (Grand Rapids, MI, 1991).
- Barth, K., *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1956–70), Vols. I.2 (1970) and IV.1 (1956).
- Carson, D., *The Gagging of God* (Leicester, 1996).
- Cooney, P., Eakin, W., and McDaniel, J. (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* (New York, 1993).
- Coëard, H., *Pluralism: Challenge to World Religions* (New York, 1985).
- D'Costa, G., *Theology and Religious Pluralism* (Oxford, 1986).
- Theology of Religions* 643
- "Christ, the Trinity, and Religious Plurality," in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (New York, 1990), pp. 16–29.
- "John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution," in H. Hewitt (ed.), *Problems in the Philosophy of John Hick: Critical Studies of the Work of John Hick* (Basingstoke, 1991), pp. 102–16.
- "Trinitarian *différance* and World Religions: Postmodernity and the 'Other,'" in U. King (ed.), *Faith and Praxis in a Modern Age* (London, 1998), pp. 28–46.
- *The Meeting of Religions and the Trinity* (New York, 2000).
- "Postmodernity and Religious Pluralism: Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?" in G. Ward (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford, 2001), pp. 131–43.
- "Nostra aetate – Telling God's Story in Asia: Problems and Pitfalls," in M. Lamberigts and L. Kenis (eds.), *Vatican II and Its Legacy* (Leuven, 2002), pp. 229–350.
- *Theology and Education: The Virtue of Theology in a Secular World* (Cambridge, 2005).
- DiNoia, J. A., *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (Washington, DC, 1992).
- Dupuis, J., *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (New York, 1997).
- Griffiths, P. (ed.), *Christianity through Non-Christian Eyes* (New York, 1991).

- Hauerëas, S., "Some Theological Reflections on Gutiërez's Use of Liberation as a Theological Concept," *Modern Theology*, 3 (1986), pp. 67–76.
- Heim, S. M., *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Grand Rapids, MI, 2001).
- Hick, J., *God and the Universe of Faiths* (London, 1977).
- *An Interpretation of Religion* (Basingstoke, 1988).
- "Straightening the Record: Some Responses to Criticism," *Modern Theology* 6 (1990), pp. 187–95.
- "Responses," in H. Hewitt (ed.), *Problems in the Philosophy of John Hick: Critical Studies of the Work of John Hick* (Basingstoke, 1991).
- *The Rainbow of Faiths* (London, 1995).
- Huxley, A., *The Perennial Philosophy* (Neë York, 1945).
- James, W., *The Varieties of Religious Experience* (London, 1960).
- Jathanna, O., *The Decisiveness of the Christ Event and the Universality of Christianity in a World of Religious Plurality* (Berne, 1981).
- Knitter, P., *One Earth Many Religions* (Neë York, 1995).
- *Jesus and the Other Names* (Neë York, 1996).
- Küng, H., *On Being a Christian* (London, 1976).
- *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (London, 1997).
- Lai, W. and von Brück, M., *Christianity and Buddhism* (New York, 2001).
- Lausanne Statement, *Christian Witness to the Jewish People* (1980).
- Lindbeck, G., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London, 1984).
- *The Church in a Postliberal Age*, ed. M. Buckley (London, 2002).
- Lindsell, H., *A Christian Philosophy of Religion* (Wheaton, IL, 1949).
- Milbank, J., "The End of Dialogue," in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (New York, 1990), pp. 174–91.
- Morris, J., *Heaven's Command: An Imperial Progress* (London, 1973).

- Neëbigin, L., "The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue," in R. Rousseau (ed.), *Interreligious Dialogue* (Montrose, 1981), pp. 13–31.
- Ogden, S., *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas, TX, 1992).
- O'Neill, M., *Women Speaking, Women Listening: Women in Interreligious Dialogue* (New York, 1990).
- Pannikar, R., *The Trinity and the Religious Experience of Man* (London, 1973).
- *The Silence of God: The Answer of the Buddha* (New York, 1989).
- Pawlikowski, J., *What are They Saying about Jewish–Christian Relations?* (New York, 1980).
- Percy, J. (ed.), *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission* (Grand Rapids, MI, 1961).
- Pieris, A., *An Asian Theology of Liberation* (New York, 1988).
- *Love Meets Wisdom* (New York, 1988).
- "Black Flags for the Pope" (Robert Crusz citing Pieris), *The Tablet*, January 14, 1988, pp. 36–7.
- Race, A., *Christians and Religious Pluralism* (London, 1983).
- Rahner, K., *Theological Investigations* (London, 1963–80), Vols. 1, 5, 6, 12, 14, 16, 17.
- *Theology of Death* (London, 1965). Ruether, R. R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York, 1974).
- "Feminism and Jewish–Christian Dialogue," in J. Hick and P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness* (London, 1987), pp. 137–48.
- Ruokanen, M., *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council* (Leiden, 1992).
- Sanneh, L., "Christian Mission and the Western Guilt Complex," *Christian Century*, April 8, 1987, pp. 330–4.
- *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension* (London, 1993).
- Sinkinson, C., "The Nature of Christian Apologetics in Response to Religious Pluralism: An Analysis of the Contribution of John Hick," PhD dissertation, Bristol, 1997.
- Smart, N. and Konstantine, S., *Christian Systematic Theology in a World Context* (Minneapolis, MN, 1991).
- Smith, W. C., *Towards a World Theology* (Philadelphia, PA, 1981).

Stanley, B., *The Bible and the Flag* (Leicester, 1990).

Strange, D., *The Possibility of Salvation Among the Unevangelised: An Analysis of Inclusivism in Recent Evangelical Theology* (Carlisle, 2002).

Surin, K., "A Politics Of Speech: Religious Pluralism in the Age of the Macdonald's Hamburger," in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (New York, 1990), pp. 192–212.

Sëidler, L. and Mojzes, P., *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia, PA, 1990).

Troeltsch, E., *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions* (London,

1972). Van Straelen, H., *The Catholic Encounter with World Religions* (London, 1966).

Date Created

29/10/2018

Author

gavin-dcosta