

A black and white portrait of Isma'il Al-Faruqi, a middle-aged man with dark hair, wearing a suit and tie. He is looking slightly to his right with a faint smile.

# ISMA'IL AL-FARUQI

*Odarbani eseji*



CENTRAL ASIAN STUDIES  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES  
YILDIZ TECHNICAL UNIVERSITY

ISMA'IL AL-FARUQI  
Odabrani eseji

Isma'il R. al-Faruqi  
*Isma'il al-Faruqi: odabrani eseji*

Naslov izvornika:  
*Ismā'īl al-Fārūqī: Selected Essays*, The International Institute of Islamic Thought, 2018.

Copyright © 2018 The International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2019 Centar za napredne studije

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Takoder nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

S ENGLESKOG PREVELA: Amila Karahasanović

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, [www.cns.ba](http://www.cns.ba)

REDAKTOR: Nusret Isanović

LEKTORICA: Erna Murić

DTP I DIZAJN: Suhejb Djemailji

ŠTAMPA: Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-67:27

al-FARUQI, Isma'il Raji  
Odabrani eseji / Isma'il al-Faruqi ; s engleskog prevela Amila Karahasanović.  
- 1. izd. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2019. - 107 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Selected essays. - Bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-14-9

COBISS.BH-ID 28549638

---

Isma‘il R. al-Faruqi

ISMA‘IL AL-FARUQI  
Odabrani eseji

S engleskog prevela:  
Amila Karahasanović



Sarajevo, 2019.



Ova knjiga objavljena je uz podršku  
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



## Sadržaj

|  |     |
|--|-----|
| PREDGOVOR.....   | 7   |
| KRATKA BIOGRAFIJA ISMA'ILA AL-FARUQIJA (1921-1986) .....   | 9   |
| PROBLEM METAFIZIČKOG STATUSA VRIJEDNOSTI U ZAPADNOJ I<br>ISLAMSKOJ TRADICIJI.....                            | 11  |
| POREĐENJE ISLAMSKOG I KRŠĆANSKOG<br>PRISTUPA HEBREJSKOJ SVETOJ KNJIZI .....                                  | 47  |
| HISTORIJA RELIGIJA: NJENA PRIRODA I ZNAČAJ ZA KRŠĆANSKO<br>OBRAZOVANJE I MUSLIMANSKO-KRŠĆANSKI DIJALOG ..... | 66  |
| I Priroda historije religija.....  | 66  |
| 1. Izvještavanje odnosno prikupljanje podataka .....   | 67  |
| 2. Konstrukcija značenjskih cjelina odnosno<br>sistematizacija podataka .....                                | 75  |
| 3. Prosuđivanje odnosno procjena značenjskih cjelina .....   | 81  |
| II Značaj historije religija za kršćansko obrazovanje .....  | 94  |
| III Značaj historije religija za kršćansko-muslimanski dijalog....   | 102 |





## Predgovor

I nakon njegove smrti 1986. godine, naslijeđe misli i djela profesora Isma'ila R. al-Faruqija nastavilo je nadahnjivati i utjecati na rasprave širom svijeta. Kao autoritet za pitanja islama i komparativne religije, profesor Isma'il al-Faruqi ostavio je izuzetno intelektualno naslijeđe u čiju čast su odabrani i objavljeni ovi eseji, nastojeći ga prikazati kao darovitog učenjaka koji je bio u stanju lucidnom logikom i racionalnim naučnim argumentima potkrijepiti svoju misao o čitavom nizu značajnih i složenih pitanja, pri čemu je općenito i široko propitivao i procjenjivao dominantne ideje i koncepte, sve vrijeme zadržavajući tevhidsku perspektivu.

Al-Faruqi je prepoznao da kriza modernog svijeta predstavlja krizu znanja, a kriza se, kako je smatrao, može preusmjeriti samo jednom novom sintezom znanja u islamskom epistemološkom okviru, čime bi se muslimani podstakli da postanu aktivni učesnici u intelektualnom životu i da mu daju svoj doprinos iz islamske perspektive. Al-Faruqi je na tome neumorno radio sve do svoje prerane tragične smrti.

Pitanja koja al-Faruqi razmatra nije jednostavno shvatiti, a jezik koji pri tome koristi visoko je specijaliziran, no nadati se da će, barem u najvećem dijelu, stručna, kao i šira, čitalačka publika imati koristi od ponuđenih perspektiva i razmatranih pitanja.

Svaki od radova objavljen je u izvornom obliku, s tim što su dodati dijakritički znaci prema našem obrascu *Style Sheet*.

Od svoga osnivanja 1981. godine, Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) predstavlja jedan od glavnih centara koji podržavaju ozbiljne naučne napore. Upravo je u tom cilju Centar u proteklim decenijama organizirao brojne istraživačke programe, seminare i konferencije, ali i objavljivao naučne radove iz oblasti društvenih nauka i različitih oblasti teologije, kojih danas ima više od sedam stotina objavljenih kako na engleskom tako i na arapskom, pri čemu su mnogi prevedeni i na druge jezike.

*Januar 2018.*



## Kratka biografija Isma‘ila al-Faruqija (1921-1986)

Isma‘il R. Al-Faruqi rođen je u Jaffi u Palestini. Bio je veliki savremeni učenjak islama, a njegov rad obuhvata čitav spektar islamskih studija i pokriva oblasti kao što su religijske studije, islamska misao, pristupi znanju, historiji, kulturi, obrazovanju, međuvjerskom dijalogu, estetici, etici, politici, ekonomiji, nauci i ženskim pitanjima. Nije pretjerano reći da je al-Faruqi imao izrazito enciklopedijski um, a da je on sam bio ličnost koja se rijetko sreće među savremenim muslimanskim misliocima.

Al-Faruqi je prvo emigrirao u Bejrut u Libanu, gdje je studirao na Američkom univerzitetu u Bejrutu, nakon čega se sljedeće godine upisao na Graduate School of Arts and Sciences Univerziteta u Indijani, gdje je 1949. godine magistrirao iz oblasti filozofije. Potom je primljen na odsjek za filozofiju na Harvardu, gdje je u martu 1951. godine stekao još jedan magisterij iz filozofije. Međutim, odlučio se vratiti na Univerzitet u Indijani, gdje je odsjeku za filozofiju predao svoju doktorsku tezu i doktorirao u septembru 1952. Naslov doktorske teze bio je „Opravdavanje dobrog – metafizika i epistemologija vrijednosti“.

Al-Faruqi je potom proučavao islam u Kairu i drugim centrima muslimanske misli, a zatim i kršćanstvo na Teološkom fakultetu Univerziteta McGill. Predavao je na Institutu za islamske studije Univerziteta McGill, na Centralnom institutu za islamska istraživanja u Karačiju, na Institutu za visoke arapske studije Lige arapskih država Univerziteta u Kairu, na Univerzitetu Al-Azhar u Kairu te na Univerzitetu Syracuse u SAD-u, gdje je između 1964. i 1968. godine bio vanredni profesor i razvijao program islamskih studija.

U jesen 1968. godine al-Faruqi postao je profesor islamskih studija i historije religija na Odsjeku za religiju Univerziteta Temple i na tom položaju i ostaje sve do svoje tragične smrti 1986. godine.



## Problem metafizičkog statusa vrijednosti u zapadnoj i islamskoj tradiciji

U posljednjih stotinu godina problem metafizičkog statusa vrijednosti u zapadnoj je tradiciji doživio veliki napredak. Insistirajući na apriornoj prirodi moralnog zakona, Immanuel Kant nastojao ga je postaviti kao „činjenicu uma“.<sup>1</sup> Moralni zakon je, po njemu, i „aprioran“ i „datost“. Iz tog gledišta – razvoda u historiji zapadne filozofije – proizašle su dvije tradicije, jedna koja nastoji produbiti i dalje razraditi kantovski uvid, te druga koja nastoji ostvariti jedan drugačiji uvid koji u potpunosti poriče kantovsku epistemologiju. Prva, idealistička tradicija, nastala je i razvila se u Kantovoј zemlji, Njemačkoj, a druga, empiristička tradicija nastala je u Engleskoj, ne uspijevajući prerasti skepticizam Davida Humea.

U taboru idealista, paradoks „apriorne“ i „činjenične“ prirode moralnog zakona dovodio je do sve sofisticiranijih, no konstrukcionističkih zaključaka, sve do iskoraka za koji je zaslužan Edmund

---

1 „Svijest o tom temeljnog principu (kategoričkom imperativu) može se nazvati činjenicom uma s obzirom da ju je nemoguće izvući iz prethodnih podataka uma, kao što je svijest o slobodi (jer nije prethodno data) i s obzirom na to da nam se ona nameće kao sintetička propozicija koja nije apriori zasnovana na čistoj ili empiričkoj intuiciji.“ Immanuel Kant, *Kritika praktičnog uma*, tom V, sv. 3, prev. Lewis White Beck, University of Chicago Press, Chicago, 1950, str. 142.

Husserl.<sup>2</sup> Naoružan instrumentima nove discipline, tj. fenomenologije, Max Scheler uspio je razložiti kantovski zakon tako da je apriorno uvijek formalno, a samo formalno može biti apriorno. On je uspio u uspostavljanju jednog *materiale* a priori koji je sadržaj emocionalne intuicije a priori,<sup>3</sup> čime je teoriju vrijednosti oslobođio jalovog fiksiranja na potragu za moralnim u sve više apstrakcionističkim konstrukcijama uma, pod kojim su radili postkantovski idealisti.<sup>4</sup> Time je otvoren put ponovnom vraćanju moralnog zakona u njegov transcendentalni status, ali ne u smislu zahtjeva konfuznih crkvenih dogmatika koji su ambivalenciju i konačnost razuma i njegovu podređenost smatrali crkvenim magisterijumom, nego kritički u smislu sadržaja jedne apriorne *logique* razuma.<sup>5</sup> Najistaknutiji mislilac koji se pokazao doraslim izazovu i obećanju tog velikog iskoraka u zapadnoj idealističkoj tradiciji i bio uspješan u ponovnoj uspostavi vrijednosti kao jedne apriorne, absolutne i idealne samopostojeće suštine koja je, kao istinska entelehija, obdarena efikasnom moći kretanja i privlačnošću, bio je Nikolai Hartmann.<sup>6</sup>

U svom briljantnom djelu *Metaphysik der Erkenntniss*,<sup>7</sup> Nikolai Hartmann u posljednjem dijelu zadnjeg toma posvećuje jedno poglavlje spoznaji vrijednosnog elementa u vanjskom svijetu. On s pravom kaže da kada stvarno-postojeće – bilo da je to predmet, događaj ili situacija, odnosno zamišljena slika, percep-

2 Za opis tokova filozofske misli koji su doveli do Husserla i Husserlovog „iskoraka u fenomenologiju“ vidjeti: Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1943, str. 3-222.

3 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Niemeyer, Halle, 1913-1916, poglavlje IV, str. 48 ff.

4 Naprimjer: Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer.

5 Max Scheler, str. 85-87. Ovdje bi trebalo napomenuti da je do tog vremena Hemsterhuis u istu svrhu već razvio koncept *organe moral*.

6 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol 1, prev. S. Colt, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 183-247. (prvo izdanje pod nazivom „Ethik“ objavljeno 1926)

7 Nikolai Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, tom II, Aubier, Paris, 1946, str. 282 ff.

cija ili stav – uđe u našu svijest, ono istovremeno aktivira tri nivoa spoznaje Na prvom nivou postajemo svjesni predmeta koji se prezentira našoj svijesti. To nije jednostavan čin nego čin koji se sastoji iz dvije faze. Pored toga što putem čula primamo fizičke podatke o predmetu spoznaje, tu je i druga faza u kojoj putem mentalnih sposobnosti strukturamo mnogostruku mentalne podatke unutar okvira koji predstavlja formu, suštinu ili ideju predmeta opažanja. Te dvije faze ili modaliteti spoznaje, čulna i mentalna, predstavljaju našu teorijsku spoznaju. Pored tog nivoa, spoznaja se odvija i na drugom i, ujedno, potpuno drugačijem nivou, koji također ima dvije faze. Skupa s teorijskim opažanjem, predmet u nama pobuđuje stav odobravanja ili neodobravanja, prihvatanja ili odbijanja, želje, interesa, odnosno otpora ili odbojnosti. To su podaci vrijednosne percepcije. Kao takvi, oni su „čvrsti“, jednakо empirijski kao i čulni podaci, a prva se faza sastoji u našem spoznavanju tih podataka, u našem osjećanju tih emotivnih stavova. U jednoj drugoj fazi odnosno modalitetu subjekat struktura te podatke unutar okvira jedne aksiološke ideje ili suštine, jedne *vrijednosti* koja potom, u percepciji datog subjekta, postaje temelj ili „*okosnica*“ vrijednosti predmeta. Kao što ni u slučaju teorijske spoznaje nema neposrednog sagledavanja suštine bez višestrukih podataka razuma, tako ni u vrijednosnoj spoznaji nema neposrednog sagledavanja vrijednosti bez mnogostruktih podataka interesovanja, odobravanja, želje, odbacivanja, itd. Jer, sam čin odobravanja, željenja, podupiranja ili protivljenja podrazumijeva princip prema kojem je taj stav i zauzet. Potpuno je druga stvar postaje li, onda, taj princip predmet teorijske svijesti na trećem i višem nivou, kao kada introspektivno promišljamo ono što je odredilo naše osjećanje ili željenje ili zadovoljstvo onog momenta kada je predmet ušao u našu svijest. Ta treća faza može a i ne mora biti jasna; ona, zapravo, ne mora uopće ni biti dostignuta. Ona je povlastica moralnog učitelja i tragatelja čiji zadatak upravo i jeste promišljati naše

vrijednosno poimanje te preispitivati različite elemente koji određuju i čine. No, i dalje je nesumnjivo to da je prisutan princip ili suština na osnovu koje se odvija naš vrijednosni čin, kao i to da je njome određen dati čin odnosno stav – i to je sve što se podrazumijeva pod drugom fazom aksiološke spoznaje. Teorij-ska (tj. diskurzivna) svijest o onome na osnovu čega se stav zauzima predstavlja pitanje od tercijarnog značaja. Primarni predmet aksiološke spoznaje jeste ono što dominira svjesnošću subjekta, naime, stvarno-postojeći predmet koji se spoznaje. Sekundarni predmet aksiološke spoznaje jeste vrijednost, *prius* prema kojem ono što percipiramo kao dobro jeste dobro. Takva sekundarna spoznaja prati svaku primarnu spoznaju dobrote, svako željenje, svako odvraćanje. Jer, niti jedan predmet želje ili averzije ne poima se osim kao nešto što potпадa pod ovu ili onu vrijednost. Kada bi se poimao naprsto kao nešto što na nas kao subjekte percepcije utječe na ovaj ili onaj način, što će reći naprsto nešto što u nama pobuđuje ovo ili ono osjećanje-stanje, onda bi zasigurno bilo opravdano opisati naše vlastito osjećanje-stanje, ali nikada i objekt kao „uzrok“ ili „povod“ tog osjećanja-stanja. Onda bismo mogli govoriti o toku ili redanju afektivnih stanja, ali nikako o objektu kao dobrom ili lošem. U tom slučaju ne bi imalo nekog smisla govoriti o bilo kakvom stvarno-postojećem niti o bilo kakvom objektu kao o nečemu što izaziva vrijednosni čin ili stav. Stoga, postojanje dobrih i loših predmeta, ispravnih i pogrešnih činova i stavova podrazumijeva to da u svjesnost, premda ne i u diskurzivnu svjesnost, ulazi nešto ekstrapersonalno, izvanosjećajno, nešto novo što određuje lični emocionalni odgovor i čini ga onakvim kakav on jeste.<sup>8</sup> Upravo takvu sekundarnu spoznaju Hartmann naziva „primarna svjesnost o vrijednosti“.<sup>9</sup> Ona se ne sastoji ni u osjećanjima-stanjima

8 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. I, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 222-223.

9 Ibid., str. 99-102.

ni u diskursivnoj svjesnosti koja osjećanja-stanja povezuje s vrijednosnim sudovima, nego u svjesnosti da vrijednosni predmeti jesu realizacije odnosno instancijacije određenih vrijednosti. Doduše, pomalo je zbunjujuće to nazivati „primarnom svjesnosti o vrijednosti“, no procjena je moguća i pod tim nazivom. Hartmannova namjera bila je naglasiti neposrednost te pojave, činjenicu da ona obezbjeđuje podatke koji, putem jednog kasnijeg procesa apstrahiranja, mogu postati predmet teorijske svjesnosti, ne na nivou razuma nego na onom nivou na kojem svjesnost jeste o onome što određuje emocionalnu reakciju nakon što se pod nju podvede senzorni predmet. Drugo, „primarna svjesnost o vrijednosti“ jeste *svjesnost* jer predstavlja autentično znanje o bitku. Njezin predmet jednak je nezavisan realitet kao i prostorni odnosi unutar geometrijskog znanja ili tijela unutar znanja o stvarima.<sup>10</sup> Vrijednosti su predmet moguće vrijednosne spoznaje no one ne ostvaruju bitisanje putem spoznaje o njima. One ne predstavljaju ni stavove osjećanja-stanja subjekta koji percipira niti njegove misli i predstave. Naprotiv, one su te koje određuju subjekt u njegovoj percepciji tih vrijednosti, dok po sebi ostaju potpuno nepogođene time jesu li percipirane ili nisu, jesu li percipirane ispravno ili pogrešno, je li im data stvarna egzistencija ili su prekršene. Činjenica je da vrijednosna percepcija – kroz koju je emocionalni aspekt taj o kojem je riječ, a ne čulni ili diskurzivni – predstavlja objektivnu percepciju autentičnog bitka koji vrijednosnoj svjesnosti daje njenu gnoseološku kao i ontološku težinu.<sup>11</sup>

To je bilo istinski veliko dostignuće. Upravo je ono idealističkoj tradiciji omogućilo da se kritički osvrne na aprioristički domen bitka, naime, na domen vrijednosti, čije sastavnice čine prve principe svih finalističkih neksusa i gospodare promjenom

---

10 Ibid., str. 219.

11 Ibid., str. 226; Nikolai Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, tom II, Aubier, Paris, 1946, str. 281-284.

pravca datih kauzalnih niti prirode, odnosno započinjanjem novih kauzalnih niti, čime se realizira njihov stvarno-egzistencijalni *matériaux*. Taj domen bitka, aprioran kroz *materiale* ili sadržajno, apsolutan kroz odnos prema čovjeku i cjelokupnom domenu stvarno postojećeg, živ uz stvarnu energetsku moć što poprima oblik moralnog trebanja jeste jedan transcendentni domen. Pa ipak, on nije ono hladno, nedodirljivo „drugo“ što naprosto koegzistira s empirijskom stvarnošću,<sup>12</sup> nego ono što je od fundamentalnog značaja za tu stvarnost. Činjenica da njegova relevantnost poprima formu trebanja ili zapovijedi dovodi nas u iskušenje da o njemu govorimo u personalističkom smislu. Samo dosljedno kritički stav uma može u svjesnosti održavati prisustvo činjenice da je taj domen zapravo jedan beskonačni plenum suština koje, premda se tangencijalno kreću i ispunjavaju energijom, lebde nad stvarnošću na beskrajnoj udaljenosti. Njihov značaj je uvijek individualan i odnosi se na svaku vrijednost kao individualnu entelehiju. Kao domen, njih se može znati samo konceptualno, kroz diskurzivnu spoznaju jednog istančanog razuma.

U taboru empirista, s druge strane, isključena je apriorna priroda moralnog zakona. Stoga se njen činjenični karakter tražio ili u čovjekovim psihičkim sposobnostima ili u empirijskim osobinama stvari. U prvom slučaju razrađen je čitav niz različitih teorija, no sve se zasnivaju na konačnoj analizi dobrote kao kategorije unutar koje je stvarno-postojeće klasificirano po načinu na koje ono utječe na čovjeka. Teorije moralnih osjećanja govore o šestom čulu – moralu – koje se u čovjeku aktivira spontano i kazuje mu šta je dobro, a šta zlo.<sup>13</sup> Društveno aprobativne

12 Kao što je „Apsolutno drugo“ indijskih religija ili impersonalni bog nekih filozofa (npr. kod Ibn Rušda).

13 Kao što su, naprimjer, teorije Edwarda Westermarcka (*Ethical Relativity*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1932; *Christianity and Morals*, The MacMillan Co., New York, 1939), Arthura Kenyona Rogersa (*The Theory of Ethics*, The MacMillan Co., New York, 1934), Franka Chapmana Sharpa (*Ethics*, The Century Co., New York, 1928), itd.

teorije govore o usklađenosti ili koherentnosti s društvenom konvencijom kao suštinskim elementom dobrote.<sup>14</sup> Treća grupa, koja uključuje evolucioniste, marksiste, pragmatistei humaniste, govori o stvarnosti kao o beskonačnom procesu i o dobru kao o onome što je u svakoj fazi procesa u suglasju s realitetima te faze kao i s naprednom logikom koja nastoji nadići datu fazu i uvesti novu.<sup>15</sup> Koliko god da varira u detaljima, ovisnost o stanju subjekta u svim tim teorijama ostaje njihova suštinska karakteristika vrijednosti. Činjenica da je to stanje aprobativno, odnosno stanje usaglašenosti i usklađenosti, u prvom redu zahtijeva da se lokus dobrote nalazi u samom subjektu. Određivanje prirode tog stanja subjekta, kojega treba zvati „dobrim“, uistinu je sekundarno pitanje, jer prvi princip tih teorija jeste da dobro predstavlja stanje subjekta općenito. Uzveši taj prvi princip zdravo za gotovo, još jedna grupa teorija – psiholoških, striktno govoreći – definirala je stanje subjekta kao sastavni dio dobrote kao zadovoljstva, naklonosti ili interesa. Premda su sve te teorije

- 
- 14 Kao što su, naprimjer, teorije Emila Durkheima (*On the Division of Labour in Society*, prev. G. Simpson, The MacMillan Co., New York, 1933; *The Elementary Forms of the Religious Life*, prev. J. W. Swain, George Allen and Unwin Ltd., London, 1915) te Luciena Levy-Bruhla (*Ethics and Moral Science*, prev. Elizabeth Lee, Archibald Constable and Co., London, 1905), itd.
- 15 Primjeri prve vrste, tj. evolucionisti, jesu: Thomas H. Huxley (*Evolution and Ethics*, D. Appleton and Co., New York, 1929), Olaf Stapledon (*A Modern Theory of Ethics*, Methuen and Co., London, 1929), Peter Kropotkin (*Ethics, Origin and Development*, prev. L. S. Friedland, J. R. Peroshnikoff, The Dial Press, New York, 1926) i Julian S. Huxley (*Evolutionary Ethics*, Oxford University Press, London, 1943). Primjeri druge vrste, tj. marksista, jesu radovi Karla Marxa i Friedricha Engela. Primjeri treće vrste, tj. pragmatista, jesu: John Dewey (*Outline of a Critical Theory of Ethics*, Register Publishing Co., Ann Harbor, 1891) i J. H. Tufts (*Ethics*, Henry Holt and Co., New York, 1932; *The Study of Ethics*, George Wahr Publishers, Ann Harbor, Michigan, 1897; *The Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1908; *Theory of Valuation*, University of Chicago Press, Chicago, 1909). Primjeri četvrte vrste, tj. humanističkog tipa, jesu: Warner Fite (*An Introductory Study of Ethics*, Longmans, Green and Co., New York, 1906; *Moral Philosophy*, The Dial Press, New York, 1925; *Individualism*, Longmans, Green and Co., New York, 1924), C. Garnett (*Wisdom in Conduct*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1940), Irving Babbitt (*On Being Creative*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1932), itd.

djelomično crpile inspiraciju iz Epikura, samo prva vrsta sebe naziva teorijama hedonizma, dok se druga naziva afektivnim ili emocionalnim teorijama, a treća interesnim teorijama.<sup>16</sup> Za psihološke teorije može se reći da su u svojoj analizi otišle dublje nego i aprobativne i procesne teorije. To je upravo zato što su nastojale analizirati najdublji element od kojeg se, kako se pretpostavlja, dobrota sastoji. Njihove analize osjećanja zadovoljstva i bola, analize afektivne i emotivne sposobnosti, analize interesa i želje predstavljaju istinski doprinos psihologiji.

Sve su to empirističke teorije jer one vrijednost vide kao stvarno-postojeće. Psihičko stanje subjekta je stvarno-postojeće kroz psihičko, s obzirom na to da je dio prirode prostor-vremena, te se može identificirati i protumačiti kao efekat određenih antecedentnih prirodnih uzroka, ali i kao uzrok određenih posljedičnih prirodnih efekata u prostor-vremenu. Sve škole mišljenja priznaju empirističku prirodu tih teorija, svi osim francuskih društveno aprobativnih teorija i marksističkih procesnih teorija, koje se uprkos svemu slažu s osnovnim premisama empirizma i za koje se prepoznaće kako jasno stoje unutar tradicije britanskog empirizma koju su začeli Locke, Berkley i Hume. No nigrdje empiristička priroda vrijednosti nije tako jasno utvrđena i naglašena kao u radovima Clarencea Irvinga Lewisa. I uistinu, u poređenju s Lewisom, mnoge od takozvanih empirističkih

---

16 Primjeri prve grupe su W. T. Stace (*The Concept of Morals*, The MacMillan Co., New York, 1937) i Moritz Schlick (*Problems of Ethics*, prev. David Rynin, Prentice Hall, New York, 1939). Primjeri druge grupe su: George Santayana (*The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, One Volume edition, Charles Scribner's Sons, New York, 1953, 1. izdanje 1933; *Winds of Doctrine*, Charles Scribner's Sons, New York, 1926; *The Philosophy of George Santayana*, Library of Living Philosophers, Evanston and Chicago, 1940, itd.), David Wright Prall (*A Study in the Theory of Value*, University of California Press, Berkeley, 1921; *The Present Status of Theory of Value*, University of California Press, Berkeley, 1923; *Naturalism and Norms*, University of California Press, Berkeley, 1925). Primjeri treće grupe su: Ralph Barton Perry (*General Theory of Value*, Longmans, Green and Co., New York, 1926), Dewitt Henry Parker (*Human Values*, Harper and Brothers, New York, 1931), F. R. Tennant (*Philosophical Theology*, The University Press, Cambridge, 1928), itd.

teorija uopće ne izgledaju empirijski nego su, kao u slučaju marksističke i humanističke teorije, na rubu apriorističkog.

U svojoj „Analizi znanja i vrednovanja“,<sup>17</sup> C. I. Lewis elaborira naturalističku teoriju vrednovanja gdje, da se poslužimo njegovom terminologijom, „vrednovanje predstavlja jednu vrstu empirijske spoznaje“.<sup>18</sup> Kao i sva empirijska istina, i znanje o vrijednosti je empirijsko zato što „ga je nemoguće spoznati osim, u konačnici, kroz mentalne prezentacije ... (i zato što se oslanja), u konačnici, na direktnе mentalne informacije“.<sup>19</sup> Međutim, za razliku od vanjskih mentalnih prezentacija, prezentacije o kojima je riječ tiču se unutrašnjeg stanja želje, odbojnosti te osjećanja zadovoljstva i patnje. U oba slučaja priroda vrijednosti-znanja je ista. Prema Lewisu, naturalističko poimanje vrijednosti stoga podrazumijeva da „vrednovanje predstavlja jednu vrstu empirijske spoznaje [i] otuda [da] njezina ispravnost odgovara na neku vrstu objektivne činjenice, ali one koja se može spoznati samo kroz iskustvo i koja se ne može odrediti apriori“.<sup>20</sup> Jednako tako, empiristička aksiologija podrazumijeva da „osobina naspram koje se, u konačnici, sve prosuđuje kao vrijedno ili nevrijedno jeste osobina koja se nepogrešivo identificuje u njenoj direktnoj spoznaji kada nam se otkrije kroz iskustvo“.<sup>21</sup> Posudivši izraz od Berkeleyja, C. I. Lewis veli da je *esse* vrijednosti u njenom *percipi*, jer jedina suštinski vrijedna stvar koja postoji jeste dobrota koja se razaznaje ili se može razaznati kada nam se otkrije kroz iskustvo.<sup>22</sup> To poimanje ili, bolje, ostvarenje vrijednosne osobine kroz iskustvo jeste njegova nepromjenjiva činjenica. Ne možemo je adekvatno opisati kao zadovoljstvo ili patnju, „stanje ugode“, „mira“ ili „zadovoljenja“ jer je ona širi pojam koji uključuje sve

17 C. I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1946.

18 C. I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1946, str. 365.

19 Ibid., str. 171.

20 Ibid., str. 8.

21 Ibid., str. 400.

22 Ibid., str. 404, 407.

pobrojano. Premda nam takvi izrazi mogu pomoći da okarakteriziramo vrijednost, oni je nikada ne sačinjavaju. To je stanje subjekta koji spoznaje kada se vrijednosna osobina prikaže njegovoj svijesti. To stanje je neka vrsta mira koji subjekt doživljava kada vrijednost ulazi u njegovu svjesnost, ne kao značenje, nego kao doživljena stvarnost. To da je X vrijedno, stoga, znači da će subjekt spoznati njegovu vrijednost neposredno nakon što ono postane predmet njegovog iskustva. Takva spoznaja koja zasigurno predstavlja „način osjećanja“ jeste „najznačajniji dio cjelokupnog pitanja i nema tačnijeg testa objektivne vrijednosti koji bi više odgovarao našoj svrsi.“<sup>23</sup> Iznoseći argumente protiv apriorista, Lewis zagovara tvrdnju da neposredno vrijednosno poimanje kroz iskustvo, koje bi moglo biti predmet jedne ekspresivne vrijednosne propozicije (tipa „Sada kada jedem sladoled, direktno spoznajem vrijednosnu osobinu kroz iskustvo“) jeste osnova cjelokupnog vrednovanja. „Bez iskustva doživljene vrijednosti i nevrijednosti, procjena općenito ne bi imala smisla.“<sup>24</sup> Stoga, zaključuje Lewis, „prepostavka da su vrijednosti apriorne može nastati samo ukoliko se pobrkuju sāma spoznaja značenja i spoznaja da to značenje ima primjenu u konkretnom primjeru... Samo spoznaja te druge vrste predstavlja vrednovanje“.<sup>25</sup>

Moramo odmah primjetiti da kada se Lewisova vrijednosna „nepromjenjiva činjenica“ izrazi terminirajućom propozicijom (tj. tipa „Ako S onda P“ ili „Ako jedem sladoled ja ću spoznati vrijednost“) onda ima sve elemente koji sačinjavaju Hartmannovu primarnu svijest o vrijednosti. Lewisova terminirajuća propozicija prepostavlja stanje osjećanja, predmet koji je nužno povezan sa stanjem osjećanja te svijest o tom nužnom odnosu – pri čemu su sve to elementi od kojih se sastoji Hartmannova vrijednosna svijest. Ono gdje se Lewis razlikuje od Hartmanna jeste priroda teorijske svijesti na drugom nivou, gdje se informacije primarne svijesti o vrijednosti prevode u diskurzivne pro-

---

23 Ibid.

24 Ibid., str. 375.

25 Ibid., str. 378.

pozicije. Dok Hartmann te propozicije smatra apriornim (tj. propozicijama koje izražavaju nešto što je izvorno dato kao sadržaj neposredne intuicije, kada zanemarimo „svaku vrstu postuliranja subjekata koji ih promišljaju i trenutnih okolnosti tih subjekata te, također, kada zanemarimo svaku vrstu postuliranja predmeta na koje se one mogu odnositi“, doživljaj njih jeste doživljaj fenomenološke bitnosti),<sup>26</sup> Lewis te propozicije smatra neterminirajućim (tj. tipa  $SP = Qn'Rn$ ; ili „X je dobro, znači da je neodređen broj propozicija tačan, pri čemu svaka kazuje da, ukoliko se izvrši određeni čin, određena se vrijednosna osobina spozna kroz iskustvo“) za koje se može naći isto onoliko potvrde u iskustvu, a time i vjerovatnoće, koliko njihovi Q i R imaju ostvarenja kada se podvrgnu testu iskustva.<sup>27</sup> No i Hartmann i Lewis saglasni su u tome da vrednovanje temelje na datosti iskustva, na nepromjenjivim činjenicama. Hartmanova epistemologija omogućila mu je da tu datost identificira kao *Wesen* ili suštinu.<sup>28</sup> To je bio odgovor na pitanje metafizičkog statusa vrijednosti, koje je za Hartmanna i dalje ostalo prvo pitanje teorije vrijednosti. Da se Lewis osvrnuo na isto to pitanje, njegov empirizam primorao bi ga da traga za empirijskim vrijednosnim svojstvima stvari. Jer nije dosljedno tvrditi da je vrijednost stanje duše subjekta koji spoznaje izazvano prikazom predmeta u iskustvu i pritom ne postaviti pitanje prirode onoga što, bilo u predmetu ili u iskustvu, uzrokuje iskustveni doživljaj spoznaje vrijednosnog svojstva. Tu postoje dva moguća odgovora. Ili je naša spoznaja vrijednosnog svojstva kroz iskustvo autosugestija, samoizmišljena psihička iluzija ili je ona svojstvo odnosno sila u predmetu u istoj

- 
- 26 Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, prev. W. R. Boyce Gibson, George Allen and Unwin Ltd., London, 1931, 2. izdanje, 1952, str. 54-58.
- 27 C. I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Co, La Salle, Illinois, 1946, str. 375. Simboličko logičko predstavljanje tog principa može se naći u istom radu, str. 230 i dalje.
- 28 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. I, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 183 ff., 234 ff., 241 ff. (Po uzoru na Schelera i Husserla).

ravni s bojom, veličinom, gravitacijom, magnetizmom i drugim prirodnim silama. Samo bi se kroz te odgovore mogao održati jedan temeljiti empirizam. Prva mogućnost morala bi osporiti cjelokupnu realnost svijeta i prognati je u trenutak „toka svijesti“; druga bi mogućnost morala objasniti kako i zašto nauka nije u stanju otkriti, izolirati ili proučavati takozvanu stvarnu vrijednosnu silu predmeta u prirodi. Uopće se ne posvetivši tom pitanju, barem koliko autor ovog teksta kao njegov čitalac može vidjeti iz njegovog pisanja na tu temu,<sup>29</sup> C. I. Lewis mora da je pustio da njegova vrijednosna svojstva stvari budu podvedena pod *qualitas occulta*.

