

Ivan DEVČIĆ

MONOTEIZAM KAO TEMELJNO POLAZIŠTE ŽIDOVSTVA, KRŠĆANSTVA I ISLAMA

Sažetak

Članak se ne bavi podrijetlom i razvojem semitskog monoteizma, nego, polazeći od njega kao datosti, uspoređuje tri semitske religije s ostalim religijama i međusobno. Kao kriterij uspoređivanja uzeti su religiji imanentni aspekti, tj. oni koji proizlaze iz same strukture religioznoga, a to su: dualizam-monizam, optimizam-pesimizam i moralizam-intelektualizam. A. Schweitzer se tim kriterijima poslužio da bi uspoređio kršćanstvo s velikim istočnjačkim religijama, a autor ih u ovom članku uzima kao temelj za usporedbu svih triju semitskih religija s ostalim, napose istočnjačkim religijama, ali i između sebe. U svjetlu spomenutih kriterija istočnjačke religije su monističke, pesimističke i intelektualističke, a semitske dualističke, optimističke i etičke. U članku se daje produbljena analiza tih kvalifikacija.

Kada se tri semitske religije usporede na osnovu istih kriterija između sebe, uočavaju se i ističu ne samo mnoge sličnosti nego i različitosti. Pokazuje se da je u židovstvu i islamu jače naglašen dualizam, nego u kršćanstvu koje je religija utjelovljenja. Postoje razlike i s obzirom na optimizam. U židovstvu je optimizam povezan s ovozemaljskom mesijanskom budućnošću, u islamu sa sadašnjošću i vječnošću, u kršćanstvu s eshatonom. Konačno, postoje razlike i u antropološko-etičkim shvaćanjima. Za razliku od židovstva i islama, kršćanstvo naglašava metafizičke posljedice istočnog grijeha, zbog čega čovjeku za spasenje nije dosta da mu Bog daje i objavi samo Zakon, nego mu je potreban i Spasitelj. Zbog toga, dok židovstvo i islam ističu dostatnost djela Zakona za spasenje, kršćanstvo upozorava i na potrebu Milosti. U članku se, na isti način, ističu mnoge različitosti, ali i neke sličnosti između tri abrahamske religije, tako da dolazi do izražaja sva složenost njihova međusobnog odnosa na čisto teološkoj razini.

Moramo odmah na početku istaknuti da monoteizam nije jednoznačan pojam. Istraživači religioznog fenomena uočili su odavno postojanje stanovitog monoteizma u primitivnih naroda, u kojemu je Najviše Biće zamišljeno kao šumsko, agrarno ili atmosfersko božanstvo (ovisno o dominantnom tipu kul-

ture). Od tog kozmičkog monoteizma koji se može nazvati „inkluzivnim“, jer ne isključuje druga božanstva, razlikuje se povijesni monoteizam semitskih religija, tj. židovstva, kršćanstva i islama, koji je „ekskluzivan“, jer isključuje sve druge bogove. Pored toga, taj monoteizam nije nastao na temelju čovjekova odnosa s prirodom i njezinim pojavama, niti je proizišao iz čovjekove samospoznaje, nego mu je izvor posebna Božja objava.¹

O podrijetlu i razvoju tog semitskog monoteizma vodi se već desetljećima intenzivna rasprava koja je dovela u pitanja mnoga ranija uvjerenja, ali nije došla do novih općeprihvaćenih zaključaka. U tu složenu i nepreglednu raspravu nije nam ovdje moguće ulaziti, stoga ćemo samo za opću orijentaciju ponoviti s F. Stolzom da danas većina egzegeta prihvaća tvrdnju Otta Eissfeldta: „Među najvažnije zadaće starozavjetne znanosti pripada spoznaja različitih božanstava koja je Izrael prije progonaštva štovao uz Jahvu.“² Ako se ima u vidu da se ranije neupitno prihvaćalo tezu o izraelskoj religiji kao monoteističkoj od samog početka (u isključivom smislu), u današnjem se dominantnom shvaćanju, u odnosu na to prijašnje, može s pravom gledati „promjenu paradigme“.³

No, cilj ovoga izlaganja nije, kako smo već neizravno obznanili, istraživanje i ispitivanje geneze i razvoja semitskog monoteizma. Naprotiv, uzima ga se u izlaganju kao gotovu činjenicu koja kao takva poziva da je se bolje osvijetli, analizira i vrednuje.⁴ To je, naravno, moguće učiniti na razne

- 1 „Monoteizam“ je novovjekovni pojam (slično kao i „teizam“, „deizam“, „ateizam“, „politeizam“ itd.). Stoga se ne smije zaboraviti da njegova primjena „na prednovovjekovne i izvaneuropske prostore barata s projekcijama“. F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996., 15.
- 2 *Isto*, I. Stolzova knjiga je presjek sadašnjeg stanja rasprave o podrijetlu židovskog monoteizma. Upozoravamo i na knjigu OSWALDA LORETZA, *Des Gottes Einzigkeit*, Darmstadt 1997., u kojoj autor pokušava izvorni smisao izričaja „JHVH je jedini“ (Pnz 6.4.5) naći sliedeći politeistička uvjerenja i slične izričaje starog orijentalnog okruženja u kojemu je Izrael živio. U tom smislu, oslanjajući se posebno na ugaritsko samopredstavljanje boga Baala: „Jedini sam ja koji vladam nad bogovima, koji pretilinom obasipje bogove i ljude, koji siti mnoštva zemlje“, Loretz zaključuje da se i u slučaju starozavjetne formule: „Čuj, Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan!“ (Pnz 6.4) radi o „politeističkoj jedincatosti“, tj. formula ne isključuje postojanje i štovanje drugih bogova, nego izriče Jahvinu jedincatost u njegovu odnosu prema Izraelu kojemu on, kao njegov Bog, jedini može zajamčiti život i sreću. To ipak, ni po samom Loretzu, ne znači da je židovska religija samo jedna inačica sjevernoistočnih semitskih religija, jer samo Izrael govori u to vrijeme i u tom prostoru o narodu kao djelujućem subjektu i Božjem partneru. Kako je do toga došlo i kako je dotada mitski shvaćana Božja jedincatost prenijeta na područje povijesno-političkih odnosa, ostaje i dalje nerazjašnjeno.
- 3 F. STOLZ, *nav. dj.*, 1. Kao primjer prijašnjih shvaćanja Stolz navodi klasičnu rečenicu Gerharda von Rada (uzetu iz Radova djela: *Theologie des Alten Testaments I* (EETH I), München 1962., 39): „Ona je počela (tj. pobjeda nad Baalom) kad je prva Jahvina skupina stupila na tlo palestinskog kulturnog podneblja. Naime, zahtjev na isključivost Jahvine vjere nije od samog početka mirno trpio, jedno uz drugo, postojanje različitih kultura. Jahvin se kult bez prve zapovijedi uopće ne može zamisliti.“*Isto*.
- 4 Dakako, u jednom se radu kao što je ovaj ne može odgovarajuće uvažiti sva složenost te činjenice, što znači da joj se ovdje pristupa s neizbježnim pojednostavljenjima i uopćenjima.

načine, a jedan od njih je i metoda uspoređivanja koju upravo ovdje želimo primijeniti. Ne treba posebno isticati da uspoređivanje religioznih fenomena nije jednostavno. „Usporedljivost moramo proizvesti, a taj se cilj može u pravilu ostvariti na različite načine. Što se više aspekata uvrsti u uspoređivanje, to je potpunija slika“, kaže Stolz.⁵ Treba ipak istaknuti da se fenomen kao što je religijski može pravovaljano analizirati i uspoređivati samo na temelju njemu inherentnih aspekata i zbog toga im treba dati prednost pred onima koji su mu izvanjski (npr. ispitivanje i uspoređivanje raznih religija s motrišta njihova prirodnog i društvenog okruženja). A interni su oni aspekti koji proizlaze iz same strukture religioznoga.

U potrazi za takvim aspektima i kriterijima oslonili smo se na A. Schweitzera koji je kršćanstvo usporedio s velikim istočnjačkim religijama uzimajući u obzir tri aspekta: dualizam-monizam, optimizam-pesimizam i moralizam-intelektualizam.⁶ To znači da ćemo i mi pokušati osvijetliti tri monoteističke religije semitskog podrijetla upravo s tog trostrukog motrišta. Pritom ćemo ih najprije sve tri zajedno usporediti s velikim istočnjačkim religijama, a potom i međusobno, služeći se u oba slučaja spomenutim Schweitzerovim kriterijima. Na taj će način, nadamo se, doći na vidjelo ne samo ono što ove religije imaju zajedničkoga u odnosu na sve ostale, nego i što ih međusobno spaja i razlikuje.

I. Semitske religije u odnosu prema velikim svjetskim religijama

I.1. Dualizam i monizam

Promatramo li religije prema tome kako zamišljaju odnos Bog - svijet, uočavamo da semitske religije zastupaju dualizam, a istočnjačke (i uglavnom sve ostale) monizam.

5 *Isto*, 21. Stolz navodi kao primjer tri razine uspoređivanja: sinkrona (npr. promatranje religioznog fenomena s motrišta njegovih sintaktičkih, semantičkih i pragmatičkih odnosa), dijakrona (promatranje religioznog fenomena u „neposrednim“ i „posrednim“ povijesnim sklopovima) i strukturalno-analogska (analogni su problemi u povijesti čovječanstva uvijek do neke mjere rješavani na analogan način).

