
BOG I BESMRTNOST – DRUGO I TREĆE NAJVAŽNIJE PITANJE

Marko P. Djurić, Beograd*

UDK: 231 ; 237.2
Primljeno 12/2011.

Sažetak

Autor u ovom članku sagledava pitanje o Bogu i pitanje o čovjekovoj besmrtnosti kao čovjekovo drugo i treće najvažnije pitanje. Pitanje o čovjekovoj sreći smatra prvim i najvažnijim. Prema njegovu shvaćanju sva tri pitanja međusobno se prožimlju, ne isključujući se. Bez vjere u objavljenog Boga i vjerovanja u vlastitu besmrtnost čovjek neće moći doživjeti najdublju i najpotpuniju sreću. Stoga se ovo izlaganje isključivo tiče eshatološkog vremena i budućnosti. Posljedica činjenice, međutim, da čovjek postmoderne ne pridaje važnost navedenim pitanjima, jest da je on nesretno umjesto sretno biće. Osvrtom na Westergaardove karikature autor jasno pokazuje koliko su ova tri navedena pitanja, uz pitanje o Muhamedu, danas iznimno važna za islamskog čovjeka.

UVOD

Rečenica pape Pija II. da su “Europa i kršćanstvo jedno te isto”¹ najmanje je primjerena duhu današnjeg vremena. Postmoderni “umijeće življenja” ponajprije je u raskoraku s navedenom tvrdnjom. Napetost između navedenog “umijeća”, između važnosti pitanja o Bogu i o našoj osobnoj besmrtnosti sve se više produbljuje na štetu ispravnog vrjednovanja navedenih pitanja. Suvremenom čovjeku daleko je važnije imati nego biti. Sve je dublji rascjep između potreba i zahtjeva današnjeg vremena te iznalaženja ispravnog odgovora na njih. A još je tragičnije da ni jedna ideologija, ni jedna filozofija nisu čovjeku nikada ponudile, niti mu danas nude nadu izlaska iz tog stanja. Stoga je Heidegger bio u pravu kad je izjavio: “Samo nas Bog može spasiti”, te “preostaje nam jedina mogućnost da se u razmišljanju i traženju rješenja pripremimo za prihvata Boga ili pak za Božju odsutnost u

* Izvorni tekst članka uredništvo je prilagodilo standardima hrvatskog jezika.

¹ Špiro Marasović, *Društvo i Bog*, Crkva u svijetu, Split, 2006., 170.

našoj propasti”.² Zasiurno, židovstvo te islam i kršćanstvo svojom teologijom spasenja, odnosno sreće nude današnjem čovjeku izlaz iz takve situacije. A europskom čovjeku izlaz se nudi jedino novom evangelizacijom. I sigurno je da se u tu svrhu Crkva treba poslužiti svim sredstvima komunikacije, od kojih ne će smjeti dizati ruke sve dok se ne ispuni volja Očeva.

Budući da nam je posredstvom Božjih objava jasno da je čovjek od Boga predodređen za sretan život, pitanje o sreći ovdje vidim kao čovjekovo prvo pitanje. Budući da smo sretni samo onda kad se u svojoj vjeri otvaramo Božjoj prisutnosti, to nam pitanje o Bogu i pitanje o našoj osobnoj besmrtnosti dolaze kao naše drugo i treće najvažnije pitanje. Međutim, pitanje o Bogu ne postavlja se samo u svezi s pitanjem o našoj osobnoj sreći nego je povezano i s ostalim pitanjima. Pritom ćemo važnost svih tih pitanja vrjednovati po njihovom utjecaju na naš život. Budući da pitanje o Bogu uvijek uključuje i naše pitanje o istini, neminovno se javlja sljedeće (pitanje) na koje treba odgovoriti: kako doći do te najvažnije istine? Kojom spoznajom? Izuzmemo li brojne ljudske činjenice koje su bile iskustva onih “najizabranijih”, i suvremeni će čovjek biti u stanju doći do istine jedino ne dovodeći u pitanje Boga i osobnu besmrtnost. U suprotnomu, mogao bi nalikovati biblijskom bezumniku koji je prije nekoliko tisuća godina govorio da “nema Boga” (Ps 14,1). Takvo bezumlje će i biti u stanju naizgled obezvrijediti važnost najvažnijih pitanja. Istina, danas se na svakom koraku susrećemo s time. Podsjetimo se i na filozofe “Bečkog kruga” koji su u svojem manifestu iz godine 1929. metafiziku odbacili kao besmislicu.³

Pojava tzv. “slabog razuma”, a to je pozitivistički razum postmoderne, kao i nesposobnost suvremenog čovjeka da se na vjerodostojan način služi svojom slobodom (Sir 15, 16-17) sprječavaju ga da ono što je najbitnije učini za sebe egzistencijalno važnim.

Nakon sjećanja na brojna minula zla sve se češće susrećemo s pitanjem: može li poslije sličnih zala suvremeni čovjek pridavati važnost pitanju Božje objave? Poslije svega, predočuje li mu se Bog kao ravnodušni Bog Aristotelove metafizike ili mu je i dalje brižni “otac” iz Starog zavjeta, odnosno samilosni Bog iz Kur’ana?

Kako je islam naše neposredno okruženje, značenje pitanja o Bogu povezujem ne samo s našom europskom prošlošću nego i sa

² *Der Spiegel*, 23/1986.

³ Ivan Macan, *Filozofija spoznaje*, FTIDI, Zagreb, 1997., 79.

suvremenom islamskom stvarnosti. S tim u svezi najprije sam se prisjetio reagiranja islamskog svijeta na Westergaardove karikature koje su znatno profanirale Poslanikov lik. Iako musliman i njegova zajednica ne će doslovno ponavljati tvrdnju pravovjernih (ortodoksnih) kršćana i Crkve (Iv 14,9), to nije razlog da o važnosti pitanja o Bogu svi ne posvjedočimo međusobnim natjecanjem u dobru, jer to i Kur'an na prvome mjestu traži od svakog muslimana. Dakako da ne smijemo zaboraviti važnost poznatih dviju Kristovih zapovijedi.