Uprkos tim sjajnim otkrićima na oba fronta, naime idealizma odnosno apriorizma kao i empirizma, problem metafizičkog statusa vrijednosti i dalje nije došao do jednog trajnog i zadovoljavajućeg rješenja. U taboru idealista vrijednosti su ostale razdvojene suštine koje, premda su povezane jedne s drugima, ponekad usko ali češće veoma indirektno, nemaju okvir niti strukturu za koje bi se moglo reći da čine sastavni dio njihovog domena. Mi ih i ne poznajemo kao domen, uprkos činjenici da ipak imamo šta za reći o njihovom statusu. Jer, po definiciji, vrijednosti se tu smatraju transcendentnim entitetima koji su oduvijek i zauvijek isključeni iz čovjekovog znanja. Sve što se o njima može znati jesu dva modaliteta: „trebalo bi biti“ odnosno relevantnost date vrijednosti kao takve za domen stvarno-postojećeg i „trebalo bi učiniti“ odnosno relevantnost date vrijednosti za moralnog subjekta koji se nalazi u historijskoj situaciji u kojoj je ono „trebalo bi biti“ relevantno.<sup>30</sup> I zaista, ne možemo se nikada nadati poznavanju domena vrijednosti koje bi bilo tako detaljno i duboko kao naše poznavanje bilo kojeg pojedinačnog pripadnika tog domena. Takvo poznavanje

29 Koliko je poznato autoru ovog teksta, pored njegove *Analyze*, C. I. Lewis objavio je samo još jedan rad iz etike, naime, *The Ground and Nature of the Right* (Columbia University Press, New York, 1955). Tu se profesor Lewis ograničio na raspravu o deontološkim problemima.

30 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. I, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 247-297.

cjeline kakvo navode metafizički personalisti i teološki etičari, kako je sam Hartmann naveo u kritici svoga učitelja Schelera, uvi-jek predstavlja konstrukt i nikada ne može težiti kritičkom uspo-stavljanju svojih principa.<sup>31</sup> U smislu domena, ljudsko znanje o njima ostat će bez adekvatne nagrade baš kao i hrabar i filozofski kritičan opis „Domena suštine“ koji je dao George Santayana.<sup>32</sup> Nadalje, kako je i sam Hartmann istaknuo, domen vrijednosti je domen u kojem pojedinačni pripadnici funkcioniraju na osnovu zakona *bellum omnium contra omnes*; budući da svaki pojedinačni pripadnik konstantno nastoji monopolizirati polje čovjekovog vi-đenja i tiranski nad njim vladati isključujući, pritom, svoje bratske pripadnike bez ikakve mogućnosti bilo kakvog pomirenja.<sup>33</sup> Stoga idealistička tradicija, koja vrijednostima pripisuje idealno samopo-stojanje *sui generis*,<sup>34</sup> posmatra ih kao beskonačnu interno hao-tičnu masu, uprkos činjenici da je moguće razaznati mnoge zna-čajne unutrašnje odnose, pri čemu je čak moguća i jedna „Feno-menologija vrijednosti“.<sup>35</sup>

Dok je Hartmann ostao vjeran fenomenološkom metodu i nije dozvolio sebi da ide niti korak dalje od opisa nekih vrijedno-snih odnosa, Scheler nije mogao odoljeti iskušenju potrage za

31 Ibid., str. 341-343, poglavje "Ethics or Theology."

32 Prema Santayani, suštine su beskonačne u pogledu broja i vrste, a nad univer-zumom bitka lebde poput nagomilanih oblaka kozmičkih čestica. Nadalje, „su-ština je“, piše on, „inertna tema, nešto što se ne može iznijeti ... Mnoštvo suština apsolutno je beskonačno.“ (George Santayana, *Realms of Being*, Charles Scribner's Sons, New York, 1942, str. 20-21)

33 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. II, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932., str. 76 ff. „U mjeri kojoj su opozicije (tj. opozicije moralnog određenja) istinske antinomije, javlja se antagonizam između samih vrijednosti. Te su antinomije same po sebi nerješive...“ (Ibid., str. 77) „Svi konflikti među vrijednostima jesu sukobi aksiološkog određenja kao takvog. Oni bi postavili ograničenje harmo-niji čak i jedne božanski savršene, vladajuće providnosti i ponovnog poretku.“ (Ibid., vol. I, str. 301-302)

34 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. I, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 217 ff.

35 Vidjeti: Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. II, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932. Poglavlje pod nazivom „Moralne vrijednosti“ sadrži izuzetno poučnu analizu principa koji vladaju unutrašnjom strukturom domena vrijednosti.

unutarnjim strukturalnim principom u domenu vrijednosti i taj je princip poistovjetio sa svetošću.<sup>36</sup> Ispostavilo se da je to konačna vrijednost koja određuje vrijednosnost svih drugih vrijednosti. Scheler je to uradio po cijenu fenomenologijalnosti opisa; jer uzdizanje vrijednosti na rang aksiološke supremacije dovelo je do sumnje – na koju Scheler nikada nije odgovorio – da je svetost zapravo jedina vrijednost, a da su sve druge „vrijednosti“ samo njena kategorička sredstva. Upravo ga je taj stav jasno smjestio u kršćanski tabor, gdje je teologija bila itekako željna i sretna da ga podrži i da prisvoji njegova otkrića.<sup>37</sup> S druge strane, Hartmanova kritička striktnost štitila je filozofska dostignuća od špekulacije, ali je njegov vrijednosni domen lišila unutarnjeg jedinstva, uprkos izuzetnoj „fenomenologiji vrijednosti“. Svaka vrijednost je praktično bog nad čovjekom, a ne postoji krovna vrijednost koja bi ih stavila pod kontrolu i dovela u sklad.<sup>38</sup>

S druge strane, smatrvši da je predmet svjesnosti, odnosno sama vrijednost, izvan granica ispitivanja i istraživanja, tabor empirista usmjerio je pažnju na subjekta koji vrši spoznaju. Psiholozi su analizirali njegovo poimanje vrijednosnog svojstva, tj. njegove stavove, želje i odbojnosti, a filozofi su svoj zadatak sveli na semantičku analizu onoga što subjekt želi reći kada govori o svojim zaključcima u pogledu vrijednosnog svojstva. Prvi su se

- 
- 36 Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Neue Geist, Leipzig, 1923, str. 274-276; 262. Za kritiku Schelerovog stava vidjeti: Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. I, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 332-343; vol. II, str. 27-29.
- 37 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. I, Charles Scribner's Sons, New York, 1943, str. 162-165. Tu je Niebuhr pogrešno protumačio Schelerov pojам 'Geist,' što se razlikuje od diskurzivnog razuma (grčke imenice) i čime je Scheler označio sposobnost putem koje percipiramo vrijednosti – „primarna svijest o vrijednosti“ – kao dokaz u prilog kršćanske „ideje transcendencije“ (čovjekovo transcendiranje sebe i prirode i njegovo stremljenje Bogu – na čiju sliku je stvoren). Vidjeti: Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, The University of Chicago Press, 1951, str. 43; 106-107. Tillich, Scheler i čitava fenomenološka škola bili su od velike koristi epistemologiji i etici, ali ne i religiji, gdje cjelokupna škola nije uspjela doći do istine jer u svoju perspektivu nije uključila „egzistencijalno-kritički element“. (Ibid, str. 107)
- 38 Nikolai Hartmann, *Ethics*, vol. III, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932, str. 262.

koristili rezultatima empirijske psihologije te na osnovu njenih podataka obrazlagali svoje hedonističke, afektivne i interesne teorije. Drugi su dominantno bili logički pozitivisti koji su pretpostavljali da niti jedna propozicija nema značenja ukoliko nije analitička (i, otud, tautološka, gdje se takav predikat konvencionalno koristi u datom jeziku kako bi značio ono što tvrdi) ili sintetička (i, otud, empirijska, uz manji ili veći stepen vjerovatnoće kakav može imati svaka provjerljiva naučna generalizacija).<sup>39</sup> Odatle su logički pozitivisti prešli na tvrdnju da propozicije etike ne pripadaju niti jednoj kategoriji te su, stoga, i bez značenja.<sup>40</sup> Po njima moralna predikacija je puko izražavanje emocija, ekvivalentna mnogo poznatijim uzvcima „oh,“ „ura“ i „jao“.<sup>41</sup> Moralne propozicije su time izmještene iz domena istinitog i neistinitog i nema načina na koji bi se riješile ili čak stvorile svjesne, namjerne i dosljedno branjene razlike u pogledu onoga što bi trebalo ili ne bi trebalo biti.<sup>42</sup>

39 C. I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1946, str. 387, 395-396, 432-434.

40 „Smisla imaju samo matematičke propozicije i propozicije empirijske nauke.“ (Rudolph Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London, 1935, str. 36).

41 Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, The MacMillan Co., New York, 1949, str. 31-34; Richard Von Mises, *Positivism: A Study in Human Understanding*, Dover Publications, New York, 1968, str. 319-325; Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944, str. 36 i dalje; Rudolph Carnap, *The Unity of Science*, Kegan Paul, London, 1934, str. 22 ff.

42 „Ako sada filozof kaže 'Ljepota je dobra', ja bih mogao protumačiti kako on misli ili 'Kada bi svi voljeli ono što je lijepo' ili 'Želim da svi vole ono što je lijepo'. U prvom slučaju nema tvrdnje nego se izražava želja; pošto se time ništa ne potvrđuje, logički je nemoguće da bi mogli postojati dokazi za ili protiv odnosno da bi izjava mogla imati istinitost ili neistinitost. Druga rečenica nije naprosto optativna nego donosi tvrdnju, no tvrdnju o filozofovom stanju svijesti koju je moguće osporiti dokazom da on nema želju koju kaže da ima. Ta druga rečenica ne spada u etiku nego u psihologiju ili biografiju. Prva rečenica, koja spada u etiku, izražava želju za nečim, ali ne tvrdi ništa.“ (Bertrand Russell, *Religion and Science*, Thornton Butterworth, London, 1935, str. 236 ff.) Stavovi identični Russelovim mogu se naći u: A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Oxford University Press, New York, 1936; Charles Leslie Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944; Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, The MacMillan Co., New York, 1949; Moritz Schlick, *Problems of Ethics*, prev. D. Rynin, Prentice Hall, New York, 1939, itd.

Za prethodno navedeno može se reći da predstavlja prikaz sekularne strane zapadne tradicije mišljenja u oblasti metafizičke vrijednosti. Nema sumnje, međutim, da je ta strana mnogo veća jer obuhvata većinu misli izražene na zapadu. To mišljenje, koje je specifično kršćansko, nema mnogo rezultata u pogledu naše teme. Kao što je i za očekivati, moderna kršćanska misao u ovom i drugim poljima kaska za sekularnom misli u onome što bi se moglo opisati kao pokušaj kršćanskih učenjaka da reagiraju, da se prilagode ili da prisvoje dostignuća sekularne misli.

Koliko je poznato autoru ovog teksta, samo su dva kršćanska mislioca napravila svjestan pokušaj da „obogate“ teologiju dostignućima sekularne misli po pitanju metafizičkog statusa vrijednosti, naime, Edgar S. Brightman<sup>43</sup> i Henry N. Wieman.<sup>44</sup> Prvi se uveliko oslanjao na Maxa Schelera i slijedio ga na putu metafizičkog personalizma, a drugi se oslanjao na Ralphi Bartona Perryja i konstruirao ono što će se kasnije nazvati „empirijiska teologija“. U isto vrijeme dok je Wieman nastojao ispitati mogućnosti spajanja empirizma i teologije, Brightman se protivilo uvođenju tog empirizma u tok američke misli.

Suprotstavljajući se Perryju, zalagao se za odbacivanje stava da vrijednost predstavlja predmet od interesa, a na temelju toga što cjelokupan domen vrijednosti čini ovisnim o svjesnosti. To je

43 Dominantno u njegovim djelima: *Religious Values*, The Abingdon Press, New York, 1925; *Moral Laws*, The Abingdon Press, New York, 1933; *Nature and Values*, Abingdon Cokesbury Press, New York, 1945; *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics*, Ronald Press Co., New York, 1958; *Persons and Values*, Boston University Press, 1952.

44 U djelima: *The Source of Human Good*, The University of Chicago Press, Chicago, 1946; *The Wrestle of Religion with Truth*, The MacMillan Co., New York, 1927; *Intellectual Foundation of the Faith*, Philosophical Library, 1961, i članici: "A Workable Idea of God," *Christian Century*, XLVI, 1929, str. 226-228; "God and Value," u: *Religious Realism*, ur. D. C. Macintosh, The MacMillan Co., New York; "Values Primary Data for Religious Inquiry", *Journal of Religion*, XVI, 4, 1936, str. 379-405; "Creative Freedom: Aim of Liberal Religion", *The Christian Register*, 1955. Rasprave niza kršćanskih mislilaca o Wiemanovim stavovima mogu se naći u: *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman*, Library of Living Theology, vol. 4, The MacMillan Co., New York, 1963.

subjektivizam, tvrdio je, jer stanje subjekta čini sastavnim dijelom vrijednosti.<sup>45</sup> Brightman je uvidio da, premda cjelokupna vrijednost može biti povezana sa svjesnošću, ona o svjesnosti ipak nije ovisna.<sup>46</sup> No, uspostavljanje domena vrijednosti kao objektivnog domena izvan svjesnosti bilo je neophodno za smisleno tumačenje religijskog iskustva.<sup>47</sup> Taj domen, smatra on, upravo i jeste „princip po kojem um provjerava i nastoji organizirati svoje religijsko iskustvo“.<sup>48</sup> Međutim, taj domen objektivne vrijednosti može biti samo „svjesno iskustvo i volja jedine Vrhovne osobe, Boga“<sup>49</sup> Oslanjajući se na Sorleyja<sup>50</sup> kao i na Scheleera, Brightman je definirao „objektivnost vrijednosti ... (i) njihovu egzistenciju kao sadržaj Božanskog uma“.<sup>51</sup>

Prva premisa Brightmanove filozofije, njegovo nastojanje da domen vrijednosti ne postane subjektivan – što će reći, da ne postane suštinski ovisan o ljudskoj svjesnosti – bila je itekako vrijedna i dobro primljena. No, drugoj premisi njegove filozofije, njegovom poistovjećivanju vrijednosti s idejama i sadržajem Vrhovne osobe, nedostaje mudrost njegove prve negativne premissa. Baš kao što ni odnos vrijednosti s čovjekovom svjesnošću njih ne čini proizvodom te svjesnosti, tako ih ni odnos s Vrhovnim umom – ukoliko se on može ustanoviti – ne čini faktitivnim „idejama i sadržajem“ tog Uma. U najboljem slučaju one su u odnosu s njim, a on bi bio objektivno određen njima jednako kao i

45 Kompletna Brightmanova kritika Perryjeve teorije vrijednosti objavljena je kao poglavlje u djelu E. C. Wilma, *Studies in Philosophy and Theology* (The Abingdon Press, New York, 1922, str 22-64) pod naslovom “Neo-Realistic Theories of Value”.

46 E. S. Brightman, *Religious Values*, The Abingdon Press, New York, 1925, str. 123, 130.

47 Ibid., str. 126.

48 Ibid., str. 127.

49 Ibid., str. 136.

50 William Ritchie Sorley, *Moral Values and the Idea of God: The Gifford Lectures delivered in the University of Aberdeen in 1914 and 1915*, The University Press, Cambridge, England, 1919.

51 E. S. Brightman, *Religious Values*, The Abingdon Press, New York, 1925, str. 169.

čovjekovom svjesnošću. Nakon što ih se postavi kao faktitivni proizvod bilo koje svijesti, bilo ljudske ili božanske, njihova objektivna stvarnost postaje istinski ugrožena. Drugo, personalizacija božanstva u istoj je ravni s personalizacijom kosmosa. Pojava ljudske osobe koja ima volju, ima želju, koja sudi i djeluje u slobodi i odgovornosti jeste činjenica. To je jedina činjenica te vrste. Učitavanje te činjenice u kosmos, božanstvo ili bilo šta drugo što nije čovjek predstavlja neopravданu konstrukciju, skok izvan domena kritičke misli.

Gledano iz drugog ugla, Brightmanova nedosljednost sastojala se u tome što je objektivnost vrijednosti spasio tako što je popustio stisak svjesnosti nad njom te taj domen takoreći izbacio na viši nivo božanske svjesnosti. S druge strane, Wieman je nastojao spasiti istu tu objektivnost tako što će domen vrijednosti podrediti specifičnim strukturama koje sačinjavaju iskustvo prirode u toj ljudskoj svjesnosti. Jedan je pokušao spasiti objektivnost izdizanjem i proširivanjem, a drugi spuštanjem i reduciranjem.

Wiemana je Perry interesirao u dovoljnoj mjeri da svoju doktorsku disertaciju posveti Perryjevoj teoriji vrijednosti kao interesu. On je Perryjevu metafiziku vrijednosti prihvatio u potpunosti.<sup>52</sup> Međutim, dodao joj je bergsonovsku ideju kreativnosti, gdje tu ideju nije pripisao nikakvom interesu, bez obzira koliko općenitom i inkluzivnom – kao što je to uradio Perry, nego principu organizacije svih interesa, koji po sebi nije interes osim ako bi se taj pojam proširio izvan svog zdravorazumskog značenja. Treći i poseban afinitet prema Josiahu Royceu postaje nam očigledan kada imamo u vidu da, prema Wiemanu, ono što je uključeno u organizaciju interesā nije princip nego događaj,

52 Problem te disertacije, kako je kazao, jeste „otkriti organizaciju čovjekovih interesā koja najviše pogoduje njihovom maksimalnom ostvarenju“. (*The Organization of Interests*, neobjavljena doktorska disertacija, Odsjek za filozofiju, Harvard University, 1917, str. 1, cit. prema: Charles M. Rich, “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, neobjavljena doktorska disertacija, School of Divinity, University of Chicago, 1962, str. 108)

„kreativni događaj“. Poziv na objektivnost počinje poistovjećivanjem interesa s „ukupnim procesom interakcije između organizma i okruženja“<sup>53</sup> a time i s implikacijom da ne ovisi u potpunosti o subjektu te stoga nije u potpunosti ni stanje subjekta. Pokušaj potvrđivanja te objektivnosti nastavio se analizom mogućnosti ostvarivanja „kreativnog događaja“ interesne organizacije na društvenom nivou. Takvo rješenje bilo je upravo Perryjevo.<sup>54</sup> No, to se moralo odbaciti kao neodrživo kada je Wieman istražio konkretni primjer zapadnog društva i našao razloga ne samo „da sumnja u realnost slobodnog društva (u kojem uzajamna kreativnost može u potpunosti funkcionirati) nego čak i u njegovu mogućnost.<sup>55</sup> Taj neuspjeh društva da bude na nivou zahtjeva naveo je Wiemana da „izvan društva potraži tu organizaciju interesâ koja će proizvesti najveću mjeru dobra“, a to je, kako je rekao, religija.<sup>56</sup> Jer, religija obuhvata sve interese i ostvaruje ih kao „kosmički smisao“;<sup>57</sup> Bog kao „individualnost i teleologija

53 H. N. Wieman, *The Wrestle of Religion with Truth*, The MacMillan Co., New York, 1927, str. 161.

54 „Ono što nam je potrebno jeste lična integracija (interesâ) koja će biti društveno adekvatna ili koja će garantirati skladno ostvarivanje svih interesa... Najviše dobro (postiže se kada) ... su svi obuhvaćeni jednom zajednicom čiji svaki član želi samo ono što je u skladu s voljom svih ostalih.“ ( R.B. Perry, *General Theory of Value*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, str. 676-677)

55 H. N. Wieman, *The Organization of Interests*, neobjavljena doktorska disertacija, str. 194-195, cit. prema: Charles M. Rich, “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, neobjavljena doktorska disertacija, School of Divinity, University of Chicago, 1962, str. 152.

56 „Religija predstavlja krajnji doseg čovjekovog interesa što daleko nadilazi primjenu na ljudsko društvo.“

N. Wieman, *The Organization of Interests*, neobjavljena doktorska disertacija, str. 207., cit. prema: Charles M. Rich, “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, neobjavljena doktorska disertacija, School of Divinity, University of Chicago, 1962, str. 153.

57 „Religija ... ne samo da uvodi naše iskustvo drugih osoba u proces stvaranja želje nego obuhvata i naše sveukupno iskustvo prirode ... Kada je kosmički smisao i moj smisao ... tada doživljavam stalno i potpuno zadovoljstvo. To je ta organizacija interesâ za kojom smo tragali kroz čitavo ovo istraživanje.“ (Ibid., str. 237; cit. prema: Charles M. Rich, “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, neobjavljena doktorska disertacija, School of Divinity, University of Chicago, 1962, str. 159.)

univerzuma”, itd.<sup>58</sup> Međutim, da bi inkorporirao kršćansku dogmu iskupljenja u tu sekularizaciju religije i empirijski „kosmički smisao“ (*sic*), Wieman se sada okrenuo protiv individualnosti i ličnog karaktera interesa kako bi ustvrdio da kosmički interes možda nikada neće biti valjan predmet interesovanja i djelovanja bilo kojeg čovjeka zato što se nalazi van čovjekove kontrole te mora nadići čovjekov opseg iskustva i interesa. Posljedično, čovjekova krajnja uloga može biti samo uloga potpunog prepuštanja unutar božanske šeme.<sup>59</sup>

Racionalnom posmatraču potpuno je začuđujuće kako taj izvanredni empiristički um može i dalje zastupati empirističku tezu dok je istovremeno osporava u korist postavki dogmatske vjere. Čak je i u vrijeme objavljivanja *Empirijske teologije Henryja Nelsona Wieama* napisao kako izvan onoga što je dostupno čulima nije moguće tražiti niti naći bilo šta božansko, religijsko ili moralno.<sup>60</sup> No, bez obzira na to, on je govorio o drugom znanju, neposrednom i subjektivnom, čiji predmet čini *zaseban* domen, odvojen i u svakom smislu drugačiji od domena koji proučava empirijska nauka. Čak im je dao i suprotne nazive forme i sadržaja tvrdeći da, dok je prvo najbolje razvijeno na modernom zapadu, a drugo na drevnom istoku, istina se zapravo nalazi u spoju toga dvoga.<sup>61</sup> No, jedini razlog koji je naveo za

58 Ibid., str. 239; cit. prema: Charles M. Rich, “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, neobjavljena doktorska disertacija, School of Divinity, University of Chicago, 1962, str. 162.

59 Ibid., str. 254; cit. prema: Charles M. Rich, “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, neobjavljena doktorska disertacija, School of Divinity, University of Chicago, 1962, str. 169.

60 „Uvjeren sam da je religijska potraga na krivom putu kada traži neko prisustvo koje prožima čitav kosmos da bi se riješio religijski problem. Još je uzaludnije tražiti beskrajno biće koje nadilazi sveukupnost cjelokupnog postojanja. Ne moguće je dobiti znanje o cijelom kosmosu. U skladu s tim, uvjerenja o tim pitanjima jesu iluzije... Ono što u tom smislu važi za nauku (tj. metodologiju) važi i za filozofiju i teologiju ili za svaki drugi način na koji ljudski um može stići znanje... Bez čulnog iskustva nema otkrivenja Boga...“, itd. (Wieman, “Intellectual Autobiography,” u Robert W. Bretall (ur.), *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman*, str. 4-5).

61 Wieman, “Reply to Meland,” u Bretall, op. cit., str. 70-71.

postojanje i valjanost tog novog izvora znanja jeste stari argument da mora postojati um i osoba da bismo uopće mogli imati naučno znanje.<sup>62</sup> Ne čudi da je taj ustupak napravio uslijed kritike svoga kolege, profesora Bernarda Eugenea Melanda. Ciljujući na Wiemanovu ideju kosmičkog smisla koji se ne može iskusiti, što je potvrda Boga skupa s empirističkom tezom, Meland je dobronamjerno napisao sljedeće, (što je još razornije upravo zato što je dobronamjerno): „ono o čemu je (Wieman) nekada govorio kao o ‘bogatoj punini iskustva’ njemu predstavlja ono konstantno ‘veće’, što je nezamisliva dubina životnog stanja koja se proteže u nepojmljive dimenzije (ili nepojmljivi aspekt) Božije stvarnosti. Po njemu, to je istovremeno i obilje dobra i prijetnja po jasno razumijevanje onoga što je konačno dobro i što transformira naše vlastito dobro.“ Profesor Meland s pravom zaključuje da je to rad „podijeljenog uma“ obdarenog „dvostrukom lojalnošću“<sup>63</sup>

Tako stoje stvari s tim pitanjem u zapadnoj tradiciji.

Ako pređemo na islamsku tradiciju uvidjet ćemo da se aksiološka fenomenologija tretirala ne kao filozofska disciplina kao takva nego kao jedna od kur'anskih disciplina.<sup>64</sup> Aksiološka metodologija, s druge strane, tretirana je kao jedna od disciplina

---

62 B. E. Melland, "The Root and Form of Wieman's Thought," u Bretall, op.cit., str. 56.

63 Ibid.

64 U svom monumentalnom djelu *Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'an* (Al-Azhar Press, Cairo, 1318. po H), Jalāl al-Dīn al-Suyūtī nabraja mnoštvo disciplina koje, uprkos njihovoj prividnoj raznolikosti, sve nastoje utvrditi ono što je Bog, u Kur'anu, odredio kao religijski, moralni i estetski imperativ, ono što bi čovjekova želja, volja i radnja trebala nastojati da ostvari. Na primjer, al-Suyūtī kaže kako disciplina poznata kao *asbāb al-nuzūl* ističe onaj „aspekt mudrosti zbog kojega je i objavljen kur'anski zakon“ (ibid., vol. I, str. 29), kako ona predstavlja „pouzdan put ka razumijevanju kur'anskih značenja“ i, da citiramo Ibn Tajmiju, „donosi poznavanje onoga zbog čega je dati ajet i objavljen tako što otkriva povod i okolnosti njegovog objavljivanja.“ (Ibid., str. 31) Kada uzmemu u obzir odsustvo „vrijednosti“ kao savremenog filozofskog pojma, svako tumačenje sadržaja al-Suyūtijeve knjige o „kur'anskim naukama“ razotkriva nam činjenicu da te „nauke“ predstavljaju različite pokušaje otkrivanja vrijednosti koje svoj konceptualni izraz nalaze u Kur'anu.

*ṣifāta* (Božijih svojstava). U prvom slučaju, mnogi od takozvane uleme (*Ulūm al Qur’ān*) zapravo su tragali za skrivenim značenjima objave, a time i za onim za što je Bog odredio da uđe u čovjekovu svjesnost i odredi njegovu volju; tj. tragali su za vrijednostima, njihovim međuodnosima i strukturom. Preokupacija *asbāb al-nuzūl* teoretičara historijom, na primjer, predstavlja la je način procjene konteksta u kojem su ajeti objavlјivani, što je, opet, vodilo ka tumačenju Božijeg značenja, odnosno vrijednosti, koje je Bog namjerio prenijeti.<sup>65</sup> U drugom slučaju, pitanje značenja u kojem Božija svojstva iskazuju Njega, zapravo se sudi na pitanje metafizičkog statusa vrijednosti. Jer sifati predstavljaju sve etičke ideale muslimana – koje čovjek zasigurno nikada ne može u potpunosti ostvariti bilo na zemlji ili na nebu – ali koji ipak čine krajnji ideal istine, dobrote i ljepote.<sup>66</sup> Zapravo, pripisanje Bogu tih vrijednosti ili idealu kao svojstava sačuvalo je jedinstvo i objektivnost muslimanskih idea u čitavom moru tumačenja kojima su riječ Božiju podvrgli muslimani što nisu poštivali stav autoritetā. Tokom širenja islamaistočno od dviju rijeka, gdje arabizacija nije išla u korak s islamizacijom, kuranska značenja sve manje i manje su bivala predmet intuitivne spoznaje i direktnog razumijevanja, a sve više predmet jednog konceptualizirajućeg iskustvenog empirizma što je sumnja u novu poruku kojom je raspršen njegov stari, predislamski svjetonazor. U poređenju s arapskim ili potpuno arabiziranim umom, ovaj um nije bio u stanju u potpunosti shvatiti ideju transcendencije niti razumjeti nužno ljudski, nužno konceptualni i nužno

65 Al-Suyūtī otisao je mnogo dalje od al-Wāhidija koji u svom čuvenom klasičnom djelu *Asbāb al-nuzūl* (Hindiyyah Press, Cairo, 1316. po H, str. 342) objašnjava suru Al-Fil (Slon) u čisto historijskom smislu. Al-Suyūtī je ispravno primijetio da niti jedna *asbāb al-nuzūl* rasprava o toj suri nije kompletna bez otkrivanja moralnih pouka koje ona sadrži. (Ja'lāl al-Dīn al-Suyūtī, *Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'ān*, Al-Azhar Press, Cairo, 1318. po H, vol. I, str. 32).