6 Usp. A. SCHWEITZER, *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 1992., str. 25. Prema Schweitzerovom implicitnom uvjerenju, ono što se pokazuje kao kršćanska specifičnost u usporedbi s velikim istočnjačkim religijama, vrijedi također za židovstvo (jer je kršćanstvo najživotnije ideje te religije preuzelo i dalje razvilo), kao i za islam koji „ne posjeduje duhovnu originalnost“ u odnosu na židovstvo i kršćanstvo. *Isto*, 24 sl. - Tvrdnju sličnu ovoj posljednjoj čitamo i u M. M. SHARIF, *Historija islamske filozofije*, sv. I., Zagreb 1988., str. 159: „Učenje koje je iznio Kur'an nije novo, jer je slično Pismu ranijih poslanika. Ono postavlja isti put vjerovanja kakav je bio naložen Noi i Abrahamu i potvrđuje na arapskom jeziku ono što je postojalo prije takva učenja - Mojsijeva Knjiga i Isusovo Evanđelje - u funkciji vodiča čovječanstva, opomene nepravednima i davanja radosti pravičnima.“

Sve tri semitske religije stavljaju naglasak na Božju transcendenciju i jedinstvenost. Evo kako njihovu zajedničku vjeru, dakako, s neizbježnim i nezanemarivim razlikama, opisuje sažeto P. Rossano: „Židovstvo stavlja naglasak na jedinstvenost Božju, na njegovu suverenost, na kozmos od njega stvoren i na savez sklopljen s izraelskim narodom kojemu je povjerio zadaću da mu bude svjedok i posrednik po svojoj zemlji. Islam jednako tako ističe njegovu jedinstvenost i nepredočivost, ali tako radikalno potcrtava transcendenciju da isključuje svako familijarno ophođenje s njim; Prorok je jednostavno zabilježio i prenio ljudima njegovu suverenu volju. A kršćanska radosna vijest širi do te mjere pojam saveza da naviješta istinsko samopriopćenje Boga čovječanstvu u osobi Isusa Krista koji postaje počelo osobnog zajedništva ljudi s Bogom i međusobno.“⁷

Kako se iz upravo rečenoga vidi, sve tri religije semitskog podrijetla, premda ističu Božju transcendenciju, ne isključuju njegovu imanenciju u svijetu. Bog je prisutan u svijetu po „savezu“, po svojoj objavi zabilježenoj u svetim knjigama, po svom duhu i mudrosti, pa čak i po utjelovljenju svoga Sina. Prije toga, on je u svijetu već prisutan i djelatan po samom stvaranju koje znači čin s kontinuiranim učinkom (uzdržavanje i upravljanje svijeta). Zato se, ne bez razloga, govori da je Bog ovih triju religija „povijesni Bog“. Zbog toga je njima svojstvena i stanovita proturječnost, jer istovremeno tvrde Božju transcendenciju i imanenciju u odnosu na svijet.

Za razliku od toga istočnjačke religije poistovjećuju Boga i svijet, zamišljajući Boga kao osnovnu ili sržnu silu koja djeluje u svijetu i koje je svijet emanacija. Pritom se svijet toliko relativizira da njegova egzistencija postaje samo prividna, a stvarna samo Božja. Taj monizam ima svoje korijene u brahmanizmu iz kojega su sve indijske religije proizišle. A brahmanizam o svijetu i Bogu uči sljedeće: „Cijeli je svijet, ovakav kakvoga oko sebe vidim i doživljavam, samo nesavršena pojava čistog Bitka, čija je srž Brahman, svjetska duša. U tom najuniverzalnijem, najčistijem Bitku ukorijenjene su sve egzistencije. U njemu stanuju, prema jednoj vedskoj pjesmi, i bogovi, 'kao krave u staji'. To objašnjava na koji način brahmanski nauk dopušta postojanje politeizma, usprkos tome što se dovinuo do spoznaje jedinog i jedinstvenog najvišeg Bitka. On shvaća bogove jednostavno kao najviša stvorenja.“⁸

Neki poznavaoči indijskih religija skloniji su njihovo shvaćanje odnosa Bog - svijet shvatiti u smislu panenteizma (svijet je u Bogu) nego panenteizma (svijet i Bog su identični). To bi trebalo značiti da te religije ipak dopuštaju stanovitu drugost svijeta u odnosu na Boga, i obratno. Ako se, međutim, uzme u obzir njihovo nastojanje da se Apsolutno očuva u svojoj njegovoj čistoći, tada nema nikakva mjesta za metafizički dualizam, što znači da ni svijet ne može postojati kao nešto drugo i različito od Boga.⁹

7 P. ROSSANO, *Il perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni*. Cinisello Balsamo (Milano) 1988., 45.

8 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 28.

9 Usp. o tome moju knjigu *Pred Bogom blizim i dalekim*, Zagreb 1998., str. 168 sl.

Ako u nekim indijskim religijama i ima stanovitog kolebanja između monizma i dualizma, to se jedva može reći za kineske koje su u tom pogledu gotovo nedvosmisleno monistične. U svakom slučaju, čini se da Schweitzer nije daleko od istine kada tvrdi: „Za Indijce Bog ostaje čista, neživa duhovnost; za Kineze je on jednostavna srž sila koje djeluju u svijetu. Tu nad svim i u svim stvarima bivajuću silu oni označuju kao 'Nebo'.“¹⁰

Taj monizam istočnjačkih religija povezan je nerazdvojivo s načinom kako se u njima dolazi do spoznaje Boga. Isto vrijedi i za dualizam semitskih religija. U istočnjačkim religijama čovjek sam traži i otkriva Boga polazeći od sebe i prirode, s posljedicom da se i božanstvo koje je na taj način spoznato ne razlikuje od prirode.¹¹ Zato su te religije ustvari svojevrsna filozofija prirode.¹² Za razliku od toga, u semitskim religijama Bog se sam čovjeku objavljuje po ljudima koje za to odabire (u kršćanstvu i po samom Sinu Božjem), a sve s ciljem da u povijesti ostvari svoj naum spasenja. Stoga se u tim religijama i religiozni čin shvaća prvenstveno kao odgovor na Božji govor, tj. na njegovo obraćanje i samopriopćavanje čovjeku.

1.2. Optimizam i pesimizam

Ako se semitske i istočnjačke religije istražuje i uspoređuje s motrišta optimizma i pesimizma, opažamo da su prve optimističnije od drugih. Temelj je tog optimizma povezan s njihovim dualizmom, tj. s vjerom u Boga različitog od svijeta i istodobno u svijetu djelatna, što H. Küng ovako izražava: „Jedinstveni su židovi, kršćani i muslimani u vjeri u povijesnog Boga: u onoga Boga koji nije samo na grčki način 'arché', prvi princip prirode, pratemelj svega, nego je djelatna u povijesti kao stvoritelj svijeta i čovjeka: Bog Abrahama koji govori po prorocima i objavljuje se svome narodu, iako njegovo djelovanje uvijek ostaje neistraživa tajna. Bog je svakako transcendentan povijesti, ali uvijek i imanentan: čovjeku bliži od njegove žile kucavice, kako se Kur'an plastično izražava.“ U istom tonu Küng nastavlja dalje: „Jedinstveni su židovi, kršćani i muslimani u vjeri u jednoga Boga koji je za njih - iako obuhvaćajući i upravljajući svime na nevidljiv način - netko kome se čovjek može obratiti: obratiti u molitvi i meditaciji, hvaliti ga u radosti i zahvalnosti, potužiti mu se u patnji i očaju... Konačno, židovi, kršćani i muslimani jedinstveni su također u vjeri u milosrdnog, milostivog Boga: u jednoga Boga koji prihvaća ljude.“¹³

10 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 40.

11 Upravo to i Kant predbacuje tradicionalnim aposteriornim dokazima za Božju egzistenciju, tj. da Bog do kojega se na tom putu dolazi nije transcendentni Bog, nego samo prva karika u neprekinutom nizu uzroka i učinaka.

12 Tako Schweitzer izričito naziva kineske religije. Usp. *isto.* Rossano pak tvrdi da se Zadnja Stvarnost do koje se u prirodnim religijama čovjek uzdiže „može samo netočno zvati Bog“. P. ROSSANO, *nav. dj.*, 29.

13 H. KÜNG - J. VAN ESS, *Kršćanstvo i svjetske religije - islam*, Livno 1995., 142 sl.

Ipak to nije naivni i laki optimizam, jer je svijet i za ove religije obilježen zlom i patnjom, a u čovjeku, pored toga, postoji zla volja koja se suprotstavlja Bogu. Ali one zbog toga ne očajavaju nad čovjekom, niti nijeću svijet pozivajući na bijeg iz njega. Naprotiv, čovjekovo spasenje smatraju ovisnim o životu u svijetu, gdje on treba djelovati u skladu s voljom Božjom. U svakom slučaju, u njima pesimizam ni u jednom trenutku ne nadvladava optimizam.

Za razliku od toga indijske su religije pesimistične. Evo kako taj pesimizam brahmanizma, budizma i hinduizma opisuje Schweitzer: „Stvarni svijet je nesavršen, jer je on nastajanje i nestajanje, nestajanje i nastajanje. On je nadalje nesavršen i zbog toga jer se volja za životom u jednom stvoru sukobljava s onom u drugom te tako jedno biće donosi drugome bol i trpljenje. Iz tog nesavršenog svijeta punog trpljenja čovjek se sam spašava spoznajom i djelovanjem koje iz spoznaje proizlazi. On neprestano ima na umu, da sve što vidi i što se oko njega događa, znači samo zamršenu igru od koje se ne može ništa očekivati i u kojoj on ne treba sudjelovati.“¹⁴

Hinduizam se, doduše, pokušava suprotstaviti radikalnom pesimizmu brahmanizma i budizma pa zahtijeva ne samo bijeg od svijeta nego i djelovanje u njemu na temelju ljubavi. Ali, budući da u konačnici ipak ne nijeće brahmanistički svjetonazor, ne doseže ni istinski optimizam.¹⁵

Nasuprot tome kineske su religije raspete između pretjeranog optimizma i isto takvog pesimizma. Optimizam se temelji na uvjerenju da su sile što djeluju u svijetu dobre. Zbog toga se istinska pobožnost povezuje sa spoznajom zakona prirode te sa životom i djelovanjem u skladu s njima. A budući da priroda, prema tim shvaćanjima, djeluje nevidljivo, nesebično, bez izvanjske žurbe, mora se i čovjek tako ponašati. To znači da on treba djelovati u skladu s bezgraničnom ljubavi i dobrotom. Ali se pritom nužno javlja sumnja; mogu li se takvi zahtjevi i takav bezgranični optimizam izvesti iz samih zakona i ponašanja prirode? Laotse je bio svjestan te poteškoće, pa je zastupao umjereni opti-

14 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 29.