Može se kazati da se samim zauzimanjem za te vrijednosti ostvaruje naš sveukupni vjerski identitet. Podsjetimo se na "zlatno pravilo" u islamu,⁴ a zatim i na ono "zlatno pravilo" u kršćanstvu.⁵

Već samim prisjećanjem na naše religije moguće je objektivno odgovoriti na najvažnija pitanja, pa i na pitanje u čemu bi bio smisao našeg života. Važnost naših najvažnijih pitanja stoji u objavljenim Božjim odgovorima. Budući da su sva tri Božja naroda ukorijenjena u Abrahamovoj vjeri, svi smo mi braća po ocu Abrahamu, te kod postavljanja pitanja o Bogu svi odmah pomislimo na Abrahamova Boga. Odgovor apostola Petra na Isusovo pitanje u Cezareji Filipovoj (Mt 16,16), a zatim Ivanova tvrdnja kojom Isus jasno veli "Ja i Otac jedno smo" (Iv 10,30), zasigurno su utjecali na svu dubinu pitanja o Bogu. Navedeni odgovori izazvali su raskol u Božjem narodu i evo vidimo da taj raskol traje već dvije tisuće godina.

Kao teolozi uvijek ćemo postavljati pitanje o Bogu

Budući da mi je po mnogočemu jasno da Bog postoji (Iz 45,22; Al-Anam, 73-75), u ovome članku ne postavljam Akvinčevo pitanje na koje bi se sada tražio odgovor. "Postoji li Bog?"⁶ pitao se na jednome mjestu sveti Toma Akvinski. S obzirom da je u Starom zavjetu "Jahve sveopći Bog", sada se to pitanje preoblikuje u pitanje o Jahvi, a razmišljanje o Bogu teološki se zaoštava. Budući da je kršćaninu tek po svetom Evanđelju, a muslimanu tek po časnom Kur'anu jasno tko je Bog (Iv 17,1; E1 Bekare 116,117; Ali Imran, 54), mi kao vjernici u odnosu naspram Njemu nemamo nikakvo pitanje. No kao teolozi uvijek ćemo ga postavljati.

⁴ Adnan Silajdžić, *40 hadisa s komentarom*, Hajrat, Sarajevo, 1993., 125.

⁵ Skupina autora, *Komentar Evanđelja i Djela apostolskih*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1993., 171.

⁶ Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 168.

Zadaća teologije jest da nam svojim obrazlaganjima i usporedbama pojašnjava sadržaj onoga u što čvrstom nadom vjerujemo. Nikada nam ne će ponestati pitanja u svezi s Bogom i s našom besmrtnosti. A kršćansko i islamsko poimanje besmrtnosti razlikuju se od filozofskog shvaćanja. Poznato je da, u usporedbi s ranijom paradigmom, pitanje o Bogu u naše doba postaje značajnim ponajprije u odnosu na čovjeka. Gledano ontološki, reklo bi se da suvremenog čovjeka sve manje zanimaju tradicionalna pitanja o Bogu. Bog, međutim, nije samo najvažnije naše pitanje niti je on samo pitanje mnogih naših pitanja. "Bog je odgovor koji sve druge obuhvaća i nadilazi",⁷ piše kardinal Walter Kasper.

Pitanje o sreći kao čovjekovo najvažnije pitanje

Budući da pitanjima o Bogu i našoj vlastitoj besmrtnosti najčešće pridajemo važnost zbog pitanja o osobnoj sreći, odnosno spasenju, postavlja se pitanje: u čemu taj vjerujući čovjek vidi i prepoznaje sreću? Istočni će kršćanin do odgovora na navedeno pitanje doći čitajući djelo sv. Grgura Nisenskog *In Inscriptiones Psalmorum*, a zapadni čitajući djelo sv. Augustina *De vita beata* (*O sretnom životu*). Po navedenim ocima Crkva čuva istočnu i zapadnu teologiju sreće, to jest koherentnu i zaokruženu teološku raspravu koje nema ni u Staromu ni u Novom zavjetu. Vratimo li se Starom zavjetu, uvijek ćemo zamijetiti jasnu distinkciju između pravednikove i nepravednikove sreće, odnosno između prividne i stvarne sreće. Polazeći ovdje od Aristotelova razmišljanja, pitanja o Bogu i o našoj besmrtnosti ponajprije bi se odnosila na pitanje o sreći. Budući da Aristotel u svojoj *Nikomahovoj etici* jasno kaže: "Čini se da je taj cilj prije svega sreća, jer nju odabiremo uvijek zbog nje same, a nikada zbog nečega drugog",⁸ jasno je da pitanjima o Bogu te o ljudskoj besmrtnosti pridajemo značenje upravo zbog pitanja o našoj osobnoj sreći. U Evanđeljima se za sreću najčešće rabi sintagma "radujte se ..." (Lk 6,23; 15,6.9), a isto nalazimo i kod Apostola Pavla (1 Sol 5,16-17; Fil 4,4).

Budući da kršćansko pitanje o Bogu istodobno znači "opciju za Riječ koja je tijelom postala" (Iv 1,14), to s Ivanovom kristologijom imamo novu teologiju, a s njom i drugačije pitanje o Bogu, koje se razlikuje od svih prijašnjih i svih potonjih pitanja.

⁷ Walter Kasper, *Bog Isusa Krista*, Forum bogoslova, Đakovo, 1994., 16.

⁸ 1097 b., 13, Kultura, Beograd, 1958.

Pitanje o Bogu kao javno pitanje za Crkvu

Nakon što je u Djelima apostolskim jasno navedeno "...te im se u onaj dan pridruži oko tri tisuće duša" (Dj 2, 41), pitanje o Bogu od tada postaje opće i javno pitanje za sve u Crkvi. Budući da se danas sve više susrećemo sa zanemarivanjem navedenog pitanja, tražimo odgovor: koje su okolnosti dovele do toga? Rekao bih, dvije: pojava "slabog razuma", koji ovdje poistovjećujem s pojavom pozitivističkog razuma, a potom naša nesposobnost da se služimo vlastitom slobodom (Sir 15,16-17), onako kako od nas zahtijeva naše vjersko "umijeće življenja".

