

**Peter Strasser**

# **Bog svih ljudi**

**Prekoračenje filozofijske granice**

**Prijevod:  
Samir Osmančević**

**Alinea**  
**Zagreb – Graz, 2006.**

CIP – Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 141.4  
211.2

STRASSER, Peter

Bog svih ljudi: prekoračenje filozofijske granice /  
Peter Strasser; prijevod Samir Osmančević. – Zagreb:  
Alinea; Graz: Filozofija.net, 2006. – (Biblioteka  
Austriana. kolo 1, Filozofija; knj. 1)

Bibliografija.

ISBN 953 – 180 – 138 – x

I. Bog -- Filozofsko gledište II. Religija -- Univerzalizam

301024061

# Sadržaj

“Bog svih ljudi” Petera Strassera (Samir Osmančević)	VII
Fenomenologija iskoraka	VII
Bogomolja na East Riveru	X
Prolog	
“... a još nisam učinio ono zbog čega sam stvoren.”	1
ELEMENTI ZA RELIGIJSKI UNIVERZALIZAM	5
I. Ideja religijskog univerzalizma	7
1. Skeptična religioznost <sup>7</sup>	
2. Protouniverzalistička tradicija	8
3. Paradigme teologije	11
4. Teologija “prirodnog svjetla”	14
5. S one strane straha i drhtanja	17
6. Budućnost religioznog osjećaja	21
II. Savršenost	25
1. Bezuvjetno	25
2. Nužno	30
3. Božje stajalište	36
4. Ljudski aspekt	41
III. Dobar i loš početak <sup>49</sup>	
1. Kaos, praznina, slučajnost	49
2. Načelo nepretkazivosti	54
3. Igra slobode, ritualizam	58
IV. Idealizam	63
1. Stvaranje svijeta	63
2. Svijest i bezvremeno	67
3. Vrijednosne činjenice	68
V. Logika apsolutnog	73
1. Dvije strane cijeloga	73
2. Komplementarnost kao načelo	76
3. Minimalna asimetrija u Božjoj biti	78
VI. Postanak apsolutnog	83
1. Tijek vremena i vječnost	83
2. Osadašnjenje	87

VII. Trpeći Bog	93
1. Bog pod našom kalotom	93
2. “Žrtva koja gori cijelu noć”	98
3. Slučaj Hansa Jonasa	99
PONORI I KRATKI SPOJEVI	107
VIII. Prosvjetitelj i vidovnjak	111
1. Prosvjetitelj kao psihijatar	111
2. Uskraćivanje konteksta	115
3. Pasije više gluposti	119
4. Vjernik hvalisavac	121
IX. Spasenje hic et nunc!	123
1. Transcendencija imanencije	123
2. Nadčovjekov “Ah”	127
3. Slučaj Ahil	129
X. Vječni neprijatelj	133
1. Bezdani dobiva bezdan	133
2. Etički, transhumani, inhumani Bog	137
3. 12. ožujka 2000.	141
Epilog	
<i>“... al’ tamo, tamo ću gledati/slatki mir, miran spokoj.”</i>	143
Literatura	149
Bibliografska bilješka	153
Bilješke	155
O autoru	163

---

## “Bog svih ljudi” Petera Strassera

### *Fenomenologija iskoraka*

Misliti Boga izvan scijentističkog limita što ga, u najpovoljnijem slučaju, metodološki i sadržajno definiraju različiti izdanci sociologije religije ili etablirana akademska teologija pothvat je što ga se već u samom podnaslovu nužno mora ograničiti. Sintagma “prekoračenje granica filozofije” iz podnaslova djela koje je pred nama otud je jasna uputa potencijalnom čitatelju da se kazivanje o Bogu na početku novog tisućljeća tek mora iznova filozofijski utemeljiti i osigurati, čini se, novovrsni kredibilitet. Jer za razliku od samog čina vjerovanja, subjektivne religioznosti ili sociohistorijskih i političkih posljedica kolektivnih vjerskih ekstaza, Bog već dugo nije eminentno filozofijska tema. Od Kantovih antinomija uma, napose od Schopenhauera i Feuerbacha naovamo napuštenog se Tvorca u okcidentalnom mišljenju više – sumnjivo upadljivo – ignorira nego negira, dok se vjerovanje kao puki sociološki fenomen osamostaljuje u represivnu samodovoljnost i, unatoč atavizmima ritualnog te različitim oblicima ontoteološkog marketinga, na izvjestan način ostaje bez sadržaja, ostaje ono što će frankfurtski neomarksist Th. W. Adorno vješto degradirati do psihološkog aspirina. Upozoravajuće prekoračenje iz podnaslova pak – i samo bi se ono dalo fenomenološki tematizirati u najboljoj heideggerijanskoj tradiciji – nije iskorak samo u jednome smjeru te kao takvo govori o jednoj granici iza i jednoj sprijeda, o jednoj iznad i jednoj ispod, o onome što, dakle, leži s one strane Kanta i o onome kamo bi se kakvo vragolasto mišljenje i odvažna filozofijska imaginacija mogli upustiti, osluškujući metafizičku kriptografiju najsuvremenijih fizikalnih teorija. Jednako kao i o onome *što* je na taj način prekoračeno, o situaciji u kojoj se nalazi mišljenje s ove strane svih spomenutih granica. Iskorak je, dakle, i vertikalan i horizontalan.

Iz ovih je perspektiva nastalo djelo koje je pred nama, naime *Bog svih ljudi*, ovaj, čini mi se, tipično postmoderni dijalog s tradicionalnim ontološkim dokazima o Božjoj egzistenciji, s jedne strane, i konzekvencijama kojima rezultira mišljenje jednoga supstancijalno suprakulturalnog, a na

predodžbenoj razini ipak nacionalno-kulturalno i povijesno uvjetovanog pojma Boga, s druge strane. Za suvremenoga austrijskog filozofa Petera Strassera, čiji sam “razvoj” imao prigodu neposredno pratiti u posljednjih petnaestak godina, ovaj je dijalog – postmoderan i stoga, valjda, uvijek nužno i bitno nedorečen, gotovo skeptičan prema vlastitom iskazu, toliko da iza svakog vrebja jedno “ili možda ne?”! – rezultat traganja koje se prvotno iskušavalo na gnoseološkim pitanjima u “potrazi za zbiljom”, analizama dinamike “velikih osjećanja” pa sve do *Eskatološkog žurnala (Journal der letzten Dinge)* koji će, čini se, definitivno stabilizirati njegovu poziciju u aktualnoj filozofiji njemačkoga govornog područja. Svim ovim djelima zajedničko je pak jedno: naime prezencija čovjeka Petera Strassera u njima, nekoneptualna i nenametljiva prisutnost mislećeg i gledajućeg subjekta kojega, unatoč primjernoj akademskoj karijeri, potresaju povremene erupcije zloglasnih i anakronih pitanja o smislu, o životu nakon smrti, o “Bog jest”... Strasser ne prikriva ni vlastitu brigu niti vlastitu kulturalnu provenijenciju i imanentnu joj simboliku. On pak zna da pitanja kojima se bavi ne dopuštaju zastajanje, paradigmu koja, poput placente, mišljenje štiti od svijeta, već zahtijevaju dinamiku koja se jedva daje kontrolirati te se otud ponovno dotičemo “prekoračenja” kao neke vrste neželjene nužnosti mišljenja Boga kojeg se jedva još prepoznaje u svijetu. Takva pseudoanselmovska diskrepancija između nužnosti da nešto jest i njegove nemanifestnosti i neprepoznatljivosti Strassera otud često vodi u jednu novovrsnu formu *nesretne svijesti*, u ono što na trenutke negira i logiku i u svijetu već realiziranu relaciju Boga i svijeta, a kako bi spasilo živi subjekt, možda čak i njegovu metafiziku i mističke momente njegova življenja. Ovu heideggerovski nehinjenu, bolje kazano: življenu *otvorenost* njegova mišljenja smatram najvećom vrijednošću Strasserove filozofije. Gledano u cijelosti, ona je neka vrst ritualnoga samoeksperimenta in vivo, borba s vlastitom ontološkom agorafobijom, iskorak i strah od iskoraka istodobno, jednom riječju: mišljenje koje više ništa ne odbacuje i ničemu dokraja ne vjeruje.

Već u samom prologu *Boga svih ljudi*, naime, čitamo karakteristično Strasserovo priznanje koje se može proglasiti lajtmotivom onog dijela Stasserova opusa koji zadire u filozofiju religije: “Ja znam da Bog postoji jer *mora* postojati neki razlog koji se ne iscrpljuje u pukom faktičkom, u fizikalnom, kemijskom, biološkom. Ali problem moje duhovne egzistencije – ako se o nečemu tako velebnom uopće može govoriti – sastoji se u tome što ne znam što znači: *Bog jest*.” Kantijanski ne znati što to znači da

Bog jest, a s druge strane anselmovski znati njegovu egzistenciju prostor je koji Strasser – kao autor jednog ranijeg djela koje je naslovio *Proigrano prosvjetiteljstvo!* – zatiče i ispunjava nizom najrazličitijih motiva, od Hesiodove Teogonije, kaosa i Big Banga do na trenutke ekscesivne ex-nihilo-nihil-fit-kombinatorike, od Hitlera do hrabre Židovke koja se dragovoljno javlja u koncentracijski logor kako bi time “pomogla” Bogu, od Swedenborgova susreta s Bogom koji mu veli “Ne jedi toliko” do Nietzscheova hic et nunc... Dijapazon tih motiva koji ovom djelu doista daju jednu osobenu unutarnju dinamiku samo je djelomice uvjetovan činjenicom da je *Bog svih ljudi* zapravo zbirka eseja o *značenjima*: što to znači da je Bog svemoćan, pravedan, za, da je tvorac svijeta? Tek iz takva jednog značenjskog kaleidoskopa, takoreći implicitno, izrasta unutarnja armatura religijskog univerzalizma općenito, kao nus-produkt spomenutog napora da se zna što se misli kad se kaže da Bog jest, napora na koji se odnose “svi problemi filozofije ili i dalje” ili “se na koncu gube u beznačajnim igrarijama, u misaonosportskom larpurlatizmu”. Što znači da Bog jest – za Strassera je kao i za Anselma očito pitanje svih pitanja, no za razliku od ovog on se ne želi koristiti metafizičkom atraktivnošću apsurdna. Naprotiv, *Bog svih ljudi* je zapravo kartezijanska potraga za izvjesnošću i pomirenjem, gotovo karamazovljevska pokušaj modernog nevjernika da to što zna da Bog jest dovede do svjetske formule čija evidencija vodi u smiraj.