15 J. Leclercq iznosi, međutim, puno opreznije i diferenciranije mišljenje o indijskom pesimizmu; „Kada se govori o pesimizmu Indije ili o budističkom pesimizmu, potrebno je to dobro shvatiti: pesimizam da, u naturalističkom smislu riječi, tj. da prirodni elan, instinktivni porivi vode u iluziju, ne donose ništa nego bol; ali taj pesimizam nije potpun, niti konačan; on nije bez lijeka, i nadilazi ga tko je svet, savršen. Život po razumu rađa optimizam; savršen čovjek nalazi radost u odricanju, i taj je nauk manje udaljen u činima nego u riječima od zapadnih učenja; jer, na kraju krajeva, kakav je moral koji propovijeda prepuštanje osjećajima? Nekakav elementarni senzualistički moral kojemu je značenje u povijesti mišljenja jednako gotovo nuli.“ J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris 1954., 164. - Za razliku od ovog Leclercqovog stava koji teži prema stanovitom premošćivanju razlika, Guttman s pravom ističe da između dvaju tipova religije (on govori o židovskoj i o panteističko-imanentističkim religijama, ali rečeno vrijedi i za ostale semitske religije u njihovu odnosu sa spomenutim religijama) ostaju bitne razlike i onda kada one prividno govore istim jezikom. Usp. J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Wiesbaden 1985., 14 sl.

mizam kojeg Schweitzer označava kao „kvijetističku mistiku preobraženu blagom etikom“.¹⁶ Neki, međutim, idu i dalje te, zbog nemogućnosti poistovjećivanja smisla svijeta sa zakonima i djelovanjem prirode, završavaju u skepticizmu. U tom smislu ima među kineskim misliocima i onih koji poput Yangtsea vide smisao samo u tome da se uživa život očekujući neizbježnu smrt.¹⁷

Sve to pokazuje da se metafizičko-etički optimizam ne može objasniti samo spoznajom prirode, niti utemeljiti isključivo na njezinim zakonima i djelovanju. Zbog tog nedostatnog utemeljenja optimizam daleko lakše uzmiče pred pesimizmom u istočnjačkim nego u semitskim religijama koje ga, kako smo vidjeli, zasnivaju na Bogu stvoritelju koji je kao takav uzdržitelj i upravitelj svijeta i povijesti. To znači da bez transcendentnog utemeljenja optimizma, ostaje, kao jedino logično rješenje, veći ili manji pesimizam. U tom smislu možemo i na istočnjačke religije primijeniti ovo što Berdjajev kaže o čovjeku u pretkršćanskim antičkim religijama: „Pretkršćanska tragedija je tragedija nevine i bezizlazne nesreće i trpljenja. Tragedija fatuma. Ona manifestira shvaćanje kozmičkog života. Nema nadsvjetskog Boga na kojega bi nevini patnik mogao apelirati iz dubine svog trpljenja. Svijet je ispunjen bogovima, ali oni se ne uzdižu nad vječni kružni tijek kozmičkog života; oni su sami podložni višoj moći, moiri. Izlaz iz tragedije fatuma moguć je samo na zaobilaznici estetskog pomirenja, doživljajem ljepote bezizlaznog trpljenja. To je amor fati kojim je Nietzsche bio očaran.“¹⁸

1.3. Moralizam i intelektualizam

S ovog se motrišta semitske religije otkrivaju kao etičke, a istočnjačke kao intelektualističke. Iz te razlike proizlaze oprečna vrednovanja samog čovjeka, a zatim i etike. O antropološkoj razlici Rossano kaže sljedeće: „Za veliku skupinu religija, onu povijesno-proročkog monoteizma kojega zastupaju židovi, kršćani i muslimani, čovjek se, premda pripada jednom dijelom građi svijeta, jasno od njega razlikuje te se smješta u osobni odnos s transcendentnim Bićem o kome ovisi. A za sve ostale religije postoji bitni kontinuitet između čovjeka i svemira, bilo da se ovoga misli kao osjetnu nakupinu ili kao teomorfno Apsolutno, i sudbina čovjeka je bez iznimke njegovo nestajanje u velikoj univerzalnoj Stvarnosti.“¹⁹

U monoteizmu semitskih religija čovjek je, dakle, uzdignut nad kozmos i podložan samo Bogu, što također znači da je od njega različit. Tako je čovjeku svojstven dvostruki diskontinuitet: prema kozmosu i prema Bogu. No, istodobno on pripada jednom i drugom redu, kako Rossano lijepo ističe. O toj antropološkoj činjenici semitske religije govore na različite načine, pri čemu

16 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 41.

17 Usp. *isto.*, 45.

18 N. BERDJAJEV, *Von der Bestimmung des Menschen*, Bern-Leipzig 1935., str. 49.

19 P. ROSSANO, *nav. dj.*, 50.

bitni sadržaj ipak ostaje uglavnom isti.

Židovstvo u tom smislu govori o čovjeku kao „slici Božjoj“: Bog ga je stvorio na svoju sliku, obdario ga razumom i slobodom te mu dao vlast nad svim stvorenjima. Prema kršćanstvu čovjek je u Božjim očima toliko vrijedan da Bog za njegovo spasenje žrtvuje svoga jedinorođenog Sina, u čijem se utjelovljenju dogodila čudesna razmjena: Sin je Božji uzeo na sebe ljudsku narav, da bismo mi postali dionici božanskog života. Za islam je čovjek također „stvoren po modelu Božje prirode“,²⁰ „obojen božanskom bojom“ i određen za Božjeg namjesnika na zemlji. Bog je u njegovo srce upisao vjeru koja ga upravo konstituira kao razumno i inteligentno biće. Prema tome, „ne vjerovati znači biti nesposoban za umovanje, biti lud i glup“.²¹

Sve se tri religije uglavnom slažu i u pogledu konačnog čovjekova cilja: Čovjek nije određen da bi nestao u Apsolutu, nego da bi vječno živio u rajskom zajedništvu s Bogom i njegovim miljenicima. Ujednačeno im je i gledanje na čovjekovu slabost, grješnost i smrtnost. Sve ističu njegovu prolaznost i smrtnost, kao i neposluš, nevjernost i nezahvalnost prema svome Stvoritelju. Isto im je tako zajedničko uvjerenje da Bog ne želi smrti grješnika, nego mu u svome milosrđu obećava i omogućuje oprostjenje i spasenje.

Na poseban se način na shvaćanje o čovjeku odražava poimanje Boga u tim religijama. Kao što je Bog svijetu transcendentan, tako mu mora biti i čovjek koji je stvoren na Božju sliku; i kao što je Bog jedinstven, tako je jedinstven i čovjek. Snagom svog pojma o Bogu semitske religije, dakle, oslobađaju čovjeka od zarobljenosti prirodom i kozmosom, te uspostavljaju nedjeljivo jedinstvo njegova bića, nasuprot svakom dualizmu. Dakako, s time su povezani također svetost i nedodirljivost ljudskog života. Kur'an kaže da Bog okružuje i čuva čovjeka, a Biblija zabranjuje da se na nj diže ruka i proljeva njegova krv.

Antropologija određuje etiku. Budući da je čovjek Božje stvorenje, temeljno etičko pitanje nije: Kako mogu ispravno živjeti?, nego: Kako mogu živjeti u ispravnom odnosu s Bogom? Sve tri semitske religije daju na to uglavnom isti odgovor: Čovjek živi u ispravnom odnosu s Bogom ako vrši Božji Zakon, poglavito onaj objavljeni. U tom smislu pobožni židov nalazi svoje dobro i sreću u proučavanju, meditiranju i točnom vršenju Zakona. Isto vrijedi i za kršćane, jer Krist nije došao dokinuti, nego ispuniti Zakon. Pored toga, kršćane obvezuje na poštivanje Zakona sama vjera, jer je ona bez djela mrtva. Sličnu važnost ima Zakon i u islamu.

Istovremeno se naglašava i vrijednost ljubavi. Čovjek duguje Bogu ne samo poslušnost nego i ljubav. Također se prema drugim ljudima moramo odnositi s ljubavlju. Kršćanstvo zahtijeva čak i ljubav prema neprijateljima. Pod ljubavlju se ne podrazumijeva samo neka sentimentalna i intelektualna naklo-

20 M. M. SHARIF, *nav. dj.*, 192.

21 R. CASPAR, *L'homme selon le Coran*, u M. DHAVAMONY, *Man Culture and Religion*, Roma 1970., 256; cit. prema P. ROSSANO, *nav. dj.*, 61.

njenost drugom čovjeku, nego se misli na ljubav kao praktični stav, kao opraštanje, milosrđe, pomaganje, pravdu i razna druga dobra djela.²²

Zadatak je čovjeka da se čvrsto drži Boga i da vršeci njegove zakone i odredbe učvršćuje pravdu na zemlji i sprječava zlo. Pritom mu interes ne smije biti egoističan, nego ga na pobožnost i moralno ponašanje treba motivirati činjenje dobra radi dobra.²³

Usporedimo li s ovim shvaćanjima čovjeka i etike ista shvaćanja istočnjačkih religija, uočavamo nepremostive razlike i suprotnosti. Prije svega, u svim istočnjačkim religijama između čovjeka i kozmosa postoji ontološki kontinuitet i konaturalnost. To znači, prema brahmanizmu, da je čovjekov najdublji ja (Atman) identičan s najdubljom prirodom kozmosa (Brahman). Iz toga slijedi da prividnu stvarnost imaju ne samo stvari nego i ljudski ja: „Nisu samo stvari, objašnjava Buda, lišene vlastitog bitka nego i ljudska smjesa koja se smatra permanentnim ja nije u stvarnosti ništa drugo nego slijed stanja svijesti zasnovanih na nakupini psihizama i fizičkih privida koje Buda naziva *skandha*, tj. 'nakupine' usporedive sa šakom pijeska koji se stisnut razrijeđuje među prstima.“²⁴

Iz takvih antropoloških i kozmoloških premisa slijedi glavni kriterij razlikovanja dobra i zla u indijskoj etici: „Dobro je ono što vodi do identifikacije s Brahmanom, ili do uranjanja u njega, a zlo je ono što utapa čovjeka u požudi gurajući ga u prolaznu i bolnu iluziju prividnih i varljivih stvari. U toj perspektivi dobro i zlo se u konačnici poistovjećuju sa znanjem (jinana) ili neznanjem (ajinana) najviše Stvarnosti i puta koji vodi k njoj.“²⁵

Iz toga proizlazi i temeljni zahtjev indijske etike, a to je nezainteresiranost za ovaj svijet i život: „Čovjek ne treba biti više onaj koji visi o ovom životu i interesira se za ovaj svijet. On se mora uzdići do apsolutne nedjelatnosti i bešćutnosti, mora postati biće koje u svijetu ništa ne želi i ničemu se od njega ne nada. Njegov je poziv odumrijeti svijetu i svom vlastitom životu“, kaže A. Schweitzer objašnjavajući osnovni princip brahmanističke, a time i ostalih indijskih religijskih etika.²⁶

22 Prema Sharifu, *nav. dj.*, 183, Kur'an nusućava: „Jedna od karakteristika vjernika jest da su milostivi i da vole jedni druge. Zemljom treba da hode ponizno, da opraštaju, da se prijateljski odnose prema drugima, da opraštaju i zanemaruju pogreške drugih, čak i kad su ljutiti.“

23 O muslimanskom gledanju na to Sharif kaže: „Razlog koji navodi ljude na to da prihvate moralni stav *taqwe* (pobožnost) jest želja da se zadobije Božje zadovoljstvo, da mu se približi; teži se njegovu liku ili licu, što znači da interes nije egoističan: to je težnja za dobrom radi dobra, što koristi njihovim dušama i za čime teže žrtvujući svoj život.“ *Isto*, 193.