Slijedom toga očito je kako naše vjersko umijeće od nas traži da svoj "slabi", nepozitivistički razum ujedini s "mudrošću Objave",⁹ jer ćemo jedino tako biti u stanju pitanje o Bogu učiniti važnim. Jedino će nas takvo ujedinjavanje dovesti k "jakom razumu", koji će potom teološko pitanje pretvoriti u naše egzistencijalno. A takav je razum u zapadnom kršćanstvu ponajprije bio razum sv. Tome Akvinskog. Osvrtom na takav razum, odnosno na tomizam, Maritain jasno veli: "Jedino ovaj nauk može vratiti u red ljudsku inteligenciju i tako milošću Božjom svijet privesti na stazu istine."¹⁰ Međutim, pitanje o Bogu nije samo metafizičko (Rim 1, 19-20), intelektualno i racionalno pitanje već je, kako netko reče, i pitanje srca te stoga i egzistencijalno, životno pitanje.

Kada je islamski mutazilizam¹¹ počeo stavljati znak jednakosti između čovjekove razumske sposobnosti i otkrivanja, tada je pitanje o Bogu za jedan dio islamskog društva bilo samo racionalno i metafizičko. S tim u svezi podsjetimo se na Pavlovu Poslanicu Rimljanima u kojoj se pitanje o Bogu svodi na čisto racionalno pitanje (Rim 1,19-20). Međutim, dokle god ne uspostavimo osobni odnos s Bogom, a to je puno više Njegova nego naša stvar, pitanje o Bogu bit će daleko formalnije od svakog drugog pitanja. Uglavnom ćemo biti svjesni samo njegove formalne i nominalne važnosti, pa ćemo imati nedjelotvorno vjerovanje u Boga. Rekao bih da svakoj teološkoj opciji prijete opasnost da postane hereza ako u traženju najvažnije istine precijeni ulogu razuma. Ali dok se u spoznaji Boga važnost objave nikad ne može precijeniti, a ni podcijeniti, ljudski razum nije lišen takve opasnosti. Premda razumom postavljamo pitanje o Bogu, odgovor nam ne dolazi od razuma, već samo od Božje objave.

⁹ Roger Garaudy, *Živi islam*, Mešihat islamske zajednice, BiH, Sarajevo, 1990., 127.

¹⁰ Jacques Maritain, *Evandeoski naučitelj*, Istina, Zagreb, 1936., 112.

¹¹ Fazlur Rahman, *Duh islama*, Jugoslavija, Beograd, 134.

Mi kao teolozi moramo govoriti o Bogu

Kada musliman polazi od Alahovih odgovora u Kur'anu, a kršćanin od Isusovih odgovora u Evandelju, oni pitanje o Bogu smatraju važnim za sebe pa ga samo zato i postavljaju. Stoga i Božji odgovori kojih postajemo svjesni samo u vjeri daju važnost navedenim pitanjima. A čitajući Bartha, ne možemo ne postavljati i pitanje o Bogu koje se odnosi na Njega samoga. "Mi kao teolozi moramo govoriti o Bogu" i time pitanje o njemu i zbog Njega kao teolozi učiniti važnim. "No, mi smo ljudi", piše Karl Barth, "i kao takvi ne možemo govoriti o Bogu", a time ni pitanje o Njemu učiniti važnim. "Trebamo znati oboje: i to da moramo i to da ne možemo, te upravo tako iskazivati Bogu poštovanje",¹² zaključuje Barth. Pitanje o Bogu stoga ne postavljamo samo zbog svoje besmrtnosti i osobne koristi već da bismo na takav način iskazali svoje poštovanje prema Njemu, što smo i dužni. Jer, u Staromu se zavjetu jasno veli: "Jahvu, Boga svoga poštuju" (2 Kr 17,39). Istina, u Starom zavjetu poštovanje prema Bogu povezuje se s čovjekovom mudrošću pa samo oni koji su prethodno bili mudri, potom će ga s razlogom i poštovati.

I danas znademo za apofaktičku i katafaktičku teologiju, a time i za dva modela spoznavanja; u prvomu slučaju čovjek govori o Bogu i postavlja pitanje o Njemu polazeći od onoga što Bog nije; u drugomu pak čovjek govori o Bogu i u svezi s Njim postavlja pitanje polazeći od onoga što Bog jest. Međutim, kada kršćanin i Crkva postavljaju pitanja o Bogu, tada nas najčešće napusti svaka racionalnost i logika. Sv. Grgur Nisanski, čija je teologija bila i ostala najizvrsnija sinteza platonizma i kršćanskog učenja, s tim u svezi postavlja sljedeća pitanja: "Kako se u Osobama razlikuje, dok se u biti ne rastavlja?"¹³ Zbog toga pitanje koje o Bogu postavlja kršćanin, nikada neće postavljati musliman i Židov. To će pitanje uvijek razdvajati kršćansku ortodoksiju od neke druge.

Budući da je na sv. Augustina utjecao Platon, a na sv. Tomu Aristotel, pitanje o Bogu svodi se kod Augustina na pitanje o "najvišem Dobru" (*summum Bonum*), a kod svetog Tome Akvinskoga na pitanje o "prvom uzroku".

¹² *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*, Prometej, Zagreb, 2005., 72.

¹³ Grgur iz Nise: *Velika Kateheza*, Služba Božja, Makarska, 1982., 100.

Što znači biti religiozan?

Polazeći od jedne Tillichove rečenice da “biti religiozan, znači postavljati pitanje o smislu naše egzistencije”,¹⁴ zamjećujemo da pitanja o Bogu i o našoj besmrtnosti stoje na prvome mjestu kad se propitujemo o smislu. Slijedom našeg razmišljanja o Bogu pojavljivat će se i traganje za smislom. Viktor E. Frankl ima pravo kad kaže da je “religiozna vjera na kraju krajeva vjera u nad-smisao, pouzdanje u nad-smisao”.¹⁵ Upravo stoga onaj tko vjeruje u Boga i u vlastitu besmrtnost, prvi dolazi do odgovora na ono Camusovo “najvažnije pitanje”.¹⁶ Istodobno i za Wittgensteina vjerovati u Boga ne znači ništa drugo doli “vidjeti da život ima smisla”,¹⁷ a to je za nas najvažnije. Bez vjere u Boga lišeni smo onoga najvažnijeg. Primjer Alberta Camusa to jasno potvrđuje. Lišen pravih odgovora na svoje najvažnije pitanje, a to su religijski (vjerski) odgovori, on je “samoubojstvo učinio ozbiljnim filozofskim problemom”.¹⁸ Prije njega to su isto učinili i neki antički filozofi, poput Hegezije, pa je Ptolemej bio prinuđen zabraniti njegova predavanja, jer je ovaj do te mjere bio utjecajan (sugestivan) da su se mnogi slušatelji ubijali.¹⁹

Iz svega proizlazi da vjerovati u Boga ponajprije znači ne posumnjati u onaj najvažniji smisao.