Otud je bitna pretpostavka razumijevanja ovog djela prepuštanje često skrivenome Strasserovu skepticizmu i iskonskoj snazi proturječja s kojima se ovaj skepticizam suočuje. *Bog svih ljudi* je hermetičan tamo gdje se kao čitatelji pokušavamo sakriti iza pojma u kojemu je, jasno, usredotočeno sve što vjerovanje zapravo i čini spomenutim psihološkim aspirinom. No, Strasserovi napadi na značenjske i ideološke fosile u ovakvim pojmovima nikad nisu frontalni. Oni se gotovo u pravilu izvode u vidu mogućih scenarija, u formi propitivanja, hinjenoga dječjeg raspitivanja. Želi li dospjeti do nužnosti, Strasser se raspituje o slučaju, želi li u svijetu vidjeti poredak, on pripovijeda o kaosu. Za Strassera je pak karakteristično i to da se on, u pravilu, nikad ne izjašnjava o pobjedničkom scenariju čime u biti sprečava trenutačni raspad otvorenosti mišljenja o kojoj je bilo govora. No, ni činjenica da se on konačno ne izjašnjava niti u korist najvlastitijih uvida nije samo konceptualne naravi. Govoreći u slikama, možda bismo Strassera mogli usporediti s neurotičnim maratoncem koji svako malo zastaje kako bi opipao stazu, izmjerio temperaturu zraka i

porazmislio da nije možda već dospio na cilj, iako je zapravo tek krenuo. Ako je uopće krenuo.

### ***Bogomolja na East Riveru***

“Bog religijskog univerzalista”, piše Strasser, “ne da se, dakle, prezentirati preko apstraktnog boga neke hipotetičke svečovječanjske religije.” Ono za čime Strasser traga nije rezultat kakva teološkog redukcionizma koji bi pobrojao minimalna svojstva božjeg bića, a s kojima bi se iznenada mogle složiti sve nacije, kulture i napose sve teologije. Ljubav, pravednost i dobrota takva su svojstva, no Božji lik o kojemu bismo znali samo to ne bi mogao postati predmetom obožavanja. Bog čijim bi “svojstvima” upravljao UN-ov Visoki komesarijat za vjerska pitanja jedva da bi privukao kakva znatiželjnog posjetitelja u bogomolju na East Riveru: fenomen Svetoga u modernom je pak svijetu svakako već ostao bez nužne doze teatralnosti koja spomenuta božja svojstva tek dovodi u odnos spram pojedinačne ljudske egzistencije. (Kazano jezikom Hannah Arendt: “Građanin svijeta koji bi živio pod tiranijom univerzalnog carstva, govorio bi i mislio na nekoj vrsti super esperanta, ne bi bio ništa manje monstrozno od hermafrodita.”) Iako će mnogim čitateljima *Boga svih ljudi* to vjerojatno biti prva asocijacija, kvantitativna redukcija božje prezencije na transkulturalno sveprihvatljive božje osobine nije put kojim Strasser hoće povesti religijskog univerzalista.

S obzirom na to da je deiracionaliziranje već svršena stvar, Strasser najprije pita o budućnosti religijskog osjećaja općenito, razvijajući pritom moguće scenarije: prvi se svodi na “amorfiziranje” za kojim slijedi “spiritualiziranje” vjerskog osjećaja. Prvi se suočuje s potpunim gubitkom bilo kakva oblika, drugi pada u opasnu pomodarsku ezoteriku. Treći i četvrti scenariji su za subjekt – po mome sudu geografski i povijesno dosta usko determinirane – postmoderne malo vjerojatni ali ih Strasser ipak nabraja: re-mitologiziranje i re-dogmatiziranje vjerskog osjećaja. To su točke kojima bi se jedna filozofija balkanske povijesti morala pozabaviti i o kojoj će ukratko biti riječi nešto kasnije. Peti pak

---

\* Citirano prema: Alain Finkielkraut (2002.): *Nezahvalnost. Razgovor o našem vremenu*. Zagreb: Ceres.



scenarij dotiče sam religijski univerzalizam čiji subjekt svoju religioznost deducira iz prirodne teologije što ga čuva od navedenih devijacija. Stubovi ove – realne i istodobno utopijske – forme Strasserove *devotio moderna* su moralnost u Kantovu smislu riječi te, nadalje, solidarnost s nesretnima i siromašnima čiju kristomorfnost Strasser bez ustručavanja reklamira, no ipak je kao bitan element integrira u prirodnoteološku supstanciju religijskog univerzalizma. Na isti je način uporaba postojeće religijske infrastrukture – postojeće bogomolje za koje je vezan i kulturni identitet, na primjer – za njega neproblematična, ako je ona u stanju poslužiti kao platforma unutar koje se realiziraju “bogougodnost” i društvena solidarnost. Na kraju, Strasser – ne spominjući kristomorfnost argumenta niti eksplanirajući kako su mistički momenti mogući u deiracionaliziranu svijetu – pledira za “obazrivo” ophođenje subjekta s intramundanim, s drugim ljudima i drugim bićima uopće, za načelo *Caritasa*. Za Petera Strassera, dakle, religijski univerzalizam nije praznina i sociopsihološka impotencija transkulturalnog Boga, već punina subjekta koji tako, na izvjestan način, preuzima ona svojstva koja bi Bog svih ljudi, da bi to uopće bio i kao danas jedini mogući, morao posjedovati: ljubav, pravednost i dobrotu.

Tako konstruirani topos religijske istine transcendira samo pitanje o budućnosti religijskog samorazumijevanja i zadire u prostor filozofije povijesti i, dakako, danas tako aktualne filozofije kulture (ako se ova dva područja nakon Oswalda Spenglera uopće još mogu istinski diferencirati), koja se već od ranih devedesetih godina prošloga stoljeća, dakle nakon nestanka Sovjetskog Saveza, grupira uglavnom oko anglosaksonskih *end-of-history* i *clash-of-civilisations*-teoretičara. O ovoj penetraciji u povijesno možda ponajbolje svjedoči jednostavna posveta koju Strasser upućuje vlastitoj djeci: “Za Annu i Olivera, neka im budućnost bude mirna i živa, neopterećena sukobom civilizacija i njihovih bogova, ispunjena duhom Boga svih ljudi.”

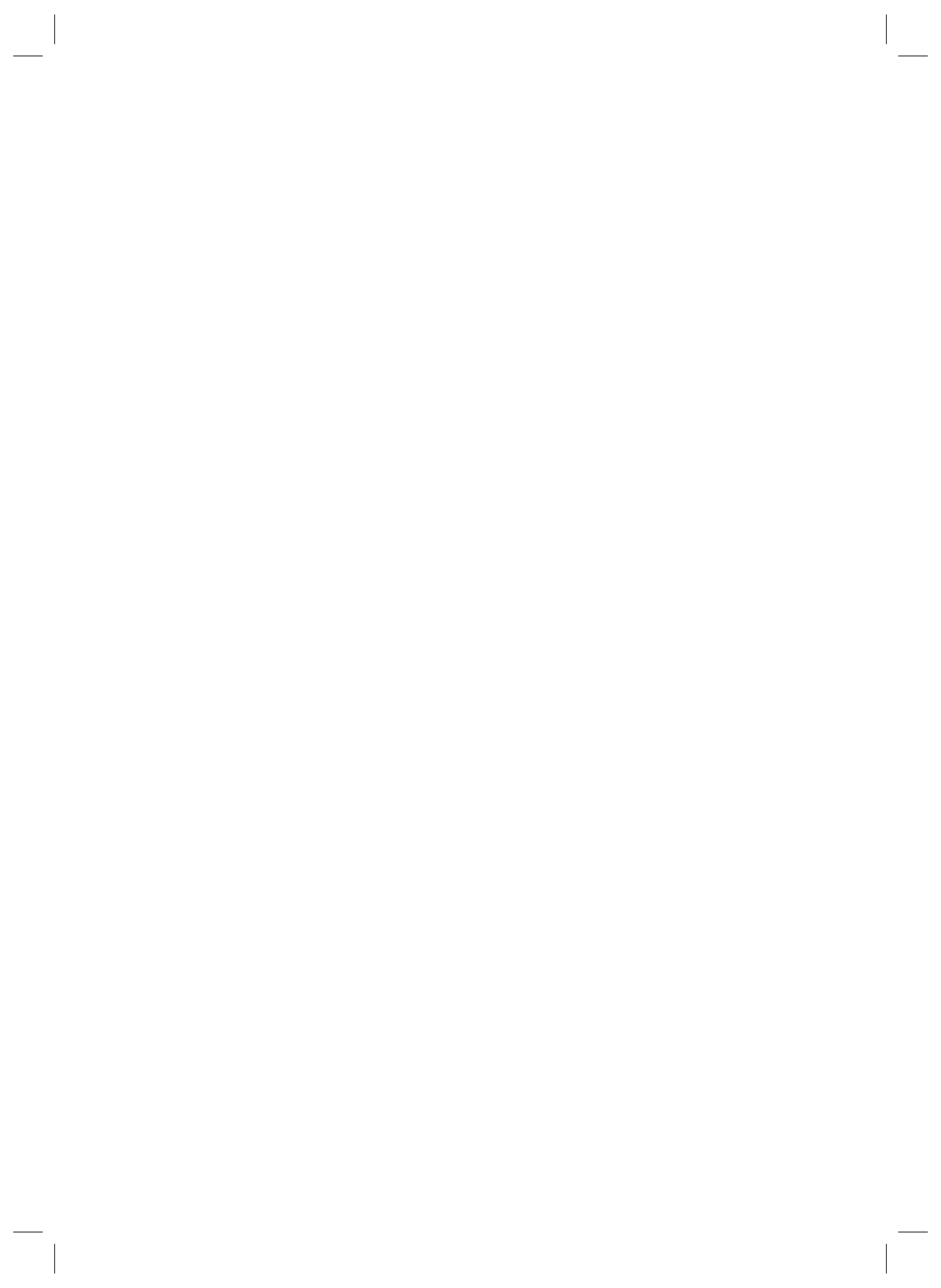
Usudimo li se ovaj tihi vapaj uputiti i u smjeru našega magičnog poluotoka, posljednjih desetljeća tako rastrganog – uz “banalne” socijalne i ekonomske činitelje – religijskim i metafizičkim nemirima, onda dospjevamo do odgovora na pitanje zašto *biblioteku austrianu* iniciramo upravo ovim Strasserovim djelom. Kazujući o deiracionaliziranosti svoga svijeta, *Bog svih ljudi* ujedno odčitava stupanj re-mitologiziranosti i re-