24 P. ROSSANO, *nav. dj.*, 55.

25 *Isto*, 67.

26 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 29. Taj temeljni princip brahmanističke etike M. M. SHARIF, *nav. dj.*, 50, ovako objašnjava: „Prema *Upaniṣadama* najviša vrlina nazvana *Sheryas* koja se sastoji u realizaciji jednoga pravog sopstva, može se postići spoznajom. Cilj etike, s druge strane, potpuno je drukčiji, tj. ovosvjetsko dobro nazvano *Preyas* postiže se moralnim djelima. Ova dva kraja su, stoga, dosljedno polarizirana - jedan se odnosi na bezvremeno dobro, a drugi na vremenito i prolazno dobro. U *Katha-Upaniṣadi* se kaže da etički i duhovni ciljevi proturiječe jedni drugima kao svjetlo i tama i ne mogu koegzistirati. Čovjek se mora odre-

Kao sredstvo oslobađanja iz začaranog kruga novih reinkarnacija brahmanizam preporuča mističnu spoznaju, meditaciju i umrtvljivanje volje za životom pomoću askeze i odricanja. Za razliku od toga, budizam ne stavlja toliko naglasak na mrtvljenje tijela, jer smatra da se dovoljno u mislima osloboditi od svijeta. Isto tako on jače naglašava vrijednost samilosti, no to je, kako smatra Schweitzer, više intelektualna nego djelotvorna samilost: „Brahman i budist ne prelaze od intelektualne samilosti k samilosti djela. A i zašto bi trebali na materijalni način pomagati biću koje se nalazi u nevolji? Jedina pomoć koju mu oni prema svojim idejama mogu dosljedno pružiti sastoji se u tome da mu pomognu vidjeti iza zavjese i uputiti ga u to kako može umrijeti životu i svijetu, i time se uzdići u stanje bez trpljenja.“²⁷ Drugim riječima, oni čovjeku preporučuju: „Kao umrtvljeni, za kojega više ništa u svijetu nije interesantno, živi u svijetu čiste duhovnosti.“²⁸ Pritom duhovnost nije isto što i moralnost, nego je „postati duhovan nestajanjem u Bogu nešto za sebe, što u konačnici stoji, kao najviše, i iznad svega etičkoga“.²⁹

U usporedbi s brahmanizmom i budizmom, hinduizam se pokazuje kao religija s izrazitijim etičkim sadržajem, upravo „kao religija djela“. Njega se može shvatiti kao reakciju protiv pretjeranog nijekanja svijeta i života u brahmanizmu i budizmu, a s druge strane i kao pokušaj prijelaza od mrtvog monizma i panteizma k živom, etičkom Bogu. No, unatoč tome, ni on nije dosljedno etička religija, i to stoga jer se ne odvažuje „misao etičkog Boga odlučno misliti“,³⁰ štoviše, pada natrag u nectičku religiju kada mora odgovoriti na pitanje: „Kako Boga shvatiti kao u svim događajima djelujuću silu i istodobno kao Boga ljubavi koji nam dopušta samo djelovanje iz ljubavi?“³¹ To je pitanje identično s pitanjem o pomirenju težnje za odricanjem (osnovni zahtjev brahmanističke i budističke etike, kako smo vidjeli) i aktivnog sudjelovanja u društvenim poslovima. Rješenje „se postiže *karma-jogom* - izvršavanjem obveza bez razmišljanja o posljedicama“.³² No, takvo se ponašanje protivi etičkom principu koji nam

či svih aktivnosti na postizanju ovosvjetskih dobara, ako želi postići duhovno jedinstvo s Najvišim Bićem. Stoga se ne mogu istovremeno izabrati spoznaja i akcija kao dva cilja života, jer najviši cilj mora biti samo jedan.“

27 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 37 sl. - P. ROSSANO, *nav. dj.*, str. 65, istu misao ovako izražava: „Svi znaju da su dobrohotnost i samilost temeljne zapovijedi za sljedbenike hinduizma i budizma, a diktirane uvjerenjem da su sva bića u osnovi identična, kao i voljom da se ne povećava trpljenje na zemlji. Ali se ne razmišlja, npr., o dužnosti pomaganja patnicima koji u Kalkuti idu umrijeti na stepenicama hrama božice Kali, jer se smatra da bi ih se time omelo u ispaštanju vlastite Karme i beskorisno podržalo u iluziji i boli egzistencije. Dva koraka dalje, bolnica za umiruće Majke Terezije koja pokušava velikodušno vratiti, ako je moguće, život i u svakom slučaju ljudsko dostojanstvo bićima stvorenim na sliku Božju, otkriva na očevidan način različite korijene i izraze kršćanske ljubavi.“

28 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 34.

29 *Isto*, 35.

30 *Isto*, 53.

31 *Isto*.

32 M. M. SCHARIF, *nav. dj.*, 53.

nalaže i brigu o posljedicama naših čina. Stoga, tvrdeći da nas se cilj i posljedice aktivnosti ne tiču, hinduizam i dalje propovijeda kult odricanja, ili mu se, u najboljem slučaju, nedovoljno suprotstavlja.

S obzirom na etičku supstanciju, kineske religije su semitskim puno bliže i srodnije od indijskih. U njima se čovjeka shvaća kao dio društvene i kozmičke cjeline, a njegov razvitak i savršenost ovise o podložnosti zakonu Neba koji se održava u prirodi i društvu.³³ Polazeći od toga da su zakoni prirode dobri, kineski mudraci pokušavaju na njima utemeljiti etiku ljubavi, što je ipak pretjerano, jer priroda ne pruža temelj za tako visoke moralne uzlete. Zbog toga su, kako smo rekli, u kineskoj religioznosti uočljive ne samo sklonosti prema „blogoj etici preobraženoj kvijetističkom mistikom“ (Schweitzer) nego i otvoreno pristajanje uz skeptičizam i relativizam kojima je cilj „postizanje dobra života *ovdje i sada, na zemlji*“.³⁴

Otkud taj etički „deficit“ kojega, kako vidimo, knjiže sve istočnjačke religije u većoj ili manjoj mjeri? Odgovor je samo jedan: To je posljedica činjenice da su sve one prirodne religije. „A mi smo“, kako opet kaže Schweitzer, „napustili iluziju da živa i etička religija može biti rezultat spoznaje svijeta. Za nas je sigurno da iz svijeta ne možemo dobiti našu spoznaju o Bogu kao etičkoj osobi.“³⁵

Spomenimo za kraj ovog dijela izlaganja i to da, u usporedbi s istočnjačkim religijama, semitske religije ostavljaju dojam nelogičnosti i proturječnosti, u što ćemo se u nastavku još više uvjeriti. Bog je u njima transcendentan i imanentan. Čovjek je također biće koje pripada redu prirode i nat-prirode, zbog čega je istovremeno velik i malen, svet i grješan, te se prema svijetu mora na jednako nelogičan način odnositi kao i Bog: biti mu istovremeno transcendentan i imanentan. Istočnjačke su religije, sa svojim monizmom i imanentizmom, u tom pogledu puno logičnije, ali je posljedica te logičnosti svjetonazorski pesimizam i nenadoknadivi antropološki i etički „deficit“.

2. Semitske religije u međusobnom odnosu

2.1. Dualizam i monizam

Kako smo rekli, sve tri semitske religije idu u skupinu dualističkih religija. To znači da one ističu Božju transcendenciju u odnosu na svijet i čovjeka, s jedne strane, i Božju jedincatost i jedinstvenost, s druge strane. No, to nije

33 Usp. P. ROSSANO, *nav. dj.*, 56.

34 M. M. SHARIF, *nav. dj.*, 77. Sharif to shvaća čak kao „klasični kineski filozofski ideal“. zbog čega je Kina, „sve dok nije. 78. osjetila moderni svijet, bila primjer ubitačnog utjecaja pragmatičke, utilitarne filozofijske orijentacije“. *Isto*, 78.

35 A. SCHWEITZER, *nav. dj.*, 45.

u svima na isti način shvaćeno i provedeno.

Recimo odmah da su u židovstvu i islamu Božja transcendentnost i jedincatost naglašenije, odnosno, drukčije shvaćene nego u kršćanstvu. U židovskoj religiji transcendentija znači da je Bog „apsolutno Drugi“ i posve neizreciv, štoviše, njegovo je ime toliko sveto da ga čovjek ne smije uopće izustiti. A isticanjem božanskog jedinstva isključuju se svi oblici politeizma, manihejskog dualizma i kršćansko Trojstvo. Isto se tako niječe, barem načelno, sve posrednike i sve pozitivne attribute Božje, što znači da je Bog bez oblika, povijesti, izvan prostora i vremena.³⁶

Ali, taj bi radikalni transcendentizam bio s religioznog gledišta neodrživ i besmislen, ako se njegova rigidnost nikako ne bi ublažila. Razumljivo je, stoga, da ga židovstvo „ublažava“ učenjem o Božjem savezu s Izraelom (dakako, već je učenje o Božjem stvaranju svijeta stanovito nijekanje radikalnog transcendentizma) kao i onim o trostrukoj Božjoj nazočnosti: u Hramu, u proročkoj službi i po mudrosti ili duhu (u kasnom će se židovstvu tu trostruku Božju prisutnost pokušati hipostatizirati). Također je govor o Bogu, makar antropomorfan i negativan, odstupanje od apsolutnog transcendentizma.