Bog kao odgovor na naša najvažnija pitanja

Bog nije samo predmet brojnih naših pitanja nego je i važan odgovor na njih. U svezi sa često postavljanim pitanjem o tomu tko je stvorio čovjeka i svijet, Bog nam dolazi kao sveobuhvatni odgovor na to pitanje. Njegovo “Kraljevstvo Božje” - koje nam po evanđelistu Luki samo “Otac daje” (Lk 12,13) - istodobno je i odgovor na naše pitanje o smislu osobne povijesti. U svojim raznovrsnim situacijama ne možemo bez Boga. Ne samo da je On naše najvažnije pitanje nego je i odgovor na sva bitna pitanja.

¹⁴ Viktor E. Frankl, *Patnja zbog besmislena života*, U pravi trenutak, Đakovo, 1998., 90.

¹⁵ *Isto*, 90.

¹⁶ Albert Camus, *Mit o Sizifu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1961., 15.

¹⁷ Viktor E. Frankl, *Patnja zbog besmislena života*, 90.

¹⁸ Albert Camus, *Mit o Sizifu*, 15.

¹⁹ Ksenija Atanasijević, *Shvatanje samoubistava antičkih filozofa*, Srpski književni glasnik, br. 6/1936., 453.

Stoga i naše sjećanje na Boga, bilo da nam se otkriva u našem pitanju ili pak u odgovoru na njega, postaje bitno drugačije.

Pitanje o Bogu i Poslaniku kao najvažnije pitanje za muslimana

Muslimana vjera obvezuje ne samo da sebi često postavlja pitanje o Bogu nego i da u svojoj savjesti stalno odgovara na razna Božja pitanja. "Zar ja nisam vaš Gospodar?" čitamo u Kur'anu (Sura 7,172). A svi oni koji tako ne čine, slični su onima koji su se upustili u lošu trgovinu i zbog toga krenuli krivim putem (El Bekare, 14-16). Svaki će musliman pitanje o Bogu učiniti važnim onda kada na njega odgovori kako treba i ako se bude ponašao u skladu s odgovorom. Pritom njegovo ponašanje nikada ne smije biti u raskoraku sa spoznajom i izvršenjem volje Božje. Stoga je veoma važno znati u svakomu trenutku kakva je Njegova volja. Cjelokupno tumačenje i sva recepcija svetoga teksta u toj su funkciji.

Budući da je islam "radikalna religija" - što ga zapravo udaljava od evanđeoskoga kršćanstva, a približava biblijskomu i povijesnom židovstvu - pitanje o Bogu muslimanu je uvijek bilo dvostruko važno. Važno mu je u privatnom i javnom životu; bitno je za državne institucije isto toliko koliko i za čovjekov privatni život. Suprotno kršćaninu, koji je značenje Kristova imena neusporedivo više otkrivao po odricanju i trpljenju, musliman je daleko više bio svjestan važnosti pitanja o Bogu u zemaljskom uspjehu i slavi. Izuzmemo li tu mističnu varijantu islama, važnost muslimanova vjerovanja u Boga isto je toliko usmjeravala budućnost koliko i sadašnjost. Otud je islam na prvome mjestu religija ravnoteže, do koje musliman dolazi recepcijom svetoga teksta. Pritom mu je u svakomu tumačenju ponajprije stalo spoznati Božju volju za sebe, odnosno što njegov "Gospodar" sada od njega traži.

Upravo stoga što je muslimanu pitanje o Bogu uvijek bilo važno, koliko na obzorju njegove imanencije, toliko i njegove transcendencije, islamska su društva prva izbjegla onakvu modernu i postmodernu kakvih se sjeća zapadni kršćanin. Ateizam i sekularizacija samo zato nikada i nisu mogli prodrijeti u islamsko društvo i udomaćiti se u njemu na štetu islamskog identiteta. Bilo da je riječ o islamskim društvima koja su svojim reformama slijedila duh Kemalova laicizma ili pak Homeinijeve teokracije, poštovanje svetoga bilo je maksimalno sačuvano. U odnosu naspram svetomu gotovo ništa nije imalo apsolutnu autonomiju. Da bi u sebi probudio osobno povjerenje u Prorokovu religiju,

a time napustio stanje svoje dotadašnje ravnodušnosti prema temeljnim načelima svoje vjere, musliman nikada nije mogao zaobići važnost navedenih pitanja. Iz njihove važnosti svagda je crpio vjersku snagu i tako sačuvao svoj identitet u cijelosti. Valja istaknuti da pitanje o Bogu između nas i muslimana nikada nije bilo predmetom žučljivih i angažiranih rasprava. Međutim, pitanje “Isus Krist ili Muhamed” ili pak pitanje “Isus Krist ili Kur’an” ipak jest. Stoga ni kod kršćana ni kod muslimana nije moglo biti alternative. Isus kao Krist imao je važnost za kršćanina, a Kur’an kao riječ Božja samo za muslimana.

Ako smo mi kršćani u osobi Krista prepoznavali vječnu Riječ Božju (Iv 1,1), muslimanska je ortodoksnost, premda ne i heterodoksnost (mutazila),²⁰ vidjela sve to u Kur’anu. Dok je u prvom slučaju Isus Krist kao vječna Riječ Božja bio sâm Bog, u islamu Kur’an kao vječna Riječ Božja to nije bio. Angažirane teološke rasprave koje su često prelazile u otvorene teološke svađe odavale su ružnu sliku o kršćanima i o muslimanima, pa je na objema stranama bilo “odzvonilo” vjerskoj toleranciji i dijalogu.