66 Za raspravu o tome da je jedinstvo Božije ekvivalentno, a time i zamjenjivo jedinstvom istine i vrijednosti, vidjeti djelo ovog autora *On Arabism*, vol. I, *Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, 1962, str. 12, 250 ff.

estetski (poetski) jezik kojim se transcendentno može izraziti ili diskutirati. No, tamo gdje transcendentno ili kuranska značenja koja se na njega odnose nisu predmet neposredne intuicije, ona postaju iracionalni kamen spoticanja. Stoga je bilo sasvim prirodno da se među onima čija svijest nije bila potpuno pod utjecajem kategorija arapske svijesti počeo širiti pokret koji je Boga shvatao u antropomorfnom smislu i koji je svoj intelektualni nektar crpio iz istočnog kršćanstva, religija Perzije i Indije ili jahvizma onih Jevreja koji su o svom Bogu razmišljali u pretjerano ljudskom smislu.<sup>67</sup> Sudeći po vrsti argumenata koje su *mushabbihah* (antropomorfisti) ponudili u prilog svome stavu mogli bismo čak i reći da su oni koji su prešli s judaizma najvjerovaljnije preuzeli intelektualno vođstvo nad drugim antropomorfistima kojima su, prema Shahrastāniju, uglavnom pripadali *al-Shī‘ah al-Ghāliyah* odnosno šijski ekscesivisti (npr. Hashwiyyah, Hishamiyyah, Mudar, Kuhmus, Ahmad al-Hujaymi, itd.).<sup>68</sup> Antropomorfisti su obrazlagali da „njihov Bog ima obliče, organe i dijelove, od kojih su neki duhovni, a neki tjelesni; da se On kreće, uspinje i silazi, sjeda i ostaje na jednom mjestu...“ te da „su Ga nekoć Njegove oči tištale pa su Mu ih anđeli iscijelili, da je zaista plakao kada je potop uništilo čovječanstvo sve dok Ga oči nisu zaboljele; da Mu prijesto zaškripi kada sjeda na njega poput novog sedla na koje se jahač smješta“, da je „Mojsije... zaista čuo glas Božiji koji je grmio poput lanaca što se vuku“, itd.<sup>69</sup> „Čisti antropomorfizam“, piše on, „čisto je jevrejska stvar, premda nisu svi Jevreji antropomorfisti. Uglavnom su Karaiti među njima ti koji su iskoristili mnoge riječi o Bogu u Tori koje [navodno] podupiru njihovu tezu.“<sup>70</sup>

67 Muhammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Nihāl*, ur. Muhammad Fathallah Badran, Al-Azhar Press, Cairo, 1328/1910, str. 146, 176.

68 Ibid., str. 173.

69 Ibid., str. 146.

70 Ibid., str.174. Uistinu, al-Shahrastānī je prepoznao da su zagovornici takvih stavova Jevreji „među kojima je antropomorfizam navika koja se stalno ponavlja.“ (Ibid., str. 176).

Naspram njih, pristaše ideje transcendencije stajali su kao jedan, ali s nekoliko glasova. Formirano je nekoliko škola, od kojih je svaka razrađivala argumente kojima bi dokazala vlastito viđenje stvari. Međutim, svi su se oni suprotstavljali novom anti-transcendentalističkom antropomorfizmu jednakо bezuvjetno i odlučno.

Ulog je bio velik: ako bi Boga trebalo shvatati antropomorfno, Njegova svojstva bila bi u istoj ravni sa svojstvima čovjeka. Ona bi zasigurno bila idealna i savršena – poput svojstava grčkih bogova – ali bi njihovo jedinstvo, objektivnost i transcendentnost postali besmisleni jer bi se smatrali neusporedivim ali ne i nedostižnim, čudesnim ali ne i neophodnim izvrsnostima čovjeka. Taj novi stav ruši dvije kuće jednim potezom: kuću teologije i kuću etike; tevhida odnosno Jednoče Božije i transcendentnog statusa etičkog imperativa ili etičke (tj. ne-empirijske) prirode zapovijedi.

Ma‘bad al-Juhanī i Ghaylān ibn Marwān prvi su postavili problem kao pitanje Božijih svojstava.<sup>71</sup> Obuzeti duhovnom panikom nakon što su vidjeli da novi konvertiti imaju antropomorfni koncept bića Božijeg, Ma‘bad i Ghaylan zagovarali su transcendentnost tako što su osporavali sva Božija svojstva. Premda se taj stav kasnije razvio u školu filozofije, njihov argument bio je dovoljno jednostavan. Prenosi se da su, skupa s mutezilijskom školom, kazali kako je Bog „znajući u svojoj suštini, kadar u svojoj suštini, živ u svojoj suštini ne zahvaljujući [sposobnosti] spoznaje, mogućnosti, života. Te su sposobnosti u Njemu vječne; to su značenja koja Njemu pripadaju. Jer, kada bi one postojale naporedo s njim [kao sposobosti] u vječnosti – što je sama srž bića Božijeg – onda bi s njime dijelile i božanski status.“<sup>72</sup> Božija svojstva su na taj način *mu‘attalah* ili neutralizirana. „Nisu moguća

71 Ibid., str. 29. Ne bi nas, međutim, trebala zavarati al-Shahrastānijeva karakterizacija Ma‘bada i Ghaylāna kao začetnika mutezilijske sekte, odnosno tvoraca prvog „odstupanja“ od islama jer je on pisao iz perspektive jednog kasnijeg vremena kada su se takva odstupanja već uveliko nazirala na horizontu islamske misli.

72 Ibid., str. 62.

dva nestvorena, vječna bića“, i po njima je sigurno da „ko god je postavio značenje ili svojstvo kao vječno zapravo je uveo postojanje dva boga.“<sup>73</sup> U tom smislu, *mu‘attilah* odnosno oni koji neutraliziraju Božija svojstva tvrdili su da svojstva nisu nešto što se pripisuje Bogu nego da Ga ona određuju; pripisivanje svojstava Bogu samo je način da se o Njemu govori.

Jednu rafiniraniju verziju istog argumenta ponudio je Abū al-Hudhayl al-‘Allāf. „On“ (tj. Bog), veli on, „znajući je uz znanje koje je On sam, kadar uz sposobnost koja je On sam, živ uz život koji je On sam; a takav je slučaj i s Božijim sluhom, vidom, vječnošću, slavom, moći, veličinom, veličanstvenošću i svim drugim svojstvima Njega samog. (...) Kada kažem „Bog je znajući“, naprosto tvrdim da On posjeduje znanje koje je Bog i poričem da On ima neznanje [koje nije Bog]; ukazujem na znano koje jeste ili postoji (*wa-dalatu ‘alā ma‘lūm kāna aw yakūnu*). A kada kažem „Bog je kadar“, naprsto poričem Božiju nesposobnost, tvrdim da On ima sposobnost koja je sam Bog i ukazujem na nešto što je predmet te sposobnosti.“<sup>74</sup> Sve se to svodi na neprihvatanje doslovног značenja kur`anskog pripisivanja svojstava u korist jednog prenesenog. I zaista, al-Aš‘arī nam kazuje da je „i sam Abū al-Hudhayl tako rekao. ‘Bog ima lice’, kaže on, ‘koje je On sam; to je On, a tako i Njegova duša.’“ On ima alegorično tumačenje kur`anskog iskaza o Božijoj ruci u smislu blagoslova, a iskaz „da bi se mogao razvijati pod Mojim okom“ (Kur'an, 20:39) tumači u značenju „s Mojim znanjem.“<sup>75</sup> Transcendentnost je na taj način sačuvana, ali po cijenu *ta‘tila* odnosno neutralizacije.

Taj su postupak umnogome slijedile kaderije, odnosno oni koji smatraju da je čovjek sposoban da djeluje pa je time i etički

73 Ibid., str. 65. Al-Shahrastānī navodi kako te riječi potiču od Wasila ibn ‘Atā'a, učenika Hasana al-Basrija i jednog od starješina mucezilijskog pokreta.

74 Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘il Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, ur. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, vol. I, Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, Cairo, 1369/1950, str. 225.

75 Ibid.

odgovoran, kao džebrije ili deterministi. Ti prvi također su poznati kao mutezilije zbog niza njihovih drugih stavova. Oni su bili prisiljeni „neutralizirati“ s obzirom na to da, ako je Božije djelovanje doslovno primjenjivo na Njega, On bi u određenom smislu morao biti efektivni uzrok postojanja u prirodi. Takva uključenost Boga u prirodu, tj. to što je on izvor promjene, kompromitirala bi ne samo Njegovu nepromjenjivost ili ontološku poziciju nego i etičku odgovornost čovjeka. Jer i čovjekovo djelovanje predstavlja događaje u prirodi i, sve dok taj domen nije isključivo i samo čovjekov, čovjekova odgovornost bila bi umanjena. U želji da sačuvaju tu etičku odgovornost, kaderije su morale barem ograničiti značenje Božijeg djelovanja. S druge strane, džebrije su bile prisiljene neutralizirati Božija svojstva jer, kako su tvrdili, primjenjivati ih na Boga znači na Njega projicirati šeme karaktera koje se empirijski nalaze kod čovjeka i koje su od njega posuđene kako bismo izgradili naš koncept Njega. To je jednako antropomorfiziranju Boga. „Ne bismo trebali“, kaže Jahm ibn Safwān, „opisivati Boga onim što važi za Njegova stvorenja.“<sup>76</sup> Tako su džebrije postavile temelj neutralizacije. Bog nije „živi“ niti „znajući“ jer su to ljudska svojstva. No ipak, Bog je zasigurno kadar i djelujući jer to uopće nisu čovjekovi prerogativi – pošto je čovjek u potpunosti stvorene određeno Bogom.<sup>77</sup> Evidentno je da su Bogu željeli osporiti sva svojstva koja podsjećaju na čovjekov karakter ili boju; upravo zato su ih prvo podijelili na određujuća i pripisana svojstva Božijeg bića. Prva su nazvali *sifāt al-dhāt* ili „svojstva Božijeg Jastva“, a druga *sifāt al-fi‘l* ili „svojstva Božijeg djelovanja“.<sup>78</sup> Njihov cilj bio je spasiti transendentnost od optužbe da bi promjena u Božijem biću kao subjektu djelovanja, što je nužna implikacija procesa znanja i dje-

---

76 Muhammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Nihāl*, ur. Muhammad Fathallah Badran, Al-Azhar Press, Cairo, 1328/1910, str. 135.

77 Ibid.

78 Ibid., str. 9.

lovanja, bila neminovna.<sup>79</sup> Stoga su se spremno složili sa svojim oponentima da primjene isti *ta‘til* odnosno neutralizaciju na sva pripisana svojstva tako što će ih tumačiti alegorijski. Njihovo alegorijsko tumačenje određujućih svojstava nije se pokazalo tako uspješno jer im je sadržaj već bio apstraktan. Stoga su morali pribjeći alternativnom rješenju poistovjećivanja određujućih atributa s Božijim Jastvom. Dok su kaderije neutralizirale kako bi sačuvale čovjekovu slobodu i odgovornost, džebrije su neutralizirale kako bi osporile tu istu slobodu i odgovornost.

Pošto su sva Božija svojstva postavljena kao *mu‘attalah* odnosno obrazložena putem neutralizacije, smatrali su da ona uopće neće predstavljati problem te da će se Božija transcendentnost očuvati.

Međutim, proces *ta‘tila*, na koji se zapravo svode svi argumenti džebrija i kaderija, bio je u suprotnosti s intuitivnim pojmanjem kur‘anskog značenja kod onih čija je svjesnost ostala vjerna kategorijama Kur‘ana na arapskom. Oni nisu imali problema da prihvate doslovnu prirodu objave, bez antropomorfizma. Stoga ne čudi da, dok je antropomorfizam *mushabbiha* (antropomorfista) u njima izazivao revolt, racionalizacije i nategnutu alegorijsku tumačenja *mu‘attilaha* (neutralizatora) ne samo da ih nisu ostavili ravnodušnim nego si im zadavali probleme. Ono za čim su oni tragali bilo je jedno intelektualno zadovoljavajuće stanovište koje će istovremeno uvoditi transcendentnu božansku prirodu i doslovno značenje svojstava kako stoji u Kur‘anu.<sup>80</sup> Smatra se da su Mālik ibn Anas, Sufyān al-Thawrī, Ahmad ibn Hanbal i Dāwūd ibn ‘Alī al-Isfahānī imali to stanovište.<sup>81</sup>

79 Ibid. Prenosi se da je Jahm ponudio sljedeći argument: „Ako je Bog znao a potom stvorio, je li Njegovo znanje ostalo isto ili ne? Ako je ostalo isto, onda je On u jednom smislu (u smislu novostvorene stvari) neupućen. Jer, to da je On znao da će ta stvar biti stvorena nije isto što i znanje da je ona već stvorena. S druge strane, ako Njegovo nije ostalo isto onda se ono promjenilo, a ono što se mijenja nije vječno (nestvoreno ili božansko).“ (Ibid.)

80 Ibid., str. 145. (Predgovor poglavlju o sifatima)

81 Ibid., str. 147.

No, ‘Abdullāh ibn Sa‘īd al-Kullābī je bio taj koji je prvi to viđenje postavio diskurzivno.<sup>82</sup> Božija svojstva su neophodna, obrazlagao je on, jer ih je On pripisao Sebi u Kur’anu koji je Njegovo djelo. Bog, smatra on, zaista ima ruku, na primjer, no ona je daleko od toga da bude ljudska ruka. Slično tome, Bog je znajući i ima znanje, no način na koji ono funkcioniра zauvijek će nam ostati skriven.<sup>83</sup>

Upravo se na tu iskrenu mada nerafiniranu intuiciju *sifātiyyah* (odnosno atributista, onih koji su podupirali realno, ali ne i antropomorfnu istinu svojstava) fokusirao Abū al-Hasan al-Aš’arī, razradio je i ostavio narednim pokoljenjima kao konačni islamski stav.<sup>84</sup> Svojstva, tvrdi on, ne podrazumijevaju promjenu u Bogu i vječna su zajedno s Božnjim bićem. Stoga svojstva jesu On. No ona zasigurno nisu On utoliko što je On izvan sveg čovjekovog znanja, a time i izvan svih izjava o božanskom. Kako stoji u njegovoj čuvenoj tvrdnji, „božanska svojstva su vječna, sadržana u božanskom Jastvu. Niti se može reći da ona [svojstva] jesu On niti da je On nešto drugo mimo njih.“<sup>85</sup>

Historijski gledano, to je izazvalo apsolutnu tišinu i kod *mushabbīha* i kod *mu‘attilaha*. Niko nije mogao osporiti niti jedan dio tog argumenta uprkos tome što argument u cijelini ipak nije zadovoljio većinu intelektualaca, s tom jednostavnom i jasnom tvrdnjom i istovremenim osporavanjem. No ipak, svako ko bi se usudio prigovoriti tom argumentu suočio bi se s nemogućim zadatkom poricanja ili Božije transcendentnosti ili doslovnog statusa Kur’ana. Međutim, izražen na taj način, problem je zakopan jednom zauvijek. Jer, jukstapozicija u antinomijskoj alternaciji transcendentnosti Božije suštine i kur’anske činjenice o pripisivanju svojstava toj suštini isključuje svako rješenje *ex hypothesi*. Direktno i nedvosmisleno pripisivanje *sifāta* Bogu je ispravno jer se zasniva na Kur’anu. Pa ipak, sve

82 Ibid. Uz ime ‘Abdullāha ibn Sa‘īda, al-Shahrastānī dodaje imena Abū al-‘Abbāsa al-Qalānisija i al-Hāritha ibn Asad al-Muhāsibija kao ko-utemeljitelja discipline kelama i zagovornika čistog atributizma.

83 Ibid., str. 145.

84 Ibid., str. 148.

85 Ibid., str. 152. Abū al-Hasan ‘Alī ibn Ismā‘il Al-Aš’arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, ur. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, vol. I, Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, Cairo, 1369/1950, vol. II, str. 202.

dok se *sifāti* tumače tako da nas podučavaju o Bogu *in esse*, tj. s ontološke tačke gledišta, oni su dijametralno suprotni transcendentnom karakteru Božijeg bića, što je jednako tako kuranski stav i što naglašava da „... nema ništa slično Njemu...“ (Kur'an, 42:11).

Greška je evidentno bila u postavljanju problema tako da je ključ u tome podučavaju li nas svojstva o Božjoj suštini ili ne, o Njegovom ontološkom biću. Al-Aš'arijeva antinomija između toga da svojstva jesu i nisu Bog ne rješava pomenuti problem. Ona naprsto iznosi dvije istine: da svojstva, pošto su kur`anska, moraju važiti za Boga te da, pošto su koncepcionalna, tj. pošto su stvar čovjekovog znanja, ona ne mogu *ex hypothesi* podučavati o Božijem transcendentnom biću. Antinomiski odnos ostaje zakopan, kao uostalom i problem svojstava.

Premda ašarizam ima svoja velika imena, on ima i svoje protivnike. I uistinu, on je potisnut kao zabluda koja je na rubu herze i nije više ugledao svjetlo dana otkako ga je al-Gazālī u potpunosti odbacio u korist sufizma.<sup>86</sup> Uprkos tome, temeljni ešarijski stav u pogledu Božijih svojstava ostao je sastavni dio svih priznatih islamskih učenja, uključujući i sufizam. Al-Gazālījev argument u pogledu *sifāta* zapravo nije išao dalje od osporavanja antropomorfizma (otud odbacivanje *mushabbihah* u korist *sifātiyyah*) i tvrdnje o doslovnoj tačnosti svojstava (otud odbacivanje mutezilijskog i drugog poistovjećivanja svojstava s Božnjom suštinom).<sup>87</sup> To je sve suštinski ešarijska doktrina, a prevladavanje sufizma nad ašarizmom toj raspravi nije dodalo ništa novo. Sve dok je pitanje ostajalo u domenu ontologije, to jest

86 Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, al-Maktabah al-Tijāriyyah al- Kubrā, Cairo, n.d., str. 104-110.

87 Protiv *mushabbihah*, Al-Gazālī piše sljedeće: „Kako je racionalno validno da je Bog onaj koji djeluje bez organa za djelovanje (kao što je ruka, jezik, stopalo, tijelo, alat, itd.) i znajući bez srca ili mozga, tako je racionalno i da je On videći bez oka, čujući bez uha ... govornik bez riječi ... tj. bez zvuka ili glasova...“ (Ibid, str. 109). Protiv mutezilijskih neutralizacionista piše sljedeće: „Bog je znajući sa znanjem, živi sa životom, moćan sa moći, volnik sa voljom, govornik sa govorom, slušajući sa sluhom, videći sa vidom, pri čemu su sva ta svojstva vječna. Oni koji kažu znajući bez znanja, kako to poznata izreka kaže 'Bogat bez bogatstva, znajući bez znanja i znalač bez poznatog', (nemaju pravo) jer su znanje, znalač i poznato jednako međusobno nerazdvojivo i ... i nezamislivo u međusobnoj razdvojenosti kao i ubijanje bez ubice i ubijenog.“ (Ibid, str. 110)

Božijeg bića kao takvog, nikakvo rješenje nije ni bilo moguće. Kao što je veliki Kant zaključio, biće transcendentnog jeste domen koji će uvjek biti izvan čovjekovog znanja i konceptualizacije.<sup>88</sup> Stoga kur’ansko pripisivanje svojstava biću Božijem, premda jeste apsolutno tačno, predstavlja filozofski kamen spopticanja koji se ne da ukloniti tako što ćemo ga naprsto priznati.

Teologija ga može zaobići samo po cijenu kritičnosti.

No ipak, sasvim sigurno je u tradiciji kelama da se određeni pravac rješavanja antinomije mora tražiti. Jer ono što je pošlo u krivom smjeru s islamskim odgovorom na problem *sifāta* jeste forma u kojoj su islamski teolozi predočili problem. Al-Aš‘arī je na određen način bio primoran da postavi problem tako kako ga je postavio da bi sačuvao transcendentnost. A kada je jednom problem bio postavljen u formi koju mu je al-Aš‘arī dao, niko u islamskoj tradiciji nije ga bio u stanju približiti rješenju. Ono što je bilo potrebno bila je, u prvom redu, promjena perspektive.

Ni jedan islamski mislilac koji se bavio problemom *sifāta* nije imao dovoljnu širinu da izmesti taj problem iz ešarijevske fiksacije osim Taqi al-Din Ahmad ibn-Tejmija. Upravo je on otvorio put ka rješavanju al-Aš‘arījeve antinomije. Ni on je zapravo nije riješio, ali ju je odmakao od fiksacije pod kojom je stoljećima ležala nepomična. Ibn-Tejmijina je vječna zasluga to što je naprsto otrgnuo problem iz stiska ontološke fiksacije u kojoj ga je al-Gazālī prethodno ostavio.

Prije svega, Ibn-Tejmije je podržao ortodoksnو odbacivanje *mu‘attilaha* na temelju pripisivanja svojstava Bogu u Kur’antu, gdje je to pripisivanje sasvim dovoljno vidljivo. To je dobar sifatski stav. Niko ne može bolje poznavati prirodu Boga nego sam Bog. Čak se ni poslanikovo lično znanje o Bogu ne može poreediti s Božijim. To je znanje nama dato u Kur’antu, jer je On taj koji je u

88 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, prev. F. Max Muller, The MacMillan Co., New York, 1949, str. 495 ff. (“Discovery and Explanation of the Dialectical Illusion in all Transcendental Proofs, of the Existence of a Necessary Being”), i str. 508 ff. (“Criticism of all Theology based on Speculative Principles of Reason”)

Kur'anu opisao Svoju prirodu. Stoga je Njegova riječ o Samom Sebi prva i posljednja.<sup>89</sup>

Drugo, džebrije su naglasile jedan sasvim ispravan princip, naime, to da Bogu ne možemo pripisati ništa što se može pripisati čovjeku. To je princip transcendentnosti koji je i dalje alfa i omega cjelokupnog islama kao i doktrinarno uporište „sljedbenika sunneta, džemata i hadisa, sljedbenika Malika, Šafije, Ebu Hanife, Ahmeda [ibn Hanbela]... pretečā ummeta... da 'Nema ništa slično Njemu'“<sup>90</sup> *Tanzīh*, ili transcendentalističko poimanje Boga, mora se održati.

Treće, Ibn Tejmija izložio je činjenicu da su i Al-Aš'arijevi prigovori i prigovori njegovih oponenata kao i poricanje procesa *ta'ila* direktna posljedica njihovog straha da u poimanje Boga uvedu pluralnost. No jedinstvo Božije koje je u apsolutnoj suprotnosti s pluralnošću mora biti matematičko jedinstvo; i upravo se takvo aritmetičko poimanje jedinstva nalazilo u korijenu njihovog osporavanja mnogostrukosti ili postajanja u biću Božjem i bilo, kako su oni smatrali, implicitno prisutno u svakom prihvatanju svojstava kao stvarnih i kao nečega što pripada božanskoj suštini. Božije jedinstvo, smatra Ibn Tejmija, jeste organsko, a ne matematičko; stoga nema potrebe za uvođenjem razlike između pripisanih svojstava koja se odnose na Božije djelovanje i određujućih svojstava koja se odnose na suštinu niti za poistovjećivanjem pripisanih svojstava s tom suštinom. „Božija suština je jedna“, veli Ibn Tejmija, „a svojstva su mnoga.“<sup>91</sup> I uistinu, broj svojstava je beskonačan, niti ih je devet kako su to ešarije smatrале niti možemo govoriti o bilo kojem drugom

89 Ibn Taymiyyah, *Bayan muwaafaqat sarih al-maq'ul li-sahih al-manqul*, na margini *Minhāj al-Sunnah an-Nabawiyyah fi Naqd Kalāam al-Shī'ah wal-Qadariyyah*, Al-Maṭba'ḥ al-Kubrā al-Amīriyyah, Cairo, 1321, str. 73-74.

90 Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah an-Nabawiyyah fi Naqd Kalāam al-Shī'ah wal-Qadariyyah*, Al-Maṭba'ḥ al-Kubrā al-Amīriyyah, Cairo, 1321, str. 241.

91 Ibid. Ibn Taymiyyah, *Majmū'at al-Rasā'il al-Kubrā*, Al-Maṭba'ḥ al-Sharafiyyah, Cairo, 1323, vol. I, str. 41; vol. II, str. 34.

broju.<sup>92</sup> „Ljudski rod apsolutno nije sposoban napraviti jedan konačan prikaz Božijih atributa.“<sup>93</sup> Bez obzira na to, njihova pluralnost ne utječe na jedinstvo Božije suštine. Jer, besmisleno je govoriti o mnoštvu svojstava bez jedinstvenog bića kojem ona pripadaju. „Onaj kome je izričaj pripisan ne može biti izričaj“,<sup>94</sup> to jest, u istom smislu. Ukoliko, obrazlaže Ibn Tejmija, možemo zamisliti i zaista i zamišljamo supstanciju koja je jedno, ali je obdarena mnogim svojstvima, te ako nismo u stanju zamisliti neku koja nije obdarena niti jednim, trebalo bi nam biti jednakako moguće pojmiti Jednog Boga s mnogostrukom voljom koja nije ontološka alternativa Njemu nego na određen način jeste drugo u odnosu na ontološkog „Njega“.<sup>95</sup>

Četvrti, premda se na taj način negira proces mišljenja koji vodi ka neutralizaciji, Ibn Tejmija je s jednakom željom nastojao negirati ešarijevske posljedice što proizlaze iz tog procesa. Naspram al-Aš‘arijevog „niti On niti drugo mimo Njega“ Ibn Tejmija tvrdi da „govoriti o Njegovim svojstvima jeste neka vrsta [ili je isto što i] govorenje o Njegovoj suštini“,<sup>96</sup> čime se po prvi put u islamskoj teologiji uvela diferencijacija unutar koncepta Boga i to od dva reda: reda bivanja i reda znanja. Odbacivši stoga

92 Ibn Taymiyah, *Minhāj al-Sunnah an-Nabawiyah fi Naqd Kalāam al-Shī‘ah wal-Qadariyyah*, Al-Maṭba‘h al-Kubrā al-Amīriyyah, Cairo, 1321, vol. I, str. 236.

93 Ibid., str. 237.

94 Ibid., str. 235.

95 Ibn Taymiyah, *Majmū‘at al-Rasā’il al-Kubrā*, vol. I, Al-Maṭba‘h al-Sharafiyah, Cairo, 1323, str. 440, 465.

96 Raspravlјajući s Fahrudinomer-Razijem (Fakhr al-Dīn al-Rāzī), koji je u tom smislu zagovornik čvrstih ešarijskih stavova, Ibn Tejmija piše: „On nam kaže ‘Vi uopće niste unitaristi (*muwahhidīn*) sve dok ne kažete Bog jeste a ništa drugo nije.’ Mi na to odgovaramo: ‘Mi uistinu kažemo da Bog jeste a ništa drugo nije. No ako kažemo da je Bog oduvijek obdaren svim Svojim svojstvima, zar onda ne opisujemo jednog Boga obdarenog svojstvima?’ Dali smo im primjer toga kazavši im ‘Recite nam o ovoj palmi hurme; zar ona nema stablo, igličaste listove, skupine dvodomnih cvjetova ... (itd.); zar ona nema jedinstveno ime koje joj je dato kako je obdarena svim tim kvalitetima? Onda je li Bog ... obdaren svim Svojim svojstvima ipak Jedan i Jedini Bog?’ (Ibn Taymiyah, *Minhāj al-Sunnah an-Nabawiyah fi Naqd Kalāam al-Shī‘ah wal-Qadariyyah*, Al-Maṭba‘h al-Kubrā al-Amīriyyah, Cairo, 1321, vol. I, str. 234.)

pokušaj sifatija da očuvaju transcendentnost tako što će svojstva isprazniti od sadržaja (tj. prividom dekonkretnizacije konkretnog,<sup>97</sup> gdje je konkretno u ovom slučaju Bog) kao uzaludan, Ibn Tejmija prihvatio je njihovu mnogostruktost proglašivši je mnogostrukošću u znanju što, kao takvo, ne podrazumijeva širk (pri-druživanje Bogu drugih vječnih bića) jer se ne odnosi na Boga kakav On jeste po Sebi nego na to kako Ga mi znamo.

Peto, Božija svojstva ne čine neki iracionalan poredak nego jedan racionalan i ustrojen. Mi razaznajemo njihovu hijerarhijsku strukturu, ustrojenost – naime, svojstva su diferencirana (*tafāḍūlī*).<sup>98</sup> Taj aspekt svojstava, nadalje, neodvojiv je od njihove pluralnosti; nezamislivo je da jedan pluralni domen koji pripada Božijoj suštini ne bude ustrojen, a time i hijerarhijski postavljen. Nije da svojstva sada pripadaju suštini, a ne djelovanju, kako to vide ešarije i mutezilije, nego ona sva pripadaju Jednom Biću u istom smislu. Svojstva su u takvim međusobnim odnosima da među njima postoje prioriteti.

Ti Ibn Tejmijini uvidi čine najveći doprinos problemu sifata do današnjeg dana. Posmatran u cjelini, njihov filozofski značaj jednak je promjeni metafizičkog statusa svojstava. Svojstva su sva Božija, to je sasvim sigurno; i sva su ona svojstva Njegove suštine, jer govoriti o njima znači govoriti o Božijoj suštini u mjeri u kojoj ta suština može postati predmet čovjekovog zna-nja. Boga *in esse*, kako onda možemo protumačiti Ibn Tejmijine riječi, ne može i nikada neće biti spoznat. Pošto je transcendentno Biće, On nikada ne može postati predmet čovjekovog znanja. No, On ostaje Jedino Nužno Biće prije svih drugih bića koja su uslovna i čija uslovna realnost sama po sebi jeste dokaz Njego-vog bića. Bog *in percipi*, s druge strane, može biti predmet

97 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1929, str. 433, gdje se to naziva „privid pogrešno primije-njene konkretnosti“.

98 Ibn Taymiyyah, *Kitāb Jawāb Ahl al-‘ilm wa-al-imān*, Maktabat al-Taqaddum, Ca-iro, 1322. po H, str. 1 ff.

znanja, što je ništa drugo do svojstva koja su nam dijelom data kao zahtjevi razuma, odnosno implikacije našeg empirijskog znanja o svijetu i čovjeku. One su nam date u kur’anskoj objavi ili u hadisu, kao poruke (*akhbār*), gdje je dužnost muslimana ne samo da ih prihvati u njihovom zdravorazumskom (*zāhir*) značenju - pri čemu mora imati na umu da su to načini govorenja o Njemu koji su razumljivi čovjeku - nego i da ih razradi i analizira tražeći njihove implikacije u smislu podudaranja (*muṭābaqah*), materijalne implikacije (*laḍāmun*) i formalne implikacije (*iltizām*).<sup>99</sup> U svakom slučaju, stoga, svojstva su „ideje razuma“ koje nam o Bogu kazuju u onoj mjeri u kojoj On uopće može biti predmet čovjekovog znanja. Stara pitanja mutekelima, veli nam Ibn Tejmija, bila su pogrešno postavljena: sva svojstva imaju isti status, naime, ona jesu Bog, ne *in esse* jer to je i dalje *mawṣūf* (Onaj o kome je izrečeno to što je izrečeno), a niti jedan *mawṣūf* ne može biti sam svoj sifat, osim *in percipi*. Ona su bezbrojna i, onoliko koliko ih mi možemo razaznati, hijerarhijski poredana.

Tim uvidima moramo dodati i uvide iz Ibn Tejmijine kritike sufizma.<sup>100</sup> Srž onih koji nas ovđe zanimaju jeste da, suprotno *ittihādī* (unionističkim) tvrdnjama, čovjek se nikada i ni na koji način ne može ujediniti s Bogom. Sve što čovjek može postići na ovom svijetu jeste da slijedi Božije zapovijedi i da se pokorava Božijoj volji. Jer Boga, a osobito Boga *in esse*, mi nikada ne možemo spoznati, a da ne govorimo o ujedinjenju s Njim. No Njegovu volju ne samo da je moguće spoznati – kroz samu Božiju objavu

99 Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, al-Maṭḥaf al-‘Arabī, Damascus, 1936, str. 7-8.

100 Ibn Tejmijina kritika sufizma provlači se kroz cjelokupan njegov rad, a sljedeći radovi su joj potpuno posvećeni: *Haqīqat Madhab al-Ittiḥādiyyīn wa Wahdat al-Wujūd wa Bayān Butlānihi bi al-Barāhīn al-Naqliyyah wa al-Aqlīyyah*, ur. Rashid Rida, Al-Manar, Cairo, 1349 po H, koji čini tom IV djela *Majmū‘atal-Rasā’il wa al-Masā’i lal-Qayyimah*, str. 61-120; *Kitāb Ibn Taymiyyah ilā Shaykh al-Sufiyyah*, str. 161-183; *Fī Sifāt Allāh wa ‘Uluwwihi an Khalqīhi*, str. 186-216. Sažetak tih stavova može se naći u: Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taymiyyah, Hayātuhu wa ‘Asruhu, Ārā’uhu wa Fiqhuhu*, Dār al Fikral-‘Arabī, 2. izdanje, Cairo, 1958, str. 326-339.