dogmatiziranosti *našega* svijeta koji je iznenadnu i tako samorazumljivu slobodu vjeroispovijesti pretvorio u iracionaliziranje vlastitoga i nepriznavanje tuđeg Boga, čineći time, upravo u Strasserovu smislu, dvostruku pogrešku. Prva se sastoji u tome što se svakog pojedinačnog Boga time ponovno prisiljava da bude Bog samo nekih ljudi, što je u suprotnosti sa samom njegovom definicijom. I drugo: religioznost se kao subjektivan čin "amorfizira" i ponovno protjeruje iz esencijalne domene *subjektivne odgovornosti*; vjerski identitet postaje nacionalnim ili bilo kojim drugim kolektivnim identitetom te se religijski osjećaj time ponovno odvađa ne samo od moralnosti i solidarnosti već i od ostalih elemenata religijskog univerzalizma, kao jedine moguće forme istinskog vjeronanja u globaliziranom svijetu. Gledano iz tog kuta, *Bog svih ljudi* jest osobena forma emancipacije, vjerojatno jedina intramundana instancija koja je u stanju realizirati budućnost "neopterećenu sukobom civilizacija i njihovih bogova", sukobu čijem smo perpetuiranju (ali i osvješćivanju!) bitno pridonijeli u posljednjih dvadesetak godina.

Na kraju, nekoliko riječi o *biblioteca austriani*, koja je nastala prema zamisli da je moguće skratiti obično nepotrebno dugi proces transfera ideja između dvaju jezičnih i geografskih prostora. Drugi je cilj ove edicije eksperimentalne naravi: Je li moguće učiniti rendgenski snimak duha jedne epohe i jedne nacije tako što će se gotovo istodobno s njihovim nastajanjem prevoditi i publicirati djela suvremenih filozofijskih autora? Treći i možda najznačajniji cilj: pokušaj da se presjekom aktualne austrijske filozofije pokuša filozofijski "zaključiti" austrijsko 20. stoljeće što je tako ambiciozno i uspješno započelo s Bečkim krugom, s logičkim pozitivizmom, austromarksizmom...

*Dr. sc. Samir Osmančević*

Za Annu i Olivera,  
neka im budućnost bude mirna i živa,  
neopterećena sukobom civilizacija i njihovih bogova,  
ispunjena duhom Boga svih ljudi.



*Tako mi ona nakon nekog susreta s W. H. Audenom, s kojim se često sretala otkako je dio godine uvijek provodio u Oxfordu (prvi ga je put vidjela povodom nekog predavanja u njezinoj školi), s osmijehom reče: "On rado govori o molitvi". Upitah jesu li razgovarali o tome kako bi valjalo moliti. "Ali ne", reče Iris, "ni on ni ja se ne molimo. Ali on se šali o tome kako bi molio kad bi to činio."*

John Bayley, *Elegie für Iris*<sup>1</sup>

*We who must die demand a miracle.  
How could the Eternal do a temporal act,  
The Infinite become a finite fact?  
Nothing can save us that is possible:  
We who must die demand a miracle.*

W. H. Auden, *For the Time Being*  
*A Christmas Oratorio* (1944.)



---

## Prolog

*“...a još nisam učinio ono zbog čega sam stvoren.”*

Otkako postoji kršćanstvo, za manjak utjehe postoji jedan autentičan izvor – eho iz dubine vremena. Povik je to na križu umirućeg Isusa. *Eli, Eli, lema sabachtani!* “Bože moj, Bože moj, zašto si me napustio!” Beznačajno je pritom je li on to doista poviknuo i nije li se povik ipak odnosio na proroka Iliju i njegovo pogrešno pretkazanje o mesiji. Jer ono što je ovdje značajno jest otkriće napuštenosti i patnja zbog napuštenosti. Otac nije pomogao. Nije očajnoj duši dao da vidi svjetlo vječnog života. Otac je šutio, kao da je i sam bio velika ravnodušna smrt i uvijek samo smrt.

S onim povikom napuštenosti u pozadini, izvješća o Isusovu uskrsnuću i odlasku u nebo djeluju kao bajke koje se pričaju kako bi uspavale ustrašeno dijete. Bajke su čarobne, odigravaju se na mjestima s mnogo sunca i u prisnim svjetskim zakucima do kojih strah ne dospijeva. Ali ta su ugodna mjesta i zakuci za san živih, ne mrtvih. Ona su lijep privid, ništa više, lomne pređe pred realnošću ništavila. U taktičnost kršćanina našeg doba pripada to da svoga dušebrižnika *ne* pita vjeruje li da je Isus iz mrtvih doslovce, tjelesno uskrsnuo, unatoč ranama na tijelu. “Je li se sin čovječiji doista spustio do mrtvih i uspeo na nebo i sjedi li doista desno od Boga Oca?” Takvo se što ne pita. Kako bi drukčije i mogao odgovoriti onaj što ga se pritislo, ako ne s jednim Da?

A upravo ovo Da ne bi bilo spasonosno. Obojica, nedolični pitač i na odgovor prisiljeni u istoj mjeri znaju da je u pogledu Isusova uskrsnuća riječ o takozvanoj “dubljoj istini”. Sve što se tiče mrtvoga Nazarećaninova tijela što se nanovo ispunja životom i trijumfira nad smrću, sve to, ispravno shvaćeno, mora biti dešifrirano kao parabola koja cilja na “dublju istinu”, dakle *ne* na tijelo koje imenuje slovo pripovijesti.

Utoliko je ovdje “dublja istina” upravo ona koja trijezni. Da se uskršnja pripovijest mora čitati kao parabola – zar to *u istini* ne znači da Isus nikad nije uskrsnuo iz mrtvih, nego da je ostao ležati u grobu i istrunuo?

Nema nikakva smisla sebe zavaravati, kaže otriježnjeni. Ovdje više nije riječ o parabolama, ne o tome da se duh može izdići iznad mraka tijela i o sličnim svečarskim frazama. Mi ne želimo biti besmrtni u prenesenom smislu. Mi želimo biti besmrtni, to je sve. Nije riječ o takozvanoj “dubljjoj istini”, već o očiglednoj istini tijela. A ona pak glasi: svi umiru i nitko nikad neće uskrsnuti. Nitko neće uskrsnuti kako bi, oslobođen od samoće i zla, živio vječno.

Otkako sam je počeo bivati svjestan, nikad se više nisam mogao osloboditi ove istine. Što sam više doznavao o nerazrješivoj svezi tijela i duha, to mi je ogorčenije bivalo jasno da nakon smrti nema života, barem ne onakvog kakvog bi vrijedilo živjeti. Tko čezne za nebom ne čezne za svjetskom dušom ili apsolutnim duhom. Takve konstrukcije idu usporedno sa zatiranjem svega neponovljivoga zbog čega ti se egzistencija svijeta čini opravdanom, bilo da je riječ o ljubavi tvog života što traje dok vas smrt ne razdvoji pa i dulje, ili pak o kratkotrajnom bljesku rose na latici što se pred tvojim nosom njiše prema zemlji.

Pritom je svejedno što sam ateist, što sam, kako se to kaže, agnostik. Tko kaže da bog ne postoji time uglavnom samo želi reći da sad obožava nešto što nema ništa zajedničko s bogom njegova djetinjstva. U Nietzschea je to bila volja za moć, u drugih neki svjetski mehanizam, *the blind watchmaker*, ili neko slično fragmentirano božanstvo. Dok ateista bez daljnjeg uspijevam slijediti, agnostik mi se čini čovjekom koji nije pravilno shvatio pitanje koje mu je postavljeno. Pitanje o egzistenciji boga nužno biva postavljeno jer tako kako je sačinjen naš mozak svaki empirijski početak ili ne-početak svijeta, svaki začetak i svako biti-bez-začetka u sebi krije nešto duboko nerazumljivo. Kako se bitak održava u bitku, zašto je svijet *tu*? Svijet je tu te stoga na ovo pitanje mora postojati odgovor.

Riječju *bog* ljudi su oduvijek potkrepljivali nužnost odgovora. Bog je dobar početak iz kojeg bi, kad bismo ga samo mogli dodirnuti, bilo shvatljivo zašto je svijet tu – zašto uopće nešto jest, a nije ništa. Čini



se da, tome nasuprot, agnostik ne poima božju nužnost. To ga, barem za mene, čini metafizičkim daltonistom, a usto i čovjekom koji se nada da će iz svoje slabosti dobiti apologiju neznanja. Mene, naprotiv, kao i druge ljude, zagonetka bitka tjera jednako kao i zagonetka smrti. Ja znam da Bog postoji jer *mora* postojati neki razlog koji se ne iscrpljuje u pukom faktičkom, u fizikalnom, kemijskom, biološkom. Ali problem moje duhovne egzistencije – ako se o nečemu tako velebnom uopće može govoriti – sastoji se u tome što ne znam što znači: *Bog jest*.

Kant je kazao da to ne znači ništa. Za mene, naprotiv, kao i za Anselma iz Canterburyja, već u rečenici “Bog jest” leži najdublji izazov ljudskom mišljenju. Čini mi se da se svi problemi filozofije ili i dalje odnose na ovaj iskaz ili se na koncu gube u beznačajnim igrarijama, u misaonosportskom larpurlatizmu. Govoriti o bogu znači razmišljati o pojmu ne-puko-faktičkog; promišljati o tome kako je transcendentni prauzrok faktičkog mogao voditi onom rezultatu koji poznajemo kao “svijet” – i to upravo kao svijet zla i smrti.

Na žalost, čini se da nas takvo promišljanje manje približava Bogu a više pojačava naš uvid da smo od njega principijelno razdvojeni. Preko našeg mozga ne samo da vodi put prema vani, u zbiljnost i k duhovnoj apstrakciji, već i u kružni put. S obzirom na apsolut vrtimo se u sebi samima poput hrčka u svom kotaču. Međutim, ipak nije riječ o sasvim besformnoj kretnji ispražnjenoj od svakog smisla. Iako apsolut ne možemo dotaknuti, ipak možemo misliti u analogijama. Možemo se na paradoksalan način pitati kakva bi svojstva trebao imati bog da bi se mogao pojmiti pojmovima koje nama, konačnim bićima, stoje na raspolaganju.