Pritom je sigurno da je svemu tome išlo na ruku i to što smo se i u Novom zavjetu i u Kur’anu susretali s onim “teškim” tekstovima koji su nam dopuštali da ih različito tumačimo. Što reći o nekim rečenicama o Isusu iz Matejeva i iz Lukina evanđelja (Mt 27,46; Lk 18,19)? Na njihovu tumačenju razbijeno je prvotno jedinstvo i podignuti su “zidovi” izolacije. Tako su, na primjer, Arijevi gnostici, a zatim i mnogi drugi koji su svojim shvaćanjem i tumačenjem svetoga teksta nijekali da je Isus Bog, za Crkvu bili heretici. Kad je car počeo ortodoksnost štiti od heterodoksnosti, prvi “jao” bio je određen za heretike. A kad je država postala kršćanska, nastupili su crni dani za sve “heretike”.

Što su pokazale Westergaardove karikature?

Budući da je prema časnom Kur’anu jasno da Poslanik ništa ne čini po svojoj samovolji (An-Nagm, 3,4) nego sve radi po Alahovoj volji, musliman prvenstveno u tomu vidi važnost Muhamedovog imena. Muslimanu je pitanje o Poslaniku važno ponajprije zbog toga. Ali ne samo zbog toga. Prije nego što su povjerovali u Boga na islamski način, neka od velikih imena povijesnog islama važnost pitanja o Poslaniku povezivala su s važnošću Njegova “poziva”, a

²⁰ F. Ranhman, *Duh islama*, Jugoslavija, Beograd, 134.

potom i s Njegovim "karakternim osobinama".²¹ Među prvima to su bili Ebu Bekr, Abdulah ibn Selam i drugi.

Mnoštvo je dokaza da je pitanje o Muhamedu i danas za muslimana od velikog značenja. S tim u svezi podsjetimo se reakcije islamskoga svijeta na Westergaardove karikature. Neujedinjeni i dotad "posvađani" muslimani tada su postali jedinstveni. Izišli su na ulice i izrazili svoj gnjev i nezadovoljstvo naspram onih po kojima je Poslanikov lik bio uvelike obeščašćen. Ne znamo za što slično u našem kršćanskom svijetu zbog, na primjer, obezvrjeđivanja Isusova lika.

I rekao bih da je muslimansko društvo zbog važnosti Poslanikova imena (Kur'an 2,119,120; 6,48; 3,62,79,97) dobro znalo i umjelo jasno razgraničiti mnoge stvari kako bi se poštovanje prema svetomu sačuvalo. Tako, na primjer, dok se u Europi u ime slobode mišljenja, kao veoma važne vrijednosti, sve dopuštalo, a na prvome mjestu ono što sablažnjava moralnog čovjeka, u islamskim društvima toga nije bilo. Ljudska čast, dostojanstvo i poštovanje svetoga bili su sačuvani, jer je sloboda mišljenja imala svoje granice. U odnosu na sveto, odnosno islamsko, ništa nije imalo svoju apsolutnu autonomiju, ni moral, ni filozofija, ni znanost; a sve što se odnosi na čovjeka najprije je bivalo usklađeno s pitanjem o Bogu i Njegovoj volji.

Do važnosti pitanja o Bogu uvijek se dolazilo na različite načine. Vjernik je u odnosu na teista postupao drugačije. Aristotel je do svoga pojma, a time i do svoga pitanja o Bogu došao "kauzalno i logički" pa je pitanje o Bogu sveo na pitanje o "prvom pokretaču".²² Drugi su filozofi do iste spoznaje dolazili na drugačije načine, pa su nam time i pribavili odgovarajuće dokaze u korist Božje opstojnosti. Pri svemu tome teist u sučeljavanju s vjernikom svoje pitanje o Bogu nikad ne vezuje uz ljudsku povijest, objavu. S tim u svezi prisjetimo se ovdje Kantove vjere uma koja je bila posvemašnja suprotnost vjeri Crkve. U odnosu na teista vjernik zbog suprotnih razloga pitanje o Bogu čini važnim, pa se s tim u svezi sjetimo, na primjer, Rousseauova *Društvenog ugovora*. To vrijedi onda ako pitanje o njemu svodimo na pitanje o "supstanciji".²³

Tako formulirano pitanje beznačajno je za vjernika i teologa, a značajno za teista i filozofa. S tim u svezi sjetimo se Barucha de

²¹ Skupina Autora, *Islamsko znanje*, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH i Kulturni centar "Kralj Fahd", Sarajevo, 2000., 123.

²² Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd, 1960., 294 i, 298, 1072 a, b).

²³ Baruch de Spinoza, *Etika*, Kultura, Beograd, 1959., 3.

Spinoze.²⁴ Vratimo li se I. Kantu, zaključit ćemo sljedeće: važnost pitanja o Bogu i našoj besmrtnosti bila je zajamčena važnošću čisto moralnih pitanja. Bezuvjetno izvršavanje moralne obveze prvo je koegzistiralo s važnošću samo tih pitanja, pa se s tim u svezi podsjetimo njegove *Kritike čistoga uma* – Kanona čistoga uma.

Europski čovjek dvadesetog stoljeća tri puta se odrekao značenja najvažnijih pitanja, i tri puta sebi rekao “ne”. Stoga nas on kao takav ponajprije podsjeća na antičkog sofista koji je umjesto Boga kao “mjeru za sve” vidio čovjeka. Odrekao se značenja navedenih pitanja najprije u filozofiji, proglašivši metafiziku “besmislicom”;²⁵ potom je, ne poistovjećujući dobro ni sa kakvim “metafizičkim entitetom”,²⁶ to isto učinio i u etici; naposljetku se odrekao značenja navedenih pitanja i u politici, odnosno u najvažnijim pravnim aktima. Tako se, na primjer, u preambuli Ustava Europske Unije formalno nigdje ne spominje ime Boga i Krista.²⁷ Stoga je za suvremenu Europu najmanje primjerena definicija S. de Madariage koji tu Europu definira kao “sintezu Sokrata i Krista”.²⁸ Samo ako pitanje o Bogu i vlastitoj besmrtnosti bude držao važnim pitanjem, europskom čovjeku ponuđena je ljepša budućnost. Ako mu je Bog ponajprije “Bog oslonac” (Iz 50,10), za njega navedena pitanja nemaju alternative. To je vrijedilo dok su kršćanin i musliman zbog pridavanja značenja pitanju o Bogu i osobnoj besmrtnosti bili sigurni da religija nikad ne može izgubiti na važnosti i legitimnosti za čovjekov moral. Promjena nastaje već u doba Kanta i prosvjetiteljstva, jer tada se počelo drugačije razmišljati.