(*ikhbār*) te racionalnu razradu i analizu datog u stvaranju – nego ona predstavlja zapovijed o kojoj čovjek mora voditi računa i koju mora ispuniti. To su iste one metode kojima spoznajemo sifate. Nadalje, sifati predstavljaju ideal – *ad perfectum* – koji bi čovjekovo ponašanje trebalo ali nikada neće ostvariti. Kao „ideje razuma“, oni služe da urede čovjekovo ponašanje tako što ga usmjeravaju ka sebi. U smislu sadržaja kao i metodologije, stoga, sifati su Božija volja, a Božija volja nije Bog *in esse* nego Bog *in percipi*, jer sve što nam je dato da znamo o Njemu jeste Njegova volja, odnosno sifat. Sifati ili Božija volja nama jesu Bog, na nivou čovjekovog znanja, dok su na nivou bitka i dalje naprosto svojstva *mawṣūfa*.

Posmatrani zajedno, ti uvidi ukazuju na pravac u kojem bi se moglo tražiti rješenje problema metafizičkog statusa vrijednosti. Ako sifati jesu vrijednosti – a to teško da se može osporiti jer sifati čine regulatorne ideale praktičnog razuma u islamskoj tradiciji – za islamsku se tradiciju može reći da je kroz Ibn Tejmijinu revoluciju postigla ono što je zapadna idealistička tradicija postigla kroz fenomenološko. Vrijednosti – pa jednako tako i sifati – jesu idealne samopostojeće suštine iz kojih proizilazi „trebalo bi biti“ odnosno etički imperativno. One čine jedan pluralan ali uređen i hijerarhijski domen kod kojeg je „fenomenologija vrijednosti“ moguća putem procesa *muṭābaqah*, *taḍāmun* i *iltizām*. „Trebalo bi biti“ vrijednosti jeste sve što je moguće znati o njima; one su, *in percipi*, upravo to trebanje. Isto vrijedi i za sifate; jer oni nam se otkrivaju onoliko koliko sam Bog postaje predmet znanja, ali nikada *in esse*. Problem pred kojim se zaustavila mudrost Nikolai Hartmanna, naime, haos koji je inherentan domenu vrijednosti i koji je vidljiv iz njihove pojedinačne tiranije i međusobnih antinomiskih odnosa, mogao bi se barem ponovo pokrenuti, a možda i riješiti uz islamsku postavku da su ove volja jedinstvenog božanskog bića – transcendentne cjeline čiji su one, kako kaže Hartmann, sastavni dijelovi. Zapovijedi Bića su

jedno premda su mnoge, a njihovi unutarnji sukobi mogu nestati u jedinstvu božanskog Bića čija su one volja. No takvo jedinstvo božanskog Bića ne može biti jedinstvo Osobe – što je greška metafizičkog personalizma. Ono je obdareno voljom, a to i jeste „trebalo bi biti“ vrijednosti koje proizlazi iz idealnog apriori transcendentnog domena. No to nije volja osobe nego, zapravo, „pokretačka privlačnost“ domena i njegovih pojedinačnih dijelova, modalitet njihovog idealnog postojanja. Razrađivanje tog uvida unutar jedne filozofije koja se fokusira na razum i kritičnost kao i na haber (*khabar*) Božije riječi predstavlja zadatak *par excellence* teologije budućnosti.



## Poređenje islamskog i kršćanskog pristupa hebrejskoj Svetoj knjizi

Ovaj rad nastoji uporediti islamski i kršćanski pristup hebrejskoj Svetoj knjizi, to jeste, nastoji opisati procese mišljenja uključene u transformaciju hebrejske Svetе knjige u Stari zavjet te ih uporediti s procesima uključenim u transformaciju nekih narativa hebrejske Svetе knjige u Kur'an. Cilj ovog rada nije analizirati problem literarne ili tekstualne transmisije, toga kako i kada je hebrejska Svetа knjiga postala Stari zavjet, niti gdje je poslanik Muhamed dobio svoje predznanje o Abrahamu, Jakobu i Mojsiju bez kojeg bi mu kur'anska objava što mu je donio anđeo bila neshvatljiva. Uzimajući ta pitanja kao nešto što se podrazumijeva, ovaj rad nastoji utvrditi značaj kristijanizacije i islamizacije hebrejske Svetе knjige.

### I

Kada bismo hebrejsku Svetu knjigu posmatrali ne kao Stari zavjet niti kao Kur'an, nego kao hebrejsku Svetu knjigu, te kada bismo je čitali ne na viktorijanskom engleskom niti na američ-

kom engleskom iz 20. stoljeća, nego na izvornom hebrejskom, kada bismo hebrejskoj Svetoj knjizi dozvolili da govori sama za sebe, da nam donese vlastiti drevni svijet Abrahamovog Ura, Jakovljevog Padan Arama, Mojsijevog Egipta i Sinaja te drevni svijet Palestine, Perzije i Asirije, kada bismo dozvolili hebrejskoj Svetoj knjizi da nas smjesti, takoreći, u *Sitz im Leben* u kojem su njene pjesme, proročanstva i narativi primani tako da izražavaju hebrejske unutarnje misli i osjećanja, strahove i težnje, ako bismo uistinu sve to dozvolili i u potpunosti iskoristili dostignuća biblijske arheologije i drevne historije, šta bi nam se činilo da hebrejska Sveta knjiga zapravo jeste?

Čitana iz perspektive te pretpostavke – slobodnog stanovišta, hebrejska Sveta knjiga donosi nam priču o životu Hebreja. Svaka teološka i moralna predstava, svaki historijski ili geografski prikaz podređen je sveobuhvatnoj temi uspona i pada jednog naroda, a svoj značaj izvodi iz vlastite relevantnosti za historiju tog naroda. Hebrejska Sveta knjiga jeste zapis hebrejske nacionalne historije, zapisan i sačuvan zarad Hebreja, kako bi odražavao i usađivao njihovu vjeru u same sebe kao narod ili da bi ih podučio toj vjeri. Često se smatra kako najkarakterističnija crta te nacionalne historije jeste njihova religija te da suštinski koncept njihove religije jeste koncept bića Božijeg. No, činjenica je da je religija karakteristična ne samo za Hebreje, nego i za njihove kasnije potomke, Jevreje. U našem današnjem tumačenju, religija kod Hebreja nije bila moguća. Njihova „religija“ bio je njihov nacionalizam; i upravo je taj nacionalizam predaka – sa svojom književnošću, svojim zakonima i običajima – postao religija kasnijeg vremena, Jevreja Progonstva i onih nakon Progonstva pa sve do ovih današnjih. Drevni Hebrej štovao je sebe, veličao je sebe. Njegov bog, Jahve, bio je odraz njegovog vlastitog lika, istinski *deus ex machina* osmišljen da ima ulogu drugog ja u omiljenoj hebrejskoj intelektualnoj igri, naime, biografskom slikanju autoportreta riječima.

Bog Hebreja nije ono što kršćani i muslimani podrazumijevaju pod riječju „Bog“, niti ono što pod tim pojmom podrazumijevaju moderni Jevreji nakon stoljeća izloženosti kršćanskom i islamskom utjecaju. Umjesto toga, hebrejski „Bog“ je božanstvo koje je pripadalo samo Hebrejima. Oni su ga obožavali kao „svog Boga“ i uvijek ga nazivali nekim od njegovih brojnih ličnih imena. Kako bi bili sigurni da se neće pomiješati s nekim drugim bogovima – čija mogućnost i postojanje nikada nisu osporavani, premda su oni uvijek omalovažavani – Hebreji su svog boga najradnije nazivali nepogrešivo odnosnim imenima „Bog Abramov, ... Jakovljev, ... Isakov, ... Izrailjev, ... Ciona“, itd.<sup>1</sup> To božanstvo nije sebe moglo ni zamisliti kao nekoga ko bi bio štovan izvan granica njihovog geografskog područja.<sup>2</sup> Njihov um bio je toliko opsjetnut „Bogom Hebreja“ da nije bio u stanju razviti koncept „Boga“ kao konotativne kategorije mišljenja umjesto klasnog imena s isključivo denotativnim značenjem. To zasigurno nije bio monoteizam nego monolatrija, jer u hebrejskoj Svetoj knjizi nema niti jednog mjesta gdje se javlja takav konotativni koncept Boga. Gdje god se spominje „Bog“, uvijek je riječ o nekom konkretnom božanstvu.<sup>3</sup> Doduše, u kasnoj fazi njihove historije, i samo u toj fazi, oni jesu smatrali svog boga gospodrom svemira, no to su uvijek bili pokušaji da se njegova nadležnost proširi kako bi se osvetili svojim nacionalnim neprijateljima. Njihov bog nikada nije bio bog *gojima* u istom smislu u kojem je bio bog Hebreja; *gojimi* su uvijek potpadali pod njegovu moć u patnji, kao oni koji su izloženi njegovoj moći, a naročito njegovoj osveti putem njegovog odabranog naroda, a nikako u

1 W. F. Albright napominje da su Hebreji svog boga zamišljali kao srodnika kome su oni bili braća, ujaci, nećaci i rodbina, kao i da takav odnos nije bio moguć bilo kome ko već nije pripadao njihovom redu. (W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1940, str. 185 ff.)

2 I Samuel 26:19, II Kraljevi 5:17.

3 Vidjeti poučnu raspravu u *Encyclopaedia Biblica*, pod pojmom: Names, Divine Names.

jednakom položaju unutar njegovog stvaranja i staranja.<sup>4</sup> Značajno je reći da se to proširivanje nadležnosti desilo samo u Isaijinom snu o vladajućoj rasi koja nadvladava sve narode i stavlja ih u odnos ropske potlačenosti Hebrejima.<sup>5</sup>

## II

Ta je hebrejska Sveti knjiga kristijanizirana. Čini se da su njenu kristijanizaciju predodredile četiri ideje koje predstavljaju implikacije kršćanskog uvjerenja da je Isus Bog. One se odnose na prirodu objave, prirodu božanskog djelovanja, prirodu čovjeka i prirodu Boga.

Prvo, kršćani vjeruju da je Isus „Riječ Božija“. Ta činjenica njima određuje prirodu objave. Pošto je Isus bio i čovjek, a time i događaj u historiji, i božanska objava mora predstavljati događaj; ne nešto što Bog kazuje, nego nešto što On radi. A Isus je objavljena riječ utoliko što je djelo Božije, historijski događaj, čiji svaki dio ili djelo jeste božansko jer sam Isus jeste sveti Bog. Iz

- 
- 4 Protiv ovoga se često ističe da Stari zavjet ipak sadrži dokaze o univerzalističkom božanskom providenju u Knjizi proroka Jone, u Amosu 9 i Isaiji 15 i 19. Međutim, pažljivo čitanje Knjige o Joni pokazuje da značaj te priče ne leži u onome što je Bog učinio Ninivi, nego u jevrejskom stavu prema Ninivi predstavljenog ne samo u liku običnog čovjeka, nego i u liku samog „proroka“ Jone. U Amosu 9:7 tvrdi se da je Bog uradio za Izrael isto koliko je uradio i za Filistejce i Sirijce – što je pogrešno i iskrivljeno mišljenje. Pogrešno je zato što, umjesto da naglasi ono što je Bog uradio nejevrejima, čitav smisao stih 7 kao i prve polovine poglavlja 9 jeste pokazati kako je Jahve dovoljno moćan da uništi Izrael. Kao dokaz te božanske moći Stari zavjet navodi ono što je Jahve uradio nejevrejima. Konačno, ni Isajino „Neka je blagoslovlen Egipat, narod moj, i Asirija, djelo ruku mojih“, ne može se uzeti ozbiljno. Egipat i Asirija koji se time blagosiljavaju prethodno su potpuno uništeni (Isajija 19:1 ff.), izgubili su svoj duh i svrhu (*ibid.*, 19:3, 10), zamijenili svoj duh jednim „izopačenim“ (*ibid.*, 19:4) i postali grad razaranja kojem će zemlja Judina sijati strah.“ (*ibid.*, 19:17) Nadalje, ponovo su naseljeni Izraeličanima (*ibid.*, 19:4-10), zamijenili su svoj jezik jezikom kananskim te sad skupa saraduju služeći imperijalni Izrael (*ibid.*, 19:23-24). Potrebna je sasvim jedinstvena logika da se pozitivnom prikaze ta isajjevska potpuno negativna slika.
- 5 Isaija 49:22-23. Za Jevreje, hebrejska Sveti knjiga predstavlja još uvijek nedovršen zapis o hebrejskoj historiji.

toga proizlazi da objava nije idejna nego lična i historijska.<sup>6</sup> Isus, savršena ličnost, savršeni događaj, savršena historija, po tom je vjerovanju savršena Božija objava.

S tog kršćanskog stanovišta, hebrejska Sveta knjiga nije konceptualna riječ Božija nego riječ jahvističkih, elohističkih, deuteronomističkih i svećeničkih urednika. Njen božanski status ne odnosi se na njene ideje i zakone. Oni predstavljaju ljudske instrumente koje urednici koriste kako bi zabilježili objavu. Riječ Božija u hebrejskoj Svetoj knjizi jesu događaji, djela i životi ličnosti iz hebrejske Svetе knjige. Ti događaji jesu objava. Ukazujući na drame u hebrejskoj Svetoj knjizi, kršćani uzvikuju 'Eto Božijih djela u historiji!' On osmišljava i predodređuje sva djela kako bi Sebe objavio i ostvario Svoj cilj. Pošto je Božiji metod objava kroz određenu ličnost, Bog je odabrao narod, Hebreje, i takoreći ih poveo za ruku na jedno dugo putovanje. Na kraju tog putovanja, kada se vrijeme ispunilo, poslao je Svoju Riječ, Isusa, i kroz njegovu je ličnost, tj. kroz njegov život i smrt, Bog ostvario čovjekovo iskupljenje. Hebrejska historija je *heils geschichte* odnosno historija spasenja.

Taj stav ima svoje prednosti: on nudi ono što je za kršćane najveći događaj u historiji, naime, advent ili dolazak Isusov, uz neophodni skup očekivanih historijskih događaja, veza s prošlošću u određenom neksusu historijskih događaja. On daje teološki smisao hebrejskom nacionalnom životu, Isusovom separatizmu i usmjerenosti na samog sebe; jer pod tim uslovima, njihova usmjerenost na sebe nije rasistički nacionalizam, nego nešto što služi božanskoj svrsi. U konačnici, riječi pa čak i pojedinačna djela ličnosti iz Svetе knjige mogu jednako biti i banalna i uzvišena. Božanski element koji je tu uključen jesu krupna historijska kretanja koja se sastoje od značajnijih događaja u pogledu izbora, migracije, egzodusa, invazije i osvajanja, političkog uspona i pada, poraza i progonstva, kao

---

6 „Bog... može Sebe otkriti savršeno u savršenoj ličnosti ... (a) ... Riječ Božija do nas dolazi posredovana putem instrumenta njihove (redaktora hebrejske Svetе knjige) ličnosti.“ H. H. Rowley, *The Relevance of the Bible*, J. Clarke&Co., London, 1941, str. 25.

i vjere i povjerenja, prenošenja zakona, dolazak Mesijin – iščekivanje, itd.

Međutim, taj kršćanski stav nosi i određene poteškoće. On je u suprotnosti s tekstualnim dokazima vezanim za dio „Ovako govori Gospod“. Proroci su imali iskrenu i očaravajuću svijest o tome da im riječ koju govore diktira njihov Bog. Iz kršćanske perspektive, „Ovako govori Gospod“ mora se objasniti psihološki; jer Bog djeluje, ne kazuje. A ako bi se, s druge strane, Bog otkrio jednom kroz djela, a drugi put kroz govor, onda imamo pitanje koji od ta dva načina komunikacije ima prioritet. Kršćani, ako govore kao kršćani, moraju se držati superiornosti događaja iznad svega. Oni zapravo sve objave kroz govor moraju držati za nešto što je podređeno i određeno objavama kroz događaje. Tako je *koh’amar Yahweh* [Ovako govori Jahve] nešto što su proroci možda iskreno izgovarali, ali što zapravo nije bilo tačno. To je bila njihova iluzija. Istina je da ih je Bog samo naveo da to tako vide; ali to nije bilo stvarno i apsolutno tako.

Drugo, ideju determinističke historije – premda vrsta određenja o kojoj je tu riječ ne mora biti efikasna, materijalna ili formalna, nego konačna – nije lako pomiriti s etičkim činjenicama, fenomenom slobode, odgovornosti i savjesti. Gotovo da nema dokaza koji podupiru tezu da je Jakovljeva migracija u Egipat bila čin Božiji, a ne Jakovljev sloboden i odgovoran čin te da uspješan bijeg Hebreja iz Egipta i njihova pobjeda nad Kanaancima nije bilo njihovo vlastito djelo. Historijski determinizam, i pored toga što je determinator Bog, predstavlja jedan neutemeljen i špekulativan konstrukt. To je, u najboljem slučaju, samo teorija, i to teorija u suprotnosti s moralnim fenomenima, činjenicama etičkog življenja i djelovanja. To je primjer logičke varke poznate pod nazivom *simplex sigillum veri*, u ovom slučaju, prihvatanje finalističkog objašnjenja događaja zato što je ono najjednostavnije, zato što finalističko objašnjenje zadovoljava čežnju koju izaziva čovjekovo davanje primata finalističkom razmišljanju i, na koncu, zato što čovjek teži da sve objasni na osnovu vlastitog lika, kao da se radi o nečemu ljudskom. To je, međutim, varka neutemeljene ekstrapolacije. Jer historijski determinizam vrši ekstrapolaciju finalističkog objašnjenja iz domena ljudske biografije gdje zapravo i spada

i primjenjuje je na kozmičku historiju gdje je po definiciji isključena ljudska svrshodnost. Ostaje činjenica, međutim – i mi je spremno priznajemo – da priroda i kosmos izgledaju *kao da* svrshodnost važi za njihov razvoj u historiji. No ta osobina nije dio njih i ne može se kritički utvrditi. Ona ostaje naprsto „*als ob*“.

U islamu je objava idejna i samo idejna. „Ovako govori Gospodar“ jedina je forma koju objava može imati. Islam podržava poslaničku ideju neposredne i direktne objave kako se navodi u hebrejskoj Svetoj knjizi. „Ovako govori Gospodar“ znači upravo ono što i kaže. Jer, u islamu se Bog ne objavljuje. Pošto je transcendentan, On nikada nije predmet znanja. No, On može objaviti Svoju volju i to i radi, a to je u potpunosti etički imperativ, zapovijed, zakon. On to objavljuje na jedini način na koji je moguće objaviti zakon, naime, diskurzivnom riječju. Moralni zakon je konceptualno prenosiva idejna šema vrijednosnog sadržaja koja ima svoju pokretačku privlačnost. To sasvim sigurno nije događaj. Događajem se može a i ne mora ostvarivati moralni zakon, no on sam ne predstavlja zakon.

Islamsko viđenje objave, koje je ujedno i stav hebrejske Svetе knjige, nije u sukobu s fenomenom odgovornosti, slobode i savjesti. Jer, ideja ne prisiljava. Ona „pokreće“; a čovjek može, ali jednako i ne mora biti pokrenut idejom. Događaj, nasuprot tome, nužno je uzrokovan nužnim uzrocima i proizvodi nužne posljedice. Stoga je islam siguran od toga da se ikada mora osloniti na determinističku teoriju historije kako bi sam sebe opravdao. Islam, doduše, smatra da Bog može djelovati u historiji, no takvo se Božije djelo uvijek tumači kao nagrada za vrlinu ili kazna za porok. Islam takvu božansku intervenciju u historiji uvijek objašnjava kao nužnu stvarnu vezu, odnosno uzročno-posljedičnu vezu, koja uspostavlja odnos između stvarno postojećeg *matériaux* moralne vrijednosti ili nevrijednosti i istim tim kategorijama kad su u pitanju sreća ili patnja. Takozvani „Božiji čin spasenja“ u hebrejskoj Svetoj knjizi u islamu se smatra prirodnom posljedicom vrline i dobrih djela.

Ideja da se objava dešava kroz događaj, koja proizlazi iz ideje da je Isus, „Bog-čovjek u historiji“, istovremeno i „Riječ Božija“ i objava Božija, dalje određuje kršćansko razumijevanje hebrejskog posljedicom vrline i dobrih djela.

ske izabranosti i zavjeta. Za kršćane, izbor Abrahama Božiji je poziv na vjeru, a njegov odgovor predodređeni je odgovor vjere. Patrijarhijski kompleks izabranog naroda kršćani tumače kao činjenicu da su se Hebreji prepustili tome da budu instrument Božijih djela. Njihovo insistiranje na tome da su rasa koju je Bog izabrao u absolutnom smislu, tj. zbog njih samih i za sva vremena – rasa koja je izabrana kao omiljena ne kao nagrada za neku vrlinu ili vrijednost, nego zbog nje same – kod kršćana se smatra Božijom pouzdanošću u poštivanju Njegovog dijela zavjeta i pouzdanošću izabranih u primanju tog Božijeg izbora, Njegovim insistiranjem „da ispuni svoj dio Zavjeta“, kako to kaže jedan od najistaknutijih proučavalaca Biblije, „čak i nakon što je Izrael prekršio taj Zavjet.“<sup>7</sup> Ako ti, Hošea, ne možeš napustiti ženu svoju, premda nevjernu i krivu, kako mogu ja, Jahve, napustiti moj narod, premda nepošten i nepopustljiv?<sup>8</sup> I uistinu, oni jesu i ostat će moji izabrani miljenici ma šta radili. Ta hebrejska neosjetljivost na moralnu istinu da se samo za one kreposnije može reći da su dostojni vrijeda osjećaj za moral. Stoga je kršćani na-

- 
- 7 S. B. Frost, *The Beginning of the Promise*, London: SPCK, 1960, str. 46; Norman Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, London: The Epworth Press, 1944, 8. izdanje, 1960, str. 140.
- 8 Hošea 1:10, 11:8-9, 13:14. Jevreji po Ponovljenom zakonu (14:1) tumače da čak i kada je ponapanje djeteta nesinovsko odnosno nekćerinsko, filijalni odnos i da je važi (i) „grešni potomci i dalje su djeca (Božija).“ (*Universal Jewish Encyclopedia*, New York, 1941, vol. III, str. 167). Pored toga, R. Johanan daje sljedeći komentar o Hošeinoj nesposobnosti da se odrekne svoje žene prostitutke uprkos njenom preljubu: „Ako ti [vjerovatno] je Bog kazao Hošeju ne možeš napustiti svoju ženu u čiju nevjernost si siguran... kako Ja mogu odbaciti Izrael koji su moja djeca?...“ (ibid., str. 168) U raspravi koja pokazuje intelektualnu bravuru bez premca, Th. C. Vriezen razlikuje „empirijski Izrael“ od onoga što najvjerovaljnije smatra absolutnim ili transcendentalnim Izraelem. „Čak i ako Bog na jedno određeno vrijeme odbaci empirijski Izrael u cijelosti“, piše on, „to ne znači da je Izrael u potpunosti odbačen... (...) Izrael nikada nije absolutno odbačen. To podrazumijeva stalnu odanost Boga koji izabire, a ne mogućnost da Bog definitivno odbacuje ono što je jednom izabrao... Što se Izraela tiče, odbacivanje je samo djelimična i privremena kazna. Cf. moj rad *Die Erwählurz Israels*, str. 98 ff.“ (Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, B. Blackwell, Oxford, 1958, str. 142). Walter Eichrodt je u tolikoj mjeri uvjeren u absolutnost Izraelove izabranosti da navedeni odlomak iz Hošeua uzima kao dokaz da Bog iz Starog zavjeta nije kapriciozni despot „koji bjesomučno udara“, jer bi za Njega odbacivanje Izraela nakaon što je prekršio zavjet bilo ravno „reagovanju iz nekontrolisanog bijesa.“ (*Theology of the Old Testament*, vol. I, SCM Press, London, 1960, str. 265).

stoje učiniti „etičkom“, kao kada je smatraju izabranošću za teško breme glasnika Božijih. No ta se racionalizacija urušava kada uzmemo u obzir doktrinu ostatka – jednako biblijsku – koja kaže da će Hebreji i dalje ostati izabrani čak i nakon što prestanu s „glasnikovanjem“, i nakon što prestanu biti i djelovati kao Božiji izaslanici ljudima. Ali isto kao što izabranost možemo ne smatrati pitanjem zasluge nakon što subjekt postane nedostojan, isto tako izabranost možemo ne smatrati pitanjem izaslanstva nakon što subjekt prestane nastupati u tom svojstvu.<sup>9</sup>

Zavjet je savršeno etička ideja bez obzira na to što on jedino ukazuje na istinu da ako se čovjek pokorava Bogu i čini dobro bit će blagoslovjen. Kao takav, on je semitski način da se kaže kako je vrlina jednaka sreći. On pred čovjeka stavlja obavezu – pokoravanja Bogu, činjenja dobrog, a pred Boga očekivanje, ako ne i jednako obavezujuću obavezu, da svako ko se pokorava Bogu i čini dobro treba biti blagoslovjen i sretan. Premda se o „Zavjetu“ mnogo raspravlja, zavjet iz hebrejske Svetе knjige uopće nije nalik na njega. Preciznije rečeno, on predstavlja obećanje, jednosmјerno davanje naklonosti Božije „Njegovom narodu“. Ta transformacija zavjeta u „Obećanje“ jeste druga strana racijalizacije izabranosti.

Kur'an priznaje da je Bog poslao svoju riječ Hebrejima te da su mnogi poslanici i mnogi ljudi vjerovali i ispravno postupali, zbog čega su bili „blagoslovjeni“ i „izdignuti iznad ostalih“.<sup>10</sup> No ostali su odbacili Božiju riječ, zbog čega su izloženi Njegovoj strašnoj kazni.<sup>11</sup> Jer zavjet je čisto etički ugovor, nedvojbeno obavezujući i za čovjeka i za Boga.<sup>12</sup> To uopće nije sporno.<sup>13</sup> „Allah je prihvatio [slično] časno obećanje od djece Izraelove... I Bog reče: „Znajte, Ja ću biti s vama! Ako ustrajete u molitvi, i dajete milostinju, i vjerujete u Moje

9 Za dalju raspravu o tom stavu vidjeti autorovu recenziju djela: S. B. Frost, *The Beginning of the Promise*, London: SPCK, 1960, u: *Christian Outlook*, Montreal, No. 1960.

10 Kur'an, 2:47; 7:168.

11 Ibid., 7:100-102.

12 Ibid., 2:40.

13 Ibid., 2:63, 84; 3:187; 5:70; 7:172.

vjesnike i pomažete ih, i budete Bogu valjan zajam davali, Ja ču zasigurno vaša loša djela poništiti i uvesti vas u vrtove kroz koje rijeke teku.“<sup>14</sup> Kur'an muslimanima također dodjeljuje status izabranih,<sup>15</sup> ali na čvrstom temelju toga što su Hebreji prethodno odbacili poslanike, Božije vjerovjesnike, uključujući i Isusa, te uz nedvosmisленo tumačenje da je Božija riječ zapovijed koju treba izvršiti, da ako bi se desilo da muslimani tu zapovijed ne izvrše Bog ne samo da će im uskratiti povjerenje i izabranost, nego će ih i uništiti, a njihovu imovinu u naslijede dati drugom narodu koji je spremniji da je izvršava.<sup>16</sup>

Tačno je da proširivanjem izabranosti s Izraela na Novi Izrael kršćani je na taj način lišavaju hebrejskog rasizma i transformiraju je u izabranost po vjeri, a upravo ta transformacija leži u korijenu njihove doktrine opravdanosti po vjeri (Rim. 4, Gal. 3). U islamu izabranost i opravdanost nisu po vjeri nego po djelima. Vjera je u islamu samo uvjet, važan i često potreban, ali ne i neophodan. Kur'an u spašene ubraja ne samo hanife, odnosno predislamske pravovjerne, nego i mnoge postislamske kršćane i Jevreje, a kao razlog njihovog spasenja navodi njihovu posvećenost obožavanju Boga, njihovu poniznost, milosrđe i dobra djela.<sup>17</sup> Za islam se može reći da je ponovo vratio u život čistu semitsku viziju, prethodno zagrnutu starohebrejskim rasizmom kao i novim „kršćanizmom“, i to s moralnim poretkom univerzuma u kojem svako ljudsko biće, bez obzira na rasu i boju – i zapravo bez obzira na njegovu religiju u institucionaliziranom smislu – dobije upravo ono što zaslужi, samo ono što sam sebi svojim radom i djelima zaradi na apsolutnoj moralnoj skali pravde. Sigurno je da Bog može podariti svoju samlost, ljubav i milost kome god hoće, no nije na čovjeku da hoda po svijetu i da svoju titulu takoreći u džepu poneše u raj. Očajnički pokušaj kršćanske doktrine da spasi etiku od sigurne smrti kojoj je vodi op-

14 Ibid., 5:12.

15 Ibid., 3:104, 110.

16 Ibid., 47:38; 9:39.

17 „Ima i sljedbenika Knjige koji vjeruju u Allaha i u ono što se objavljuje vama i u ono što je objavljeno njima, ponizni su prema Allahu, ne zamjenjuju Allahove riječi za nešto što malo vrijedi; oni će nagradu od Gospodara njihova dobiti. - Allah će zaista brzo račune svidjeti!“ (Kur'an, 3:199; vidjeti i ibid., 2:162).

ravdavanje po vjeri i to tako što će od čovjeka zahtijevati da živi život zahvalnosti, tj. život onoga koga je Bog neopozivo spasio, moralnost izlaze fanatizmu implicitno prisutnom u monističkoj aksilogiji, gdje vrijednost zahvalnosti jeste jedina vrijednost, ili implicitnoj ispraznosti – gdje zahvalnost može značiti sve, svaku ili niti jednu pripadnicu cjelokupnog domena vrijednosti, jer svaki pojedinac odlučuje za sebe na protagorovski relativistički način ili umjesto njega konvencijom odlučuje zajednica. S druge strane, poricanje toga da je Božije spasenje neopozivo kršćansku vjeru izlaze optužbi da spasenje nije dovršen historijski događaj, nego idejna zapovijed – bilo da je prenesena diskurzivnom riječju ili uzornim djelom – koje se daje ili uskraćuje kako svaka osoba ostvaruje ili ne uspije ostvariti moralni imperativ.

Islam, stoga, hebrejskoj Svetoj knjizi pristupa s absolutnim moralnim zakonom kao jedinom pretpostavkom, a počinje upravo od početka hebrejske i kršćanske pripovijesti o izabranosti i obećanju. Naspram proizvoljnog, nemotiviranog, neopravdanog „Idi iz zemlje svoje“ iz Knjige postanka 12, što označava početak hebrejske rasističke izabranosti, islam Ibrahimov odlazak od svog naroda i iz svoje zemlje obrazlaže kao žalosni rezultat njegovog sukoba zbog njihove idolatrije. Pa, i pored toga, razdvojenost je bila privremena, a Ibrahim se opisuje kako moli za svoga oca i narod, moli Boga da ih uputi na pravi put. Takozvane „Legende o Ibrahimu“ – njegovo uništavanje idola, posjeta anđela, njegovo izbavljenje iz Nimrodove plamteće vatre – sve one dolaze samo iz Kur'an-a, a njihovo najranije pojavljivanje izvan islama bilježi Codex Sylvester kao *Ma'am Abraham*, kojeg je jedan ruski monah u trinaestom stoljeću našao na bazaru u Konstantinopolju, a nešto kasnije i Midrash Hagadol, pisan u sedamnaestom stoljeću, a otkriven u Jemenu u devetnaestom.<sup>18</sup>

18 U 11. stoljeću je hebrejska literatura preuzela veliku količinu materijala iz arapskih izvora. Nissim iz Kairuana, autor čuvenog djela *Sefer Ma'asoth*, kombinovao je priče iz Hagade, Bidpai pripovijesti koje je kompletne preuzeo pod njihovim arapskim nazivom „Kalilah wa Dimna“ (*Kelila i Dimna*), s kur'anskim narativima, priče iz *Hiljadu i jedne noći*, itd. No bez obzira na to, Sefer Ma'asoth čak i ne sadrži *Ma'ase Abraham*, pa to mora da je naknadno dodato.

