

O KOGNITIVNOJ DIMENZIJI RELIGIJSKOG GOVORA¹

Teološke opaske uz Šušnjićevu knjigu »Znati i verovati«

Miroslav Volf

Otkako se pojavila Šušnjićeva knjiga »Znati i verovati«, oveći zbor vrsnih mislilaca pjeva u njezinu čast.² To Šušnjićeva knjiga zaslužuje. Mislim da ne griješe oni koji tu knjigu svrstavaju među najznačajnije radove naših pisaca u odnosu između znanja i vjere. Nije teško predvidjeti da će ona u idućim godinama biti nezaobilazno štivo za svakoga ozbiljnog istraživača fenomena religije u nas, i svjetovnoga i religioznoga. I s razmišljanjima koja slijede želim se pridružiti zboru koji cijeni Šušnjićevu knjigu.

Tradicionalna glazba živi od konsonanca; disonance se u njoj doživljavaju kao smetnje. Drukčije stoje stvari s kvalitetnim »intelektualnim muziciranjem«. Ono je više nalik na neke oblike suvremene glazbe u kojima dominiraju disonance. Iako bi bilo lako zapjevati melodiju koja bi skladno pratila Šušnjićevu vrsnu i na mjestima neodoljivo krasnu pjesmu, ja se zboru koji časti Šušnjićevo djelo želim pridružiti s dva osporavajuća, disonantna tona. Jer, množenjem smislenih disonanci obogaćuje se svijest intelektualne glazbe. U tome će se Šušnjić kao zastupnik pluralističke metode — nema dvojbe — složiti sa mnom, te moja razmišljanja koja osporavaju dio sadržaja njegove knjige shvatiti kao ostvarenje dijela njezina cilja.

Tekst koji slijedi sadrži uglavnom disonantne tonove. Onaj tko bi ga držao za recenziju Šušnjićeve knjige s pravom bi me optužio za jednostranost. Ali ovo nije recenzija. Kao prvo (i manje važno): da pišem recenziju, morao bih više osporavati nego što to činim. Evo jednog primjera. Iako je treba pozdraviti to što se — za razliku od većine sociologa religije u nas — Šušnjić ozbiljno bavi neinstitucionalnim oblicima religioznosti, mislim da je problematično Šušnjićevo shvaćanje odnosa između religijskog iskustva i eklezijalnih formi toga iskustva (shvaćanje koje je usko povezano s njegovom tvrdnjom o nekognitivnosti religijskih iskaza pa je stoga u tekstu koji slijedi implicitno osporeno). Osim toga, da pišem recenziju, morao bih istaknuti da je ono što smatram Šušnjićevim najznačajnijim doprinosom (dovođenje u pitanje naivnog racionalističkog pristupa religiji), u knjizi kao cjelini važnije od onih njezinih aspekata koje smatram problematičnima. Pogriješio bi, dakle, onaj čitalac koji bi na osnovu moje dvije kritike donosio zaključke o mome vrednovanju cijele Šušnjićeve impresivne knjige.

I

Prije nego što izrazim disonantne tonove možda bi bilo dobro kazati odakle se oni oglašuju. U knjizi *Znati i verovati* Šušnjić govori o religiji

¹ Marinku Cvjetičaninu, mojim kolegama na Biblijsko-teološkom institutu dr. N. Geraldu Shenku i dr. Judith Gundry Volf, koji su pročitali jednu predašnju verziju ovoga članka, zahvalan sam na vrijednim sugestijama.

² Vidi, npr., »Znati i verovati«, *Gledišta* 29 (1988), br. 5—6, 153—213.

općenito zanemarujući razlike koje postoje između različitih konkretnih religija. Osobno nisam siguran da se sve ono što nazivamo religijama dade zgnječiti u jednu dovoljno okruglu glavu na koju bi se mogao nataknuti kakav-takav definicijski šešir. Imam dojam da se radi o više glava za koje je potrebno više različitih šešira. Ali možda je moj dojam rezultat neznanja. Zato s napetošću očekujem završetak Šušnjićeva projekta koji će, kako je najavljeno, sadržavati »odredbu religije dobijene usporednom metodom« (10).³ U prvoj knjizi Šušnjić poziva čitaoce (i kritičare) da se, čekajući na tu *odredbu* religije, pri čitanju knjige služe vlastitim poimanjem religije. Ja sam se tome pozivu odazvao.