Pitanje o Bogu i pitanje o vjerskoj netoleranciji

Pitanje o Bogu na pravoslavnom Istoku, a i drugdje, često je stajalo u uskoj svezi s pitanjem o vjerskoj netoleranciji. Kad je država postala kršćanska, tada najčešće nije bilo tolerancije prema nekršćanima. Netolerancije će uvijek biti ako ne trpimo čovjeka drugačijega vjerskog identiteta, čije se mišljenje i ponašanje razlikuju od mojeg. U takvim situacijama najčešće čujemo izraz

²⁴ Isto, 3.

²⁵ Ivan Macan, *Filozofija spoznaje*, 79.

²⁶ A. J. Ayer, *Filozofija u dvadesetom vijeku*, Svjetlost, Sarajevo, 57.

²⁷ Špiro Marasović, *Društvo i Bog*, 79.

²⁸ Isto, 170.

“heretik”. Za našu Srpsku pravoslavnu crkvu danas je to katolički kršćanin, pa s tim u svezi u *Enciklopediji pravoslavlja* čitamo: “Od Hristove crkve Rimokatolička crkva odpala je u jeres.”²⁹ Pojavi vjerske netolerancije na pravoslavnom Istoku uvijek je išla na ruku naša dogmatska uskogrudnost, vezivanje uz neke svete oce i drevne kanone Crkve. Vezujući se uz njih na nekritičan način, Crkve se kao institucije puno više sjećamo, zbog načela akribije negoli zbog načela ikononomije u njezinoj politici.

Rekao bih da se naša teološka fleksibilnost, odsutnost isključivosti, međureligijski, međukonfesionalni dijalog, trebaju više promicati umjesto osuđivati upravo pozivanjem na Riječ Božju i na samog Isusa. Sjećajući se ovdje Ivanova Isusa, možemo reći da je on više bio za vjersku toleranciju negoli za njezinu suprotnost (Iv 4,7). Dodamo li tome rečenicu apostola Pavla iz Poslanice Hebrejima (Heb 1,1), danas ćemo biti tolerantni i prema nekršćanima.

Danas su na Zapadu predstavnici dijalektičke teologije manje spremni na vjersku toleranciju. Međutim, put k vjerskoj netoleranciji uvijek je bio trasiran tvrdnjom da je sva istina samo u mojoj, u ovom slučaju u pravoslavnoj teologiji, a sva suprotnost, ili djelomična spoznaja, u onoj drugoj teologiji i Crkvi. No načelo tolerancije najmanje koegzistira s duhom suvremenog pravoslavlja. S tim u svezi ovdje se sjetimo jednoga teksta protorejera J. Brije, i tvrdnje američkog sociologa religije Petera Bergera. Stavljajući znak jednakosti između ikononomije i vjerske tolerancije, J. Brija piše: “četvrta svepravoslavna konferencija (Šambezi) bila je odredila između tema za budući Svepravoslavni Sabor i temu: Ikononomija u pravoslavnoj Crkvi. Ali je prijedlog odbačen”³⁰ na prvoj predsaborskoj konferenciji. Kako je u vrijeme Putinove vlade bio donesen zakon koji ponajmanje koegzistira s načelom o vjerskoj toleranciji, danas su u Rusiji neki protestanti lišeni nekih svojih vjerskih prava. “Evangeličkim protestantima i mormonima”³¹ u jednom je zakonu iz vremena Putinove vlade zabranjeno širenje. Vratimo li se jednoj rečenici sv. Grgura Nazijanskog zaključit ćemo da u najranijem Bizantu pitanje o Bogu nije bilo samo za elitu već i za običan puk.³² Angažirane teološke

²⁹ *Enciklopedija pravoslavlja*, III. sv., Savremena administracija, Beograd, 2002., 1631.

³⁰ J. Brija, *Rečnik pravoslavne teologije*, Hilendarski fond, Beograd, 1972., 82.

³¹ Peter L. Berger, *Pravoslavlje i globalni pluralizam*, Teme, Univerzitet u Nišu, 1/2010., 162.

³² G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb, 1951., 311.

rasprave oko najapstraktnijih teoloških i dogmatskih pitanja išle su ponajprije na ruku međusobnoj vjerskoj nesnošljivosti. Stoga se nekih bizantskih vladara sada sjećam kao pravih “teoloških diktatora”, a nekih crkvenih velikodostojnika kao autentičnih vjerskih fanatika. Budući da se na pravoslavnom Istoku od najranijih do suvremenih dana uvijek maksimalno držalo do kanonske i dogmatske strogosti, pa time i do važnosti samo jedne teologije za Crkvu, ponajprije se zbog toga u tradicionalnom pravoslavlju i Crkvi nije mogla razviti svijest, najprije o teološkom pluralizmu, a zatim o vjerskoj toleranciji i međureligijskom dijalogu. S tim u svezi sjetimo se danas stava naše Crkve prema sadašnjoj Katoličkoj crkvi i njezinim kršćanima.³³ Rekao bih da su u naše doba slične kvalifikacije ponajmanje svojstvene Rimskoj crkvi Drugoga vatikanskog koncila, po kojemu smo postali svjesni novog lica Katoličke crkve.