### III

Ukoliko postoji izbavljenje, onda očigledno mora biti nešto od čega će se čovjek izbaviti; i drugo, to nešto mora biti takvo da se čovjek ne može izbaviti sam svojim djelovanjem. To nešto mora biti univerzalno i nužno - a to je upravo ono što kršćanski „grijeh“ jeste. Čitajući hebrejsku svetu knjigu, kršćani kod Adama razaznaju taj univerzalni i nužni grijeh.

Kršćani smatraju da Adamov neposluh predstavlja stvarni i istinski grijeh čovječanstva. Adamovo kušanje s drveta razaznavanja dobra i zla proglašava se čovjekovom nužnom voljom da se potvrdi, da bude po njegovom, čovjekovim znanjem koje će biti njegov ponos i povjerenje u vlastite sposobnosti. Hebreji priču o Adamu nisu tumačili na taj način; zbog toga su kršćani smatrali neophodnim da Adamov neposluh preinače u „grijeh“. Obaveza rada i podnošenja patnje hedonistički se tumači kao propast i vječna smrt. Adamov prekršaj je univerzaliziran u prekršaj cijelog ljudskog roda.

Kršćansko poštivanje ličnosti, s implicitno prisutnom personalističkom teorijom istine, trebalo je propisati da je Adamov grijeh samo njegov. Ako je, s druge strane, Adam samo simbolični lik, onda nije ništa drugo do puka tvrdnja reći da taj grijeh predstavlja nužan i univerzalan fenomen, da je to polazna tačka čovjekovog služenja na zemlji. Vrlina nije ništa manje univerzalan fenomen; i kada bi ona bila ta polazna tačka, uslijedila bi sasvim drugačijija perspektiva u odnosu na kršćansku. Uprkos tome, kršćansko naglašavanje grijeha nije bez svojih prednosti. Nema sumnje da je grijeh mnogo češće pravilo nego vrlina. Po pitanju čovjekovog služenja na zemlji, njegovog rada na stalnom nadilaženju sebe u oponašanju božanskog, čovjekovi nedostaci daleko su relevantniji nego njegove prednosti. U boju bi neprijatelj trebao zauzimati sasvim osobito mjesto u svijesti generala i vojnika. Kršćanska opsjednutost grijehom nije potpuno nezdrava i zaslužna je za usmjeravanje pažnje na ono što treba prevazići. No, ta se prednost pre-

tvara u svoju suprotnost onog trena kada pažnja usmjerena na grijeh postane pretjerana, kao što je slučaj s kršćanskom doktrinom, gdje ona postaje prvi princip stvaranja kao i čovjekovog moralnog bića. Međutim, kršćani potvrđuju grijeh da bi ga osporili; jer događaj s Isusom nema drugog temeljnog načela osim poništavanja grijeha kao univerzalne i iskonske pojave, kao čovjekove suštine. No pošto su ga porekli kroz tvrdnju da univerzalno spasenje predstavlja *fait accompli*, kršćani su *ipso facto* učvrstili svoj moralni entuzijazam i širom otvorili kapije moralne samodopadnosti. Zahvalnost, odnosno priznavanje činjenice da ga je zapravo Bog spasio, čovjeku ne daje nikakvu drugu etiku osim obaveze da se zahvali i obznani vijesti o spasenju. To je upravo način na koji mnogi kršćani (npr. Karl Barth) shvataju moralni imperativ. Suočeni s takvim poteškoćama, kršćani Adamov čin tumače na čitav niz različitih načina: neki insistiraju da je to njegovo poznavanje dobra i zla, drugi da je to njegova želja da bude poput Boga, treći da je to njegovo samopotvrđivanje i egoizam, opet neki – više filozofski nastrojeni i s nemalom budističkom senzitivnošću i egzistencijalnom dosadom u životu – da je to upravo njegova stvarnost i egzistencija.<sup>19</sup> Svi ti stavovi evidentno podrazumijevaju ili da je stvaranje čovjeka bilo nesavršeno ili da je bilo nepoželjno. Oni čovjekove najuzvišenije darove – naime, njegovo znanje i želju za znanjem, njegovu kozmičku jedinstvenost, njegovu volju da bude i da ustraje, njegovu želju da postane poput Boga – preinačavaju u instrumente propasti.

19 Primjer zadnje kategorije je slučaj Paula Tillicha koji pad tumači kao „tranziciju od suštine do egzistencije“, ali podržava kršćansku predrasudu da je takva tranzicija bezvrijedna i pokudna kako bi se ostavio prostor za spasenje (Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, University of Chicago Press, Chicago, 1957, str 29-31). Kada je spasenje zaista i došlo kroz Isusa, ono čovjeka nije transformiralo nazad u suštinu nego ga je naprsto naučilo da egzistenciju više ne smatra pokudnom. Doduše, egzistencija kao „otuđenje“ ima svoje znakove (grijeh, oholost, pohota) koji se, kako je Isus pokazao, mogu nadvladati (Ibid., str. 125-6). Bez obzira na to, spašeni čovjek ne nalazi se izvan egzistencije nego unutar egzistencije koja nadvladava svoje antinomije i nevrijednosti. (Ibid., str. 16 ff.) No, u ovom slučaju, definiranje pada kao tranzicije od suštine do egzistencije nije poslužilo ničemu.

U islamu, daleko od toga da je otac grijeha, Adem je otac poslanika. On je svoje znanje primio direktno od Boga, i u tome je superiorniji od anđela koje je podučio „imenima“ (tj. suštini, definicijama) stvorenja.<sup>20</sup> Bog mu je zapovijedio da ide za dobrim<sup>21</sup> i da izbjegava zlo, pri čemu je zlo priroda drveta čije mu je plodove bilo zabranjeno jesti. Identifikacija drveta s „drvetom života i znanja“ nije ni Božije niti Ademovo djelo; ali, ako bi muslimani ovdje napravili određenu pretpostavku na osnovu kršćanskog učenja o Starom zavjetu, svećenički urednici okarakterizirali su poznavanje dobra i zla kao zlo u svojoj težnji za moći i za monopolom nad čovjekovim stremljenjem ka Bogu. Kur'an za tu pogrešnu identifikaciju kaže da je laž koju je ispričao Šejtan kako bi namamio Adema, koji je svakako težio da upozna dobro, da prekrši Božiju zapovijed i počini zlo. „Šejtan mu je,“ kazuje Kur'an, prišapnuo: „O Ademe! Hoću li te povesti do drveta života vječnog, a [time] i do kraljevstva što propasti neće?“

20 Kur'an, 2:30-32. Kur'an u hebrejsku historiju ne učitava nikakav historijski determinizam. Tu su svи takozvani Božiji činovi spasenja i, iznad svega, Egzodus sa svom misterijom koja ga okružuje. No to su djela Božija samo utoliko što su to prirodne posljedice vrline i dobrih djela. Svi se oni metaforički nazivaju nagrade onima koji su ostali ustrajni u svom štovanju i služenju Boga dok ih je tiranin Faraon progonio i eksplasiao. Ibrahimov blagoslov u vidu djece i zemlje. Egzodus te vodstvo i blagoslovi Jevrejima na Sinaju kao i njihov dolazak u posjed Palestine nisu, prema Kur'antu, dio djelovanja u historiji nego Božiji dio zavjeta, blagoslov ili sreća kao nužna posljedica vrline. Kur'an isto obrazloženje primjenjuje na Davudovu pobjedu nad Džalutom, kao i na veličanstvenu Sulejmanovu vladavinu. Niti u jednom slučaju Kur'an ne kompromitira slobodnu ni odgovornost tih ličnosti tako što uvodi Božiju intervenciju nad historijskim neksusom (Kur'an, 73:15; 28:3 ff; 20:77-83; itd.). Ono što se tu zaboravlja jeste da, premda se može uzrokovati pojave određene ideje, kao što to dokazuje pojam „*Koh'amar Jahweh*“, u samoj je njenoj prirodi da ne određuje primaoca, čija djela ostaju njegov vlastiti izbor i odgovornost. „Ovakao govor Gospod“ nikako ne može podrazumijevati historijski determinizam kakav se tu pripisuje hebrejskoj historiji. Da ponovimo, razlika između kršćanstva i islama je upravo u tome što objava u kršćanstvu predstavlja dogadaj, a u islamu ideju. Kršćanstvo u hebrejskoj historiji vidi niz objava-dogadaja koji nisu mogli a da se ne dese (dogadaj kao Božije djelo po definiciji je nešto što nužno uzrokuje nužne posljedice i nužno je uzrokovano nužnim uzrocima), dok islam u njoj vidi niz objavljenih ideja koje su neki slobodno prihvatali, a neki slobodno odbacili. Kur'an u potpunosti odbacuje „obecanje“ hebrejske Svetе knjige, odnosno nezasluženi blagoslov bilo kojeg čovjeka ili naroda, kao nešto što nije u skladu s Božjom prirodom i Njegovom pravdom, pri čemu muslimani nisu ništa nedostojniji takvog favoriziranja nego bilo koji drugi narod.

21 Ibid., 20:116-9.

I tako njih dvoje probaše [plod] njegov: na to postaše svjesni vlastite nagosti te se počeše pokrivati spojenim listovima iz vrta. I [tako] Adem zgriješi protiv svoga Uzdržavatelja i tako zapade u tešku grešku. Poslije toga, [međutim] njegov ga Uzdržavatelj izabra [za Svoju milost], i prihvati njegovo pokajanje, i podari mu Svoje vođstvo.<sup>22</sup> Adem, stoga, jeste počinio nedjelo, naime, od zla je pomislio da je dobro, etički je donio krivi sud. On je počinitelj prve ljudske greške u etičkoj percepciji, a počinio ju je iz dobre namjere i iz entuzijazma zarad dobra.<sup>23</sup> To nije bio „pad“ nego otkriće da je moguće pobrkatи dobro sa zlim, da traženje dobra nije ni jednostrano niti jasno određeno.

Činjenica da je Isus iskupio čovjeka ne samo da podrazumiјeva teoriju o čovjeku – koju smo upravo razmatrali – nego jednako tako i teoriju o Bogu. Isus za kršćane *jeste* Bog; a iskupljenje ne samo da podrazumijeva određenu vrstu čovjeka nego jednako tako i određenu vrstu Boga, Boga kojem je toliko stalo do čovjeka da bi ga iskupio onim što je Isus učinio, odnosno onim što je On uradio „u“ Isusu.

Na taj način kršćani u izjavi „Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju“ iz Knjige postanka vide potvrdu o zajedništvu čovjeka s Bogom, potvrdu koja im je potrebna. Čovjek, na slicu i priliku Božiju, stvoren je da bude Božiji sudrug u raju. No, čovjek je zgriješio. Bog nije pristao na to otuđenje, na to traćenje samog sebe kojem se čovjek prepustio te ga je stoga isprva kaznio, a potom ga izagnao iz raja i nametnuo mu čitav niz nedaća. Uprkos tome, čovjek je nastavio s grijehom. Bog je onda odlučio da je cjelokupno stvaranje greška, osim jednog čovjeka - Noe i njegove porodice te je u Potopu uništio sav život. Nakon toga, dirnut „slatkim okusom“ Noine žrtve, Bog se zarekao da više nikada

22 Ibid., 20:120-122.

23 Otud Božije upozorenje upućeno Ademu: „ Vi ćete (Šejtan i Adem) napustiti džennet, kao neprijatelji jedan drugome, sve dok vam ne dođe uputa od Mene (tj. garancija protiv perceptualnih pogrešaka u etičkim pitanjima).“ (Ibid., 20:123-4)

neće uništiti život onako kako je to već jednom učinio. No, čovjek je nastavio s grijehom. Na to se Bog odlučio poduzeti nešto drugo, izabrati Jevreje i njihovu božanski usmjeravanu historiju kako bi on sam mogao preuzeti čovjekov grijeh i iskupiti ga tako što će djelovati kroz Isusa, Boga-čovjeka. Sve to ukazuje na činjenicu da je Bog čovjekov partner i sudrug i da je čovjek Božiji partner i sudrug, gdje je svaki od njih neophodan onome drugom.

To kršćansko zajedništvo čovjeka s Bogom, premda je nastalo na osnovu prikaza iz hebrejske Svetе knjige, Boga stavlja u poziciju koja je nepomirljiva s Njegovim sveznanjem i sveprisutnošću. Uprkos tome, u njoj ima mnogo istine. Jer, bez obzira na kontekst u kojem ga kršćani tumače, čovjekovo „zajedništvo“ s Bogom izraz je odnosa koji postoji između Božije zapovijedi, etičkog imperativa, odnosno vrijednosti, i čovjeka. Taj se odnos sastoji u tome da se „trebalo bi biti“, modalitet idealno postojeće vrijednosti koja ima istinsku pokretačku snagu i biće, poput zrake usmjerava ka čovjeku. On se također sastoji od sposobnosti samog čovjeka u stvaranju da uhvati tu zraku trebanja i svrsta se pod njeno određenje. Čovjekova sposobnost da raspozna i da čini dobro, odnosno Božiju volju, jeste njegova „božanstvenost“. Božija pokretačka moć, usmjerena na čovjeka, jeste njegova „ljudskost“. No, ne treba zaboraviti da ta „ljudska božanstvenost“ i „božanska ljudskost“ nisu realne činjenice nego puki modaliteti realnih činjenica. „Trebalо bi biti“ je nužni modalitet vrijednosti; ono se i ne mora zvati „potreba“ osim ako vrijednost, odnosno božanstvenost, nije beznadežno antropomorfna; a grubo je o njemu govoriti kao o „zajedništvu“ ili mu pripisivati pretpostavku čovjekove „krivice“, „razapinjati“ ga i sl., kako to kršćani rade.

Po islamu, Bog je stvorio čovjeka s konkretnom svrhom do-nošenja povjerenja na ovaj svijet, povjerenja koje je toliko veliko da su se anđeli, kojima je ono prvo ponuđeno, u užasnom strahu od njega okrenuli.<sup>24</sup> To povjerenje je usavršavanje jednog nesa-

---

24 Ibid., 33:72.

vršenog svijeta što je namjerno stvoren nesavršen kako bi u procesu čovjekovog usavršavanja tog svijeta moglo biti ostvarene etičke vrijednosti koje bi u protivnom (tj. u jednom nužno usavršivom svijetu ili u svijetu koji je stvoren savršen) bile isključene *ex hypothesi*. Bog, stoga, nije čovjekov sudrug nego njegov Transcendentni Stvoritelj i Prvi Pokretač čije pokretanje stoji *en rapport* s čovjekovom sposobnošću da bude pokrenut. Blizina Prvog Pokretača, vrijednosti kao istinske entelehije, uopće nije upitna. No, to nije blizina jednog „sudruga“ koji je voljan da izvrši vrhovnu dužnost svog partnera, kao što je to slučaj u kršćanstvu. Umjesto toga, to je blizina jednog modaliteta našeg znanja o Božijem biću, blizina etički imperativnog.

## IV

U zaključku možemo reći da je kršćanski pristup hebrejskoj Svetoj knjizi dogmatski, tj. vođen željom da se potvrde postavke kršćanskog kreda, dok je islamski pristup etički, tj. vođen apsolutnim i nepromjenjivim etičkim zakonima, pri čemu je dogma zanemarena. Posljedično svom dogmatskom pristupu, kršćani su prisiljeni pribjegavati determinističkom viđenju čovjeka i historije, alegorijskom tumačenju nedvosmislenih tekstova te umetanju glosa u prikaze i narative o ljudskom ponašanju koje niti jedan valjan moral ne može prihvati. *Per contra*, posljedično svom etičkom pristupu, muslimani su prisiljeni razdvajati etički valjano od izopačenog u hebrejskoj Svetoj knjizi, jer samo etički valjano mogu nazvati Riječju Božjom. No, hebrejska Sveta knjiga ne gubi ništa time što joj se bilo koji njen dio takoreći degradiira i sa statusa objave spušta na status ljudske redakcije. Za razliku od objave, ljudski tekst može sadržavati i dobro i зло. Suprotno tome, umjesto da time bude na gubitku, hebrejska Sveti knjiga je uz takav stav samo na dobitku. Stav koji Kur'an izra-

žava prema hebrejskoj Svetoj knjizi prvi je preduslov cijele jedne kur’anske discipline poznate kao kritika Starog zavjeta, koja je hebrejsku Svetu knjigu spasila od sporog ali sigurnog procesa odbacivanja među kršćanima u zadnja dva stoljeća i to tako što je korigovala njene tvrdnje, pomirila njene kontradiktornosti te rekonstruirala njenu historiju na jednom zdravijem temelju. Prvi princip te discipline jeste princip da nije sve u Starom zavjetu Božija riječ nego samo neki dijelovi, da njegov veći dio – kršćanski istraživači idu u ekstrem i kažu sve u njemu – predstavlja rad urednika i redaktora najrazličitijih orientacija.

Nadalje, uslijed svog pristupa kršćani se suočavaju s neprestivim problemom poznatim kao *vergegenwärtigung* (tj. reprezentacijom ili osavremenjivanjem i činjenjem relevantnim) hebrejske Svetе knjige, Starog zavjeta. S obzirom na to da je ona objava kroz događaje, relevantnost prošlih događaja za sadašnjost uvijek se može dovesti u pitanje. Islamski pristup, koji u hebrejskoj Svetoj knjizi pronalazi nepromjenjive mada često prekršene etičke principe, a u hebrejskoj historiji neka kršenja ali i neka ostvarenja tih principa, nema potrebu da primjeni takav *vergegenwärtigung*. Etički principi uvijek su savremeni. No, za kršćane je problem toliko velik da нико dosad nije dao zadovoljavajući odgovor na njega, pri čemu kršćanske mase postaju sve otuđenije od hebrejske Svetе knjige. Zaista, *vergegenwärtigung* predstavlja tako nerješiv problem da ljudi kalibra jednog G. von Rada,<sup>25</sup> Karla Bartha<sup>26</sup> i Martina Notha<sup>27</sup> govore o rješenju putem proklamacije. Mi možemo primjeniti *vergegenwärti-*

25 G. von Rad, *Das Fornigeschichtliche Problem des Hexateuchs*, (BWANT 26), Stuttgart, 1938, str. 18 ff.

26 Carl Barth, „Das Christliche Verständnis der Offenbarung“, u: *Theologische Existenz Heute*, 12, 1948, str. 9, 13 ff., cit. prema: Martin Noth, „Interpretation of the Old Testament, I. The ‘Re-presentation’ of the Old Testament in Proclamation“, *Interpretation*, januar, 1961, napomena 27.

27 Martin Noth, „Interpretation of the Old Testament, I. The ‘Re-presentation’ of the Old Testament in Proclamation“, *Interpretation*, januar, 1961, str. 50-60. U navedenom članku Noth revidira historijat problema i razmatra stavove Karla Bartha kao i G. von Rada.

*gung* na Stari zavjet, vele oni, proklamirajući njegove vijesti, njegove događaje, „baš kao što bismo čitali novinske izvještaje i prosljeđivali ih dalje onakve kakvi jesu.“<sup>28</sup> „Možete proklamirati Stari zavjet kako god hoćete“, na to bi ih mogao upozoriti neki prijateljski posmatrač, „ali mase u kršćanskom svijetu i dalje će imati reakciju koju ne možete ušutkati: Pa šta?“

---

28 Riječi Karla Bartha, cit. prema: Martin Noth, „Interpretation of the Old Testament, I. The ‘Re-presentation’ of the Old Testament in Proclamation“, *Interpretation*, januar, 1961.



# Historija religija: njena priroda i značaj za kršćansko obrazovanje i muslimansko-kršćanski dijalog

## I PRIRODA HISTORIJE RELIGIJA

Historija religija je akademska disciplina koja se sastoji od tri grane: izvještavanja odnosno prikupljanja podataka, konstruiranja značenjskih cjelina odnosno sistematiziranja podataka i prosvđivanja odnosno procjene značenjskih cjelina.<sup>1</sup>

---

1 Napomena profesora Longa: „Dr. Faruqiјeve portretiranje historijata discipline historije religija pretpostavlja da se historija te discipline odvijala u pravcu koji je bio prilično racionalan. To nije bio slučaj. Historija religija često je prosvjetiteljstvo. To podrazumijeva da je historija religija svoje početke imala u dobu kada je zapadni svijet trgao za nekakvim racionalnim (nasuprot religijskog) shvatanjem historije čovjekovog religijskog života. Historija religija za vrijeme prosvjetiteljstva bila je većim dijelom racionalistički i moralistički orijentirana. Prije tog vremena, shvatanje religije s religijskog stanovišta dalo je još manje rezultata na nivou naučnog razumijevanja jer, dok su srednjovjekovni teolozi bili u stanju, na primjer, na islam gledati kao na religiju, a ne kao na zatupljivanje razuma, on je bez obzira na to bio protjeran na nivo paganizma jer nije ispunjavao standarde jedinog istinskog otkrivenja. Racionalističko tumačenje historije zasluzno je za uspostavljanje kriterija koji ne postavlja otkrivenje kao temelj religije. To je značilo da su se sada podaci nekršćanskih religija u većoj mjeri mogli uzeti nešto ozbiljnije. To je, skupa s univerzalizmom prosvjetiteljstva te izvještajima kolonizatora i misionara, dovelo do uspostave jedne šire mada neadekvatne osnove za razumijevanje drugih religija i kultura, premda je u nekoliko navrata konačno otkrivenje Boga u Isusu Kristu preinačeno u konačnu apoteozu razuma u prosvjetiteljskoj civilizaciji zapadnoga svijeta.“

## 1. IZVJEŠTAVANJE ODносно PRIKUPLJANJE PODATAKA

Historija religija doživjela je dva utjecaja koji nastoje suziti nje-  
no područje ograničavanjem podataka koji čine njen predmet  
proučavanja: jedan utjecaj jeste pokušaj da se na jedan uzak i  
ograđen način redefinira religijski temelj, a drugi utjecaj jeste  
izolacionistička politika koja se vodi prema judaizmu, kršćan-  
stvu i islamu.

A. Pokušaj da se ograniči oblast historije religija sužavajući definiciju religijskog temelja doveo je do razvoja teorija koje nastoje izolovati religijski element i identificirati ga u smislu „religijskog“, „svetog“, „sakralnog“. Problem s kojim su se te teorije suočile bila je u prvom redu reduktionistička analiza religijskog fenomena i njegovo pretvaranje u nešto drugo što je pogodnije za reduktionističko istraživanje. Posljedica tog dobromanjernog pokreta po historiju religija bilo je ograničavanje opsega istraživanja. Ako religiozno predstavlja jedinstven, neumanjiv i prepoznatljiv element čovjekovog života, onda bi se religijska disciplina u prvom redu, a i u konačnici, trebala usmjeriti na njega. Drugi elementi za koje vjerujemo da sačinjavaju čovjekov život mogu biti predmet drugih disciplina, a historija religija može ih proučavati samo kao nešto povezano što utječe ili je pod utjecajem jedinstveno religijskog elementa. Među historičarima religija na zapadu, gdje se smatra da se čin vjere sastoji u suočavanju osobe s Bogom u najličnjem trenutku kada je sve, ili gotovo sve što je ne-ja, odvojeno od svijesti, otkrivanje „religijskog“ kao jedinstvenog elementa palo je na plodno tlo i uzeto kao nešto uo-

bičajeno.<sup>2</sup> Danas, na svu sreću, zapadni kršćanski svijet ponovo otkriva relevantnost Boga za svaki aspekt i element prostor-vremena, a priprema se i odbacivanje izolovanog religijskog svetog ili sakralnog. Umjesto toga otkriva se religioznost svega, religioznost koja se ne sastoji u tome što nešto ne predstavlja tek puki relatum. Čitavo jedno stoljeće kršćanski teolozi govorili su o cjelokupnom čovjekovom djelu kao društvenom činu, a ne samo kao njegovom ličnom, kao o nečemu od čega se religiozno sastoji; u zadnje vrijeme počinju govoriti o kršćanskom „stilu života“

- 
- 2 Napomena profesora Longa: „Definiranje religije kao ‘Svete’ ili sakralne predstavljalo je pokušaj spašavanja religijskog života čovječanstva od njegovog svođenja na dimenzije života koje nisu bile adekvatne kao sheme za tumačenje podataka koji su izneseni na vidjelo. Razvoj metodologija u tom pravcu bio je usmjeren protiv ne samo razumijevanja nezapadnih religija, nego, jednakom tako, i na racionalističko i moralističko shvatanje zapadne religije. Stoga ne čudi što se među vodećim historičarima religije mogu naći jedan luteranski biskup i njemački teolog. Učestvovanjem u samom religijskom životu čovjek postane svjestan toga da je religijska stvarnost dostupna svim ljudima u svim vremenima i na svim mjestima. Rudolf Otto savjetovao je onima koji su smatrali kako religijsko iskustvo nije moguće da odlože svoje knjige, a Nathan Söderblom kazao je kako je svjestan živoga Boga, ne zato što je on sam kršćanin nego zato što sve religije svjedoče u prilog tome. Sigurno je, kako i dr. Faruqi implicira, da su Otto i Söderblom svojim radom ograničili značenje religije, ali samo kako bi je spasili, pri čemu su uvijek bili svjesni odnosa svetog prema sveukupnosti čovjekovog života; pogledajmo, na primjer, Ottovu šematisaciju koja nastoji prikazati kako sve važne dimenzije čovjekovog života vode porijeklo i izvode svoj osjećaj važnosti iz obaveze svetosti u religijskom iskustvu. Ta specifičnost svetog poredi se sa specifičnošću historijsko-religijskog predmeta – prepoznavanjem individualnog, neizrecivog i jedinstvenog u historiji. Ta de-racionalizacija ili, u nekim slučajevima, iracionalizacija historije izrasla je iz njihovih metodoloških pristupa i predstavljala kritiku tendencije racionaliziranja kod nekih od dominantnih filozofija historije – filozofija koje svoj korijen imaju u Kantu i Hegelu. Transformacijom podataka religije, historijski definiranih, u racionalne pojmove došlo je do prevlasti racionalnih pojmovaca kao kriterija vrhunske vrijednosti; religijska osnova procjene, tj. otkrivenje, predstavljala je u najboljem slučaju privremeni korak ka racionalnom stanovištu. Slažem se da ono što dr. Faruqi opisuje kao kristijanizaciju i pogrešno razumijevanje judaizma i islama proizlazi iz te tendencije, a ne od historičara religije koji pripadaju glavnom pravcu. Također treba napomenuti da je ista tendencija racionaliziranja bila primjenjivana i u slučaju primitivnih hindusa i budista. Pojmovi neizrecivosti, iracionalnosti i neumanjivosti religioznog osmišljeni su da naprave mjesta ili da drže otvorenim kriterij validnosti koji proizlazi iz samih historijsko-religijskih podataka. Odnos ili ponovno uvođenje validnosti religije u cjelokupni život postao je trajni problem te discipline.“

u pokušaju da sakraliziraju život u cjelini. Islam već stoljećima podučava religioznosti cjelokupnog prostor-vremena, cjelokupnog života.

Ne samo lični čin vjere, ni društveni čin niti cjelokupno prostor-vrijeme i život kao relatum, nego i cjelokupan život i prostor-vrijeme kao takvo sačinjavaju podatke historije religija. Historija religija proučava svaki čovjekov čin jer je svaki čin sastavni dio religijskog kompleksa. Sama religija, međutim, nije čin (čin vjere, susreta s Bogom ili učešća), nego jedna dimenzija svakog čina. Ona nije stvar nego perspektiva koju svaka stvar ima. Ona je najviša i najznačajnija dimenzija, jer samo ona spoznaje čin kao lični, kao nešto što se nalazi unutar religijsko-kulturnog konteksta prostor-vremena.<sup>3</sup> Za nju čin uključuje sve unutarnje čovjekove odluke, kao i sve njegove posljedice u prostor-vremenu. I upravo je taj odnos cjelokupnog čina prema cjelokupnom prostor-vremenu ono što sačinjava religijsku dimenziju. Tada sve postaje predmet historije religija. Kultisti i dogmatici predugo su bez osporavanja monopolizirali definiciju religijskog; a dodavanje svetoknjižja, teorije porijekla i sADBINE čovjeka i kosmosa, moralnog i estetičkog te, u konačnici, „sakralnog“ ili „svetog“ sasvim sigurno nije dovoljno. Svaki čovjekov čin je religijski utoliko što uključuje unutrašnju osobu, pripadnika društva i cjelokupan kosmos sve u isto vrijeme, a cjelokupan bitak, bilo takozvani „sakralni“ ili takozvani „profani“, predstavlja „religijsko“. Domen religijskog osiromašen je njegovim ograničavanjem na, takoreći, jedinstveni čin čovjekov, na jedinstveni aspekt njegovog života, ili na sakralno kao suprotnost profanom. Prva dva gledišta nisu spojiva s našom modernom značenjskom, vrijednosnom ili uzročnom teorijom polja kod koje partikularno nije jedinstven element nego tačka u prostor-vremenu u koju se utječe i iz koje proistječe beskonačan broj elemenata u svim

<sup>3</sup> Način na koji to radi postat će jasniji kada budemo razmatrali sistematizaciju i prosudbu vezano za historiju religija u nastavku teksta, str. 43 ff; str. 50 ff.

pravcima.<sup>4</sup> Treće gledište negira polovinu ili više realija religijskog iskustva čovječanstva.

To vraćanje religioznom njegovog univerzalnog opsega i relevantnosti proširuje horizonte historiji religija. Sada bi ona trebala obuhvatati svaki ogranač ljudskog znanja i djelovanja. Za njene potrebe čovječanstvo može i dalje biti podijeljeno na kršćane, Jevreje, budiste, hinduse, muslimane i druge, a njen predmet proučavanja trebala bi biti cjelokupna historija, kultura i civilizacija kršćana, Jevreja, budista, hindusa, muslimana i drugih.

B. Oblast historije religija dodatno je sužena u još jednom pravcu. Dok bi, teoretski gledano, ona trebala biti historija svih religija, u stvarnosti se ispostavilo da je to historija „azijatskih“ i „primitivnih“ religija s jedne strane te izumrlih religija antičkog doba, s druge strane. U biblioteci historije religija njima je posvećen daleko najveći dio literature. Judaizam, kršćanstvo i islam uvijek su nekako uspjevali umaći. To ne znači da je jedna grupa materijala bolja, bogatija ili važnija nego neka druga. Primitivne i antičke religije mogu nam zapravo ponuditi mnoge važne lekcije.<sup>5</sup> No, one su daleko neprobojnije od drugih grupa

4 Andrew Paul Ushenko, *The Field Theory of Meaning*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1958, str. 3 ff.

5 Razmotrimo, kao dobar primjer, profesora Mircea Eliade, čiji radovi (*Images et Symboles*, Paris, 1952; *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957; *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, London, 1958; *Birth and Rebirth*, Harper and Row, New York, 1958; *The Sacred and the Profane*, Harper and Row, New York, 1959; *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Harper and Row, New York, 1959; itd.) predstavljaju najvrijedniji pokušaj te discipline da se primjeni „vergegenwärtigen“ na arhaične religije. „Mi smatramo“, piše profesor Eliade u predgovoru svom djelu *Cosmos and History*, „da bi filozofska antropologija imala šta naučiti iz valorizacije univerzuma predsokratskog čovjeka – drugim riječima, tradicionalnog čovjeka. Ili još bolje: da bi se kardinalni problemi metafizike mogli obnoviti kroz poznavanje arhaične ontologije.“ Bez obzira na to da li je knjiga podupire ili ne, sama tvrdnja ima ozbiljan značaj ne samo za historiju religija kao disciplinu, u čije ime je i data, nego i za „filozofia i ... kultiviranog čovjeka općenito... za naše poznavanje čovjeka i samu čovjekovu historiju.“ Još jedan svjež primjer jeste Charles H. Long i njegov jak argument u prilog tvrdnji da „kao religijska norma, on [monoteizam] uvijek je bio tu – izdržljiva struktura samog religijskog iskustva.“ („The West African High God“, *History of Religions*, vol. III, no. 2, zima, 1964, str 342)

zbog jezičke barijere, udaljenosti u vremenu, velike razlike između njihovih kategorija i naših. Istina koja se ovdje ne može poreći jeste da komparativisti zasad smatraju kako je udaljenost primitivnih i antičkih religija mnogo više umirujuća nego eksplozivni karakter živih svjetskih religija. Otud su oni mnogo hrabriji u prikupljanju podataka, sistematiziranju, generaliziranju i prosudbi prve grupe pomenutih religija. Čini se da su ustuknuli, bilo u strahopoštovanju ili u panici, od obrade podataka živih religija.