Iako postoje teološki smjerovi koji kršćanstvo nastoje shvatiti u kontrastu prema religijama, fenomenološki gledano, kršćanstvo je, nema sumnje, religija. U svakom slučaju, kada Šušnjić govori o religijama onda ima, pored ostalih religija, na umu i kršćanstvo. Kao kršćanin tu religiju poznajem najbolje, pa ću se na sadržaj Šušnjićeve knjige osvrnuti iz perspektive vlastitog doživljavanja Krista i shvaćanja kršćanstva. Moja osnovna namjera u razmišljanjima koja slijede jest utvrditi u kojoj mjeri ono što Šušnjić tvrdi o religiji općenito može postati dio samorazumijevanja pripadnika jedne određene religije, kršćanstva.

Time postaje vidljiva još jedna razlika između moga i Šušnjićeva razmišljanja o problemima o kojima je u njegovoj knjizi riječ: ne samo da ja razmišljam iz perspektive jedne konkretne religije, a on iz perspektive religije uopće, već ja razmišljam »iznutra«, a on »izvana«. Ta dva načina razmišljanja se bitno razlikuju, ali nisu hermetički zatvorena svaki u sebe, već se mogu nadopunjavati odnosno stajati djelomice u uzajamnoj suprotnosti. U svakom slučaju, budući da su subjektivno doživljavanje i (prema mome mišljenju) refleksija o tome doživljavanju neodvojivi od samog religijskog čina, svako razumijevanje religijskog čina izvana, mora uzeti u obzir i razumijevanje toga čina iznutra, inače mu se može dogoditi da govori mimo svoga predmeta. Stoga mi se čini da ispitivanje skladnosti Šušnjićevih gledišta s kršćanskim samorazumijevanjem nije korisno samo za kršćansko samorazumijevanje, već i za Šušnjića kao izvansjagkog istraživača toga samorazumijevanja i iskustva na kojemu ono počiva.

II

Moja osnovna zamjerka Šušnjićevoj knjizi tiče se kognitivnog spoznajnog sadržaja religijskih simbola i iskaza pa će se moja razmišljanja odnositi uglavnom na poglavlje knjige naslovljeno »Filozofsko-racionalistički pristup« (143—192), koje mi se čini temeljnim za cijeli Šušnjićev projekat. O spoznajnom sadržaju religijskog govora može se govoriti barem iz dva kuta: može se razmatrati pitanje postojanja spoznajne dimenzije religijskog govora i može se postaviti pitanje objektivne instinitosti religijskog govora za koji se pretpostavlja da ima spoznajnu dimenziju. U cijelom ovom kritičkom osvrtu ja ostavljam po strani pitanje objektivne,

³ Svi brojevi u zagradama u samome tekstu odnose se na stranice Šušnjićeve knjige: Đuro Šušnjić, *Znati i verovati, Teorijske orijentacije u proučavanju religije i ateizma* (Zagreb, Stvarnost/Kršćanska sadašnjost, 1988).

intersubjektivno ustanovljive, istinitosti religijskog govora. Mene zanima *isključivo* pitanje prisustva odnosno odsustva kognitivne dimenzije u religijskom govoru i pitanje važnosti *subjektivnog* afirmiranja istinitosti onoga što se u kognitivnoj dimenziji religijskog govora tvrdi. Kao što će se vidjeti na kraju ovoga članka, ta pitanja ni u kom slučaju nisu sporedna. Ne samo da se tek nakon odgovora na njih može raspravljati o intersubjektivnoj istinitosti religijskih iskaza,⁴ već se na tim pitanjima — i to sasvim neovisno o sudu s obzirom na intersubjektivnu istinitost religijskih iskaza — odlučuje o opstanku religije kao religije.