Poput židovstva i islam inzistira na apsolutnoj Božjoj transcendentiji i jedinstvu. „Islam uzima veoma ozbiljno Božju transcendentiju. Bog ne dolazi na zemlju, niti ima osobe. Bog je apsolutno jedan i kao takav posve Drugi naspram zemaljskom mnoštvu. Taj je beskompromisni monoteizam jezgra i ponos islama; mnogoboštvo je jedini smrtni grijeh za koji Kur'an zna“, kaže van Ess.³⁷

Apsolutna Božja transcendentija se samo u Kur'anu premošćuje, što znači da je Kur'an jedini posrednik između Boga i čovjeka. No, time se problem posredovanja između Boga i svijeta ne rješava, nego samo premješta na temu Kur'ana. Postavlja se, naime, pitanje: „Da li je on (Kur'an) autentična riječ Božja? Ortodoksija se čvrsto drži toga i u skladu s time pripisuje Kur'anu kvalitetu nestvorenosti koja stvarno pripada samo Bogu. Ali taj Kur'an seže sada u prirodni svijet ljudi, sadržan je na arapskom jeziku, utoliko načelno neprevediv - a ipak je naravno i dio 'ovog svijeta'. Razumljivo je da su rasprave na tom mjestu prekinute. Mutaziliti su inzistirali na stvorenosti Kur'ana, stavivši time posredovanje između Boga i svijeta posve na kocku.“³⁸

Sličan se problem postavlja i s obzirom na kuranske izričaje o Bogu: Kako ih treba shvatiti, doslovno ili preneseno?³⁹ Drugim riječima: „Mogu li se o

36 Usp. J. A. HARDON, *Gott in den Religionen der Welt* (originalni naslov: *Religions of the world*), Luzern-München 1967., 254.

37 J. VAN ESS, *Islam*, u: EMMA BRUNNER-TRAUT, *Die fünf grossen Weltreligionen*, Freiburg-Basel-Wien, 10. izd., 1982., 67-87, ovdje 81.

38 F. STOLZ, *nav. dj.*, 206.

39 Prema Sharifu, Božji atributi i imena nisu proizvoljni, premda su samo znaci i simboli, jer: „Bog ih je sam usadio u naše biće. Stoga oni moraju, u izvjesnom smislu, biti istinskom reprezentacijom Božanske biti. Oni moraju biti u skladu s njom tako da, baveći se njima, mi, ljudska bića, imamo sigurno jamstvo da se uistinu bavimo onime što je u skladu s Božjom biti, jer su oni upravo u toj biti utemeljeni.“ M. M. SHARIF, *nav. dj.*, 161.

Bogu i božanskoj sferi olikovati izričaji kao o čovjeku i o ljudskoj sferi, ili je ovdje razlikovanje između Boga i čovjeka nelegitimno stavljeno u pitanje? Ortodoksno rješenje problema ostaje paradoksalno: Kuranski izričaj o Bogu vrijede doslovno (dakle, ne u bilo kojem smislu 'metaforički?'), ali isto tako važi princip potpune drugosti Božjeg bitka. Potrebno je prihvatiti oba ova stava, proturječna prema ljudskoj logici, 'a da se kako ne propitkuje'.⁴⁰

U usporedbi sa židovstvom i islamom moglo bi se reći da kršćanstvo zastupa „umjereni“ transcendentizam i monoteizam. Ono, naime, vjeruje da je Bog po utjelovljenju Isusa Krista na jedinstven način prisutan u svijetu, jer je on ne samo pravi čovjek nego i pravi Sin Božji. U tom smislu u Poslanici Hebrejima (1,1-2) čitamo: „Bog koji je nekoć u mnogo navrata i na mnogo načina govorio ocima po prorocima, na kraju, to jest u ovo vrijeme, govorio nam je po Sinu, koga je postavio baštinikom svega i po kome je stvorio svijet.“ U skladu s time kršćanstvo razbija i rigidni monoteizam učeći da je Bog trojedan, prema čuvenoj Pavlovoj formuli: „Milost Gospodina našega Isusa Krista, ljubav Boga i zajedništvo Svetoga Duha sa svima vama“ (2 Kor 13,13).

Iz toga proizlazi da kršćanstvo zna, ne samo što Bog čini u povijesti, nego i tko je on u sebi. U skladu s time, ono smatra da se primjenom analogije (neki prihvaćaju samo tzv. analogiju vjere, a drugi i analogiju bitka) o Bogu može nešto reći i u pozitivnom smislu. Ta je činjenica navela Pinchasa Lapidea da ustvrdi kako je kršćanstvo „tko-religija“, za razliku od židovstva koje je „što-religija“.⁴¹

Poznato nam je židovsko i islamsko odbijanje tog kršćanskog nauka. Primjera radi istaknimo da ni u jednoj inačici židovskog mesijanizma Mesija nije Bog, za razliku od kršćanstva koje Krista - Mesiju upravo tako shvaća. Kad je riječ o teološkim razlikama između židovstva i kršćanstva, ne smije se zaobići ni tema o Bogu Ocu, o čemu M. Mandac kaže: „Smijemo glede Staroga zavjeta tvrditi da se u njemu nalaze zasade vjere u Boga Oca. Ipak ta vjera nije ni središnja ni opća ni temeljna vjera starog Božjeg naroda. U Starom zavjetu Boga se ne doživljava u dubini duše i u svakodnevnom životu kao Oca. Židovi su u biti drukčije poimali i častili Boga. On je za njih prije svega Jahve i Stvoritelj.“⁴²

Slično vrijedi i za islam koji riječ „otac“ kao oznaku za Boga izbjegava, jer „mu ne želi pripisati nikakva sina“, odnosno, jer „je ona za njega previše trinitarno opterećena“.⁴³

40 *Isto*, 207.

41 „Kršćanstvo je, ako se smije tako reći, *tko-religija*, jer njegova temeljna pitanja dotiču bit boštva... Židovstvo je, naprotiv, prije svega *što-religija* koja se odriče duboko zadirajućih tkopitanja te se pragmatički nada utvrditi *što* je Bog na zemlji prouzročio. *što* njegovoj volji odgovara te - u najpovoljnijem slučaju - *što* je on s nama naumio.“ Pinchas LAPIDE, *Židovi i kršćani*, Zagreb 1982., 36. Za islam se mora također reći da je *što-religija*.

42 M. MANDAC, *Vjera u Boga Oca i bogosinovstvo*, u: *Služba Božja*, god. XXXVIII., 3/1998., 223-258, ovdje 229. - No, to ne znači da se židovi i muslimani ne osjećaju od Boga zaštićeni i da mu se ne obraćaju kao osobi.

43 J. VAN ESS, *nav. dj.*, 81. Muhamed i svi kasniji muslimani vide u kršćanskim dogmama o

No, time što vjeruje u utjelovljenje Sina Božjega u povijesti i tako prevladava rigidni transcendentizam, kršćanstvo nije ništa manje paradoksalno za ljudsku logiku od prvih dviju religija. Teško se, naime, s naravnom logikom može pomiriti tvrdnje da je Krist pravi Bog i pravi čovjek: kao Bog nestvoren, a kao čovjek stvoren. Ista nelogičnost i paradoksalnost, s motrišta naravne logike, obilježava i kršćansku dogmu o Trojstvu. Ali, time se samo potvrđuje prije spomenuta teza da su semitske religije nelogične, i to ne samo u usporedbi s istočnjačkim religijama nego i u sebi.

2.2. Optimizam i pesimizam

Uspoređujući semitske s ostalim religijama, vidjeli smo da su one s tog motrišta optimistične, premda im nisu nepoznati mnogi razlozi za pesimizam. Optimizam i pesimizam su, međutim, u svakoj od njih različito shvaćeni i obojeni.

Židovstvo poznaje pretežito ovozemni ili imanentni optimizam, a temelji ga na mesijanskoj nadi i povijesnoj besmrtnosti naroda. Od Mesije se očekuje da u nekom budućem vremenu ostvari na zemlji pravdu i dobro, tj. da uspostavi kraljevstvo Božje. Govoreći o toj komponenti židovske religije, Berdjajev citira Renana koji je rekao: „Arijevac gradi svoj dom za vječnost, Semit pak hoće da mu bude dobro dok je živ. Semit ne želi čekati; slava ili dobro koji se ne osjećaju, za njega ne postoje.“⁴⁴ To je razlog zašto se u židovstvu ideja o individualnoj besmrtnosti i uskrsnuću pojavila relativno kasno, i to opet kao odgovor na pitanje o uspostavi pravde za one koji su umrli za vjeru.

Nadu u ostvarenje kraljevstva Božjeg na zemlji uvjetuje i strogi „monizam“, jer kada bi ovaj svijet propao, a samo se čovjek spasio u nebu, „to bi značilo nijekanje ovoga svijeta, Božjeg stvorenja, čime bi se nužno došlo do dualističkog svjetonazora“.⁴⁵

Zbog toga su za židovstvo novo nebo i nova zemlja inherentni već u samom stvaranju, tj.: „Buduću svijet je ispunjenje Božjeg stvaralačkog nauma.“⁴⁶

Za razliku od toga, kršćanstvo od samog početka gradi svoj optimizam na vjeri u onostrano kraljevstvo Božje (Isus neprestano ističe da njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta), te na individualnoj besmrtnosti i uskrsnuću. Ali to ne znači bijeg iz svijeta. U tom smislu za kršćane, možda više nego za pri-

Trojstvu i utjelovljenju „samo sektaško iskrivljenje izvornog Isusova nauka“. te smatraju da u Novom zavjetu nema takoreći govora o Trojstvu, a i biblijska mjesta koja se navode u prilog Isusova božanskog sinovstva, mogu se po njima drukčije i racionalnije objasniti. To znači da „za jednog muslimana upravo središnje kršćanske dogme važe kao nešto što nije izvorno kršćansko, nego kao djelo kasnijeg vremena, npr. Pavla i koncila“. Iz toga je također vidljivo da „islam ne transcendirira kršćanstvo nadodavanjem nečega novoga, nego time što ga čisti od krivotvorina“ (*Isto*).