### *I. Slučaj islama*

Islam je dugo vremena učestvovao u jednom žestokom kolonialističkom ratu sa zapadom. Islamske države bile su izložene sili ni napadaja većeg dijela evropske ekspanzije u 18. i 19. stoljeću. Islam je bio isuviše „vruć“ da bi se prema njemu postupalo hladne glave pa je dopušteno da postane predmet proučavanja misionara koji su istraživali teren. S razvojem islamske kao discipline, jedan veliki dio tog izviđanja prešao je u sekularne ruke. No ti su sekularni istraživači bili zainteresirani za pomaganje kolonijalnim vlastima u matičnim državama nego za otkrivanje i utvrđivanje istine. S padom doba kolonijalizma zaživjela je jedna autonomna islamska disciplina i, uz korištenje pionirskih rada va prethodne generacije islamista te popularizirano ovladavanje islamskim jezicima, zapadno znanje o islamu razvijalo se veoma rapidno. Sve te okolnosti obeshrabrivale su ozbiljne istraživače komparativne religije od proučavanja islama. Dok su u ranijim fazama zapadni komparativisti bili misionari i, kao takvi, nisu bili kvalificirani da proučavaju islamsku religiju i kulturu, u kasnijoj fazi (naime, fazi sekularne islamske discipline) potpuno su zasjenjeni Goldziherima, Schachtima, Gibbovima, Arberryjima i drugima slične reputacije. Današnji zapadni historičari reli-

gija imaju tako malo znanja iz islamskih studija da se čini kako oni toj disciplini, kojoj teško da su išta doprinijeli, uopće nisu ni potrebni. Čak ni danas niti jedan pravi historičar religije nema za reći ništa što bi privuklo pažnju učenih ljudi u oblasti islamske. U korijenu tog nedostatka leži činjenica da se na islam nikada nije gledalo kao na sastavni dio predmeta proučavanja historije religija.

## *II. Slučaj judaizma*

Premda je ustrajno svjedočenje judaizma protiv kršćanstva historijski uzrokovalo žestoku mržnju i antisemitizam, njegova bliska srodnost s kršćanstvom u smislu porijekla objašnjava ne samo usrdno divljenje nego i samoidentificiranje kršćanstva s Hebrejima antičkog doba. Kao rezultat toga, kršćanski um je uvek zbuljen pred fenomenom judaizma u cjelini. On nastoji pojasniti stvari tako što taj fenomen dijeli na dvije polovine, „prije Krista“ i „poslije Krista“. Intelektualno gledano, a time i doktrinalno, druga polovina predstavlja stalni izvor nelagode, a jedno od gotovih rješenja koje se nametalo jeste da se taj dio izbriše, ako ne iz svijeta, a onda iz vlastitog uma. Prva polovina postala je predmet kritike Starog zavjeta; no to se nikada nije smatralo ogrankom komparativnog proučavanja religije, što će reći, nikada se nije proučavalo neovisno o kategorijama kršćanstva. Čak i tamo gdje, kao kod Sigmunda Mowinckela u djelu *The Psalms in Israel's Worship* (prev. R. A. P. Thomas, Blackwell, Oxford, 1962), čitav smisao proučavanja nije „*gattungsgeschichte*“, nego pronaći *Sitz-im-Leben* u kojem su se psalmi – *fons et origo* kršćanske himnologije<sup>6</sup> – razvili i kristalizirali kao jedini način da se razumije šta su oni mogli značiti jednom Hebreju koji ih, u stanju

<sup>6</sup> Sigmund Mowinckel, predgovor, u: *The Psalms in Israel's Worship*, prev. R. A. P. Thomas, Blackwell, Oxford, 1962, str. 22.

*sodh-a*, sluša ili izgovara u hramu, proučavanje je prožeto kršćanskim značenjima i kategorijama koji su evidentno uvedeni kako bi se pokazala dovoljna zrelost hebrejske svijesti za primanje Inkarnacije, njeno sigurno mada maglovito iščekivanje kršćanske dispenzacije, „Njega koji dođe“, što je ujedno i naslov jednog drugog rada istog autora.<sup>7</sup> Osim tamo gdje je tretirano kao semitska disciplina, proučavanje Starog zavjeta nikada nije predstavljalo autonomnu disciplinu nego je do danas ostalo sluškinja kršćanske teologije. Tamo gdje se proučavanje Starog zavjeta razvilo kao semitska disciplina ipak jeste ostvarilo tu vrstu autonomije, ali u svakom slučaju jednako udaljeno od teologije, historije religija i teoloških fakulteta. Tamo gdje je ono ostalo u sklopu „teoloških fakulteta“, njegov najviši cilj, njegov *raison d'être* nikada nije išao izvan potvrđivanja kršćanske dogme. Kristijanistička<sup>8</sup> strategija teško da je sebi mogla priuštiti da Stari

---

7 Zagovornike pravca *religionsgeschichte schule* ne bismo smjeli pogrešno svrstati u historičare religija. Oni koji nisu bili sekularisti bili su starozavjetni teolozi koji su, vjerujući u dogmu, tumačili nalaze drevne bliskoistočne historije i uklopili ih u ono što su nazivali *heilsgeschichte*. Herman Gunkel, možda najpoznatije ime te škole, posvećeni je starozavjetni teolog koji, kritikujući čuvena predavanja Frantzy Delitzscha *Babel and Bible* (prev. C. H. W. Johns, G. P. Putnam's Sons, New York, 1903) eksplicitno tvrdi da „u dubini tog razvoja [istorije Izraela] oko *vjere* vidi Boga, Koji govorи duši i Koji se objavljuje onome koji Ga traži svim srcem.“ Bilo bi krajnje pogrešno nazvati ga historičarem religije, a njegovu metodologiju „historijom religija“. I uistinu, Gunkel je toliko posvećen svojim teološkim idejama da u istoj toj „kritici“ (koja zvuči više kao propovijed) ekstatično uzvikuje: „Kakva je to religija (religija Izraela)? *Istinsko čudo Božje među religijama drevnog Orijenta!*... Svako ko tu religiju pogleda očima koje vjeruju potvrdit će s nama: tom se narodu Bog objavio! Tu je Bog bio bliže i jasnije znan nego igdje drugo... sve do vremena Isusa Krista, Gospodina našeg! To je religija na koju se oslanjamo, od koje uvijek učimo, na čijim temeljima je cijela naša civilizacija izgrađena; po vjeri smo Izraelićani jednakako kako smo po umjetnosti Grci... itd., itd.“ (Herman Gunkel, *Israel and Babylon: A Reply to Delitzsch*, John Jos. McVey, Philadelphia, 1904, str. 48). Evidentno je da moramo biti veoma oprezni kada nekoga nazivamo „historičarem religija“, posebno kada bi termini „historičar Starog zavjeta“ i „historičar kršćanstva“ bili mnogo adekvatniji.

8 „Kristijanizam“ je pokret koji je, premda je stariji od Nikejskog sabora (325. godine nove ere), izrastao iz tog Sabora kao ortodoksno kršćanstvo koje podupire specifičnu dogmu – nikejski kredo – kao isključivo konačnu u pogledu vjere Isusove.

zavjet stavi pod svjetlo komparativne discipline. Hebrejska Sveti  
ta knjiga je, prema tom stanovištu, jednako tako i kršćanska sve-  
ta knjiga, hebrejska historija i kršćanska historija, a hebrejska  
teologija i kršćanska teologija. Otud je kritika Starog zavjeta bila  
ograničena na dokazivanje kako hebrejska Sveta knjiga pred-  
stavlja knjigu koja je pisana „od vjere za vjeru“ – što će reći da su  
je pisali ljudi što su vjerovali u božanski plan onako kako ga kri-  
stijanizam shvata, a za ljude koji su u njega jednako vjerovali.  
Zapravo je jedna druga knjiga, tj. čitav kompleks kristijanističkih  
ideja, prilijepljena na hebrejsku Knjigu, a kritika Starog zavjeta  
dobila je zadatak da taj spoj održava čvrstim i zdravim. Koliko je  
poznato autoru ovog teksta, niti jedan kršćanski teolog dosad se  
nije usudio da starozavjetnu kritiku nazove jedinim imenom  
koje ona zapravo zaslužuje, naime, da je nazove dijelom historije  
religija; slično tome, niti jedan historičar religija dosad nije po-  
kušao rehabilitirati podatke starozavjetne kritike kao sastavni  
dio rekonstruirane historije hebrejske i jevrejske religije, a ne  
sastavni dio pojma *heilsgeschichte*, odnosno historije Očeve ma-  
nipulacije historijom kao uvod u Inkarnaciju.

### *III. Slučaj kršćanstva*

U konačnici, kršćanstvo je uspjelo umaći historiji religija jer ga je  
najveći broj historičara ili komparativista smatralo iznad svih  
religija ili, zapravo, religijom koja postavlja standard i prosuđuje  
sve ostale religije. Ograničavanje religijskog na jedinstven i lični  
čin vjere potvrdilo je tu prirodu kršćanstva kao standarda i jedi-  
ne religije koja u potpunosti ostvaruje zagovaraní smisao.

Historija religija zasigurno ima sreće što na raspolaganju  
ima silnu količinu informacija veoma strpljivo i mukotrpno pri-  
kupljenih tokom čitavog stoljeća. Veliki istraživači i sakupljači  
ostavili su impresivno naslijeđe u pogledu primitivnih religija.

Orijentalisti, islamisti i istraživači azijskih religija, kritičari Starog zavjeta, semitisti koji su iz kritike Starog zavjeta razvili autonomnu semitsku i drevnu bliskoistočnu disciplinu, te historičari kršćanske crkve, kršćanske doktrine i kršćanske civilizacije – svi su oni dali svoj doprinos historiji religija u smislu njenog budućeg predmeta proučavanja. Nema sumnje da je taj predmet proučavanja najveća kolica ljudskog znanja ikada prikupljena. Moglo bi izgledati da je djelatnost historije religija koju nazivamo izvještavanje završena i upotpunjena; no, istina je da je neophodno uraditi još mnogo toga. Sigurno je da je prikupljeno već dovoljno znanja koje će historiji religija omogućiti da otpočne drugu fazu sistematizacije. Međutim, buduća sistematizacija tog znanja zahtjeva stalnu aktivnost prikupljanja podataka – što je ona istančanija i savjesnija to je precizniji rad u fazi sistematizacije. Jedna sistematizacija ne može opovrgnuti niti zamijeniti drugu osim ako svečano ne unese nove podatke u svoju korist ili ako ne otkrije nove odnose među starim podacima koji su pretходnoj sistematizaciji promakli. To apsolutno uvijek zahtjeva poznavanje datog jezika te detaljnu upoznatost s čitavim spektrom materijala. Zadatak koji nazivamo prikupljanje podataka zapravo se nikada ne završava.

## 2. KONSTRUKCIJA ZNAČENJSKIH CJELINA ODNOSNO SISTEMATIZACIJA PODATAKA

Tu ogromnu masu podataka nužno je sistematizirati, tj. sistematski urediti kroz tri različite operacije.

Prvo, trebalo bi je klasificirati na način koji zadovoljava organizacione potrebe modernog istraživanja. Unutar svake kategorije podatke bi trebalo analizirati i međusobno povezati tako da se iskristalizira jedan neksus ideja koje ti podaci utjelovljuju. Organizacija materijala modernom istraživaču mora omogućiti da ja-

snom svjetlošću svjesnosti, brzo i sa sigurnošću obasja čitavo polje ideja te sve pojedinačne elemente u njemu koji, u svakoj religiji ili aspektu religije, sačinjavaju jednu jedinstvenu mrežu ili sistem značenja. Organizacija bi trebala biti tematska, ali i historijska i trebala bi nastojati da u svrhu razumijevanja ponudi jednu sveobuhvatnu sliku svih činjenica relevantnih za sve teme, periode ili grupe unutar religije i kulture koja se istražuje. Potom, te bi komplekse podataka trebalo analizirati i međusobno povezati kako bi se otkrila suština date religije i kulture kao cjeline.

Drugo, trebalo bi prikazati i promisliti odnos svakog podatka s čitavim kompleksom historije kojem pripada. Trebalo bi otkriti njegovo porijeklo, njegov rast i razvoj, njegovu kristalizaciju i, tamo gdje je to primjenjivo, precizno utvrditi proces njegovog pada, pogrešnog tumačenja i konačnog odbacivanja. Razvoj ideja, institucija, procjena i otkrića, čovjekovih stavova i djela treba projicirati na pozadinu što se sastoji od historijskih činjenica. Jer, oni se nisu razvijali u nekom apstraktnom već u sasvim konkretnom miljeu, gdje se morala osjećati potreba za upravo takvim razvojem. Podaci koji se razmatraju morali su ili služiti tom razvoju ili ga osporavati. Jednako tako, svaka ta kategorija razvoja morala je imati čitav spektar posljedica koje treba staviti u vidno polje kako bi ih se moglo sistematizirati, ukoliko želimo upotpuniti razumijevanje datih podataka, datog pokreta ili datog sistema ideja.<sup>9</sup>

C. Treće, tako klasificirane i sistematizirane religijske podatke trebalo bi dalje filtrirati kako bi se shvatilo njihovo značenje, a to bi značenje, opet, trebalo rasvijetliti i sistematizirati. To bi podrazumijevalo međusobno povezivanje značenja, za razliku

---

9 To je dobro istaknuo Joseph M. Kitagawa u uvodnom eseju „Historija religija u Americi“ u djelu *The History of Religions: Essays in Methodology*, ur. J. M. Kitagawa, M. Eliade, University of Chicago Press, Chicago, 1959, gdje kaže sljedeće: „... Neophodno je proučavati historijski razvoj jedne religije, same po sebi i u interakciji s kulturom i društvom. Nužno je pokušati razumjeti emocionalnu strukturu religijske zajednice i njenu reakciju ili odnos prema vanjskom svijetu. (...) Treba dodati i religijsko-sociološku analizu, u određenom smislu te rijeći, čiji je cilj analizirati društvenu pozadinu, opisati strukturu i utvrditi sociološki relevantne implikacije religijskog pokreta i institucija.“ (str. 26)

od povezivanja činjenica u prva dva koraka sistematizacije, i potom ih dovesti u odnos s historijskim kompleksom kako bi civilizacija kao takva mogla postati i struktuirana cjelina značenja i cjelina s određenim značenjem. Svaki religijski podatak, bio on izraz jedne ideje, stav ili stanje osjećanja, lični ili društveni čin, bilo da je njegov predmet sam subjekt, društvo ili kosmos, bio on konceptualno, diskurzivno izražavanje religijske ideje odnosno čina ili sama religijska ideja odnosno čin, odnosi se na nešto što predstavlja izraženi sadržaj, intuitivno spoznato znanje, otvoreni odnosno narušeni cilj ili predmet odsustva aktivnosti ukoliko nije poduzeta nikakva aktivnost osim neaktivnosti. To nešto jeste vrijednost. To je značenje na koje religijski podatak predstavlja čovjekov odgovor, noetički, odnosni ili akcioni. Kako čovjekov odgovor ne može biti razumljiv bez njegovog odnosa s historijskim kompleksima, on ne može imati ni značenje bez odnosa s vrijednošću. Prvi odnos je odnos koji postoji u datorj ravni, a drugi odnos je dubinske prirode. Osim ako se ravan historijskih odnosa ne posmatra naspram pozadine vrijednosti i u dubinskom odnosu s vrijednošću, religijski podatak može zauvijek ostati neprotumačen u smislu svoje istinske prirode.<sup>10</sup>

Pri razaznavanju, analizi i utvrđivanju tog dubinskog odnosa – odnosa 'kategorijskog postojanja' prema „aksiološkom bitku' odnosno vrijednosti – historija religija susreće se s ozbiljnim opasnostima i velikim zamkama. A tačno je i da veliki broj komparativnih prikaza religija nije ispunio zahtjev konstruiranja

---

10 Uzmimo primjer iz studije o kršćanstvu autora ovog teksta koja tek treba biti objavljena: „Pad“ ili „Istočni grijeh“ jeste podatak kršćanske religije. Prvo moramo shvatiti što on znači diskurzivno, tako što ćemo protumačiti definiciju i analize hebrejskih i jevrejskih misilaca u pogledu prekursora Starog zavjeta, te kršćanskih misilaca od Novog zavjeta do P. Tillicha. Nakon što shvatimo doktrinarni razvoj ideje, mi je povezujemo s historijskim razvojem kršćanskog svijeta i pokazujemo kako se, u svakoj od faza, Pad razvijao kao odgovor na određene sociološke i doktrinarne situacije. Na taj način sistematiziran u jedan razvojni tok idejnih kompleksa, gdje svaki element predstavlja mrežu brojnih tjesno povezanih činjenica, taj kompleksni religijski podatak potom se dubinski povezuje s vrijednostima koje je u svakoj fazi razvoja datum trebao i uistinu i jeste ostvarivao. Taj zadnji odnos obično je evidentniji u općoj literaturi date civilizacije nego u striktno doktrinarnim tvrdnjama.

značenjskih cjelina od datih religijskih podataka. No, taj neu-spjeh je neuspjeh napora samog istraživača. To nije argument protiv historije religija niti njene metodologije nego protiv istraživača i njegovog istraživanja. Protiv zamki koje nosi *eisagesis*, učitavanje u religijske podatke nečega čega u njima nema, ili ne-iščitavanja vrijednosti iz njih, ili vrijednosti koja nije ono što sam pripadnik percipira, u većini slučajeva postoji religijska mudrost samih pripadnika. Ukoliko određena rekonstrukcija ispunjava naučne kriterije te ako, u isto vrijeme, pripadnici date religije u njoj nalaze smisao i prihvataju je kao nešto što im kazuje o njihovoj vlastitoj vjeri, onda je ona zasigurno zadovoljila sve što se razumno može tražiti od jednog komparativiste. U suštini, to je uvid koji je ponudio W. C. Smith.<sup>11</sup> Sasvim sigurno, primjena tog principa povlači niz ozbiljnih praktičnih poteškoća: saglasnost kojih pripadnika vjere se može uzeti kao dokaz i kako se ta saglasnost može izraziti? Nadalje, mora biti makar teoretski moguće da su pripadnici date vjere u njenom tumačenju otisli toliko daleko da im je promakla njena iskonska suština, da im se više ne čini smislena. To se, naravno, svodi na to da oni pronalaže novu religiju, uprkos činjenici da se ta nova i dalje naziva imenom stare; stoga se Smithov kriterij ne može uzeti kao test validnosti u najužem smislu te riječi. No bez obzira na to, ako to uz-memo kao pedagoški princip i od historičara religija zatražimo da svoj rad, onako kako se on razvija, provjerava u odnosu na perspektivu pripadnika religije koja se istražuje, dobit ćemo tehniku kontrole i ravnoteže kako bismo njegov rad sačuvali od mogućeg zastranjivanja.

Ne bi bilo razumno tražiti neki striktniji kriterij validnosti od poučne i naučne primjene Smithovog pedagoškog principa. Ne može se odbaciti naivni argument pripadnika vjere, „Ili proučavajte moju religiju i zato uzmite u obzir ono što *ja* mislim, *ja* spoznajem, *ja* intuiram i *ja* osjećam ili proučavajte nečiju drugu.“

---

11 „Niti jedna tvrdnja o religiji nije validna ako je ne mogu potvrditi vjernici te religije.“ (W. C. Smith, „Comparative Religion: Wither – and Why?“, *The History of Religions: Essays in Methodology*, ur. J. M. Kitagawa, M. Eliade, University of Chicago Press, Chicago, 1959, str. 42)

Sve dok izvještavanje jeste izvještavanje o *njemu* i sve dok konstruiranje značenjske cjeline jeste sistematizacija značenja koja *on* spoznaje i povezuje na *njemu* svojstven način, ne možemo zaobići priznavanje činjenice da je vjernikov razmatrani stav konačan. Ukoliko historičar religija ustraje u svom nezadovoljstvu, jedina mogućnost koju ima jeste da pokrene novo istraživanje, novo izvještavanje i novu sistematizaciju koju mora odvojiti od prve kao da je riječ o dvije različite religijske kulture.

Princip kojim se rukovodi sistematizacija stoga jeste to da kategorije u okviru kojih se odvija posao sistematizacije moraju biti svojstvene relevantnoj religijskoj kulturi koja se istražuje, a ne nametnute izvana. Podjele koje postoje među različitim religijskim kulturama ne treba miješati, a podaci svake od njih moraju se klasificirati, analizirati i sistematizirati ne prema kategorijama koje su strane toj religijskoj kulturi, nego prema kategorijama koje iz nje proizlaze. Oni kršćanski istraživači nekršćanskih religija koji svoj materijal sistematiziraju prema kategorijama kao što je čovjekova nesretna situacija, ritualni zakon ili žrtvovanje kao iskupljenje odnosno spasenje itd., te koji govore o čistoti kao o moralu, o kontrastu sudsbine i historije, o iskupljenju kao o svrsi i cilju religije pokazuju da se evidentno rukovode kršćanskim principima što ih navodi na krivi put. Na taj način nikako nije moguće otkloniti sumnju da se dato ispitivanje provodi kako bi se pokazali nedostaci nekršćanske religije u onim oblastima u kojima se kršćanstvo smatra superiornim.<sup>12</sup> Upravo je to mjesto gdje historija religija pokazuje svoj čisto naučni karakter. Unutar jedne religije, zadatak organiziranja podataka u sistematsku cjelinu, povezivanja doktrinarnih, kulturnih, institucionalnih, moralnih i umjetničkih činjenica s historijom date civilizacije u cjelini predstavlja čisto naučno pitanje, uprkos činjenici da materijali s kojima radi historičar religija nisu slični materijalu prirodnih ili društvenih nauka. Naučni karakter istraživanja nije funkcija materijala nego onoga šta se s tim materijal-

12 Vidjeti autorovu i Fazlur Rahmanovu recenziju djela Kennetha Cragga: *Call of the Minaret i Sandals at the Mosque*, u: *Kairos*, 3-4, 1961, str. 225-233.

lom radi.<sup>13</sup> Materijali mogu biti hemijske činjenice ili religijska značenja. Istraživanje i jednog i drugog je naučne prirode ukoliko polazi od onoga što je historijska datost i nastoji otkriti odnose koji upravljaju postojanjem i istinitošću tih činjenica. Potpuno je nebitno to što u jednom slučaju činjenice predstavljaju laboratorijski materijal u testnim epruvetama, a u drugom činjenice zapisane u knjigama u nekoj biblioteci ili proživljenim u nekoj živoj ljudskoj zajednici.<sup>14</sup> Sasvim je sigurno da se „šta“ u ta dva slučaja razlikuje, no metodološke pretpostavke su iste. Baš kao što ekonomisti, sociolozi, psiholozi ili antropolozi primje-

- 
- 13 Napomena profesora Longa: „Ne mogu poreći da se ta disciplina sastoji od izvještavanja i prikupljanja podataka, konstruiranja značenjskih cjelina te prosudbe i procjene, ali se te njene oblasti ne mogu tako jasno razgraničiti; svaka podrazumijeva i one druge. Upravo na toj osnovi pravim izuzetak od tvrdnje dr. Faruqija da „Naučni karakter istraživanja nije funkcija materijala nego onoga što se s tim materijalom radi.“ Prije bih naglasio činjenicu da opseg određuje fenomen. Metod je taj koji nam daje podatke, a taj metod predstavlja kompleksan odnos između objektivnosti i povezanosti podataka s onim koji ih tumači. To je ono što se nalazilo iza pojma *methodenstreit* u Njemačkoj u prošlom stoljeću. Postoje li stvarne razlike između konstituiranja podataka humanističkih nauka i prirodnih nauka? Da li opseg zaista određuje podatke? Premda nisam zadovoljan grananjem koje predstavlja razrješenje problema, ipak shvatam u čemu je problem. Ja bih radije problem iskazao na drugačiji način. „Možemo li mi shvatiti čovjekov modalitet svjesnosti koji nam stvarnost predstavlja kao jednu sveukupnost?“ Neki oblici procesne filozofije to pitanje uzimaju prilično ozbiljno, no u okviru historije religija analize primitivnih i tradicionalnih religija uglavnom opisuju čovjekovu svjesnost na taj način. Da ponovim, sakralno ili sveto postaje adekvatan način da se pozabavimo tim pitanjem.“
- 14 Upravo je ta tvrdnja pogrešno navela profesora Kitagawu da historiji religija dodijeli položaj koji je između deskriptivnog i normativnog. (*The History of Religions: Essays in Methodology*, ur. J. M. Kitagawa, M. Eliade, University of Chicago Press, Chicago, 1959, str. 19). On je jasno uvidio deskriptivnu prirodu pomenute discipline kada ona proučava historiju određene religije ili kada preuzima analize iz psihologije, antropologije, sociologije, filologije itd., te iz svetih knjiga, doktrina, kultova i društvenih grupacija. No kada je pokušao razgraničiti historiju religija od normativnih disciplina, napisao je sljedeće: „Premda *religionswissenschaft* mora biti vjeran deskriptivnim principima, nje-govo istraživanje ipak se mora usmjeriti ka značenjima (*sic!*) ili religijskim fenomenima.“ (Ibid., str. 21) Ta fokusiranost na značenje, smatra on, dovoljna je da historiju religija odmakne od redova deskriptivne nauke. On evidentno isključuje mogućnost deskriptivnog tretmana normativnog sadržaja kao što to vrijednosno realistička filozofija predlaže već čitavu jednu generaciju. (Up. tradicija Maxa Schelera, Nikolaia Hartmanna, itd.)

njuju termin „društvene nauke“ na svoju naučnu obradu podatka koji nisu od one vrste koja se stavlja u epruvete, tako ćemo i mi smisliti termin „humanističke nauke“ kako bismo opisali historiju religija i njen tretman materijala koji se razlikuje od materijala prirodnih i društvenih nauka. Složit ćemo se da religijska kao i moralna i estetska značenja uvjek nađu svoj izraz u nekom očiglednom društvenom ili ličnom ponašanju te da su ona, osim kroz apstrakciju, neodvojiva od tih svojih izraza.

### 3. PROSUĐIVANJE ODNOSNO PROCJENA ZNAČENJSKIH CJELINA

#### *A. Nužnost prosudbe*

Koliko god ove dvije operacije mogle biti naučne i pouzdane, historija religija, koja je akumulirala onoliko opisa i sistematizacija koliko je i religija, puka je ladica svaštara u kojoj su religijsko-kulturalne cjeline naprosto smještene jedne pored drugih u vječnoj i hladnoj jukstapoziciji. Ta prva dva koraka historije religija, stoga, opravdavaju specijalizirane discipline islamskih, kršćanskih, jevrejskih, hinduističkih, budističkih i sličnih studija, ali ne i historiju religija kao autonomnu disciplinu. U tu svrhu potrebna je treća grana istraživanja, naime, prosudba i evaluacija. Od značenjskih cjelina konstruisanih u okviru prva dva ogranka historije religija trebala bi biti stvorena jedna značenjska cjelina koja bi pripadala čovjeku kao takvom. Poput druge, i ta treća operacija također je sistematizacija, ne toliko konkretnih podataka, koliko značenjskih cjelina. Njen zadatak je da date značenjske cjeline poveže s univerzalnim, ljudskim i božanskim kao takvim. Za to joj je potrebna meta-religija, odnosno principi koji pripadaju takvom jednom redu generaliteta koji bi mogao poslužiti kao osnova za prosudbu i procjenu značenjskih cjelina. To povezivanje podrazumijeva prosudbu pojedinačnih značenjskih cjelina, kao i ocjenu njihovih najznačajnijih tvrdnjii. Nije sporno da je to prilično veliki

zahtjev. Uistinu, zvuči veoma arogantno kad kažemo da želimo prosuđivati religijske kulture čovječanstva. No, stvar je u tome da će se značaj cjelokupne discipline historije religija održati odnosno pasti s potvrđivanjem odnosno odbacivanjem te treće grane.

i. Prvo, vidjeli smo da nam prve dvije grane mogu uspješno prikazati niz interno koherentnih cjelina značenja, pri čemu su konstituenti svake od njih međusobno povezani, ali i povezani s relevantnim kategorijalnim realijama što se manifestiraju u historiji, životu i kulturi te religije te s relevantnim aksiološkim temeljima. Ukoliko su prve dvije operacije uspješne i ako data religija nije škola sankareadvaita niti škola deutaramanuja hinduizma gdje svi stavovi, perspektive i sudovi imaju apsolutno istu istinosnu vrijednost, svaka značenjska cjelina u sebi će sadržavati ne samo tvrdnju da je ona istinita nego da ona *jeste* istina. Ta je tvrdnja na određeni način suštinska za religiju. Jer, religijska tvrdnja nije samo jedna od mnoštva izreka nego je nužno jedinstvena i ekskluzivna. U prirodi joj je da bude zapovijedna, pored toga što nešto tvrdi, a iz nje ne može proizaći nikakva zapovijed ukoliko joj nije namjera tvrditi kako je njen sadržaj bolji ili tačniji od alternativnog sadržaja druge tvrdnje, ako ne i jedini istinit i valjan sadržaj *überhaupt*. Zapovijednost je uvijek preferiranje nečega u odnosu na nešto drugo, a to uvijek podrazumijeva da ono što se zapovijeda u određenoj situaciji predstavlja najbolje što se može zapovijediti u toj situaciji. Tamo gdje alternativne zapovijedi imaju identičnu vrijednost, ni za jednu od njih ne može se reći da je, po sebi, nešto što se može zapovijediti. Religijska isključivost, kada se potvrđuje ne na nivou sporednih pitanja, nego na nivou suštinskih elemenata jedne religije, može se zaobići samo po cijenu aksiološkog relativizma. Sasvim je uredu da ja, na primjer, razumijem kršćanstvo prema njegovim vlastitim standardima i kršćansku misao kao autonomni izraz kršćanskog iskustva. No, ako ikada iz tog razumijevanja izostavim tvrdnju da je kršćanstvo validna religija za sve ljude, da je kršćanska vjera ne samo istinski izraz onoga što je Bog možda i uradio za neke ljude nego i onoga što je On uradio ili će ikada uraditi za iskupljenje svih ljudi, čovjeka kao takvog, siguran sam da bi mi u tom slučaju promakla suština i sama srž. Isto, naravno, važi za sve religije osim ako sama religija ne pred-

stavlja sakralizaciju relativizma, jer u tom slučaju ne može osporiti našu tvrdnju o ekskluzivnosti a da sama sebe ne opovrgne. Ono što tada imamo u našoj ladici svaštari historičara religija nije niz značenjskih cjelina, *simpliciter*, nego jukstapozicija nekoliko značenjskih cjelina, od kojih svaka za sebe tvrdi da je jedini autonomni izraz istine. Te se cjeline ne razlikuju samo u detaljima i nije da se naprosto razlikuju u važnim pitanjima. One su međusobno dijаметрално suprotne u većini principa koji sačinjavaju okvir i strukturu njihove porodice ideja. Kako bi se, onda, historičar religija, koji je prije svega pripadnik akademiske zajednice, mogao zaustaviti nakon prezentacije tih cjelina? Kao naučnog istraživača, historičara religija iznad svega interesuje istina. No, prezentiranje značenjskih cjelina religija i prihvatanje njihovog pluralizma nije ništa drugo do cinizam. Nema alternative tom cinizu osim u prosuđivanju i procjenjivanju značenjskih cjelina određene religije. Stoga historičar religija mora uraditi mnogo više od koraka jedan i dva.<sup>15</sup>

ii. Drugo, „znanje“ se u historiji religija ne sastoji samo od opažanja i razumijevanja podataka. U nauci je je podatak gnoseološki vrijedan sam po sebi u onoj mjeri u kojoj prirodna činje-

15 Napomena profesora Longa: „Ovo je dr. Faruqi sjajno primjetio. To se tiče međusobnog odnosa značenjskih cjelina. Iz perspektive proučavanja religija, sada postavljamo pitanje što je religija. Također se slažem s njegovom kritikom kriterija profesora W. C. Smitha u pogledu validnog tumačenja. Moram, međutim, dovesti u pitanje pretpostavke koje stoje iza samog ustroja značenjskih cjelina. Za historičara religija, takve značenjske cjeline postoje ne kao naprsto geografski i kulturnalno definirane cjeline. Historičar religija ne bi svoje proučavanje trebao početi tako što će izdvajiti određen broj religija kako bi ih proučavao jednu po jednu. Umjesto toga trebalo bi početi od oblika religijskog života jer ga detaljno proučavanje tih oblika već izvodi izvan naprasto geografski i kulturno definiranih jedinica. Sama činjenica da on prepostavlja kako može razumjeti ono što predstavlja drugost dovodi ga do širokog spektra religijskih podataka. Za njega su značenjske cjeline već u međusobnom odnosu te je time problem njihovog odnosa zapravo problem jedne druge vrste. Ja sam jedan od onih historičara religija koji ne vole kada se to pitanje postavlja kao stvar odnosa kršćanstva prema nekršćanskim religijama. Po meni se to pitanje mnogo preciznije postavlja kada na značenje religijskih formi gledamo kao na valjano razumijevanje čovjekove prirode i sudsbine. Svako razmatranje tog pitanja dovodi nas do empirijskih podataka, ali nas uvodi i u raspravu što nam omogućava da govorimo ne samo o resursima naših pojedinačnih tradicija nego i o resursima jedne zajedničke ljudske prirode – zajedničke ljudske prirode za koju svi religiozni ljudi mogu reći da je njihova.“

nica prisutna u svijesti sama po sebi predstavlja cilj naučnog istraživanja. U historiji religija, podatak gotovo da nema historijsko-religijskog značaja ako se ne odnosi na osjećanje, sklonost, težnju ili poimanje vrijednosti čiji je on izraz, potvrđivanje ili negiranje, zadovoljenje ili uskraćivanje, odobravanje ili osuđivanje, veličanje ili ocrnjivanje, i tako redom. Ali osjećanja, sklonosti i težnje su ljudske, a ne samo kršćanske ili muslimanske, a poimanje vrijednosti je poimanje stvarne vrijednosti u iskustvu. Stoga nije dovoljno znati da se u određenoj religiji neke stvari smatraju činjenicama. Neophodno je preći sa kršćanskog ili islamskog iznošenja činjenica na njihovu ljudsku odnosno univerzalnu stvarnost. Slično tome, niti jedna značenjska cjelina nije potpuna ukoliko njeni uvidi, tvrdnje, želje i praznine nisu vezani za njihove ljudske te stoga i stvarne korijene, a time i za stvarne vrijednosti i nevrijednosti koje nastoje ozbiljiti ili eliminirati. Šāmo znanje traži tu povezanost s čovjekom kao takvim, s egzistencijalnom i aksiološkom stvarnošću. No, takvo povezivanje podataka i značenjskih cjelina zasigurno podrazumijeva i njihovu prosudbu. Uzajamno kontradiktorni kao što jesu, povezivanje podataka religija ili njihovih značenjskih cjelina s istom stvarnošću, bilo ljudskom ili vrijednosnom, zapravo znači prezentiranje jedne nekompletne slike s kojom ljudsko razumijevanje ne može ništa. Uistinu, takvo njihovo povezivanje u svijesti je neodrživo bez prisile. Međutim, podaci koji se ne mogu obrađivati osim prisilno, tj. koji se ne mogu povezati s univerzalnim i stvarnim bez izbacivanja drugih podataka ili bez njihovog izbacivanja u korist drugih podataka, naprsto ne mogu biti tačni. Ili su netačni podaci koji izbacuju ili oni koji bivaju izbačeni, ili im je dodijeljeno pogrešno mjesto u značenjskoj cjelini. Posljedica toga jeste ili da je konstrukcija značenjske cjeline neispravna ili da cjelokupna značenjska cjelina neutemeljeno polaže pravo na istinu.