Naša je sudbina, dakako, da ne znamo upućujemo li svoje misli o Bogu doista na Boga ili, zatvoreni u svojoj pećini, samo vodimo neku vrst monologa: kako bi bilo biti Bog? Ovo je pitanje u svakom slučaju ono koje budi nadu da nas, postavljajući ga, već izdiže iznad nas samih. Pa ipak, čak i ako bi takva nada bila varljiva, pitanje ne bismo mogli izbjeći. “Nikad te vidio nisam, Gospode, Bože moj”, tuži se Anselm, “ne poznam tvoje lice. Što treba činiti, gospodaru najuzvišeniji, što treba činiti ovaj tvoj u daljinu prognani?” I odgovara samome sebi: “Konačno, stvoren sam da bih Te vidio – a još nisam učinio ono zbog

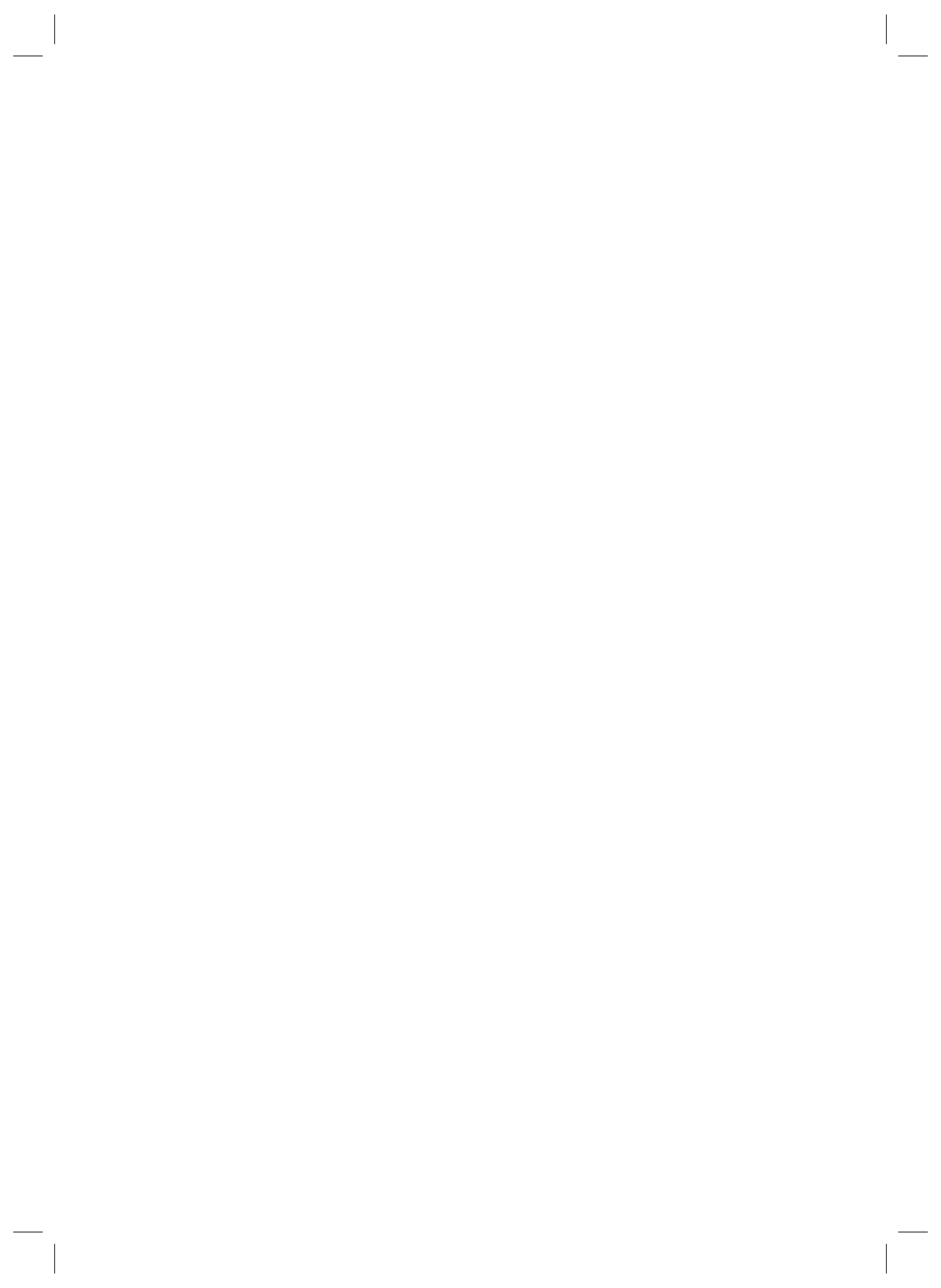
čega sam stvoren. O, prokleta sudbino čovjekova, te izgubi ono za što je bio stvoren!”

Od ove dirljive molitve s početka najslavnijeg dokaza o Božjoj egzistenciji u zapadnoj povijesti duha<sup>2</sup> prošlo je više od devetsto godina, ali mi se čini da je zadaća i dalje ista. Iako se ne smijemo nadati životu nakon smrti, ipak se osjećamo obvezanima na spoznaju Boga. A što bi to, osim nekolicine jadnih filozofijskih spekulacija, moglo drugo značiti osim spoznati Boga *u svijetu*?

Postoji etičko i estetsko. Trudimo li se oko oba, sudjelujemo u bezvremenom. Jer ni etički niti estetski fenomen, po svojoj biti, nisu izvodljivi iz činjenica koje, ako je po volji znanosti, konstituiraju naš *svijet*. A tako je, na koncu, naše *sudjelovanje* u dobrom i lijepom ono što nam daje više od parabole za to kako bi bilo biti besmrtan. U dobrim ili lijepim djelima individualizira se izvanvremeno, božansko, a u tome je već jedina ljudski moguća utjeha.

---

## Elementi za religijski univerzalizam



## I.

**Ideja religijskog univerzalizma****1. Skeptička religioznost**

Suvremena filozofija velikim dijelom sebe poima kao postmetafizičku, čime, zapravo, negira vlastito podrijetlo. To i ne bi bilo tako loše kad bi odumiranje filozofije naš život na njegovu izvoru ostavilo netaknutim. Jer izvor života jest apsolut – ono do čega ne doseže nikakva teorija o uvjetovanom, nikakva znanost, već jedino metafizika.

Apsolut ima mnogo imena, a nisu mu sva prikladna. Može se zvati Bog ili Ja ili Užitek ili Praprasak. Ma kako bilo, samo onoliko koliko traje pokušaj da se apsolut nazove nekim imenom život je zainteresiran za to da osigura izvor svoje životnosti.

No, u pogrešnu situaciju moderne pripada to što je odvojila život od duha. Nietzsche je izaslanik i lučonoša ove situacije. Na ovaj se način moglo dogoditi da su svo troje: bog, istina i moral potisnuti na stranu neprijateljstva prema životu, kako bi utrli put volji za moć.

I volja za moć je naziv za apsolut, za apsolut, dakako, u stanju svoje obrnutosti – naziv za apsolutnu moć onog što je bez duha. Kad se Heidegger latio toga da istinu volje za moć izrazi u umjetnom pojmu “po-stava” bilo je prekasno: bilo je to doba nakon Auschwitz. Činilo se da je zapadna metafizika zauvijek dezavuirana.

Ovaj loš svršetak nije pak mogao potisnuti pitanje o početku, o *dobrom* početku. I u predznaku Auschwitz i Hiroshime problem svijeta *kao* stvaranja postojao je i dalje. Možda je postolje svijeta sve u sebe upregnulo, ali ono sebe ne nosi u samome sebi. To opravdava jednu filozofiju apsoluta koja traga za podrijetlom cjeline i nalazi ga u životu duha.

Život duha je univerzalan, dok je kulturni život, kao izraz duha, uvijek samo oblikovanje, perspektiva, konfiguracija. Nasuprot tome, filozofija zahtijeva da se, osim svih formi duha, dokuči bit apsolutnog.

Budući da *je* ona ipak kultura, makar i sebe samu transcendirajuća kultura, njezin zahtjev uvijek ostaje fragment, njezin put nezavršen, njezin cilj horizont. To ju ne sprečava da traži uvide koje u jednakoj mjeri mogu razumjeti i akceptirati sva umna bića.

Tradicionalno govoreći: filozofija apsoluta je prirodna teologija.<sup>3</sup>

Time nije određen samo smjer već je imenovana i metoda koja u ovome što slijedi nalazi svoju primjenu. To što su predmeti istraživanja spekulativni ne bi nas trebalo priječiti u tome da slijedimo *lumen naturale*, tj. naš vlastiti razum, niti nas potaknuti da postanemo “egzistencijalni”, tj. kičasti i besformni.

Ako išta možemo učiti iz velike tradicije zapadnog mišljenja, onda je to: dubina osjećaja ne ovisi o stupnju sentimentalnosti i subjektivnosti samog teksta. Najdublji osjećaj je uvijek onaj koji se kristalizira u okviru povijesti obrazovanja. To je osjećaj koji poput dijamanta počine svijetliti tek u obličju, strogoći i mjerilu neke kulture – kulture koja se jednako trudi oko istine kao i oko dijaloga duhova.

Drugim riječima: skepsis rasprave koja je pred vama manje je usmjeren prema mnogopreziranom racionalizmu, bilo antičkom ili novovjekovnom, a više prema iracionalizmu 19. stoljeća. Ovaj posljednji se igra s ludilom i subverzijom kako bi se, čini se, rasplinuo najprije u pustom agnosticizmu moderne, a onda u svjetlucanju i treperenju postmodernih mističkih moda.

U ovome što slijedi riječ je o tezama koje se, naravno, daju osporiti, ali i o tezama koje istodobno žele biti izraz i promocija jednog *stava*. Kojeg? Franz Schuh je za njega našao lijepu sintagmu koju onaj na koga cilja zahvalno prima na znanje: “skeptička religioznost”.

## **2. Protuuniverzalistička tradicija**

Što znači religijski univerzalizam? Ukratko rečeno, to da jedna religija ne može osnovano zahtijevati univerzalno važenje sve dok za sve ljude ne postoje dobri razlozi da sudjeluju u njezinu nauku.