44 N. BERDJAJEV, *Smisao istorije*, Nikšić 1989., 106.

45 A. M. GOLDBERG, *Judentum*, u: E. BRUNNER-TRAUT, *nav. dj.*, 88-108. ovdje 105.

46 *Isto*.

padnike drugih dviju religija, važi već spomenuto pravilo: Biti u svijetu, ali ne biti od svijeta. Onostrani kršćanski optimizam je, međutim, povezan s gotovo nerješivim problemom: U kakvom je odnosu ono što se događa i stvara u povijesti s transcendentnim Božjim kraljevstvom? Kršćanstvo je u tom pogledu uvijek u opasnosti nijekanja svake veze između jedne i druge stvarnosti, ili poistovjećivanja transcendentnog Božjeg kraljevstva sa zemaljskim stvarnostima. Ispravno je, međutim, samo ono rješenje koje ne niječe transcendentnost budućeg svijeta, ali istovremeno vidi već u povijesti njegove začetke.

Treba također istaknuti da između kršćanstva i židovstva postoji i stanovita razlika u vrednovanju trpljenja (o razlici u poimanju mesijanske ideje već je bilo govora). Čini se da kršćanstvo ima pozitivniji stav prema odricanju i trpljenju upravo zbog toga jer je Krist na taj način ušao u slavu uskrsnuća i ostvario spasenje za sve ljude. Berdjajev čak tvrdi da su židovi odbacili Krista upravo zato jer je umro na križu, „umjesto da je carskom moći uništio zlo i stradanje, te započeo blaženu i pravednu povijest“.⁴⁷

Islamski optimizam van Ess, pak, ovako opisuje: „Kršćanstvo je u svoja prva tri stoljeća, kada nije imalo moći, naučilo graditi utopije, a i kasnije je rado slijedilo 'princip nade'. Islam je od početka imao uspjeh; njegovu eshatološku fazu, iz koje je mogla proizići utopija, zaključuje već Muhamed osnivanjem uređene zajednice u Medini. On je time od početka uronio u realizam. Stoga ta religija ne teži za dalekim idealima, nego traži smislen i uređen život. Njoj je stalo do sadašnjosti; ona nije naučila zahvaćati u budućnost. A ako se sadašnjost pomračila, preostaje samo rezignacija, pogled natrag u veliku prošlost.“⁴⁸

Dodajmo tome i Rossanovo mišljenje da je islam više religija sigurnosti i uspjeha nego spasenja. To je „totalna religija“ koja želi ostvariti potpunu sreću čovjeka na zemlji i na nebu.⁴⁹ Sreća se na zemlji sastoji u uspjehu, a u nebu u rajskom uživanju, „opisanom kao bezgranična oaza“. Stoga je za muslimana zemaljski uspjeh dokaz i izraz Božje naklonosti i istine vjere. Iz istog razloga on doživljava „svaki neuspjeh kao sablazan za vjeru i svaki rat kao sveti rat“. To također znači da je mistika odricanja i trpljenja „neprozirna za islamsku ortodoksiju“.⁵⁰

Optimizam ovih triju religija nije, kako smo već istakli, ni lak niti površan, a glavni je razlog za to u čovjekovoj volji koja je sklona zlu. No, i u tom pogledu postoje stanovite razlike u shvaćanjima, napose kad je riječ o istočnom grijehu i njegovim posljedicama. Arnold M. Goldberg definira židovski stav o tome na sljedeći način: „Dakako, židovstvo poznaje grešni pad prvog čovjeka i također njegove posljedice: čovjek je izgubio svoju besmrtnost. Ali

47 N. BERDJAJEV, *Smisao istorije*, nav. dj., 113. Ruski mislilac navodi s tim u svezi i riječi francuskog pisca Leona Bloya: „Židovi će se obratiti samo kada Krist side s križa. Krist pak može sići s križa samo kada se židovi obrate“ (*isto*).

48 J. VAN ESS, *nav. dj.*, 78 sl.

49 Rossano spominje mišljenje mnogih muslimana da je islam religija „usmjerena 50 posto na ovozemni život i 50 posto na buduću život“. P. ROSSANO, *nav. dj.*, 101.

50 *Isto*.

ono nije nikada prihvatilo pretpostavku nasljednog grijeha, tako kao da bi od tog vremena čovjek bio u stanju grijeha i od sebe nesposoban za dobro.⁵¹ Slično shvaćanje prevladava i u islamu, o čemu van Ess kaže: „Islam poznaje grijeh, ali samo kršćanstvo poznaje grijeh koji je došao u svijet. Islamska slika čovjeka je puno optimističnija, i muslimani se ponose time; čini im se da kršćanstvo niječe svijet i da je asketsko. A zdrav čovjek ne treba otkupitelja; on može sam doći na kraj sa svojim slabostima. Adamov pad nema metafizičkih posljedica; Muhamed je donositelj spasa samo u smislu informacije, ne u smislu otkupljenja od grijeha.“⁵²

Kršćanska je slika čovjeka, pak, s tog motrišta puno pesimističnija, jer se polazi od toga da se Adamov grijeh nasljeđuje, dakako, ne na biološki način, nego u smislu „da je čovjekova sloboda uvijek situirana sloboda, tj. da pojedini čovjek ne razvija i ne oblikuje svoj život posve autonomno i autarhijski, nego je pritom uvijek najdublje određen sveukupnom poviješću grijeha čovječanstva“.⁵³ Zbog toga se općenito može reći da čovjek, prema kršćanskom shvaćanju, nije sam od sebe sposoban činiti dobro i postići vječno spasenje, premda postoje stanovite razlike među kršćanskim teolozima i konfesijama s obzirom na posljedice istočnog grijeha i značenje Kristova otkupiteljskog djela. Unatoč tome kršćanstvo nije pesimističnije od ostale dvije semitske religije, jer vjeruje da Bog u Kristu daje čovjeku potrebnu milost („gdje grijeh postade većim, tu se milost izli u preizobilju“, Rim 5, 20) pomoću koje on može činiti ono za što, zbog svoje grijehom ranjene naravi, nije sposoban sam od sebe.

3.2. Moralizam i intelektualizam

U svjetlu ovoga kriterija tri semitske religije se, kako smo vidjeli, pokazuju kao etičke religije. To ipak ne znači da su one posve imune na problem intelektualizma, jer se one s njime također suočavaju, samo na drukčiji način od

51 A. M. GOLDBERG, *nav. dj.*, 96. - P. LAPIDE, *nav. dj.*, 39 sl., o razlici između kršćanskog i židovskog shvaćanja istočnog grijeha kaže sljedeće: „Nije toliko teologija ono što nas razlikuje, nego je to prije naš svjetonazor i naša bogolikost. Iz muka bogonapuštenosti, u jadu i nevolji, nastao je osjećaj moći koju ispoljava zlo i grijeh. Iz toga je izraslo učenje o pragrijehu, što je u dijalektici s Božjom ljubavlju moralo dovesti do Pavlove kristologije. Tako je bezdano duboko bila naslijeđena Adamova krivnja, tako velika nemoć tjelesna čovjeka da je bila potrebna otkupna smrt 'jedinorođenoga Sina Božjega' kako bi se čovjek mogao izbaviti iz vlastite nedostatnosti. Budući da težištem kršćanstva postaje ljudska slabost, spasenje kao otkupljenje postaje ključni pojam Crkve. Drukčije se naglasci stavljaju u židovstvu koje svakako poznaje bogonapuštenost, slabost svega tjelesnoga i očajanje koje tako rječito izvire iz Knjige Postanka, iz Joba i psalama. No za Hebreja je ipak bogolikost svih Adamovih sinova tako neizbrisiva i tako bogohotna, vjera u bogodanu ljudsku čudorednu snagu tako jaka, pouzdanje u Božji spasenijski plan tako nepokolebljivo, da se zlu grijeha ne priznaje nikakva samostalnost. Bog je htio samo svoje napredujuće stvorenje; on neće nikakva slijepa oruda nego aktivne partnere i slobodne suradnike, izložene ali ne i *podložne* grijehu.“

52 J. VAN ESS, *nav. dj.*, 75.

53 W. KASPER, *Christentum*, u: E. BRUNNER-TRAUT, *nav. dj.*, 109-131, ovdje 120.

istočnjačkih i ostalih prirodnih religija. Rekli smo da semitske religije nalaze kriterij razlikovanja dobra i zla u objavi, odnosno, u Božjoj volji koju nam je on sam objavio. Tu je problem intelektualizma povezan s pitanjem: Što je kriterij Božje volje? Na osnovu čega Bog odlučuje ovako, a ne onako? Sve tri religije naglašavaju Božju neovisnost i suverenost u odlukama, ali neke od njih pritom shvaćaju volju Božju kao stanovitu „samovolju“, ističu više Božju „svemoć“, dok je u drugih naglašenija Božja „mudrost“, dakle, intelektualni moment. Taj je problem u povijesti teološke misli poznat kao voluntarizam i intelektualizam. Izgleda, npr., da islam više naginje voluntarizmu, a židovstvo i kršćanstvo intelektualizmu.⁵⁴ No, s druge strane, znamo da među kršćanskim teolozima i filozofima ima i voluntarista.⁵⁵

Druga važna sastavnica svake etike je sloboda. Očito Berdjajev nije posve u pravu kada tvrdi: „Židovskom duhu bila je nepoznata ideja individualne slobode i osjećaj individualne krivice. Ideja slobode u židovstvu nije bila individualna - to je bila sloboda naroda: sloboda je građena kolektivistički, te krivica nije bila individualna, nije bila krivica čovjeka pojedinca, nego krivica naroda pred Božjim licem.“⁵⁶ To može biti točno samo u smislu cilja (cilj je kolektivno oslobođenje) ali ne i u smislu principa djelovanja i odlučivanja, jer je prema Starom zavjetu svaki čovjek slobodan i odgovoran.⁵⁷

Kršćanstvo je, pak, isključivo u funkciji „vraćanja moći slobode, vraćanja čovjeku pečata njegova visokog podrijetla i skidanja ropskog pečata s njegova lika.“⁵⁸ No, krivo bi bilo na osnovu toga reći da kršćanstvo poznaje samo individualnu slobodu. Ono se zapravo izdiže nad alternativu individualizma i kolektivizma, kako se to lijepo vidi iz sljedećih Kasperovih riječi: „Time što kaže da se zadnje ispunjenje povijesti ne može ostvariti povijesno, kršćanstvo štiti neotuđivu slobodu pojedinca koji svoje dostojanstvo ne zahvaljuje uporabljivosti za neki sustav, nego samo Bogu. Ali sloboda od Boga i sloboda pred Bogom solidarna je sloboda svih. Na taj je način sloboda pojedinca moguća samo u solidarnom poretku slobode svih. S tim stavom koji je s onu stranu alter-

54 Čini se da Jobova knjiga ide u pravcu voluntarizma, ali Guttman, nav. dj., 25, to opovrgava tvrdeći: „Koliko god to (mislj se na shvaćanja Božjeg djelovanja u Jobovoj knjizi, m. nap.) upućivalo na predodžbe islamskih i kalvinističkih teologa, prema kojima je božanska volja suverena u odnosu na sva čudoredna mjerila, ipak to nije pravi smisao knjige. Rješenje problema teodiceje nije u tome da je Bog iznad svih čudorednih mjerila; naprotiv, uvid u neshvatljivost Boga i njegovih planova postaje sredstvo da se u povjerenju čvrsto uzdamo u smislenost njegove volje, u njegove udese koji izvire iz nepronicljive ljubavi i pravednosti.“

55 Poznato je, međutim, da ni u kršćanskoj teologiji nema u tom pitanju potpune suglasnosti, jer dok neki ističu razum (tomisti), drugi inzistiraju na volji (skotisti, npr.).