## B. Poželjnost prosudbe

Pošto su podaci koje historičar religija prikuplja univerzalno povezani sa značenjima ili vrijednostima, oni, za razliku od bezivotnih činjenica prirodnih nauka, predstavljaju životne činjenice. Da bi ih se percipiralo kao životne činjenice potreban je époché pri kojem će, kao što to kažu fenomenolozi, istraživač svoje vlastite pretpostavke, religiju i perspektivu staviti u stranu dok razmatra dati religijski podatak. To je potrebno, ali ne i dovoljno. To što životna činjenica posjeduje energetsku i pokretačku moć za epistemologiju podrazumijeva da spoznati tu činjenicu znači spoznati njenu pokretačku moć kroz iskustvo. Stoga spoznavanje životne činjenice jeste njen određivanje, a percipiranje religijskog značenja jeste određivanje tim značenjem. Historičar religija stoga mora biti sposoban da se slobodno kreće iz jednog konteksta u drugi i da pritom pusti da njegov ethos određuju podaci posmatrani sami za sebe. On samo tako može od historijskih podataka izgraditi koherentne značenjske cjeline, što mu i jeste cilj kao historičaru religija. No, šta to putovanje znači za njega kao za ljudsko biće, kao nekoga ko traga za mudrošću? I, poslijedično tome, šta znači to što on svojim savremenicima prezentira te međusobno odbijajuće, pojedinačno privlačne i određujuće značenjske cjeline?

Moglo bi se tvrditi kako historičar religija ne bi trebao uraditi ništa mimo prezentiranja tih značenjskih cjelina s najveće moguće distance objektivnosti. Objektivna distanca s najvišeg mogućeg vrha ne samo da je impresivna nego je i neophodna kada predmet koji se istražuje i čovjeku prezentira pripada domenu prirode koji nazivamo „mrtve činjenice“. Primijeniti je na domen živih činjenica, gdje spoznati znači biti određen kroz diskurzivnu misao kao i kroz osjećanje i djelo, znači izložiti ljude njihovoј energetskoj i pokretačkoj privlačnosti. Sad, ako historičar religija ne ide dalje od koraka jedan i dva, on čovjeka izlaže galaksijama značenjskih cje-

lina koje ga vuku u različitim pravcima. Nema sumnje da svako ljudsko biće mora donijeti vlastitu odluku o tome šta je u konačnici smisleno, kao što nema sumnje ni da je historičar religija akademski istraživač koji mora ostati apsolutno udaljen od svakog pokušaja da utječe na čovjekov proces odlučivanja. Ali je li mu, time što je čovjeku prezentirao samo značenjske cjeline u suhoj jukstapoziciji, tj. bez njihovog povezivanja s nužno univerzalnim, s nužno stvarnim i ljudskim, predstavio kompletну istinu? U ovo naše doba, kada je svjetska zajednica postala svjesna jednog univerzalnog, ljudskog identiteta i kada stalno vapi za disciplinom koja će promisliti njene duhovne probleme kao ljudske zajednice svijeta, ima li historičar religija, koji je distanciran u svojoj kuli od slonovače i čije ga obrazovanje čini najosposobljenijim za taj zadatak, pravo da se povuče? Zar njegovo povlačenje ne baca sumnju na čitav njegov poduhvat? Time što želi sačuvati čovjekove religije okamenjenim kakve jesu, to učenjaštvo u kuli od slonovače odvaja se od čovjekovog svijeta i života koji se neprestano stvara i rastvara do površnosti.

Ta tri pitanja – od kojih su prva dva teoretska i utječu na poznavanje religija, dok je treće praktično i ono propituje ima li mudrosti u izbjegavanju prosudbe – navode nas na misao da je prosudba i nužna i poželjna. Otud historija religija ne može pobjeći od toga da razvije sistem principa meta-religije pod čijim okriljem će biti moguće prosuđivati i procjenjivati značenjske cjeline. Premda smo dosad imali brojne kršćanske teologije historije religija, još uvjek, nažalost, nemamo jednu kritičku meta-religiju. Taj nam nedostatak dalje ukazuje na nespremnost modernog kršćanskog svijeta da se sretne sa svjetskom zajednicom koja se sve brže i brže ostvaruje.

Cilj ovog rada nije detaljno razmotriti sistem meta-religije. No, on bi uistinu bio nepotpun ukoliko, nakon što smo nastojali utvrditi njenu nužnost i poželjnost, ne bismo razmotrili i njenu mogućnost.

### C. Mogućnost prosudbe

Možda je najuobičajeniji žanr meta-religije onaj koji na razlike među religijama gleda kao na nešto što pripada površinskom nivou, a na njihove zajedničke tačke kao na nešto što pripada suštini. To stanovište ne mora uvjek imati površan oblik koji obično ima na medureligijskim skupovima gdje se naglašava slaganje o „najmanjim zajedničkim imeniteljima“ na uštrb svih razlika. To stanovište može imati i veoma prefinjen oblik, kao kada tvrdi da ispod svih razlika postoji jedan stvarni dublji sloj koji je zajednički svima i koji se pomnjom analizom lako otkriva. Bez obzira na to, stanovište je pogrešno jer traži taj dublji sloj na nivou figuracija i konceptualizacija različitih religija gdje nije moguće naći takvo jedinstvo osim kroz selekciju materijala koji se istražuju ili kroz njihovo nasilno tumačenje. Tu nestaju sve duroke razlike koje razdvajaju religije na nivou učenja kako bi se raščistio teren za generaliziranje. Kada se neke prepreke pokažu kao uporne one se podvrgavaju tumačenju koje može iznijeti traženo značenje. To je slučaj s analizom Friedricha Heilera, koji ide jako daleko kako bi dokazao da sve religije poučavaju o istom Bogu i istoj etici te čiji zaključci nisu u skladu čak ni s teorijom empirijske generalizacije, a da ne govorimo o meta-religiji, čiji principi moraju biti apodiktički sigurni. Po njemu, Jahve, Ahura Mazda, Allah, Buddha, Kali i – za prepostaviti je, premda ga nje-govo nabranjanje pažljivo izostavlja – Isus, sve su to „slikoviti prikazi“ kojima se jedna ista „stvarnost konstantno personificira“.<sup>16</sup> Nadalje, „ta stvarnost Božanskog“ poistovjećuje se s „krajnjom ljubavlju koja se objavljuje ljudima i u ljudima“,<sup>17</sup> a čovjekov put ka Bogu univerzalno je način žrtvovanja.<sup>18</sup> Očigledno je to na-

16 Friedrich Heiler, „The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions“, *The History of Religions: Essays in Methodology*, ur. Mircea Eliade, J. M. Kitagawa, University of Chicago Press, Chicago, 1959, str. 142.

17 Ibid., str. 143.

18 Ibid., str. 143-144.

čin gledanja na nekršćanske religije beznadežno kršćanskim očima, način iskrivljavanja historijske datosti kako bi se ona uskladila s predodređenim kršćanskim poretkom.

Uprkos tome što ta vrsta „učenjaštva“ može poslužiti da među obične ljude unese malo simpatije za „druge“ koji su dotad bili smatrani „nevjernicima“, „domorocima“ itd., u dubini ono i dalje ostaje bezrazložna snishodljivost. Kao metodologija historije religija, ono je krajnje beskorisno.<sup>19</sup>

Jedna mnogo dublja i „filozofska“ teorija kratko je prikazana u jednom radu profesora B. E. Melanda.<sup>20</sup> I ona religije posmatra kao da su u temelju jedno, ali ne na nivou doktrine ili figuracije nego na nivou jednog dubljeg sloja koji je istinit – i nastoji dosegnuti, pomiriti ili prosuditi tvrdnje različitih religija na nivou figuracije pozivanjem na tu dublju stvarnost koja je zajednička svima. Upravo se na tom posljednjem aspektu njegova teorija nasukala. Dok nefilozofske teorije propadaju zato što ne traže ljudskost na dubljem nivou, gdje se ona zapravo i nalazi, nego na nivou figuracije, gdje ona sasvim sigurno nije, filozofska teorija profesora Melanda ispostavlja se kao manjkava jer tu stvarnost traži na nivou kojem ona zaista i pripada, ali je identificira na takav način da svako njen poznavanje – a time i metodološka upotreba – postaje nemoguće. Pogledajmo zašto je to tako.

Profesor Meland čovjekovu prirodu razlaže na tri elementa: prvo, „praiskonski osnov pojedinačne osobe kao ostvarenog događaja“, tj. praiskonski duboki sloj stvarnosti u kojem je biće osobe,

19 Drugi primjeri koji pokazuju isti nedostatak jesu sljedeća djela: Albert Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World*, Allen and Unwin, London, 1923; Hendrik Kraemer, *Why Christianity of all Religions?*, Westminster Press, Philadelphia, 1962; Stephen Neill, *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions*, Oxford University Press, 1961; A. C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions*, James Nisbet and Co., London, 1958; Jacques-Albert Cuttat, *La Rencontre des Religions*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1957; R. C. Zaehner, *The Convergent Spirit: Towards a Dialectics of Religion*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963; itd.

20 Bernard E. Meland, „Theology and the Historian of Religion“, *The Journal of Religion*, vol. XLI, br. 4, oktobar, 1961, str. 263-276.

njena stvorenost. Taj duboki sloj je ontološki te stoga nadilazi sve posebnosti; ali „u svojoj ostvarenosti... (on) je konkretan.“ On je „čovjekov život u Bogu“. On je „univerzalan“; otud se „svaka konkretizacija u konačnici dešava uslijed“ njega. Sve perspektive, prosudbe, formulacije religije ili unutar religije „jesu dio te konkretnosti“ i, otud, jesu „u odnosu s njom“ u „presudnom“ smislu „da ovdje i sada stvarnost progovara“. To „definira bazu naše ljudskosti“ i čovjeku daje sposobnost da razumije ljudskost drugoga.<sup>21</sup> Drugo, „individuacija vlastite ličnosti kod svake osobe“ i treće, „kulturna historija u kojoj se odigrava drama zajedničkog postojanja.“<sup>22</sup>

Za razliku od prvog elementa koji je univerzalan, drugi i treći su specifični i posebni, a pripadaju nivou historije i kulture. Tačno je da se ni univerzalno niti posebno ne mogu naći bez onog drugog; ali dok se posebno vrlo lako i direktno može spoznati, univerzalno se nikada ne dostiže osim kroz posebno. Stoga je posebno, koje predstavlja konkretizaciju univerzalnog, u oničkom odnosu s njim, jer ono univerzalnom duguje svoje vlastito postojanje. S tim se možemo složiti. Kad je riječ o dostupnosti univerzalnog u smislu spoznaje, profesor Meland isključuje svaku nadu da će je historičar religija ikada dostići izvan vlastite kulture i konkretizacije<sup>23</sup> na temelju toga što „struktura vjere [tj. posebnog] jeste toliko duboko organska u smislu individuacije ličnosti u svakoj kulturi... [odnosno toliko] mnogo toga je ispod nivoa svjesne svijesti...<sup>24</sup> [da čovjekovi] misaoni procesi ne mogu izbjegći niti se uzdići iznad uslovljenosti njom, ma koliko disciplinovani bili.“<sup>25</sup>

---

21 Ibid., str. 265.

22 Ibid., str. 265-266.

23 Ibid., str. 272.

24 Ibid., str. 261.

25 Ibid., str. 275. Tu se profesor Meland slaže s Michaelom Polanyjem (*Personal Knowledge*, University of Chicago Press, 1958, str. 266) koji posebnost u pogledu znanja definira kao „fiducijski okvir“ izvan kojeg „nikakva inteligencija, ma kako kritička ili originalna, ne može djelovati.“ Bernard E. Meland, „Theology and the Historian of Religion“, *The Journal of Religion*, vol. XLI, br. 4, oktobar, 1961, str. 271.

To svođenje cjelokupnog ljudskog znanja na relativnost, na posebnu kulturnu strukturu subjekta (koju profesor Meland naziva „fiducijarni okvir“, izraz koji je posudio od Michaela Polanyja), proizlazi iz zamjene odnosnosti relativitetom. Pomenuti ontički odnos između praiskonske stvarnosti i njenog konkretnog ostvarenja u prostor-vremenu, što je jednosmjerna ovisnost posebnog o univerzalnom, tu se tumači kao epistemološki i izokreće se kako bi postao absolutna ovisnost univerzalnog o posebnom. Međutim, za taj se zaokret ne navodi razlog, a njegova krajnja svrha je odluka da se samo posebno prizna kao datost i time zatvore vrata svakom pouzdanom znanju o univerzalnom. No, znanje o univerzalnom, o praiskonskoj stvarnosti mora biti moguće ukoliko se posebna kultura odnosno religija, taj „fiducijarni okvir“, ne postavlja kao konačan. To znači da je prelazak s posebnog na univerzalno, traganje za meta-religijom putem koje će se posebno adekvatno razumjeti ali i procijeniti, ipak moguće jer, da parodiram Kantove riječi, iako cjelokupna historija religija počinje s historijski datim podacima religija, konkretnim religijskim iskustvom ljudi u historiji, datostima posebnih religija, ipak ne mora nužno sve to iz njih proizaći. I profesoru Melandu je stalo da sačuva tu mogućnost, premda se on suprotstavlja svakoj jednostavnoj dogmatici univerzalnog. Imajući to na umu, on je predložio metod dogovaranja značenja u ličnim međureligijskim susretima, tvrdeći da se neprobojna tama koju za istraživača strana religija predstavlja može rastjerati susretom između njega i sljedbenika te religije, pod uslovom da su obojica svjesni svojih fiducijarnih okvira, kao i činjenice da su, kao žive konkretizacije praiskonske stvarnosti, usidreni u toj jednoj istoj stvarnosti. U takvom jednom susretu, drži profesor Meland, ne bi njihova partikularistička dogmatika bila ta koja bi prenosila traženo religijsko značenje, nego da ljudi izgovaraju takve riječi kao što to čine.<sup>26</sup>

---

26 Ibid., str. 274-275.

Mogli bismo se, međutim, zapitati šta sljedbenik koji potvrđuje i osporava to što potvrđuje i osporava misli pored onoga što je potvrđeno i osporeno, a što pripada nivou fiducijarnog okvira? Očigledno je da izjava „Pete Smith, američki kršćanin, potvrđuje da su svi ljudi grešnici“ znači više od same tvrdnje „svi su ljudi grešnici“. No, ono što nije očigledno jeste značenje odnosno relevantnost dodatog dijela. I tu je očigledno da dodati dio ima novo značenje i relevantnost za sociologe, socijalne psihologe, demografe, historičare raznih vrsta (politike, ekonomije, kršćanstva, civilizacije, itd.) koji proučavaju američko društvo. No, u svim tim slučajevima nema implikacije da će se fiducijarni okvir transcendirati, a da ne kažemo da će se dostići praiskonska stvarnost, odnosno univerzalno. Da bi navedeni susret ispunio cilj koji mu je postavio profesor Meland, novi dodatak trebao bi imati određeno značenje i relevantnost za historiju religija, što će reći, za interes što transcendira partikularne religije sljedbenika, u okviru kojeg se ovo drugo može rasvijetliti, razumjeti, procijeniti i prosuditi. Ali šta je to značenje i ta relevantnost što mora predstavljati nešto drugo u odnosu na ono što interesira psihologe, ekonomiste, historičare i druge društvene nauke? Profesor Meland nam ne daje nikakve naznake o tome. Kako je onda moguće željeno „dogovaranje značenja“? Kako se onda to čiju figuraciju religijska figuracija odnosno fiducijarni okvir predstavlja može utvrditi u smislu spoznaje? Uistinu, profesor Meland već je ustvrdio kako je praiskonsku stvarnost potpuno nemoguće spoznati. U tom slučaju, koliko bismo se mogli osloniti na bilo čiju tvrdnju da onim što potvrđuje i osporava zapravo izražava „praiskonsku stvarnost“? Kako će učesnik u našem susretu razaznati osobu koja iskazuje partikulariziranu „praiskonsku stvarnost“ od osobe koja iskazuje partikulariziranu halucinaciju? Da li ijedan fiducijarni okvir izražava, uzima u obzir i čini konkretizaciju „praiskonske stvarnosti“ kao i bilo koje druge? Jesu li ljudi apsolutno slobodni da izgrade bilo koji fiducijalni

okvir koji žele? Zar nije kompletna ljudska mudrost dosegla ništa konačno u pogledu te praiskonske stvarnosti osim svog *Da-sein*? Ako su odgovori na ta pitanja samo negativni, onda je dogovoreno značenje nemoguće, a susret je uzaludan. Ako su, s druge strane, odgovori pozitivni, onda je meta-religija zasigurno moguća, a historičar religija bi se trebao prihvati zadatka njene razrade, pri čemu ne mora imati skeptičan stav. Jer, uzaludno je potvrđivati Boga, a ne dozvoliti Mu da se razlikuje od halucinacije, kao što je uzaludno i muslimanu potvrđivati jedinstvo Božije, ali ne i jedinstvo istine ili bilo kojem racionalnom biću potvrditi stvarnost, a onda je proglašiti mnogostrukom ili potpuno nemogućom za spoznati. Ako bismo skupa s profesorom Polanyjem i Melandom ustvrdili da sve što ikada možemo imati jeste islamizirana ili kristijanizirana, germanizirana ili rusizirana verzija istine, upali bismo u skepticizam – poricanje same istine, uključujući i istinu skeptikove teze, à la *Epimenid*.

Najniži aksiom tog relativizma u religijskoj spoznaji jeste princip da „se čovjekovi korijeni nalaze u religiji; ili, tačnije rečeno, u toj matrici konkretnog iskustva, ma koliko on bio uspješan u iskoračivanju izvan tih psihičkih barijera kroz različite pokusaje zajedničkog iskustva.“<sup>27</sup> Prvo, to nije samo po sebi evidentno. Naprotiv, naime, sasvim je moguće da je čovjekov korijen u univerzalnoj ljudskoj racionalnosti u kojoj on po prirodi učestvuje. Drugo, to se ne može uskladiti s biblijskom mudrošću što univerzalno bratstvo ljudi izražava kroz njihovo zajedničko porijeklo od Adama, a njihove kulturne posebnosti pripisuje sredini.<sup>28</sup> Treće, to proističe iz jedne nesretnе fiksacije zapadnog umu da sve što jeste prije svega jeste francusko, ili njemačko, ili englesko, ili kršćansko, ili jevrejsko, a da je tek u drugom redu ljudsko, univerzalno i stvarano. Ta fiksacija toliko je hronična da zapadni um ne samo da nije u stanju vidjeti stvarnost osim kao

27 Ibid., str. 264.

28 Knjiga postanka, II: 1-9.

geografski, nacionalno, kulturno ili sektaški određenu, nego ide dotle da prepostavlja da ju je Bog takvu stvorio. „... Svaka [konkretna situacija u stvarnosti] u svojim vlastitim okolnostima predočava svoje osobito očitovanje kao istinit događaj, pojmajući kreativni čin Božiji uz određeni stepen vlastite važnosti.“<sup>29</sup> Očigledno je da je to kraj puta. To je relativizam koji sebi prisvaja božanske ovlasti.

Međutim, ako bismo teoriju profesora Melanda iščistili od njenih relativističkih crta, dobili bismo istinski uvid u problem i napravili iskorak ka njegovom rješavanju. Sasvim sigurno, ono što ujedinjuje ljude različitih fiducijarnih okvira jeste, kako to profesor Meland kaže, njihov položaj ostvarenja praiskonske stvarnosti, njihova stvorenost od jednog istog Stvoritelja. Religijski gledano, Stvoritelj ne samo da je u čovjeka ugradio svoju sliku i priliku, tj. sposobnost da nadiše svoju stvorenost i prepozna Stvoritelja koji je njegov izvor, nego je poduzeo određene mjere kako bi čovjeku podario znanje o Sebi. Stoga čovjek spoznaje Boga, praiskonsku stvarnost, ako ne prirodno, a onda putem objave. S druge strane, tj. metafizički gledano, nivo bitka na kojem čovjek jeste razlikuje se od nižih nivoa stvari, biljaka i životinja ne samo po tom instrumentu želje za životom koji nazivamo razumijevanje, nego i po duhu koji čovjeku omogućava da spozna i procijeni svoj položaj unutar strukture Bića koja ima mnogostrukе nivoe. To nije ništa drugo do dostizanje svijesti Bića o samome sebi. U čovjeku, Biće prosuđuje sebe. To što se često krivo *prosudi* samo je dokaz da može sebe prosuđivati te da, posljedično tome, mora, može i zaista i spoznaje sebe. Jer, nezamislivo je da bi Biće omogućilo pojavljivanje stvorenja koje sudi o Biću, a da pritom nije obdareno sposobnošću da spozna predmet prosudbe, što je ono samo, isto kao što je nezamislivo na bilo kojem nivou naći biće koje ne prati razvoj kognitivnih

---

29 Bernard E. Meland, "Theology and the Historian of Religion", *The Journal of Religion*, vol. XLI, br. 4, oktobar, 1961, str. 265.

sposobnosti što višoj konkretizaciji Bića omogućavaju da ostvari ono što ga razlikuje od niže, pa time čini i njegov *raison d'être*. To je moje tumačenje dubokog uvida profesora Melanda; a to zaista jesu dragocjeni rezultati.

## II ZNAČAJ HISTORIJE RELIGIJA ZA KRŠĆANSKO OBRAZOVANJE

Kada se razvija kroz svoje tri grane, historija religija je nepri-kosnovena kraljica svih humanističkih nauka. Jer, u izvjesnom smislu, sve humanističke discipline, uključujući i komparativne, predstavljaju njenu isturenu pješadiju koja ima zadatak da pri-kuplja podatke, da ih analizira, sistematizira i od njih konstruira značenjske cjeline. Predmet tih disciplina su čovjekove ideje i aktivnosti na svim poljima čovjekove djelatnosti; a sve su to, kako smo vidjeli, sastavnice religijsko-kulturnih cjelina koje historija religija u užem smislu proučava kao cjeline, poredi ih i povezuje s ljudskim i božanskim u nastojanju da dosegne istinu i jednog i drugog. Kraljici je stalo do svake bitke, a time i do svakog pojedinačnog vojnika. No, njoj je najviše stalo do onoga što se odvija u stožeru, a što nam govori kuda plovi brod čovječanstva. Historija religija, stoga, nije studijski predmet niti odsjek na teološkom fakultetu. Umjesto toga, ona je, sama po sebi, fakultet humanističkih nauka čiji je svaki odsjek organski povezan s centrom koji ima zadatak da protumači beskrajnu različitost religijsko-kulturnog iskustva i time doprinese rekonstrukciji čovjekovog znanja o samome sebi, njegovoj rehabilitaciji u na-izgled stranom kosmosu, njegovom ostvarenju vrijednosti. Stoga, utoliko što je historija religija zbir i sistematizacija činjenica o čovjekovim djelima, životu i odnosima, ona jeste fakultet. Utoliko što je historija religija procjena ili prosudba značenjskih cjelina uz pomoć skupa kritičkih meta-religijskih principa, ona je-sti kraljica humanističkih nauka.

Činjenica je, međutim, da na svakom univerzitetu ili fakultetu te discipline funkcioniraju samostalno, na jedan autonoman način, i ne priznaju svoju organsku povezanost s historijom religija. To nije nepoželjno. Prvo, jedna određena mjera procjene i prosudbe u odnosu na podatke koji se neposredno istražuju neophodna je za poslove prikupljanja i sistematizacije, što im i jeste zadatak, kako smo već ranije vidjeli. Drugo, i u jednom dubljem smislu, njihovi su pokušaji procjene poželjni utoliko što intelektualna radoznalost, ili želja za znanjem, ovisi o prepoznavanju jedinstva istine, tj. o spoznaji da otkrivanje istine jeste otkrivanje realnosti koja nije djeljiva na nepovezane segmente nego čini jedinstvenu i integralnu cjelinu. Ta spoznaja uvijek je preduslov za istraživanje nepoznatih polja stvarnosti. Treće, njihove procjene i prosudbe od neprocjenjive su vrijednosti za historičara religija, pa čak i kada su pristrasne ili pogrešne. One historičaru religija služe kao mehanizam kontrole i ravnoteže kad god se kod njega javi sklonost da ostavi po strani činjenice u korist apstraktnog konstrukcionizma. Te procjene i prosudbe kao specijalizirani izvještaji i sistematizacije podataka u velikoj mjeri njegovu sklonost približavaju istinitosti datih podataka, a to je potreba koju historija religija ne može dovoljno naglasiti i u kojoj niti jedan historičar religija ne može pretjerati. Četvrto, sama historija religija trebala bi biti svjesna takvih razvoja događaja i biti spremna da procijeni otkrića tih disciplina. Zbilja, zadatak evaluacije je nužan i obavljat će ga predmetna disciplina u bilo kojoj prilici. A pravi problem je u potrebi i poželjnosti vrednovanja na nivou historije religija, to jest na najvišem, najopsežnijem i najkritičnjem nivou od svih. To je mjesto historije religija na univerzitetu. A koje je njeno mjesto na teološkom fakultetu?

Ranije smo kazali da krajnja svrha historije religija jeste da svjetлом svjesnosti osvijetli napredak odnosno kretanje broda čovječanstva prema istini, dobroti i ljepoti. U tu svrhu ona radi

sa svojim materijalima onako kako su oni historijski podijeljeni u nekoliko čovjekovih religijskih kultura, i to prvo tako što ih analizira i sistematizira u autonomne značenjske cjeline, a onda tako što procjenjuje njihov pojedinačni doprinos napretku broda čovječanstva ka tim idealima. Kršćanstvo je, evidentno, samo jedna od religijskih kultura čovječanstva. Njegova historija, sa svim što ona sadrži, jeste historija jedne od čovjekovih religijskih kultura te, stoga, nije na istom nivou generalizacije kao historija religija, niti može na bilo koji način odrediti rad historije religija. Kršćani se svakako mogu nadati da će se na kraju puta kršćansko polaganje prava na utjelovljenje cjelokupne istine, dobrote i ljepote zaista i potvrditi; no, morat će mu dozvoliti da stane u red s drugim čovjekovim religijskim kulturama, u dobrovoljnem pokoravanju autoritetu prosudbe, kako bi se moglo doći do konačnog potvrđivanja tog njihovog prava na jedan kritički način koji je svima prihvatljiv. Historija religija kojom dominira ili koja je pod bilo kakvim utjecajem kršćanstva, historija religija koja potajno ili otvoreno nastoji potvrditi kršćansku doktrinu može samo biti sluškinja kršćanske teologije, a nikako historija religija općenito. To je tako bez obzira pripada li materijal koji se proučava nekoj izumrloj drevnoj religiji, nekoj primitivnoj religiji sa šačicom izolovanih sljedbenika ili nekoj živoj svjetskoj religiji. Tu je intelektualno poštenje od ključnog značaja i mora biti zadovoljeno prije naše lojalnosti vlastitim religijskim tradicijama – pa čak i po cijenu te lojalnosti ukoliko je takva žrtva neophodna. I, osim ako se historičari religija ne dogovore o prioritetu istinitosti u odnosu na kršćansko, muslimansko, jevrejsko, hinduističko i budističko polaganje prava na istinu, historija religija osuđena je na propast. Pravila akademske igre, zadatka otkrivanja i dostizanja istine, bila bi prekršena; i poput skeptika u pogledu teorije vrijednosti ranijeg doba, historičari religija mogu samo nastojati da vrše utjecaj, da prevedu ili zavedu, ali nikada da bilo koga ubijede u istinu. Stoga, uloga

historije religija na teološkom fakultetu ne može se niti najmanje razlikovati od njene uloge na fakultetu islamskih ili hinduističkih studija. Kakva je ta uloga?