Mnogi će vjernici na takvu definiciju reagirati primjedbom: lijepo, to onda znači da istinski religiozna vjera isključuje religijski univerzalizam. Jer sigurno je da nemaju svi ljudi dobre razloge da, poput

kršćana, vjeruju u dogmu trojednog Boga, bezgrešno začće, uzašašće Isusovo ili tjelesno uskrsnuće na kraju vremena. Točnije uzevši, kaže se nadalje ovim argumentom, svi oni koji nisu kršćani i nemaju dobre razloge da vjeruju u učenja tipična za kršćanstvo, a ne za ostale religije. Budist, koji želi umaknuti kotaču ponovnog rođenja, pokazao bi malo sklonosti kad bi ga se htjelo potaknuti da vjeruje u tjelesno uskrsnuće; a Židov bi se razjario kad bi ga se htjelo obvezati da Isusa obožava kao Boga.

Daljnje primjere ne treba navoditi. Njihova je poruka jednoznačna: religije su specifično kulturalne tvorevine te se o važenju njihovih učenja ne može odlučiti na osnovi inter- ili transkulturalnih kriterija, suprotno učenjima znanosti, tehnike i, možda, filozofije.

K tome, vjernici navode još jedan argument: u svim se religijama izražava jedno supranaturalno znanje koje uvijek i nužno stalno pripada samo nekolicini izabranih. Ovo znanje *per definitionem* nije ništa što bi se moglo obrazložiti na putu prirodnog uma. Vjera katkad proturječi i onom što zdravi ljudski razum, zajedno sa znanošću koju je stvorio, smatra mogućim. Postojanje čuda samo je najopipljiviji primjer trajanja takva vjerovanja.

Kulturalnost, supranaturalnost i iracionalnost su, u skladu s tim, tri bitna obilježja religijskog znanja, a sva su nespojiva s predodžbom religijskog univerzalizma.

Ipak, religijski protuuniverzalizam upravo u ovakvoj formi nije nikakva pozicija koja bi mogla biti prihvatljiva za kršćanstvo. Dva su, povijesno promatrano, tome razloga:

Prvo, na začetku kršćanstva Pavao svojim pozivanjem na misionarenje pogana razara lokalnu sponu između Boga i njegova "izabranog" naroda – židovskog naroda. U skladu s tim, na mjesto krvava obrezivanja, kojim se utvrđuje jedna etničko-religijska stigma, stupa obrezivanje srca<sup>4</sup>. Ono utvrđuje jedan nazor, kršćanski nazor, koji više nije vezan ni uz kakvu nacionalnu pripadnost. Korak je to od najvećeg značaja jer njime Bog židovstva postaje Bogom svih ljudi.

Drugo, u svojoj kasnoantičkoj i srednjovjekovnoj formulaciji kršćanstvo se najuže povezalo s misaonim svijetom grčko-rimske antike,

osobito s Platonom i Aristotelom. Oba su ideju boga postavili strogo univerzalno. Za Platonovu ideju dobra to vrijedi jednako kao i za Aristoteleva Prvog pokretača.

Kad se, dakle, s prosvijećenog stajališta žali zbog orijentaliziranja Europe na izlasku iz antike, jer ono znači upad zamršenih mistici-zama i neispitanog praznovjerja u već dobro civilizirani svijet, onda se ne smije ignorirati da kršćanstvo od početka u sebi krije potencijale koji ga izdižu iznad njegovih tadašnjih konkurenata – i židovstva, i perzijskog kulta Mitre ili naslijeđene rimske religije. Izuzevši to što se kršćanstvo u svijetu Mamona, vlastohleplja i brutalnog izrabljivanja plauzibilno plasiralo kao religija malih ljudi, njegova je predožba boga univerzalna. To na najformalnijoj razini znači da, iako ima svoje kulturno podrijetlo i okvir, kršćanska predodžba Boga ovaj okvir već od samog početka transcendirira. Ona svoje važenje zahtijeva za sve kulture.

Katolička crkva je pravo na važenje kršćanstva nesumnjivo shvatila *kao* pravo na moć. Misionarenje znači podčinjavanje poganskih kultura, a kako je zahtjev apsolutan, u podčinjavanju se koriste sva sredstva, uključujući uništenje protivnika vjere. Ipak, nismo besami-losni i zaslijepljeni inzistiramo li da se zahtjev važenja i zahtjev moći ne pokrивaju. Jer u jezgri kršćanstva sazrijeva teologija koja Boga ne uspjeva drukčije misliti nego kao Boga *svih*. Dugoročno gledano, kršćanstvo time, dakako, dospijeva u situaciju koja se teško miri s postulatima kulturalnosti, supranaturalnosti i iracionalnosti. Jer ovi se postulati moraju razumjeti tako da u svakom slučaju ograničuju, naspram univerzaliziranja religije. Univerzaliziranje upravo ne znači: što je moguće obuhvatnije širenje sredstvima koja se klone racionalno motiviranog uvida i samoodređenja čovjeka. Pretpostavimo da je kršćanstvu pošlo za rukom da potisne druge religije. Izvana gledano, pobjeda kršćanstva bi bila potpuna. Ipak, što bi kršćanin mogao odgovoriti na pitanje zašto je njegova vjera bolja od bilo koje druge vjere koju se potiskivalo tijekom vremena i konačno ju se potpuno izbrisalo s lica zemlje. Ma što da odgovori, *jedan* argument zasigurno ne bi bio uvjerljiv. Protiv tog argumenta – da faktički pobjednik u borbi religijskih stajališta ima pravo stoga jer je ostao pobjednik – govore barem dva razloga:



Prvo, pitanja važnja, povezana i s istinitošću, ne daju se svesti na ono u što mnogo ljudi faktički vjeruje. Moguće je da se u nekom povijesnom trenutku svi ljudi varaju. To se u povijesti čovječanstva često događalo osobito u vezi s pitanjima značajnima za religijski život. Sjetimo se animizma, koji obilježuje jedan stupanj razvitka (u svim stvarima žive demoni), antropomorfne interpretacije neba, itd.

Drugo, identifikacija onog koji ima pravo s onim koje se tek probija vodi u proturječja. Jer je moguće da će se onaj koji se danas uspio nametnuti sutra već ponovno učiniti opsoletnim. To bi značilo da se ne može isključiti da je onaj tko danas ima pravo sutra u krivu – u svim pitanjima istine nemoguća situacija. Ako je *danas* istina da je Isus uskrsnuo iz mrtvih, onda to znači da je *istina* da je Isus uskrsnuo iz mrtvih i to nema nikakve veze s vremenskom točkom u kojoj se ova istina priznaje. Imati-pravo i nametnuti-se dva su sasvim različita stanja od kojih se prvo ne može svesti na drugo.

Pitanje religijskog univerzalizma, dakle, ni u kojem slučaju nije identično s pitanjem koja će se religija konačno nametnuti.

### 3. Paradigme teologije

Pogledamo li teologiju moderne, raspoznavamo niz univerzalističkih strategija od kojih u svakom slučaju sljedeće tri *ne* vode cilju<sup>5</sup>.

(a) *Pragmatistička teologija*. Kaže se da u svim velikim svjetskim religijama postoje elementi koji pridonose čovječnijem oblikovanju ljudskog života. A dodaje se i da nijedna druga socijalna institucija nije u stanju činiti to isto. U ovom je smislu William James u svojoj slavnoj knjizi *Varieties of Religious Experience* (1902.) kazao: "Bog postoji jer je pretpostavka božje egzistencije korisna"<sup>6</sup>. Jasno je što sačinjava atraktivnost jedne takve pozicije. Ona tolerantno dopušta postojanje kulturnih razlika u religijskom mišljenju i djelovanju te tako izbjegava pitanje koja je to pak religija zapravo istinita.

Očito je ipak da se istina religijskih iskaza ne može učiniti ovisnom o tome je li korisno vjerovati u nju. Bog ne egzistira zato jer ljudi vjeruju u njega, jer bi inače bilo dovoljno da oni u njega ne vjeruju pa da ne egzistira. Isto vrijedi i za sve ostale sadržaje vjere. Je li Isus uskrs-

nuo iz mrtvih – neovisno je o tome je li korisno da ljudi u to vjeruju – uvijek pod pretpostavkom da je Isus *doista* uskrsnuo iz mrtvih.

Drugi prigovor protiv religijskog pragmatizma slijedi iz nespecifičnog odgovora koji daje na pitanje što je to što je korisno u nekoj religiji i u kojem je smislu to korisno. Danas se često čuje da bi se u modernom kršćanstvu moglo odustati od dogme o bezgrešnom začecu, ali ne i od dogme o Isusovu uzašašću. Iza jednoga takva priznanja ne stoji samo ideja korisnosti. Riječ je mnogo više o pitanju koje pripada u bezvremenu jezgru kršćanstva, a ono je opet u svezi s mogućim učincima koje ima žrtvovanje određenih teorija – učincima koji mogu sezati od ljekovitog prilagođavanja znanju nekog doba do propasti vjerske zajednice.

Odlučujuću točku valja pak vidjeti u tome da se u usko umreženoj jezgri kompleksnih religijskih habitusa nikad ne može kazati čega se religijski možemo odreći, a čega ne. Pragmatistov pojam korisnosti vodi u štetnu nejasnoću, gotovo u neodlučivost s obzirom na pitanje o ispravnoj ili istinitoj vjeri.

(b) *Simbolistička teologija*. Tvrdi se da sve religije simbolima samo iskazuju ono što se bez njih (slika) ne može izraziti. Naime, *The Ultimate Reality*, bitak bitkujućeg, u monoteizmu je također nazivan i "Bog". Postoje brojne mogućnosti da se govori o apsolutnome, i ne mogu se sve izraziti jednom jedinom osnovnom slikom. Tragamo li ipak za takvom slikom, nailazimo na prazninu – onako kako se nailazi na bijelu boju kad se zajedno uzmu sve boje dugina luka. Stoga je američki teolog John Hick jednu svoju knjigu i naslovio *The Rainbow of Faiths*<sup>7</sup>.

U jednoj ili drugoj varijanti Hickova je pozicija vrlo omiljena, ne naposljetku zbog svoje liberalnosti. To, međutim, ne može umanjiti izrazitu slabost ove pozicije. Ona je trostruke prirode.