56 N. BERDJAJEV, *Smisao istorije*, nav. dj., 105.

57 Uspoređujući shvaćanje slobode u židovstvu i islamu, Küng tvrdi: „Kao i u Starom zavjetu (gdje se 'sloboda', lozinka grčkog svijeta, pojavljuje samo jedanput), tako i u Kur'anu riječ 'sloboda' ne znači 'sloboda izbora' nego socijalno stanje slobodnjaka u odnosu na roba. Ali, kako u Starom zavjetu, tako je i u Kur'anu čovjek posve slobodan u djelovanju i odlučivanju.“ H. KÜNG - J. VAN ESS, *nav. dj.*, 144 sl.

58 N. BERDJAJEV, *Smisao istorije*, nav. dj., 123.

native individualizma i kolektivizma kršćanstvu je vlastita socijalna karizma na osnovu koje je zaduženo za pravdu i mir u svijetu.⁵⁹

Kako smo već rekli citirajući Künga, sloboda u Kur'anu, kao i u Starom zavjetu, znači stanje slobodnjaka u odnosu na roba, kao i sposobnost djelovanja i odlučivanja. U svezi s ovim posljednjim islam posebno ističe problem koji je zajednički svim trima semitskim religijama. To je pitanje o odnosu čovjekove slobode prema Bogu, s čime je povezan i tzv. teodicejski problem. Drugim riječima, ako Bog - kako ove tri religije vjeruju - sve stvara i to u kontinuiranom smislu, ne stvara li on time i čovjekovo odlučivanje i djelovanje, tako da se ništa ne događa bez Božje volje? Znamo da na to pitanje postoje različiti odgovori: determinizam, predestinacija, okazionalizam te klasično kršćansko učenje koje se zove „*concurus divinus generalis*“, tj. općenito božansko sudjelovanje koje je stalno potrebno za svako stvorenjsko djelovanje. U tom je smislu Bog koji sve stvara (*creatio*) i sve drži u postojanju (*conservatio*), i prvi uzrok stvorenjskog čina.⁶⁰

Islam pak taj problem odnosa čovjekove slobode i Božje volje rješava učenjem da Bog u trenutku čovjekova čina stvara uzročnost koja čovjeka osposobljuje za djelovanje. „Čovjek time neposredno želi i hoće dobro i zlo, ali samo na temelju osposobljenja koje je upravo u tom trenutku primio od Boga; na njihovu karakteru Bog samo utoliko sudjeluje ukoliko dobro potiče, a u zlu 'ostavlja' čovjeka samog“, objašnjava Ess.⁶¹ Ta se misao može shvatiti na način predeterminizma, okazionalizma i predestinacije. Ali Küng smatra (slično misli i Ess) da se tu ipak radi samo o onome što se u kršćanskoj teologiji naziva „*concurus divinus generalis*“, što znači da muslimani i kršćani problem čovjekove slobode u odnosu prema Bogu rješavaju na isti način. Čini se ipak da takvom izjednačavanju dvaju rješenja stavovitu poteškoću može predstavljati islamsko inzistiranje na Bogu, ne samo kao Jednome, nego i Jedinome, u odnosu na kojega sve ostalo gubi svoju autonomiju.

Bilo kako bilo, izvan je svake sumnje da prema islamu Bog daje čovjeku volju „da bira, određuje i da se odlučuje za dobro ili zlo“; štoviše, on mu daje također „prirodnu sklonost prema dobru“.⁶²

Jedno od temeljnih pitanja etike je i pitanje o zakonima i normama. O tom pitanju postoje također sličnosti i razlike među semitskim religijama.

U središtu židovstva stoji Tora, od Boga objavljeni Zakon na osnovu kojega pismoznanci nastoje normirati do u detalje sva životna područja. Otud sklonost židovstva prema legalizmu i kazuistici.⁶³ Vršeci djela Zakona, napose

59 W. KASPER, *nav. dj.*, 121.

60 Usp. H. KÜNG - J. VAN ESS, *nav. dj.*, 145.

61 J. VAN ESS, *nav. dj.*, 77.

62 M. M. SHARIF, *nav. dj.*, 171.

63 Razlog za to Paul MENDES-FLOHR, u članku *Židovstvo i država (polis)*, u: *Svesci* 92/1998. 69-71, ovdje 70, ovako objašnjava: „Biblijska religija ne može se zadovoljiti čistim, osobnim iskustvom (*Erlebnis*) nego mora biti objašnjena u stvarnome vremenu i prostoru. Stoga su dužnosti (*mitzvot*) koje propisuje Tora uvelike određene mnogo svjetovnijim područjima

pravednost, čovjek se posvećuje i postaje sposoban za zajedništvo s Bogom.

Islam također na sličan način ističe vrijednost i važnost Kur'ana kao Zakona koji je Bog objavio te kao takav predstavlja kriterij razlikovanja dobra i zla. Bog kao apsolutni gospodar odlučuje o dobru i zlu, tako da je dobro ono što on kao takvo prihvaća, i obratno. A u moralnom se životu posebno naglašavaju djela: „Musliman je očaran čovjekovim djelovanjem; to mu je veoma važno. On postaje na taj način strastveni jurist i historičar - pri čemu u oba slučaja polazi od činjenica, od pojedinih kazusa, ne od ideja i teoretskih dedukcija.“⁶⁴ Zbog toga se u islamu više gleda na javnost nego na nutarnost. „Na praksu i javnost ciljaju“, kaže Ess, „i onih pet zapovijedi koje su odvajkad isticane kao 'stupovi' islama: vjeroispovijest, molitva, post, milostinja i hodočašće.“⁶⁵ U tom je smislu u islamu, kao i u židovstvu, na prvom mjestu ortopraksija, a ne ortodoksija.

No, to ne znači da židovstvo i islam ne poznaju vrijednost ljubavi i nutarnosti u odnosu prema Bogu i bližnjemu. Sjetimo se u tom smislu prijekora koje Bog u Starom zavjetu posredstvom proroka upućuje narodu zbog toga što ga ovaj štuje samo usnama i žrtvama iza kojih ne stoji autentično nutarnje raspoloženje. Islam, doduše, ne inzistira na nutarnjem predanju, jer je ono samo Bogu poznato i bit će objavljeno na posljednjem sudu. Ali, s druge strane, i ova religija „zahtijeva od čovjeka da voli Boga kao potpuno otjelovljenje svih moralnih vrлина iznad svega ostaloga“.⁶⁶ Isto tako zahtijeva i ljubav prema roditeljima, rođacima, siročadi, susjedima, prijateljima, ljudima u nevolji. Stoga se ne može reći da se kršćanstvo razlikuje od židovstva i islama po tome što bi ono bilo religija ljubavi, a ove dvije to ne bi bile. Isto se tako razlike između ovih triju religija ne mogu izraziti pomoću lozinka: „Religija bez vjere“ i „Religija bez djela“, pri čemu bi se prva odnosila na židovstvo i islam, a druga na kršćanstvo.

Točno je, bez sumnje, da kršćanstvo, ako ne jače, a ono barem drukčije potcrtava važnost ljubavi, nutrine, „srca“ i nakane u našim odnosima prema Bogu i bližnjemu, ali time ne zanemaruje djela, kao što ostale dvije religije ne isključuju ljubav i nutrinu dok naglasak stavljaju na slovo zakona i djela. Ipak ti naglasci mogu katkada odvesti u jednostranosti i isključivosti. U tom smislu židovstvo i islam lakše podliježu legalizmu i kazuistici, a kršćanstvo intimizmu i individualističkoj nedjelotvornosti.

Glavna je razlika kršćanstva u odnosu na druge dvije semitske religije, ipak, prije svega u shvaćanju uloge i značenja Zakona. Kršćanstvo na neki način detronizira Zakon, podvrgavajući ga čovjeku i stavljajući na mjesto Zakona Isusa Krista kao jedinog posrednika između Boga i ljudi. Govoreći o islamu i kršćanstvu Ess tu razliku ovako formulira: „Kršćanstvo štuje jednu osobu, Krista, a islam jednu knjigu,

ljudskoga djelovanja - prema kalupu svakodnevnog života u kojem radimo, igramo se, ljubimo i provodimo život zajedno s našim bližnjima. Da bi bile pošteđene bilo kakve nesigurnosti, ove su dužnosti često ozakonjene i poštuju se kao zakoni. Biblijska religija nećije dužnosti prema Bogu ne prepušta individualnoj procjeni i raspoloženju.“

64 J. VAN ESS, *nav. dj.*, 71.

65 *Isto*, 72.

66 M. M. SHARIF, *nav. dj.*, 183.

Kur'an, i ta knjiga je Božja riječ, ne riječ Muhameda. Muhamed je samo zvučnik za objavu koja ekstatički iz njega provire; on nije čudotvorac, a još manje Sin Božji.⁶⁷

Isus Krist, utjelovljeni Sin Božji, zauzima u kršćanstvu ono mjesto koje u židovstvu pripada Tori, a u islamu Kur'anu. To je najveća i najbitnija razlika kršćanstva u odnosu na te dvije, ali i na sve ostale religije.