Između 55 i 60 %³⁴ ispitanika u današnjoj Srbiji smatra da su Bog i religija, a time i pitanje o Bogu važni za život ljudi. U životu suvremenoga pravoslavnog Srbina nema važnijeg događaja u koji Crkva nije uključena na način kako to traže njezina normativna teologija i kanoni. Međutim, to njezino uključenje je na prvom mjestu formalne i obredne naravi, pa se samo zato na svakom koraku susrećemo ponajprije s krizom svoje pravoslavne duhovnosti i svijetu poznate “istočne pobožnosti”. Sve je izrazitija napetost između naše autentične pravoslavne pobožnosti i pravoslavne kulture, pa smo i danas daleko više kršćani po imenu negoli po ponašanju. Međutim, danas smo postali najsvjesniji da se odnosi između Crkve i države sve više odvijaju u duhu poznate “simfonije”. Zbog takvih odnosa Pravoslavnoj će crkvi i u 21. stoljeću nedostajati sposobnost da ponudi kršćansku kritiku društva i države, zbog čega će i dalje (opet) najmanje biti proročka.

Koje će nas pitanje o Bogu međusobno približiti?

Sveti Augustin veli: “Ne bih vjerovao Evanđelju kad me na to ne bi poticao auktoritet Katoličke crkve.”³⁵ Kršćanin uobličuje

³³ *Enciklopedija pravoslavlja*, III. sv., 1631.

³⁴ Mirko Blagojević, *Vežanost za pravoslavlje u ogledu statistike*, Teme, Univerzitet u Nišu, 1/2010., 149.

³⁵ Heinrich Fries i Georg Kretschmar, *Klasici teologije*, I., Golden Marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2004., 108.

pitanje o Bogu onako kako to čini Crkva. Stoga je pitanje o Bogu za Crkvu uvijek bilo prvo pitanje na njezinim najvažnijim saborima.

Polazeći od najvažnije Isusove, a time i kršćaninove molitve koja počinje s "Oče naš" (Mt 6,9), pitamo se: koje pitanje o Bogu će nas približiti muslimanu? Oko kojega pitanja ne ćemo voditi žučljive rasprave? Zasigurno se ne ćemo sporiti budemo li razgovarali o Augustinovu Bogu Stvoritelju. Papa Grgur VII. (11. stoljeće) odgovarajući u svojem pismu Al-Nasiru, govorio mu je o tom Bogu. Budući da se u Kur'anu susrećemo s devedeset i devet najljepših Božjih imena, a ni jedno od njih nije "Bog-Otac", očito je da bi nas pitanje s takvom formulacijom imena Bog zasigurno međusobno udaljavalo. Međutim, kako je pitanje o Bogu različito postavljeno u Bibliji (Iz 1,2; Pnz 14,1-2; Iv 17 1,5,7), to nam sada upravo ta okolnost ulijeva nadu da će nas pitanje o "Bogu Ocu" međusobno približiti.

Budući da na Božje očinstvo Stari zavjet ne gleda kao Novi zavjet (Iv 17,1,5), naime Stari zavjet na očinstvo gleda u odnosu starozavjetnoga Boga prema židovskom narodu (Pnz 14,1,2; Jr 3,22), takvo poimanje očinstva približavat će nas i muslimanu.

Važnost našeg pitanja o Bogu određena je Njegovim odnosom prema nama

Budući da, zahvaljujući svojoj vjeri, pouzdano znamo da se Bog brine za nas (Ps 55,23; 1 Pt 5,7), On je ponajprije naš brižni "Otac". Samo takva spoznaja daje svu važnost našem pitanju o Njemu. Bez takve spoznaje o Bogu ne bi bilo ni ovoga našeg pitanja. Kao vjernici ne možemo biti ravnodušni naspram toj Njegovoj brizi. Dužni smo mu odgovoriti, a odgovor se tiče isključivo naše vjere u Njega. Samo vjerom znamo što Bog traži od nas i što nam zauzvrat daje. Međutim, samo nas život u Duhu dovodi k Njemu. Taj je život našom krivnjom došao u stanje krize. Često nismo ni spontano ni misaono svjesni značenja svega što nam dolazi iz Njegovih ruku. Rekao bih da se autentično iskustvo Boga danas ponajprije tiče iskustva Boga kao "Oca", a ne i iskustva Boga kao "prvog pokretača". No, takva se spoznaja u nama događa samo Njegovom milošću, nipošto našim logičkim zaključivanjem. Samo izjava naše vjere, a ne i izjava razuma čini važnim naše pitanje o Bogu kao "Brižnomu Ocu". Pozivajući se ovdje na jednu Rahnerovu rečenicu koja govori o "racionalnoj računici",³⁶ smatram da kršćanin i

³⁶ Karl Rahner, *Teološki spisi*, FTIDI, Zagreb, 2008., 62.

musliman pitanje o Bogu nikad ne čine životno važnim polazeći od nje. Dotle će pak svaki filozof, polazeći samo od toga, pitanje o Bogu učiniti važnim. Kako po toj računici stvoreni svijet mora svjedočiti o nestvorenom Tvorcu, takvo pitanje o Bogu s lakoćom postavlja svaki čovjek, doduše samo ako ga prethodno nije napustila njegova aristotelovska logika.

Pitanje o Bogu kojemu se mudri Salomon molio (1 Kr 8,27) ponajprije kao sveznajućemu Bogu (Ps 139,7-12) nije pitanje za suvremenoga kršćanina i muslimana. Umjesto razmišljanja o Božjem sveznanju i mudrosti, kao nužnost našega doba potrebno nam je razmišljanje o Bogu ljubavi i milosti. A takav je ponajprije Bog Evanđelja i Kur'ana.

Pitanje o Bogu svakako je uvijek bilo ono pitanje koje je čovjek sebi najčešće postavljao i koje je najčešće počinjalo s onim "zašto...?". Međutim, različiti odgovori u svezi s navedenim pitanjem zauvijek su odijelili metafiziku od objavljenih religija. Ali, kako i Isus jasno veli: "Bože moj! Zašto si me ostavio?" (Mt 27,46), pitanje o Bogu bilo je veoma važno pitanje i za Isusa čovjeka, Isusa kao Marijina i Josipova sina (Mt 1,18.20). Poslije sjećanja na mnoga zla danas se mnogi pitaju: može li se i sada pitanje o Bogu postavljati onako kako je postavljeno u Bibliji (Ezr 7,27; 1 Iv 4,8) i Kur'anu (2.251)? Jer, prije svega je sigurno da zlo ne čini Bog, nego ga čini čovjek zbog kasnijeg dobra; a zatim, ne znači li da time što ga dopušta, Bog zlo i želi? I poslije sjećanja na sva zla pitanje o Bogu ostaje nam kao veoma važno pitanje. Premda nam je jasno da Bog čovjeku ne želi zlo, nego dobro, Bog dopušta i jedno i drugo kako bi očuvao čovjekovu slobodu - ovdje slobodu izbora (Sir 15,16-17).