Prvo, govor o *Ultimate Reality* ni sam nije oslobođen izvjesne religijske pristranosti: bolje pristaje monoteističkim nego politeističkim religijama, bolje religijama koje šareni svijet pojava svode na jedno temeljno načelo bitka, nego onima koje iza prirodnog mnoštva vide djelovanje mnoštva natprirodnih bića i sila.

Drugo, ni simbolističko poimanje religijskih sadržaja ne može umaknuti pitanju o pojedinačnom značenju simbola. U svojoj studiji *Jesen srednjeg vijeka* Johan Huizinga je pokazao da simbolizam ili religijskim sadržajima otima njihovu pregnanciju i osobenost (jer svi oni u istoj mjeri jamče za misterij koji se ne može imenovati) ili vodi u pohlepan misticizam relacija<sup>8</sup>. Pojedinačni primjeri za mišljenje mističkih relacija nalaze se još i u moderni kršćanstva, recimo u Simone Weil. Osobito karakteristično i istodobno čudnovato djeluje njezin popis “Kristovih odraza”. Takvi su odrazi, prema Weilovoj, među ostalima: Prometej, srednja proporcionala grčke geometrije, Prozerpina, Oziris, Dioniz, Atis, Adonis, Snjeguljica i sestra sedam labudova iz Grimmovih bajki, zaklani ovan u čijem se liku Zeus pokazao egipatskom Heraklu, Odin, Melchisedek, Noah, Krišna i Rama (prije svega Krišna), supruga u “The bull o’ Norroway”, Antigona, Tao<sup>9</sup>.

Treće: Popis Simone Weil može se, unatoč svojoj kristološkoj nakani, čitati i u smislu religijskog pluralizma Johna Hicka. Ona onda pokazuje da *Rainbow of Faiths* definira onog vjernika (ili bi valjalo reći: metavjernika?) čija vjera *nije* konfesionalno “sužena”. Kakva je to pak vjera koja seže od Prometeja preko Snjeguljice do Taa? Ispravan odgovor glasi – to nije nikakva vjera i monstruoza mikstura simbola Simone Weil ne može odgovarati nikakvoj religijskoj praksi.

(c) *Performativna teologija*. Još se jedna univerzalistička strategija sastoji u tome da se bit vjerovanja ne vidi u tvrdnjama već u “interagiraju” s apsolutnim. Osim ne-jezičnih rituala, postoje još i takozvani “performativni akti” koji su tipično religijski i kao takvi istodobno univerzalni.<sup>10</sup> Njihovo važenje ne ovisi o nekoj određenoj vjerskoj pripovijesti. Sjetimo se molitve. Onaj tko moli zahvaljuje, moli, preklinje, pokazuje kajanje, izražava nadu, slavi Boga u čije ruke prepušta svoju sudbinu, itd. Ali onaj tko moli ne iskazuje nikakvu tvrdnju prema čijoj bi se istinitosti ili lažnosti odlučio uspjeh ili neuspjeh molitve. Moliti, kaže performativna teologija, nešto je drukčije od tvrdjenja.

Krećući od toga, jedan ogranak moderne teologije pokušava religijske tekstove čitati tako kao da je u njima sasvim općenito riječ o tome da se s božanskim ili s Bogom stupa u odnos *specifično* religijske komunikacije. Prema tome, u jednome temeljnom tekstu, kakav je biblijski Postanak, nije riječ o tome da se postave empirijske tvrdnje

o nastanku svijeta, a, točnije uzevši, ni o simbolima ako simboli uključuju neku tvrdnju o onome što simboliziraju. Ili, drukčije i s Wittgensteinom govoreći: “U osnovi religijskog simbola nije nikakvo *mnijenje*. A samo mnijenju odgovara zabluda.”<sup>11</sup> O čemu je onda riječ? Riječ je, kaže performativna teologija, o govornim aktima kakvi su *izraz čuđenja* nad stvaranjem, o *veličanju* Boga, o *objelodanjivanju* stvorenosti i *priznanju* čovjekove pogrešivosti.

Ipak, takva je teorija neodrživa, barem u svojoj radikalnoj formi. Prema njoj se vjerske pripovijesti ne smiju shvatiti kao pripovijesti već moraju biti pojmljene kao dijelovi jedne istodobno specifično religijske i univerzalno važeće komunikacije. Tome nasuprot valja utvrditi: svaka komunikacija koja ne postavlja tvrdnje je komunikacija samo stoga jer ona istinu *pretpostavlja* tvrdnji odnosno *uključuje* je. Onaj tko moli, ne moli se bilo kome ili bilo čemu; on uvijek ima određenu predodžbu o božanskom biću kojemu se moli, a ova je *predodžba* prikladno izraziva samo u tvrdnjama o egzistenciji i ustrojstvu božanskog bića. Ova je predodžba, dakle, dio jedne vjerske pripovijesti i utoliko *nije po sebi* univerzalna, ma koliko i akt molitve *po sebi* bio isto onoliko univerzalan koliko i akt tvrđenja *po sebi*.

Performativna teologija neuspjeh doživljava stoga jer je u svakoj jezičnoj igri, uključujući i religijsku, temeljna određena grupa jezičnih radnji, naime tvrdnje. Bez njih se govorni akti uopće ne bi mogli smisljeno postaviti. Jedan Hiobov uzdah ne treba uključivati nikakvu tvrdnju. Čim pak uzdah postane jadikovka, recimo jadikovka zbog toga što je čovjek bez krivice podčinjen užasnoj sudbini, nešto biva *iskazano* s obzirom na Boga i njegov odnos prema Hiobu. Upravo je u ovoj točki granica mogućeg univerzaliziranja svake religijske pripovijesti za slučaj da se njezino važenje ne da demonstrirati sredstvima uma. Rečeno s većom sviješću o tradiciji: granica se markira putem *lumen naturale*, “prirodnog svjetla”.

#### 4. Teologija “prirodnog svjetla”

Što slijedi iz svega ovoga? S moga stajališta to da se kršćanstvu imanentni religijski univerzalizam nigdje drugdje ne može učvrstiti osim

na razini *prirodne teologije*. Ona je teologija “prirodnog svjetla” i kao takva je usmjerena na nedvoličan istinosni sadržaj religijskih iskaza. Po svojoj biti ona teži približavanju području religijskog evidencijama i argumentima koji smiju za sebe zahtijevati da budu dostupni svim ljudima – dostupni snagom prirodnih izvora spoznaje (iskustvo, um) kojim svi ljudi manje ili više raspolazu. Nitko, dakle, ne ostaje isključen iz spoznaje istinske religije samo zato jer ne potiče iz određene vjerske kulture, zato što ne sudjeluje u carstvu supranaturalnog i nema povjerenja u čudo kao poseban, iracionalan izvor vjere.

Istina je da od Pavla do Luthera, pa i dalje u kršćanstvu, postoji jedna linija koja, čini se, omalovažava ljudski um. Jedan rani *locus classicus* nalazi se u prvoj poslanici Korinćanima (1, 19-26). Tamo se, među ostalim kaže: “Doista, kad svijet u mudrosti Božjoj Boga ne upozna mudročću, svidjelo se Bogu ludošču propovijedanja spasiti vjernike.” Iz tog će Kierkegaard u svojoj *Einübung im Christentum* (1850.) kasnije izvući sljedeći argument: U ljudskom liku Isusa Bog se pojavljuje pod krinkom najvećeg mogućeg, apsolutnog inkognita; učenje po kojem je ovaj siroti, na križu do smrti mučeni čovjek Bog, um može samo odbaciti kao skandaloznu sablazan. Facit: kršćanska je vjera po svojoj biti “budalasta”, tj. potpuno iracionalna.<sup>12</sup>

Protiv toga se može reći da to mjesto u Pavla u velikoj mjeri traži interpretaciju. O tome komentar jeruzalemske Biblije kaže: “Pavao ovdje ne osuđuje istinsku ljudsku mudrost koja je Božji dar i pomaže da se Bog spozna, već onu arogantnu, samoj sebi dovoljnu mudrost.”<sup>13</sup> Čak i da zanemarimo pitanje što to sebi samoj dovoljna mudrost jest – možda ona koja potiskuje da ne može egzistirati iz sebe same – iz komentara jasno proizlazi da um i vjera ne proturječe jedno drugom. Zakonu Božjem na bilo koji način jednako malo proturječi prirodni moral što se za riječ javlja u promišljenom prigovoru savjesti. U tome je Pavao nedvojbeni svjedok kad kaže: “Ako pogani koji nemaju zakon po prirodi čine ono što se u Zakonu traži, onda su oni koji nemaju Zakon sami sebi zakon. Time pokazuju da im je u srce upisan zahtjev za zakonom; njihova savjest svjedoči o tome, njihove se misli međusobno optužuju i brane [...]”<sup>14</sup>

\* <http://www.hbk.hr/biblija/nz/p1kor.htm#p1kor1>

Pavao, doduše, veliku vrijednost polaže na tvrdnju da od pojave Mesije, neovisno o putu Zakona, postoji još jedan drugi put kako bi se za Boga postalo prihvatljivim kao pravedan, i da je ovaj drugi put bolji. Pritom je riječ o vjeri u Isusa Krista. Ipak, time se niti odbija židovski put Zakona niti poriče okolnost da je Bog *svim* ljudima u srce zapisao što je dobro a što je zlo.<sup>15</sup>

No, nije li od Kanta i njegove kritike dokaza o Božjoj egzistenciji ideja prirodne teologije definitivno dezavuirana? To se, doduše, često tvrdi, ali time ne postaje istinitijim. Sam se Kant bavio prirodnom teologijom, iako na različite načine na teorijskom i praktičnom području.