Materijal koji proučava historija religija jeste historija religije; na jednom bogoslovnom sjemeništu, to je historija kršćanstva. Historija kršćanstva obuhvata veoma dug vremenski period i brojne narode, i sve se to smatra značajnim. Ali svrha proučavanja historije kršćanstva unutar historije religija jeste pratiti razvoj ideja i razumu staviti na raspolaganje genezu, rast i raspad kršćanskih ideja u odnosu na pozadinu sačinjenu od društvenih kao i ideoloških realnosti unutar kojih se taj idejni pokret i desio. Element božanskog proviđenja u tom praćenju ne može biti nikakav faktor niti princip obrazlaganja. To nije zato što je historija religija ateistička nauka koja ne vjeruje u prisustvo takvog jednog elementa. Naprotiv, otkrivanje tog elementa i njegovo racionalno utvrđivanje konačna je svrha discipline u cjelini. To je zapravo zato što božansko proviđenje nikada ne djeluje u apstraktnom nego uvijek podrazumijeva plenum realnih konačnosti. Zadatak historije religija upravo i jeste da otkrije taj plenum, da analizira i izloži njegov sadržaj i odnose. Priznati prisutnost elementa proviđenja tu *ipso facto* znači okončati istraživanje. A pošto kršćanstvo nije nepromjenjiv i vječan obrazac, okamenjen uvijek i svugdje, što ga historičar religija može jednom zauvijek proučiti, nego predstavlja stalni razvoj – što će reći, kršćanska historija ne predstavlja razvoj obrasca nego sam obrazac u tom razvoju – historija religija trebala bi u historiji kršćanstva naći najbogatije polje idejnog razvoja.

Kao ilustraciju onoga što želim reći pogledajmo malo detaljnije Stari zavjet. Kada je Reformacija odbacila religijski autoritet Crkve, ona je taj autoritet podarila Svetoj knjizi. Kada se kasnije kršćanski um pobunio protiv svakog autoriteta osim autoriteta razuma, kada je tražio prosvjetljenje i podupirao striktniji moral i širi socijalni liberalizam, Stari zavjet učinio se neprihvatljivim jer

je bio u suprotnosti s tim idealima. Sa zapadnim kršćanskim otkri- vanjem „svijeta“, Stari zavjet i njegov partikularizam, izabranost, obećanje, ostatak te prenaglašena politička, društvena i ideološka historija Hebreja izgubili su svoju draž i postali nešto strano čije prihvatanje ovisi o svježem *vergegenwärtigung*, odnosno tumačenju njegovih podataka kao značajnih za sadašnjost. Bio je to veliki izazov za kršćanske učenjake koji su razvijali disciplinu kritičkog proučavanja Starog zavjeta. Iz te se kritike razvio čitav niz semitskih disciplina koje su dale veliki doprinos cjelokupnom ljudskom znanju. Pa ipak, teško da se može naći kršćanska knjiga o Starom zavjetu koja ne isprobava raznorazne *heilsgeschichte* i akrobatska alegorijska tumačenja kako bi Stari zavjet ponovo uspostavila kao svetu knjigu *in toto*, premda ne doslovno; tj. kako bi koristeći *eisageses* različitih vrsta u njega učitala postavke kršćanske dogme.

Doduše, Stari zavjet kao zapis historije i ideologije koja je okruživala, prethodila, porodila i popunila prostor-vremenske ljudske okolnosti objave zaista i jeste neophodan. Ali kršćanski ga učenjaci ne čitaju na taj način. Za njih je Stari zavjet jedna stalna lutkarska drama koju izvodi Bog kako bi ostvario Inkarnaciju, Raspeće i Uskrsnuće – ukratko, Iskupljenje kako to crkvena dogmatika naziva. Koliko je poznato autoru ovog teksta, niti jedan kršćanski učenjak i niti jedan historičar religija dosad nije primijenio tehniku niti perspektivu historije religija oslobođenu dogme na Stari zavjet *u cjelini*. Kao rezultat toga, niti jedan kršćanski mislilac u potpunosti ne shvata revoluciju koju je u religijskoj kulturi inicirao Isus, upravo zato što ga kršćanska dogma obavezuje na ideju da je Crkva novi Izrael, sasvim sigurno novi, ali ipak Izrael. Tako se svetost novog Izraela proteže i na stari; to onemogućava svaku osudu starog Izraela, ali i onemogućava tumačenje Isusovog iskoraka kao revolucije. Jer, revolucija je uvi- jek protiv nečega. To nešto može biti jedna okolnost revolucije, ali nikada ne može biti dobro i poželjno, osim ako sama revolu- cija nije loša i nepoželjna, i nikada božanski utemeljeno, osim

ako cjelokupnom historijom isto takao ne manipuliše božanska ruka. Niti je Isusova revolucija bila usmjerena samo protiv jedne ili dvije karakteristike hebrejske religijske kulture. Ona je pozivala na ništa manje nego totalnu radikalnu samotransformaciju. Proučavanje Starog zavjeta koje je u skladu s disciplinom historije religija trebalo bi pokazati genezu i razvoj onoga protiv čega se javila revolucija, kao i genezu i razvoj toka ideja kojima je revolucija predstavljala kulminaciju, ispunjenje i kristalizaciju.<sup>30</sup> Činjenica je da su u kasnijim dijelovima Starog zavjeta pri-

- 30 Napravivši razliku između historijskog „ovozemaljskog Isusa“ te dogmatskog „nebeski uzvišenog Krista“ i doktrinarnog „preegzistentnog Logosa“, Shirley Jackson Case bio je ispred svih u rješavanju problema (*Jesus: A New Biography*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, str. 2-5), ali je tu prednost izgubio kod predstavljanja ovozemaljskog Isusa. Odbacivši dokaze iz Evandelja kao projekciju na prošlost animoziteta i oponiciju tipičnih za Crkvu prvog i drugog stoljeća, A. C. Case smatra da je Isusov zadatak bio naprsto da „poziva jevrejski narod u život koji je u savršenjem skladu s voljom njihovog Boga“ (ibid., str. 264), „da prenosi... poruku upozorenja smišljenu da poveća kreposnost u Izraelu.“ (ibid., str. 342) Taj zadatak, koji je najavio i ispunio Ivan „pozivajući narod Palestine da se ponovo posvete Bogu u pripremi za Sudnji dan“ (ibid., str. 242), „prvi put je izazvao Isusov interes“ na njegovom krštenju, a preuzeo ga je uザgredno usljeđ „rasplamsavanja emocija [koje su pratile njegovo iskustvo krštenja] što su ga nagnale da preuzme odgovornosti novog životnog rada.“ (ibid., str. 257) Uistinu, Isus uopće nije zamislio nikakvu globalnu misiju; opseg njegovih aktivnosti proširio se [tek] kada je Isus posjetio „granice Tira i Sidona“, gdje je smještena priča o njegovom velikodušnom stavu prema Sirofeničanki.“ (ibid., str. 269) Isusov zadatak tako se razvodnio u prostu reformu. To nije bila revolucija protiv moralne dekadencije, tribalizma i ispraznog legalizma judaizma za koji dokaze nalazimo i u Evandelju i u Talmudu jer, prema Caseu, za njom nije ni bilo potrebe; „Isus... [je imao] više zajedničkog s njima [pismoznancima i farizejima]... u svojim sklonostima i ciljevima...“ (ibid., str. 304-305), a „sužinski, razlika između Isusa i tadašnjih religijskih voda u judaizmu... [bila je] razlika u ličnom i društvenom iskustvu ... [pukom] zanemarivanju pravnih pedanterija ... [i u tome što je on plebejac ili] Amharec nenaviknut na pedantne zahtjeve pismoznanskog sistema.“ (ibid., str. 315) Tamo gdje dokazi iz Evandelja koji govore suprotno nisu uzrokovani Isusovim ličnim karakterom i njegovim nepoznavanjem Zakona, Case ih smatra „primjerima povremenih sukoba usljeđ ličnog neraspoloženja.“ (ibid., str. 316) Očito je da svo to teoretičiranje potiče od Caseove posvećenosti onom aspektu kršćanske dogme koji potvrđuje svetost jevrejskog naroda, kao i njihovih religijskih principa i prakse kao što je navedeno i zapisano u Starom zavjetu – svetost koja isključuje sve značajno originalne promjene, čak i ako je sam Bog autor, a Isus instrument promjene. Caseov „Isusov život“ je „nova biografija“ utoliko što u njoj nema „nebeski uzvišenog Krista i preegzistentnog Logosa“. No, to nije historijski, a time ni valjan rad historije religija.

sutna dva toka, no ta dva toka nikada nije filtrirao. Zatupljen stalnim pripisivanjem svetosti cjelokupnoj historiji Izraela, kršćanski um dosad nije bio u stanju sagledati činjenice te historije iz adekvatne perspektive i tako razdvojiti ta dva toka: nacionalistički partikularistički tok koji je pokrenuo David, a koji su klasicizirali i okamenili Ezra i Nehemija, te monoteistički univerzalistički tok ne-Juda i drugih plemena Šehema u Palestini, aramejskih kraljevstava što su graničila s Palestinom na jugu i istoku i, općenoto, semitskih naroda koji su migrirali s Arabijskog poluostrva – što je tradicija koju su klasicizirali proroci i koju je do vrhunca revolucije doveo Isus. Potrebna je historija religija oslobođena od dogme da bi se uradila jedna još viša kritika Starog zavjeta, naime, filtriranje starozavjetnog materijala na ono što je hebrejsko i judejsko – koje nikada ni u kom smislu ne može biti kršćansko – i na ono što je univerzalno, monoteističko, etičko i kršćansko.

Da uzmemo još jedan primjer: nema sumnje da je tradicija ideja koja je postala ortodoksna doktrina kršćanstva stara barem koliko i sveti Pavao, a vjerovatno stara koliko i učenici. Jednako tako, ne smije biti sumnje da je bilo i drugih tradicija ideja koje nisu imale toliko sreće da postanu ortodoksna dogma, ali koje su bile jednakost stare. Uistinu, neke od tih drugih tradicija nastale su čak i ranije. Prvo, one su suštinski predstavljale nastavak semitske tradicije, dok je ortodoksno kršćanstvo svoje idejno zdanje izgradilo prvenstveno kao helensku građevinu. Drugo, ako zagovornici Starog zavjeta imaju pravo u bilo čemu onda je to sigurno tvrdnja da je božanska objava Isusova došla unutar prostor-vremenskih okolnosti Hebreja, tj. unutar semitskog ideološkog konteksta Starog zavjeta, a ne konteksta Homerove Grčke niti heleniziranog Bliskog istoka i Rimskog carstva. Stoga se ne može poreći istina da semitski karakter ebionitskog kršćanstva, arijanske, markionske i pavličanske tradicije, na primjer, daleko od toga da je upitan kao nešto što je prethodilo heleni-

stičkoj tradiciji koja je postala ortodoksna doktrina. Zbog toga ona mora predstavljati njegovu „promjenu“ ili „transformaciju“. Ta ortodoksija obojila je sve kršćanske historije i najnaučnije rasprave još uvijek na historiju kršćanstva gledaju iz perspektive ortodoksne dogme. Premda ortodoksnim historičarima dajemo slobodu da svoju ortodoksnu tradiciju rekonstruiraju u skladu s kategorijama te tradicije, ono što nam je potrebno jeste jedna historija kršćanstva koja će različite kršćanske tradicije predstaviti kao autonomne značenjske cjeline, a potom ih povezati s ortodoksnom tradicijom na način koji i otkriva i objašnjava razlike. Jedino bi takva historija bila istinski poučna u pogledu formativnog perioda kršćanstva – prvih sedam stoljeća. Samo bi se ona potrudila da ispriča kompletну priču o tom razvoju naspram historijske pozadine isprepletene od društvene i ideološke realnosti Bliskog istoka i Rimskog carstva. Ortodoksna procjena tih tradicija značajna je zato što ona time rasvjetljava samu sebe, a ne tradicije koje osuđuje. Nažalost, niti jedan se naučnik dosad nije prihvatio izazova da koristi izvorni materijal u oblasti historije kršćanskih ideja u prvih sedam stoljeća kako bi rasvijetlio genezu i razvoj tih raznolikih kršćanskih tradicija koje ih povezuju sa semitskom sviješću, helenskom sviješću ili pomiješanom semitsko-helenskom sviješću Bliskog istoka (što svi kršćanski historičari pogrešno nazivaju „istočno kršćanstvo“, „istočne crkve“ i tome slično). To i dalje стоји kao zadatak pred historičarom religija u oblasti kršćanske historije. Jer, upravo je on taj od kojeg se s pravom očekuje da ortodoksnu tradiciju tumači prema kategorijama isključivo te tradicije, ali od kojeg se jednakom tako s pravom očekuje da historiju drugih kršćanskih tradicija tumači prema njihovim vlastitim kategorijama, a potom ih sve prosuđuje prema principima meta-religije.

### III ZNAČAJ HISTORIJE RELIGIJA ZA KRŠĆANSKO-MUSLIMANSKI DIJALOG

Te dvije ilustracije nisu odabrane slučajno. Uzete zajedno, one predstavljaju ne samo zajednički teren između tri svjetske religije – judaizma, kršćanstva i islama, nego jednako tako i najznačajnije sporne tačke između njih. Od tri pomenute religije, kršćanstvo i islam su u to možda najuključenije. Posao koji u tim dvjema oblastima tek čeka historičara religija dati će odlučujući doprinos konstruktivnom dijalogu između tih religija, pored ponovne uspostave jednog veoma važnog segmenta religijske historije većeg dijela čovječanstva.

Stari zavjet nije samo jevrejska sveta knjiga (odnosno božanski zakon objavljen Mojsiju i nacionalistička historija jednog izuzetno partikularističkog naroda) niti je samo kršćanska sveta knjiga (ili, prema dominantnoj *heilsgeschichte* školi, nadahnuti zapis Božijih činova spasenja u historiji što kulminira Inkarnacijom). On je i islamska sveta knjiga utoliko što predstavlja djelomičan zapis historije poslanstva, a time i Božije objave.<sup>31</sup> Nesumnjivo je da svaka od tih religija može ukazati na nešto u Starijem zavjetu što potkrepljuje njene tvrdnje i njeno pravo na Stari zavjet. No, cjelokupna istina ne može biti na strani niti jedne od njih. Osim toga, niti jedna religija po definiciji nema sposobnost nadilaženja vlastitih kategorija kako bi uspostavila historijsku istinu cjeline koju, kao religiju, tumači na način koji odgovara njenoj svrsi. Na visini tog zadatka može biti samo historičar religija koji će povezati ideje Starog zavjeta s hebrejskom historijom onako kako ju je uspjela rekonstruirati drevna historija, pritom primjenjujući époché i na kršćansko i na islamsko tumačenje hebrejske svete knjige. Ali ni od jevrejskog tumačenja ne moramo praviti potpunu apstrakciju jer je Stari zavjet, na kraju krajeva,

31 Al-Faruqi, "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture", *The Journal of Bible and Religion*, vol. XXXI, oktobar, 1963, br. 4, str. 283-293.

hebrejska Sveta knjiga koju su Hebreji za Hebreje zapisali na hebrejskom. Međutim, striktno gledano njegov sadržaj nije samo jevrejski materijal. Ideološki prizvuci te svete knjige, naime prizvuci koje čujemo u Knjizi postanka i Knjizi izlaska, jesu hebrejske verzije semitskih tema koje pripadaju svim Semitim. Islam je semitska religija koja je svoje formativne godine doživjela u Arabiji, kolijevci svega semitskog. Prirodno je da islamska verzija tih tema predstavlja još jednu verziju ideja koje su mnogo starije od „jahvističke predaje“. Stoga se islamsko prisvajanje ne može gurnuti u stranu kao nešto vanjsko i strano. Jer, baš kao što je kršćanstvo „novi Izrael“, isto tako je islam „jedan drugi Izrael“ koji legitimno nudi verziju semitskog porijekla što je jednako, ako ne i više, njegovo vlastito koliko i hebrejsko.

Druge, istraživanje formativnih stoljeća kršćanstva koje provodi historija religija od jednakog je interesa i za islam. Islam tu nije stranac. Islam je kršćanstvo utoliko što predstavlja tačku u razvoju semitske svijesti, gdje hebrejska, jevrejska i kršćanska religija predstavljaju druge tačke tog razvoja. Upravo zato islam ne odbaciće ni hebrejske proroke niti Isusa nego, priznajući božanski status njehove misije, reaguje na tvrdnje koje Jevreji i kršćani iznose o njima. Premda poslanik Muhamed i njegovi prvi islamski sljedbenici lično nisu bili ni Jevreji ni kršćani, njihove ideje su u svakom smislu sastavni dio jevrejske i kršćanske tradicije i one potvrđuju, osporavaju ili u određenim slučajevima transcendiraju ono što Jevreji i kršćani smatraju da je ili da nije vjera Adamova, Abrahamova, Noina, Jakovljeva, Mojsijeva i Isusova. Stoga ono „kršćanstvo“ koje islam jeste predstavlja alternativu ortodoksnom kršćanstvu; ali islam je kršćanstvo u istoj mjeri u kojoj ortodokсno kršćanstvo jeste kršćanstvo. Kršćanstvo islama nije alternativa koje se nudi *in abstracto*, kao diskurzivna kontradikcija ili varijacija, nego *in concreto*, jedna historijska alternativa. Ni islam nije postao nego u „punini vremena“, ali se ta punina sastojala od pokušaja ortodoksnog kršćanstva da

iskorijeni kršćanske alternative samome sebi. U prvom stoljeću islama, većina njegovih sljedbenika prethodno su bili kršćani koji se nisu slagali s ortodoksnim kršćanstvom po pitanju toga što jeste a što nije objava i religija Isusa Krista. Islam je zasigurno kršćanska revolucija koja je povezana s Isusom isto onoliko koliko ortodoksnog kršćanstva polaže pravo na njega. Ne bi nas trebala zavarati činjenica da je islamska revolucija unutar kršćanstva stigla dalje nego što je to izvorno zamislila. Činjenica je da islam nije bio ništa noviji nego što je to bila Isusova religija u odnosu na religiju Jevreja. Islam priznaje i potvrđuje kontinuitet Isusove poslaničke misli uz spiritualizirajući i internalizirajući Jeremijinu misao i pobožnost Amosovu i Mihejevu. Isusova etička namjera u islamu je *sine qua non* morala. Isusova predodžba o jedinstvu Oca, o Njegovom očinstvu nad svim ljudima te o ljubavi prema bližnjemu – ukratko, njegov etički univerzalizam ne samo da se poštuje u islamu nego se i ponovo uspostavlja kao suština one semitske svijesti koja je odabrala da emigrira iz Ura kao i iz Egipta.<sup>32</sup> S druge strane, Isusovo suprotstavljanje judaističkom partikularizmu u islamu se univerzalizira kao suprotstavljanje univerzalnog bratstva prema moralnom zakonu svim partikularizmima osim arapskom Kur’anu, koji je izraz tog suprotstavljanja. Stoga ne može biti sumnje da se sāmo semitsko kršćanstvo razvilo u islam te da je sukob islama s ortodoksnim kršćanstvom samo pogled unazad unutar istog toka, samo s tačke koja je negdje dalje nizvodno – ukratko porodično razračunavanje unutar jedne iste semitske svijesti.

Uprkos porodičnoj prirodi spora između islama i kršćanstva, ni kršćanstvo niti islam nisu istinski sposobni da idu van svojih kategorija u istraživanju relevantnih historijskih činjenica. Samo potpuno isključivanje kategorija i jedne i druge religije, kao što je

---

32 Za detaljnu analizu okolnosti tih dviju migracija vidjeti rad autora pod naslovom: *On Arabism: vol. I, ‘Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, 1962, str. 18-28.

to u stanju historija religija, daje neku nadu. Relevantnu historijsku istinu treba otkriti i utvrditi. Ukoliko, nakon što se ona utvrdi, bilo kršćanstvo ili islam i dalje ostanu pri svojim starim verzijama i stanovištima, moći će ih zadržati samo dogmatski, ali ne i kritički. A mi se možemo nadati da će se pod utjecajem takvog ponovnog utvrđivanja formativne historije semitske svijesti u njeenoj judaističkoj, kršćanskoj i islamskoj tački utrti put nekim duhovima oslobođenim dogme, vjernim toj svijesti, koji će jedan veliki dio čovječanstva pripremiti da se uhvati u koštač s izazovom svjetske zajednice. Isto tako, to ponovno utvrđivanje historije semitske svijesti omogućava novu rekonstrukciju kršćanske religijske misli koja ne pati od ovisnosti o epistemologiji. Još od doba Alberta Velikog prave se pokušaji rekonstrukcije na temelju filozofije koja je u tom momentu u modi. Upravo zato se svaka sistematicna teologija, odnosno rekonstrukcija, srušila s padom epistemološke teorije koju je uzela za svoj osnov. Upravo zato će se aktuelne sistematične teologije također srušiti čim se uzdigne neka nova epistemiologija i stvoriti sebi ugled. Ono što nam je potrebno jeste rekonstruktivna „supra-filozofija“ koja će djelovati unutar ortodoksne doktrine bez vanjskih pomagala i to tako što će ponovo istražiti svoj formativni period. Ta doktrina, kao što i sama ortodoksija smatra, u velikoj je mjeri rad ljudi, kršćana, većinski donesenih odluka ili sinoda i sabora, čiji bi „nadahnuti“ status trebalo još jednom ispitati. Rekonstrukcija koja ponovo ne otvori pitanja odlučena na prednikejskim saborima, u Nikeji (325), u Konstantinopolju (381), Efesu (431) i Kalcedonu (451) neće odgovoriti na zahtjeve koje postavljaju muslimanski konvertiti sa kršćanstva i koji se sad sve češće čuju od novih kršćanskih konvertita u Aziji i Africi. Ne iznenađuje što se čuju glasovi poput velečasnog U. Ba. Hmyina na zadnjoj skupštini Svjetskog saveza crkava u Nju Delhiju, koji je pozvao na rekonstrukciju kršćanske doktrine koja bi bila jednakо radikalna kao i helenistička transva-

luacija semitskog palestinskog kršćanstva.<sup>33</sup> Ono što iznenađuje jeste to što Svjetski savez nije odgovorio na taj golemi izazov.<sup>34</sup>

- 33 „Kada su kršćanski svjedoci izašli iz svijeta jevrejske misli i tumačenja u širi svijet grčkog jezika, misli i života, došlo je do jedne od najdubljih promjena i kriza Crkve. Preuzeta je grčka misao, forma, jezik i modeli spoznaje i od tog su momenta oni sastavni dio samog života Crkve. Postali su tako važan dio kršćanske teologije da je lako vidjeti zašto neki Azijsci smatraju da je kršćansko Evanđelje najbliže povezano sa zapadnim čovjekom. Ali sada se Evanđelje ukorijenilo u Aziji. Pitanje pred nama je sljedeće: je li moguće radikalno se odmaknuti od čisto zapadnog načina mišljenja, uraditi u Aziji ono što su kršćani iz prvog stoljeća uradili u grčkom svijetu? Je li moguće iskoristiti strukture, način mišljenja i života koji su tipično azijski, čak i uz korištenje grčkih izraza? To nije jednostavno pitanje. Često se čuje pitanje je li to značilo iskriviljavanje kršćanske poruke onako kako je ona izražena u hebrejskoj formi. No, ta vrsta upotrebe bila je i moguća i neophodna kako bi crkva ispunila svoj misionarski zadatak. Takav se napor danas čini i mogućim i neophodnim. Lako je moguće da će se to pokazati kao najveći izazov s kojim se Crkva suočila od prelaska s jevrejskog na grčko tlo. Ako teologija želi biti ekumenska onda mora biti u stanju iskoristiti i suočiti se sa sistemima i načinima mišljenja i življjenja koji se razlikuju od zapadnih. U periodu pred nama, niti jedna teologija neće biti dostojna naziva ekumenska ukoliko bude ignorirala azijske strukture. Ona i može koristiti termin ekumenski, ali će zapravo biti isključivo zapadna i parohijalna.“ (Dokumenti Skupštine, br. 1, 19. novembar 1961, Nju Delhi). Treba napomenuti da taj kršćanski azijski lider rimsко-helenističko tumačenje palestinskog kršćanstva smatra „temeljnom promjenom“ kao i „iskriviljavanjem [izvorne] kršćanske poruke.“
- 34 Koliko je poznato autoru ovog teksta, bilo iz radova Treće skupštine Svjetskog saveza crkava u Nju Delhiju ili iz njegovih razgovora s brojnim delegatima u Skupštini, poruka velečasnog Hmyina prošla je potpuno nezapaženo. A u izvještaju Istočnoazijske sekcije Teoloških komisija Četvrte svjetske konferencije o vjeri i poretku (Montreal, 1963) zastrašujuće upozorenje velečasnog Hmyina niti je razmatrano niti je spomenuto u zaključcima. Uistinu, cijelokupna oblast „kršćanske misli i teologije“ samo je navedena kao jedna od „oblasti u kojoj su potrebni veći napor na autohtonizaciji“, uz izričito navođenje uslova da ta autohtonizacija ne smije podrazumijevati „slabljene katoličke istine.“ Očitovanje te „katoličke istine“ (koje je očigledno napisao sekretar Istočnoazijske sekcije, velečasni J. R. Fleming, zapadni kršćanin, za svoje istočnoazijske kolege) ušlo je u Zaključke skupa u Montrealu 1963, gdje stoji sljedeće: „Kršćansko štovanje radosni je odgovor naroda Božijeg na milosrdne činove iskupljenja Boga Oca i Krista Sina kroz Duh sveti. Kršćansko štovanje stoga je i kristološko i trinitarno. Kada se kaže kristološko misli se da centralni čin u kršćanskom štovanju jeste navještanje radosne vijesti Božijeg iskupljenja i ponovnog stvaranja čovječanstva u Kristu... To kristološko štovanje istovremeno je i pojedinačno i združeno, no primarni naglasak je na združenosti, s obzirom na to da Božija svrha u Kristu jeste stvoriti novo tijelo čovječanstva, tijelo Kristovo. U kršćanskom štovanju, stoga, čovjek ... postaje dio novog čovječanstva kroz koje se obistinjuje Božija svrha stvaranja. Njegov život sada je definiran u odnosu na Boga u Kristu te u smislu pojmova *leitourgia* i *latreia* ... Kada se kaže da je kršćansko štovanje trinitarno misli se da se ono predaje Bogu u svjetlu tog njegovog otkrivenja sebe kao Oca, Sina i Svetoga duha. Pošto je Bog znan u Kristu, On je znan kao stvoritelj, zbor čije su milostive svrhe u stvaranju ljudi sada ponovo posvećeni i iskupljeni...“ itd. (*Faith and Order Findings*, Montreal, 1963, SCM Press Ltd., London, 1963, Report of the Theological Commission, str. 32, 39). To je evidentno izvještaj zapadne kršćanske misli iz 1963. što su ga azijski predstavnici pod pritiskom potpisali. Ili, ako glas velečasnog Hmyina predstavlja, u ma kako maloj mjeri, azijsko-afričku misao, onda je prethodno navedeno izvještaj o onome što bi matične zapadne crkve iz 1963. željele da azijske crkve smatraju „katoličkom istinom.“

Međutim, ono što je veći problem nije predstojeća doktrinarna separacija afro-azijskog kršćanstva od zapadnog kršćanstva nego sve manje strpljenje među zapadnim kršćanima laicima za tu zapadnu doktrinu ili čak letargija u odnosu na nju. Duša modernog kršćanina ravnodušna je prema doktrinarnim tvrdnjama u pogledu *heilsgeschichte*, posruča čovjekovog, trinitarnog shvatanja Boga, zamjenske patnje, oničkog Iskupljenja, izabranom i ekskluzivističkom statusu Crkve. Ono što je potrebno jeste jedno istinski novo ponovno rođenje. A to je ponovno rođenje koje mora početi jednim odlučnim „Ne!“ Irinejevoj tvrdnji da „... oni koji žele razaznati istinu ... [to moraju uraditi u] tradiciji i kredu najveće, najuzoritije crkve, crkve poznate svim ljudima, koju su u Rimu osnovali i utemeljili dvojica najuzvišenijih apostola, Petar i Pavle. Jer s tom se crkvom, zbog njenog položaja vođe i autoriteta, mora nužno složiti svaka crkva, to jest, vjerni posvuda...“<sup>35</sup> Ono što kršćanskom učesniku u semitskom toku svijesti treba jeste da nadraste Irinejevu nekršćansku fiksaciju koja kaže: „Sada nema potrebe da se među drugima traži istina koju ćemo lako dobiti od crkve [rim-ske]. Jer apostoli sve što ima od istine njoj predadoše, kao bogatoj banci, ništa ne zadržavši ... Svi drugi su kradljivci i lupeži ... Na ostale ... moramo gledati sa sumnjom, bilo kao heretike i zlonamjerne ili kao raskolnike, umišljene i samodopadne, ili pak kao heretike što djeluju zarad koristi ili jalove slave.“<sup>36</sup> Zbog toga historija religija kršćanina mora ponovo podučiti, nasuprot Tertullijanove mudrosti,<sup>37</sup> da apostolsko prejemstvo – čak i ako se potvrди njegov historicizam – može predstavljati argument samo ako je naslijede biološko ili ako je nešto što se može dati i uzeti a da se nimalo ne izmjeni, da pošto je „naslijede“ idejno, a u odsustvu jednog doslovce okamenjenog Isusa - Kur'ana s kategorijama prema kojima se može tumačiti onako kako mora da ga je tumačio onaj koji ga je donio, odluke Rimske crkve na istoj su ravni s proglašenjima Priscile i Maksimile, dok su Irinejeve na istoj ravni s Kerintovim.

35 Irenaeus, *Against Heresies*, III, iii, 1.

36 Ibid., III, iii, 1; IV, xxxvi, 2.

37 Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum*, xx-xxi.



## O KNJIZI

Kao autoritet za pitanja islama i komparativne religije, profesor Isma'il al-Faruqi ostavio je izuzetno intelektualno naslijeđe u čiju čast su odbarani i objavljeni ovi eseji, nastojeći ga prikazati kao darovitog učenjaka koji je bio u stanju lucidnom logikom i racionalnim naučnim argumentima potkrijepiti svoju misao o čitavom nizu značajnih i složenih pitanja, pri čemu je općenito i široko propitivao i procjenjivao dominantne ideje i koncepte, sve vrijeme zadržavajući tevhidsku perspektivu.

\* \* \*

Al-Faruqi zadire u samu srž rasprave o metafizičkoj prirodi vrijednosti u zapadnoj i tradiciji islama, o povijesti religija i drugim temama, nudeći upute čitateljima kako jasno razumijevati određena pitanja, te kako ih islam tretira.

\* \* \*

Pitanja koja al-Faruqi razmatra nije jednostavno shvatiti, a jezik koji pri tome koristi visoko je specijaliziran, no nadati se da će, barem u najvećem dijelu, stručna, kao i šira, čitalačka publika imati koristi od ponuđenih perspektiva i razmatranih pitanja.



**Ismail Raji al-Faruqi** (1921-1986) glasoviti je palestinsko-američki islamski mislilac i komparativist religija. Predavao je na Centralnom institutu za proučavanje islama u Karačiju, na Univerzitetu McGill, na univerzitetima u Čikagu i Sirakuzi te na Univerzitetu Temple. Jedan je od osnivača Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT). Napisao je, priredio ili preveo dvadeset i pet knjiga i objavio više od stotinu radova. Najznačajnija djela su mu: *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (izdanje na bosanskom: *Tevhid: implikacije na mišljenje i život*, El-Kalem i CNS, 2011), *Islam and Other Faiths* (izdanje na bosanskom: *Islam i druge vjere*, CNS, 2017), *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order* (izdanje na bosanskom: *Islam: religija, praksa, kultura i svjetski poredak*, CNS, 2018) i *The Cultural Atlas of Islam* (u koautorstvu sa suprugom Lamyom al-Faruqi).