ZAKLJUČAK

Pridavati značenje pitanju o Bogu u našem životu, ne znači ništa drugo doli dati važnost Njegovoj volji u privatnom i javnom životu, kada nam Bog postaje "mjera svih stvari", kako bi rekao Platon u svojim *Zakonima*. Težimo li izbjegavanju moralnog relativizma i etičkog nihilizma, najprije trebamo uvažavati Njegovu volju u svojem životu i po njoj se ponašati. Međutim, kako svaki relativizam i nihilizam u sebi nosi opasnost da sve obezvrijedi i time bude upamćen po onomu lošem u našem životu koje se očituje po prevrtljivom i rušilačkom djelovanju, vjerovanje u Boga kao apsolutnu Istinu prva je prepreka i smetnja svemu tome. Ne

pridajući značenje Bogu i čovjekovoj osobnoj besmrtnosti, to jest ne vjerujući u njih, J. P. Sartre će reći: "Prije moje slobodne odluke za mene ništa nije ni dobro ni zlo, istinito i lažno."³⁷ Ateizam u kom je čovjek postao svjestan nevažnosti najvažnijega, u povijesti se pokazao čovjekovim neprijateljem. A boljševizma i nacizma sjećamo se po njihovim koncentracijskim logorima i plinskim komorama.

Pitamo li se sada, u doba postmoderne, zbog čega nam je bitno pitanje o Bogu i našoj osobnoj besmrtnosti, odgovor na to pitanje dolazi nam već od Kanta,³⁸ a isto tako i od našega svakodnevnog iskustva. Do pravih mjerila vrijednosti, po kojima ćemo jedino moći izbjeći svaku krizu vrijednosti, doći ćemo samo polazeći od svoje vjerske spoznaje.

Polazeći od religiozne (vjerske) spoznaje, čovjek je svjestan da je Bog, a ne čovjek, taj koji utvrđuje vrijednosti, pa su one samo stoga nedodirljive i s njima se ne može manipulirati. Samo zbog njih Bog Kur'ana u čovjeku prepoznaje Svoga "namjesnika", a Bog Staroga zavjeta zbog njih u čovjeku otkriva toga tko je sličan Njegovoj "slici", vjera je sada samo ta koja je sva prepreka i smetnja njihovoj krizi i eroziji. S važnošću naših pitanja povezana je i važnost ostalih, pa kad govorimo o važnosti pitanja o Bogu i našoj besmrtnosti, ne možemo a da ne govorimo i o važnosti onih moralnih pitanja. Stoga je Harnack bio u pravu kada je napisao da je "religija duša morala, a moral je tijelo religije".³⁹

Osim Platona, koji je o važnosti pitanja o Bogu govorio iz svoje perspektive,⁴⁰ i Luther je o istomu govorio iz svoje. Lutheru je najvažnije bilo doći do odgovora na svoje pitanje: "Kako pridobiti milostivoga Boga?"⁴¹ Isto tako, sveti je Augustin u svojim *Ispovijestima* pitanja o Bogu povezivao s pitanjem o smiraju. S tim u svezi on jasno izjavljuje: "Nemirno je srce naše dok se ne smiri u Tebi."⁴² Osvrnemo li se na neke od Heisenbergovih tvrdnji,⁴³

³⁷ Ante Kusić, *Suvremena misao izazov vjeri*, Sveta baština, Duvno, 1982., 33.

³⁸ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Gece Kona, Beograd, 1932., 412.

³⁹ *Kršćanstvo i religija*, Zbornik godišnjeg simpozija profesora teologije u Zagrebu, KS, Zagreb, 1999., 95.

⁴⁰ Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990., 319-453.

⁴¹ Heinrich Fries i Georg Kretschmar, *Klasici teologije*, I., 264.

⁴² Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, KS, Zagreb, 1973., 7.

⁴³ Marijan Valković, *Pogođenost kršćana moralno-etičkom krizom pri kraju stoljeća*, BS, Zagreb, 2-3, 1996., 286.

a zatim se prisjetimo Plancka i Einsteina,⁴⁴ razvidno je da su pitanje o Bogu u drugoj polovici dvadesetog stoljeća postavljali i neki znameniti znanstvenici. Polazeći sada od njihovih izjava, metafiziku više ne ćemo držati besmislicom. A prisjetit ćemo se i one Pavlove besjede “Posred Areopaga” o “Nepoznatom Bogu” (Dj 17,23).

Znamo da je pitanje o Bogu danas ponajprije shvaćeno kao privatno pitanje i njime se ne bave oni koji su se prije njime bavili. Ako mi ne budemo težili tome da to pitanje ostane i javno i institucionalno, naškodit ćemo najprije sebi, a potom i cjelokupnomu društvu. Marginalizacija navedenih pitanja odvodi nas onomu što je Platon u svojim *Zakonima* nazivao “izokretanjem naopačke ispravnoga odnosa”.⁴⁵ A to je zapravo samo drugo ime za suvremenu krizu vrijednosti.

GOD AND IMMORTALITY – SECOND AND THIRD MOST IMPORTANT ISSUE

Summary

In this article the author is dealing with the issue of God and the issue of human immortality as the man's second and third most important issue. He finds that the issue of man's happiness is the first and most important issue. As he sees it, all three issues mutually permeate, and do not mutually exclude. Without faith in God revealed and in his own immortality, man will not be able to experience the deepest and most complete happiness. Therefore, this paper is exclusively concerned with eschatological time and the future. However, the consequence of the fact that the post-modern man does not attach importance to the mentioned issues, is that instead he is happy, he is an unhappy being. Making reference to Westergaard's cartoons, the author clearly shows how these three issues, including the issue of Mohammed, are extremely important today for the Islamic man.

⁴⁴ Joseph Ratzinger, *Moj život*, Tanjug, Beograd, 2008., 61.

⁴⁵ Platon, *Zakoni*, 328.