»Racionalistička filozofija«, tvrdi Šušnjić, »pristupa religiji kao da je saznanji sloj religije ono što je u njoj bitno, svodeći pri tome saznanje na čisto pojmovno ili teorijsko saznanje« (144). Ako sam Šušnjića dobro razumio, njegova kritika takvog pristupa religiji sastoji se u osporavanju obaju dijelova te rečenice: on osporava tvrdnje (1) da je spoznajni sloj religije bitan i (2) da se sva spoznaja može mjeriti modelom racionalnosti pozitivnih znanosti.

Najznačajniji Šušnjićev doprinos promišljanju fenomena religije sastoji u tome što dosljedno razvija temeljni uvid da u religiji (kao i u umjetnosti, npr.) postoji »nešto više no što se može opisati, izmeriti i objasniti pozitivnom metodom i operacionalnim pojmovima« (67), i što insistira na tome da postojanje toga »više« nije nedostatak, već upravo vrijednost religije. Mada to ovdje ne mogu obrazložiti smatram da taj Šušnjićev prigovor načinu na koji racionalistička filozofija pristupa religiji pogađa u samo središte mete.

Šušnjićev prvi prigovor — tvrdnja da je spoznajni sloj religije religijski gledano nebitan — čini mi se veoma problematičnim. Šušnjić, dakako, *ne tvrdi* da su »sistemi verovanja . . . bez sazajnog sadržaja« (13) i da se istine religije ne »odnose delom na razum« (144). Jer, kršćanska vjera, npr., sadrži ne samo tvrdnje o svijetu koje imaju spoznajni karakter, već je također nekim svojim temeljnim tvrdnjama — recimo tvrdnjama metafizičke naravi — pridonijela razvoju suvremene znanosti (kojoj će se teško poreći spoznajni sadržaj).⁵ Šušnjić je predobar poznavalac religije i filozofije znanosti da bi to zanijekao.⁶ Ali to ne priječi da cijela njegova knjiga bude nošena tezom da spoznajni pristup religijskim iskazima treba

⁴ Odluka o prisustvu odnosno odsustvu kognitivne dimenzije u religijskom govoru mora biti donesena da bi se uopće moglo raspravljati kako o tome na koji način su religijski iskazi eventualno istiniti (dakle koje shvaćanje istine im je primjereno), tako i o tome da li su oni na taj određeni način istiniti ili ne.

⁵ Vidi o tome, npr. A. N. Vajthed, *Nauka i moderni svet* (Beograd, Nolit, 1976), 48—52.

⁶ Da religijske ideje mogu biti ne samo stimulans za razvoj znanosti nego i izravan izvor znanstveno prihvatljivih spoznaja nijeće sve manje filozofa znanosti, i to iz jednostavnog razloga što se uviđa da je za znanost kao znanost irelevantno *porijeklo* njezinih hipoteza. Tako, npr., K. Popper (*Logik der Forschung* [8. izd., Tübingen, J.C.B., Mohr (Paul Seibeck), 1984] smatra da neopovrgljive metafizičke ideje mogu biti vanjski poticaj formiranju naučnih teorija (§2). Lakatos ide jedan korak dalje te tvrdi da metafizičke ideje mogu biti ne samo izvanjski iracionalni poticaji već također i dio »racionalne rekonstrukcije nauke«, jer za razliku od Poppera dozvoljava da po konvenciji budu prihvaćene i »prostorno-vremenski univerzalne teorije« a ne samo »činjenični, prostorno-vremenski singularni 'bazični iskazi« (I. La-

»zameniti ili odbaciti da bi se u njima prepoznalo ono bitnije« (161).⁷ Razlog za odbacivanje spoznajnog pristupa religiji leži u njegovu uvjenu da religijski iskazi u svojoj religijskoj funkciji »ne spadaju u carstvo spoznajnih interesa nego u carstvo vrednosnih sudova«, da njihova vrijednost ne leži u »kognitivnom doprinosu nego u oživljavanju vrednosti koje životu vernika daju smisao« (157).