Na teorijskom području je htio pokazati da dokazi o postojanju boga ne mogu biti dokazi u strogom smislu jer upotrebljavaju pojmove iskustva kako bi govorili o datostima s one strane svakog mogućeg iskustva. Iz toga pak Kant nije izvukao nikakav agnostički zaključak. Naprotiv, on je regulativnom idejom uma smatrao to da mora postojati apsolutni početak svijeta i da ovaj početak stoga ne može biti u svijetu pojava koje su sve uvjetovane. Veliku vrijednost Kant polaže na ograničavanje ljudskog razuma: nemamo nikakav pojam za apsolutni početak svijeta. Tu možemo misliti samo u analogijama, na primjer, apsolutni početak u analogiji sa slobodnim stvaranjem ljudskih artefakata. Analogiju, kaže Kant, ipak ne smijemo pogrešno razumjeti kao deskripciju boga. Bog nije stvar.<sup>16</sup>

Priznavši to jednom, moramo utvrditi dvije točke. S jedne je strane agnosticizam u sebi nerazumljiva, ne-inteligibilna pozicija. *Kao* umno biće čovjek zna da nijedan empirijski početak ne može biti početak cjeline, čak i ako se na ne-analogijski način ne zna što znači da je bog apsolutni početak. S druge: čak i ako bog kao regulativna ideja po sebi nije pojmovno dohvatljiv objekt, ideja boga bi bila nerazumljiva kad s time ne bi bila povezana nikakva egzistencijalna tvrdnja. Sve bi primijenjene analogije u odnosu spram boga bile besmislene kad ne bi upućivale na nešto što doista pripada u bit boga, npr. njegovu slobodnu kreativnost, njegovu savršenost, njegovu ljubav.

Što se pak praktičnog područja tiče, Kant se u svome spisu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793., 2. izdanje 1794.) pridružio onoj Pavlovoj formulaciji koja kaže da je čudoredni zakon Bog čovjeku zapisao u srce. Kant ovu točku još pojačava, navo-

deći da se istinska religija sastoji u slijeđenju moralnog zakona koji, kao apsolutno obvezujućeg, snagom svoga uma može spoznati svaki čovjek. Sve je drugo, prema Kantu, praznovjerje i služba fetišu, svejedno prakticira li ga tunguski šaman ili europski prelat.<sup>17</sup>

No, je li Kantova istinska religija također kršćanska? Krenemo li od toga da moralni zakon i kršćanstvo nisu antiteze, onda Kantova istinska religija u svakom slučaju nije nekršćanska.

To nas dovodi do osjetljive točke: prirodna teologija *ne* podupire religijsku dogmu i konfesiju. Ona podupire kršćanstvo, ako se kršćanski monoteizam i kršćanski moral svim umnim i ljudima dobre volje može protumačiti kao ono najbolje za što se čovjek može zauzimati. Sve drugo je pitanje “pukog vjerovanja”. Da je Isus rođeni sin Božji, može se – doslovce uzeto – jednako malo poopćavati kao i to da je rođen iz utrobe jedne djevice i da je konačno uskrsnuo iz mrtvih kako bi uzašao na nebo. Spram doslovnog razumijevanja takvih učenja prirodna se teologija, s jedne strane, odnosi agnostički, a s druge povijesno-kritički.

Time se ne isključuje da čovjek kao prirodni teolog jest *i* kršćanin. Ipak, namjesto inzistiranja na dogmi i vjerskoj pripovijesti kao nečemu što treba uzeti doslovce, kršćanin će pod utjecajem “prirodnog svjetla” – *lumen naturale* pitati o univerzalnom smislu dogme i vjerske pripovijesti. Time on istupa iz lokalnog mita i ulazi u sferu čovječanskih simbola.

Činjenica je da se na ovom putu kršćanstvo mijenja i iznutra. Samo će pak *tako* ostati živo, uvijek uz pretpostavku da svijet neće prestati korak po korak razvijati ideju čovječanstva kao solidarne zajednice.

### **5. S one strane straha i drhtanja**

Što dosad kazano znači za vjerski osjećaj? Nije li ovo posljednje nerazrješivo povezano s onim što je Kant nazvao “službom fetišu”? Drukčije pitano: neće li religijski univerzalizam neizostavno voditi odumiranju religijskih rituala? A može li bez religijskog rituala postojati vjerski osjećaj koji bi bio više od povremenoga bezobličnog čuđenja nad čudima svijeta i od ništa manje površno-amorfnog



zgražanja pred uzvišenim, ma što to uzvišeno (*das Erhabene*) bilo u doba leta na Mars i akceleratora čestica? I može li se, kršćanski govoreći, voljeti Bog koji je u najboljem slučaju jedna filozofijska evidencija, a nikakav Bog-otac i nikakav Bog-sin, nikakav Sveti duh koji bezbrojne znakove, djela i mjesta ispunjava strahopoštovanjem i hućanjem, životom i dubinom?

Ima tu više pitanja nego odgovora, a konture su jednog svijeta, koji se smjestio u religijskom univerzalizmu, sve prije nego jasne. Možda smo ovom svijetu u prosvijetljenim kulturama već vrlo blizu, no isto bi tako moglo biti da još nismo ni stupili na njegov prag.

U ljeto 2000. više se od dva milijuna mladih kršćana iz mnogih zemalja okupilo na Petrovu trgu u Rimu kako bi molilo i slavilo zajedno s Papom. Što se takve jedne ceremonije tiče, prije stotinu godina o tome nije ni trebalo razmišljati: katolicizam je u smislu Carla Schmitta markirao prijatelj-neprijatelj-formaciju. Zahtijevao je univerzalnu moć, ne odstupajući ni korak od svoje dogmatike što je kulturalno bila visokocentrirana. Ipak, što je danas duh koji lebdi nad Petrovim sukcesorom – duh koji *objektivno* nipošto ne mora biti identičan s onim što Papa i Vatikan još poimaju kao *svoju* poziciju? Nije li upravo to duh religijskog univerzalizma koji je na sebe navukao lokalni plašt katoličkog? Gdje se duh mira i ljubavi priziva i živi u etički uzvišenom smislu – što bi ljudima na takvu jednome mjestu moglo dati krila ako ne religijski osjećaj *kao izraz* religijskog univerzalizma?

Tipično je za univerzalista da ne skrbi isuviše za rituale. Jer, kaže, gdje puše dobar vjetar tu će se smjestiti i konvencije kako bi ga izrazile. Gdje je život *takav* da ljudi imaju potrebu zahvaliti se svome stvoritelju, tu će se naći forme, a bit će to možda stare forme tek očišćene od rituala koji su posljedica praznovjerja i moći. Gdje je pak život *takav* da su ljudi bijedni i gladuju (kao danas veći dio svijeta), tu se na strani dobrostojećih neće moći raditi o tome da se čitaju mise kako bi se zahvalilo Bogu već o tome da se djeluje u skladu s čudorednim zakonom i bude solidaran. *To* je, reći će univerzalist, u ovim okolnostima istinska služba Božja.

Što nam univerzalist pokušava kazati izlazi na to da se čovjek za vjerski osjećaj ne brine na najbolji način tako da ga suprotstavi modernom racionalitetu i učvrsti na polu iracionalnog.



Pogledajmo stoga utjecajnu analizu *svetog* Rudolfa Otta. Protestant Otto je pripadao onim teolozima koji su u duhu 19. stoljeća mislili da je religijski moment lokaliziran u jednoj autentično iracionalnoj sferi, u *svetom* ili “numinoznom” koje se čovjeku obznanjuje kao “fascinans” i “tremendum”. Po tome je *sveto* ona profanome suprotstavljena sila spram koje se osjeća neodoljiva privlačnost i pred kojom se ipak drhti u strahu. Ono je sila na stožeru između smrti i spasenja.

Ipak, iako Otto tvrdi da nudi strogo univerzalnu analizu religijskog fenomena, opipljivo je da ga on želi zaštititi od profaniranja koje prijete u uvjetima religijskog univerzalizma. Stoga on u svojoj raspravi o *Das Heilige* (1917.) posebnu vrijednost daje tvrdnji da numinozno nije etička instancija te da se stoga ne može obuhvatiti kategorijama racionalne etike.<sup>18</sup> Otto je, poput Kierkegaarda prije njega, anti-Kant i onda kad se služi Kantovom idejom, karakterizirajući *sveto* kao *apriornu* kategoriju.<sup>19</sup>

U *Eskatološkom žurnalu* opisao sam Ottov košmar, ne imenujući ga tako:

“Kako bi mogao izgledati istinski bog religioznog čovječanstva? Nikakav ostatak nekog mita čija supstanca ne bi bila potpuno opća ne bi se smio dodati bogu cijelog čovječanstva. Jahve, Allah, Vishnu – s ovog aspekta nisu prikladni bogovi. Njihova se aura razvijala na određenim povijesnim lokacijama, a njihov je autoritet povezan s osobenošću onih kultura u kojima se obožavaju. Njihov najmanji zajednički nazivnik je premalen da bi formirao sliku boga jedne jedine i jedinstvene čovječanske religije.”

“U pretapanju i prožimanju svjetskih religija ne pokazuje se onaj istinski, onaj univerzalni božji lik. U većoj mjeri nastaje izbljedjelo biće bez kontura, komponirano iz nekoliko apstraktnih osobina što ih “svi mi štujemo”. O ovom se biću zna samo da je ono ljubav, istina i pravda. U preostalome ono ostaje isto tako neobvezujuće koliko je neprikladno da postane predmet obožavanja.”

“Sužasom si predočujemo krajnje diplomatsku formu njegovih svetišta. Sva bi ona bila pod nadležnošću UN-ova Visokog komesarijata za vjerska pitanja.”<sup>20</sup>

Ali poanta je pak u tome da se protiv ove negativne utopije s Ottovom kategorijom numinoznog ništa ne da postići. Jer de-dramatiziranje i

sve bljeđi *Mysterium tremendum et fascinatum* pripadaju u niz procesa imanentnih modernome svijetu. Modernitet je jednakoznačan s deracionaliziranjem životnih odnosa, a to znači da se *racionalizira* i numinozno, dakle radikalno iracionalno. Ono ne nestaje jednostavno. Ideje apsolutnog i onog što je tipično za živo biće jesu, pravilno shvaćene, ljudskom duhu isto tako zauvijek utisnute onako kako je ljudskome srcu ulivena ideja običajnog. Ništa ne nestaje, ali se sada sve pojavljuje u jednom drukčijem svjetlu.

Vizionarska stanja tipična za religiozni doživljaj, sve do bujice slika Ivanove Apokalipse, za moderno mišljenje pripadaju u područje psihijatrije ili u područje arhetipske i kulturalne simbolike. Ottov kriterij nerastvorive iracionalnosti svetog nije primjenjiv ni na jedno od ovih područja. U prvom planu uvijek stoje racionalizirajuća pitanja podrijetla, nastanka i značenja – nalazio se Pascal cijelu jednu noć u Božjem pročišćujućem plamenu ili Emanuel Swedenborg dobivao nalog da svjedoči o istinskom smislu objave.