Zaključak

Rezultati do kojih smo došli, mogu se ovako sažeti:

U usporedbi s istočnjačkim i ostalim prirodnim religijama, semitske su religije objave. Za razliku od svih prirodnih religija, u kojima je Božanstvo imanentno svijetu i na neki način istovjetno s njim, u semitskima je Bog transcendentan i ujedno imanentan. To također znači da Bog slobodno stvara svijet i o njemu se trajno brine (uzdržava ga). Nasuprot politeizmu istočnjačkih i ostalih religija, ove su monoteističke: vjeruju u jednog Boga koji je dobar i milosrdan, stoga mu se čovjek može s povjerenjem i pouzdanjem obraćati; štoviše, on se objavljuje, pripoćuje mu svoje zakone i iskazuje mu svoje milosrće.

Za razliku od istočnjačkih religija po kojima je čovjek dio prirode, prema semitskima on pripada ne samo prirodnom nego i božanskom redu: stvoren je na sliku Božju, „obojen božanskom bojom“, „dionik je božanske naravi“, i kao takav je, ne samo jedinstveno biće (za razliku od istočnjačkog dualizma), nego i Božji namjesnik na zemlji. Zbog tog svog božanskog podrijetla, čovjek je, u svom moralnom djelovanju, ne samo podložan Božjoj volji nego se također poput Boga mora odnositi prema svijetu (koji prema ovim religijama nije samo privid, na što je sveden u istočnjačkima), tj. mora mu biti ujedno imanentan (živjeti i djelovati u njemu) i transcendentan (slobodan od njegovih uvjetovanosti, izvoran u svome djelovanju), i samo se na taj način može ostvariti i spasiti.

Istočnjačke religije „razmiću veo“, objašnjavaju čovjekovu sudbinu, ali je ne mijenjaju, nego ga samo poućavaju kako će je prihvatiti i pomiriti se s njezinom neminovnošću. Za razliku od toga, semitske religije se ne mire sa sudbinom, one vjeruju u mogućnost utjecaja na nju, te u skladu s time zahtijevaju i odgovarajuće ponašanje od čovjeka. Zato su prve pretežno intelektualno-logične, a druge izrazito voluntarističko-etičke religije.

Dakako, unatoč mnogim sličnostima između triju semitskih religija, nezanemarive su i brojne razlike. Prije svega, one su očevodne u shvaćanju Božje transcencije i imanencije. Islam najjaće naglašava Božju transcenciju, dok kršćanstvo, ućenjem o utjelovljenju Sina Božjega, jaće od ostalih potcrtava

67 J. VAN ESS, *nav. dj.*, 81.

Božju imanenciju. I sam je monoteizam različito shvaćen. Dok židovstvo i islam inzistiraju na strogom monoteizmu, kršćanstvo naučava da je Bog Trojstvo, jedan u tri osobe. Dok se u židovstvu Božja transcendencija premošćuje pomoću Tore, a u islamu pomoću Kur'ana, u kršćanstvu je jedini posrednik između Boga i ljudi Isus Krist, utjelovljeni Sin Božji, po čemu se ono bitno razlikuje ne samo od dviju semitskih religija nego i od svih ostalih. Da bi, dakle, religiozni odnos bio smislen i moguć, Bog ne može ostati samo u transcendenciji, nego mora prijeći i u imanenciju, što je, s motrišta naravne ljudske logike, proturječno i nepojmljivo. Zato su sve tri semitske religije u tom pogledu „nelogične“, odnosno, puno nelogičnije od istočnjačkih religija koje su u tom pogledu svojevrsne filozofije prirode.

Uočljive su i razlike u interpretaciji posljedica tzv. Adamova grijeha. Dok je za kršćanstvo taj grijeh nasljedan, zbog čega se svaki čovjek rađa s ranjenom naravi, te je zbog toga nesposoban za samo-spasenje, za židovstvo i islam on nema takvih posljedica, stoga je dosta da Bog objavi svoje zakone i zapovijedi, a čovjek se spašava vršeći ih sam od sebe, bez dodatne pomoći milosti Božje, tj. otkupljenja.

S obzirom na etički problem, sve tri semitske religije stavljaju naglasak na djela i ljubav (nutrinu), ali s različitim nijansama. U tom smislu židovstvo i islam više ističu djela u skladu sa zakonom, a kršćanstvo djela u skladu s ispravnom nakanom. Zato su prve izloženije opasnosti legalizma i kazuistike, a kršćanstvo intimizma i nedjelotvornog sentimentalizma.

Postoje stanovite razlike i u pogledu optimizma. Židovstvo ga povezuje s mesijanskom budućnošću koja je ovozemna, kršćanstvo s onostranim Božjim kraljevstvom, a islam sa sadašnjošću i vječnošću. U tom smislu židovstvo i kršćanstvo pridaju veću važnost nadi nego islam koji je od početka imao željeni uspjeh.

Tri religije prilično različito gledaju i na ovozemni uspjeh i trpljenje. Za židovstvo i islam, uspjeh je znak Božje naklonosti i čovjekove ispravnosti, dok prema kršćanstvu to ne mora biti uvijek tako. U skladu s time, za kršćanstvo križ i trpljenje nisu samo znak čovjekove bogoostavljenosti, nego i načini kako vjernici sudjeluju u spasonosnom Kristovu trpljenju, križu i smrti.

Treba ujedno istaknuti da se mnoge razlike koje postoje između tih triju religija pojavljuju i unutar samog kršćanstva, npr.: problem odnosa Božje sve-moći i sveznanja, na jednoj strani, i čovjekove slobode, na drugoj strani; zatim problem posljedica Adamova grijeha i našeg otkupljenja (opravdanja) po Kristu (sjetimo se kakve razlike u tom pogledu postoje između tri velike kršćanske konfesije); tu je i vječno pitanje o odnosu između vjere i djela, odnosno, kad je riječ o etici, o odnosu između nakane i čina, kao i pitanje veze onoga što se događa u vremenu i povijesti s transcendentnim Božjim kraljevstvom (npr.: Da li se i kako zauzimanjem za pravedniji svijet priprema i gradi transcendentno Božje kraljevstvo?).

Dakako, ovim nabranjem nismo ni izdaleka istaknuli ni ono što je zajedničko, niti ono što je različito u trima semitskim religijama između sebe,

kao ni u njihovu zajedničkom odnosu prema ostalim religijama. Poglavito nismo vodili računa o činjenici da je svaka od ovih religija (kao uostalom i istočnjačke religije s kojima smo ih usporedili) u sebi veoma složen i slojevit fenomen. U izlaganju se to nije moglo uzeti u obzir, stoga se svaku od njih promatralo i uspoređivalo polazeći od njezinih tipičnih značajki, što, dakako, nije dostatno za cjelovitu analizu i vrednovanje.

Dodajmo na kraju još riječ - dvije o neprocjenjivom antropološkom i svjetonazorskom značenju ovih triju religija. Vjerom u jednoga Boga, svijetu transcendentna i u njemu ujedno djelatna, one su izmijenile čovjekovu samosvijest, a time i njegovo mjesto i ulogu u svijetu. Neki s razlogom ističu da je shvaćanje čovjeka kao osobe bitno povezano s religijskim učenjem o Božjem slobodnom stvaranju svijeta.⁶⁸ Ove su religije čovjeku posvijestile njegovu „drugost“ u odnosu na prirodu, objavile su mu njegovo božansko podrijetlo i poziv, naučile ga vrijednosti slobode, jednakosti, bratstva. Kao slika jednoga Boga, on je i sebe shvatio kao nepodijeljeno biće, te je, poput svog Stvoritelja, zauzeo prema svijetu transcendentno-immanentan stav. Svojom vjerom u Božji naum spasenja, one su učvrstile čovjekovu nadu u promjenljivost njegove sudbine, bilo već sada, bilo u budućnosti ili vječnosti. Tako su ga oslobodile od kozmičkog i metafizičkog fatalizma i osposobile za povijesno djelovanje. Vjera da je sam Bog u svijetu i ljudskoj povijesti djelatna, probudila je u čovjeku nadu u mogućnost pravednijeg svijeta i motivirala ga ujedno za djelovanje u skladu s tom nadom. Upravo zahvaljujući ovim religijama, nada u bolje, pravednije i čovjeka dostojnije postojanje u svijetu neće nikada umrijeti.

MONOTHEISMUS ALS AUSGANGSPUNKT VON JUDENTUM, CHRISTENTUM UND ISLAM

Zusammenfassung

Der Gegenstand des Artikels ist nicht Entstehung und Entwicklung des semitischen Monotheismus, den man als eine Gegebenheit annimmt, sondern Vergleich der drei semitischen Religionen untereinander und mit anderen Religionen. Als Vergleichskriterien sind einige Aspekte, die der Religion immanent sind und die in Form der Binome ausgedrückt werden können: Dualismus-Monismus, Optimismus-Pessimismus und Moralismus-Intellektualismus. Der Autor übernimmt diese

⁶⁸ Usp. o tome I. DEVČIĆ, *nav. dj.*, 195-209.

Kriterien von A. Schweitzer und vergleicht damit die drei semitischen Religionen zunächst mit den großen östlichen Religionen und danach untereinander (Schweitzer vergleicht nur das Christentum mit den östlichen Religionen).

Im Lichte dieser Kriterien zeigen sich die östlichen Religionen monistisch, pessimistisch und intellektualistisch, die semitischen aber dualistisch, optimistisch und ethisch. Der Autor gibt eine vertiefte Analyse dieser Qualifikationen.

Wenn die drei semitischen Religionen anhand derselben Kriterien untereinander verglichen werden, kommen nicht nur viele Ähnlichkeiten, sondern auch Verschiedenheiten zum Ausdruck. Es wird offensichtlich, daß im Judentum und Islam, stärker als im Christentum, das eine Religion der Inkarnation ist, der Dualismus betont wird. Es gibt sichtbare Unterschiede auch hinsichtlich des Optimismus, der im Judentum auf die diesseitige messianische Zukunft, im Islam auf die Gegenwart und Ewigkeit, im Christentum aber auf das ewige Jenseits gerichtet ist. Schließlich gibt es auch Unterschiede in den anthropologisch-ethischen Auffassungen. Im Gegensatz zum Judentum und Islam hat die Erbsünde für das Christentum metaphysische Folgen. Darum braucht der Mensch, um gerettet zu werden, nicht nur das Gesetz, wie im Judentum und Islam, sondern auch die Gnade, d. h. einen Heiland. Im Artikel werden auf dieselbe Weise noch andere Verschiedenheiten, und einige Ähnlichkeiten hervorgehoben, wodurch die Vielschichtigkeit der Beziehungen der drei abrahamitischen Religionen untereinander auch auf der rein theologischen Ebene zum Ausdruck gebracht werden.