Šušnjićeva teza o nekognitivnosti religijskog govora nije nova.⁸ Jedan od danas najutjecajnih oblika te teze formulirao je R. B. Braitwaite.⁹ On je svoju teoriju o nekognitivnosti religijskog jezika razvio pod utjecajem teorije značenja kasnog Wittgensteina koji je na elemente jezika gledao kao na alatke kojima se radi određeni posao te značenje tih elemenata određivao kao njihovu upotrebu.¹⁰ Nadovezujući se na takvo shvaćanje značenja,¹¹ Braitwaite je tvrdio da je »značenje religijskog iskaza dano njegovom upotrebom u izražavanju govornikove namjere da se drži određenih načela ponašanja.«¹²

Zajedno sa Šušnjićem (i drugim nekognitivistima) držim da *spoznajna dimenzija religijskih iskaza nije najbitnija*. Istina, ono što je specifično za kršćanstvo u usporedbi s ostalim religijama čovjeku je dohvatljivo nadasve u doktrinarnim tvrdnjama kršćanske vjere¹³ koje su stoga za kršćanstvo kao religiju bitne. Nedostatno je kršćansku doktrinu shvatiti kao jednu kulturno uvjetovanu teorijsku manifestaciju jednog difuzno konceptualnog univerzalnog religijskog doživljaja.¹⁴ Ne rađa toliko reli-

• katos, »Historija nauke i njezine racionalne rekonstrukcije«, *Filozofija nauke* [ur. N. Sesardić, Beograd, Nolit, 1984], 281, 272, 275). Znanost se od ostalih aktivnosti čovjekova duha ne razlikuje po tome odakle hipoteze dobiva, već po tome što s hipotezama radi (što, dakako, ne znači da u kontekstu otkrića nema prostora za ispoljavnje čovjekovih čisto racionalnih sposobnosti (usp. S. Novaković, *Hipoteze i saznanje* [Beograd, Nolit, 1984], 31f.).

⁷ Na nekim mjestima Šušnjić neodlučno govori o kognitivnoj dimenziji religijskog govora kao »manje važnoj ili nevažnoj« (181). Ja smatram da između shvaćanja da je kognitivna dimenzija religijskog govora »manje važna« i shvaćanja da je ona »nevažna« zjapi nepremostiva provalija. U tekstu koji slijedi ja zastupam gledište da je kognitivna dimenzija religijskog govora »manje važna« od nekognitivne. I pored prividne neodlučnosti Šušnjić, nasuprot tome, dosljedno razmišlja o religiji kao da je kognitivna dimenzija religijskog govora nevažna.

⁸ Šušnjićeve teze o nekognitivnosti religijskih iskaza i njegovo shvaćanje religije kao kulturne proizvodnje na kojoj te teze počivaju bliske su Randallovu shvaćanju religije (usp. J. H. Randall, Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion* [Boston, Beacon Press, 1958]).

⁹ R. B. Braitwaite, »An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, *The Existence of God* (ur. J. Hick, New York, Macmillan, 1964), 229–252.

¹⁰ Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (2. izd., Oxford, Blackwell, 1958), §§19ff. O odnosu između Wittgensteinove misli i religijskog vjeronanja vidi W. D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief* (New York, St. Markus Press, 1975).

¹¹ Braitwaite, op. cit., 230.

¹² *Ibid.*, 239.

¹³ Te doktrinarne tvrdnje često su ritualizirane (osobito u pravoslavlju gdje je liturgija najbolji i najmjerodavniji udžbenik teologije). To, međutim, ne mijenja njihov karakter kao izričitih ili implicitnih tvrdnji.