Ipak, i u načinu na koji se moderni čovjek okreće svetom manifestne su razlike spram bogobožnosti starih. Ljudi nisu mogli podnijeti pogled na Jahvu, zlatnom se kovčegu nije smjelo približavati bez zaštite. Židovski ritualizam je bio determiniran strahom, Božja srdžba se mogla iskaliti na nepokornom pojedincu, neposlušnom rodu ili cijelom narodu. Ova drastična neposrednost svetog za modernog vjernika nije više nikakva tema.

Moderna religioznost je dio onoga što je Norbert Elias nazvao “procesom civilizacije”. Religiozni osjećaj ne može umaknuti tendenciji prigušivanja afekata i kontrole emotivnog života što prožima cijelo društvo. Kopija numinoznog *racionalno se amortizira, estetički sublimira i institucionalno ograđuje*. Prijeti li, tome nasuprot, religiozni doživljaj time da preplavi svakodnevnu osobnost, definira ga se iznova: on je onda slučaj za psihijatriju.

Krene li se pak od toga da između religijskog univerzalizma i moderne religioznosti postoji unutarnja sveza utemeljena procesom civilizacije, onda se bez daljnjega dade spoznati da je Ottova ideja s time samo malo povezana. To svakako nije argument u korist boga cjelokupnoga religioznog čovječanstva; ovaj je u svakom slučaju papirnata konstrukcija. Način na koji bi djelovao neki visoki komesarijat UN-a za

vjerska pitanja još bi ponajprije bio srodan rimskom vjerskom kultu koji se mogao prakticirati manje ili više ravnodušno. U modernom svijetu, koji već odavno više ne vjeruje u utjecaj bogova na zemaljsko događanje, takav bi kult bio samo neka vrst religijskog esperanta: ne samo savršeno suvišan već povrh toga i bez ikakve emotivne vrijednosti.

### **6. Budućnost religioznog osjećaja**

Bog religijskog univerzalista ne da se, dakle, prezentirati preko apstraktnog boga neke hipotetičke svečovječanke religije. U univerzalizmu, istina, na kognitivnoj razini opće stupa u prvi plan, dok na razini religioznog osjećaja tome ipak odgovara jedna sklonost prema individualiziranju. U 19. stoljeću je umjetnost postala baštinik naslijeđene religije. Konceptija genijalnog umjetnika revitalizirala je ideju svećenika koji održava kontakt s božanskim. Ali 19. stoljeće je odavno prošlo, a i genijev religiozni naboj je postao žrtvom sekulariziranja. Možemo žaliti zbog toga, no ne smijemo previdjeti oslobađajuću stranu ovog procesa: prvi su put u pitanjima vjerskog osjećaja svi ljudi načelno jednaki.

Od sada se svaki pojedinac, opremljen umom i senzibilnošću, *kao* pojedinac odnosi prema bogu (bogovima ili božanskom). Posrednike više ne trebamo stoga jer bi bog bio veličanstvo koje bi nas kontaktiralo samo indirektno. Posrednici su od sada čuvari institucija, simbola, običaja i djela koja definiraju našu kulturu, a katkad se nalaze u milosnom stanju osobite receptivnosti. Kao takvih ih se ne možemo odreći, ali nam ne trebaju kao autoriteti posredstvom kojih doživljavamo boga ili sveto. U odnosu prema njima, mi smo, u doba religijskog univerzalizma, ravnopravni. Svatko već, kažimo to s Heideggerom, oduvijek stupa na "čistinu bitka".

Može se samo slutiti što to znači za vjerski osjećaj i za budućnost. Ne da se zaobići promatranje više scenarija od kojih neka pokazuju nedvojbeno deficitarna svojstva.

*Scenarij 1: amorfiziranje vjerskog osjećaja.* U nedostatku masivnih visokokulturnih uporišta i institucionalnih atraktora vjerski osjećaj

počinje u sve većoj mjeri gubiti konture kako bi konačno kap po kap iscurilo u bočne kanale<sup>21</sup>.

*Scenarij 2: spiritualiziranje vjerskog osjećaja.* Amorfiziranje vjerskog osjećaja se apsorbira kvazireligioznim bavljenjem vlastitom subjektivnošću. Kao prije oko zlatnog teleta, sada se sve vrti oko samoozbiljenja, samoispunjenja i sposobnosti da se čovjek unosno bavi “višim stvarima” radi vlastitog dobrog osjećaja. Brane na bočnim kanalima se otvaraju – ime poduzeća je ezoterija koja uspijeva, prema potrebi, na zajednički nazivnik svesti najrazličitije stvari, poput makrobiotike i astrologije. Ona je funkcija modâ koje se brzo mijenjaju pa se može prognozirati da će se kasnije zakočiti zbog vlastite plastičnosti i tu i tamo načiniti mjesta okrutnijim formama ovisnosti o iskupljenju.

*Scenarij 3: re-mitologiziranje vjerskog osjećaja.* Dogodit će se jedna manje ili više olaka regresija na čisto mitološko. Samonikle pripovijesti o bogovima, duhovima, čarobnjacima i vilama proživljavaju se u najrazličitijim *fantasy*-svjetovima prikazanima u knjigama, kompjutorskim igrama i ulogama. Dakako, *fantasy*-kontekst je loman. On se širi samo u opuštenim socijalnim odnosima u kojima prevladava juvenilna ličnost za koju “vjerski alarm” nikad ne postaje akutnim.

*Scenarij 4: re-dogmatiziranje vjerskog osjećaja.* U to pripada jednako zanesenjački povratak ortodoksiji – “konverzija” u klasičnom smislu koja je trenutačno rijetka<sup>22</sup> – kao i danas učestalo odvrćanje od svijeta u sektaškom životu. Ukratko, riječ je o okrutnijim formama ovisnosti o iskupljenju.

*Scenarij 5: vjerski osjećaj kao izraz religijskog univerzalizma.* Ovaj je scenarij istodobno realan i utopijski. On je jedini zbiljski primjeren religijskom univerzalizmu jer ne daje povoda ni za anomiju niti za regresiju. Njegovi su protagonisti “religiozni” u smislu o kojemu se može diskutirati u svakom trenutku, smislu u kojemu prirodna teologija formulira njihove iskaze.

Iz toga, prvo, slijedi da se čovjek mora držati opipljivih životnih stvari kako bi neopipljive sačuvao od amorfiziranja, a sebe samog od neutješnosti. Što to znači? Prije svega drugog, da bi se čovjek trebao potruditi da vodi, u kantovskom smislu, “bogougodan”, tj. moralno pristojan život.

K tome, drugo, pripada osobito napor solidariziranja sa siromašnima i onima koje je pogodila nesreća, često i dobro koliko je to moguće. Čovjek pak čije je evanđelje egoistična ideologija *Upper Middle-Class* jest, misli i osjeća nepristojno upravo onda kad zahtijeva da bude kršćanin. Jer svi mi, kao posljedicu našeg sudjelovanja u božanskom, poznajemo ćudoredni zakon. Svi mi znamo što je pravedno a što nepravedno. Na tome ne može promijeniti ništa niti skeptički argument koji kaže da smo u kompliciranim kontekstima često zbunjeni i ne znamo uvijek kako valja primijeniti ćudoredni zakon. Svi mi podliježemo zlu konačnosti i svi smo izloženi iskušenjima zla.

Ali nije li postulat koji imperativno predviđa zalaganje za "siromašne i unesrećene" eurocentričan i kristomorfan? Kako on onda može biti sastavni dio religijskog univerzalizma? Kritičari koji tako argumentiraju rado upućuju na kulture u kojima ravnodušje spram patnje drugih vrijedi kao samorazumljivo, kao, recimo, u indijskom kastinskom sustavu i njegovoj teoriji o kotaču reinkarniranja. Ipak, takvi argumenti ne postaju bolji time što ih se stalno ponavlja. Nitko tko nije praznovjerno fiksiran na učenje o reinkarnaciji ili tko u vlastitu korist eksploatira takvo jedno učenje neće pri ruci imati *dobro* opravdanje za to da se onom drugom što pati ne treba pomoći. I nitko, tko stvari zna razlikovati, okolnost da neko moralno poimanje svoje podrijetlo ima na nekom određenom mjestu neće navesti protiv istine ovog poimanja.<sup>23</sup> Može se, dakako, gajiti sumnja u to postoje li uopće moralna načela koja za sebe imaju tako dobre razloge da se nijedan razuman čovjek neće ozbiljno odlučiti protiv njih. Ipak, druga je to argumentacijska crta te kad bi njezini zagovornici imali pravo onda bi se ideja religijskog univerzalizma *po sebi* morala odbaciti. Jer religijski je univerzalizam nezamisliv bez moralnog: istinska religija implicira istinski moral.

Treće: katkad imamo potrebu Boga preklinjati za pomoć, katkad mu zahvaliti. Neće svi ljudi moderne naći prikladne forme da izraze ovu potrebu. Ali, s druge strane, nitko se ne obvezuje na bilo kakvu formu religijskog partikularizma ako ide u crkvu, sinagogu ili džamiju kako bi u njima svojoj potrebi za vjerovanjem dao okvir i formu. Vjetar puše gdje hoće. Zašto, dakle, ne i na *onim* mjestima na kojima se komuniciranje sa svetim sčvrstalo tijekom generacija i stoljeća?

Četvrto: u svakom slučaju su mistični trenuci života dovoljno česti, kretali oni od prirodnih stvari, životinja ili ljudi. Zaustavljeni smo da ih promišljamo i sačuvamo ih. Njihova nas poruka trajno obogaćuje samo onda kad i sam naš život kognitivno i moralno ima čvrstu strukturu. Ako postoji ljubav prema Bogu onda se ona mora realizirati u primjeni načela naklonog ophođenja ljudi jednih s drugima i obazriva ophođenja s drugim bićima i stvarima svijeta. Među ovim načelima središnje mjesto pripada načelu *Caritasa* – mistika bez praktične ljubavi prema bližnjemu jest poput kotača koji se ne okreće ili zrcala koje odražava samo sebe: tašto, prazno i ništavno.

Tako promatrano, peto je autentični religijski osjećaj s predznakom univerzalizma moguće samo tamo gdje je svijet takav da nakraj izlazi i bez utjehe praznovjerja, služenja fetišu ili agnostičkog sljepila. Znamo da je svijet često *drukčiji*. No, to ne govori protiv religijskog univerzalizma već protiv toga da često moramo živjeti i umirati ne iskusivši dublje jedinstvo koje nas sve obuhvaća i sjedinjuje.