¹⁴ Vidi o tome G. A. Lindbeck, *The Nature of the Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, The Westminster Press, 1984), 30ff.

gijsko iskustvo određeni doktrinarni simbolički sustav, koliko doktrinarni sustav posreduje određeno religijsko iskustvo. Stoga doktrinarni sustav vrši religijski fundamentalnu ulogu. Ali on nije sam sebi cilj. Njegova se svrha sastoji u posredovanju religijskog iskustva. To znači da doktrinarni sustav ne smije biti zatvoren sam u sebe, već mora otvarati vrata u stvarnost koja ga nadmašuje. Ako je ono što religije međusobno razlikuje dostupno samo preko njihova specifičnog doktrinarnog simboličkog sustava, ono što religiju razlikuje od ostalih ljudskih djelatnosti nalazi se u *doživljaju* te stvarnosti prema kojoj konkretni religijski simbolički sustavi otvaraju vrata. Stoga je dosljedno provođenje religijskog simboličkog sistema u sistem pojmova koje poduzima racionalistička filozofija (i ponekad teologija) jednako uništenju religije kao religije. Pretakanjem simbola u pojmove rastače se religija. Onaj koji u religiji vidi samo ili nadasve spoznajnu dimenziju pristupa religiji ne kao religiji, već kao pseudo-filozofiji ili pseudo-znanosti. U tome se sa Šušnjićem slažem.

Za razliku od Šušnjića, međutim, držim da je kognitivna dimenzija u kršćanskom *religijskom iskustvu* (a ne samo u kasnijoj teološkoj refleksiji o tome iskustvu) neotuđiva. Time ne mislim kazati da svaki kršćanin mora moći intelektualno dokazati istinitost onoga što se u kognitivnoj dimenziji njegova religijskog iskustva implicitno ili eksplicitno tvrdi, već da *kršćanski simboli ne mogu živjeti kao religijski simboli ako ih lišimo svega pojmovnog sadržaja, odnosno ako su vjernici uvjereni da su ti simboli na kongnitivnoj razini lažni*. Kao što je neopravdano smisljeni sadržaj simbola svoditi na racionalni sadržaj pojma (150), tako je — religijski gledano — neopravdano smisljeni sadržaj simbola lišavati njegove pojmovne dimenzije. Vjera nije ništa manje odvojiva od spoznavanja — kao subjektivnog uvjerenja! — nego što je spoznavanje odvojivo od vjere (vidi o ovome drugom 19—28).¹⁵

Kritičari su upozorili na više problematičnih aspekata nekognitivističkog shvaćanja religijskog govora. Jedan sasvim očit problem jest da vjernici svjesno ne žele reći to što im zastupnici nekognitivističkih shvaćanja religijskog govora imputiraju da žele reći. Pannenberg je potpuno u pravu kada ističe da se »opis funkcije riječi Bog, kao izraza koji kvalificira isključivo jedno određeno shvaćanje života i jednu orijentaciju ponašanja a ne kao neke predmetne oznake (Gegenstandsbezeichnung), pokazuje kao nerazumijevanje onoga što se misli reći religijskim jezikom«. ¹⁶ Drugi problem s nekognitivističkim shvaćanjem religijskog jezika jest da je bez kognitivnog sadržaja religijski jezik neefikasan. Whiteley npr. argumentira: »Može se barem kazati da će ljudi lakše imati religijske doživljaje ako se već drže nekih teoloških vjerovanja, ako su im ona poznata i ako ih privlače. Puno je vjerojatnije da ćeš dobiti zadovoljavajući odgovor ako zavapiš Gospodinu i u njega se uzdaš nego ako zavapiš

¹⁵ Kognitivnost je, subjektivno gledano, oblik spoznavanja koje, intersubjektivno gledano, može biti istinito ili lažno.

¹⁶ W. Pannenberg, *Systematische Theologie* (Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), I, 77, bilj. 14. Usp. također J. M. Bochenski, O. P., »Some Problems for a Philosophy of Religion«, *Religious Experience and Truth* (ur. S. Hook, New York, New York University Press, 1961), 42—43; W. Kasper, *The God of Jesus Christ* (prev. M. J. O'Connell, New York, Crossroad, 1986), 89—90.

vlastitoj podsvijesti i pouzdaš se u nju; to je istina bez obzira na to da li odgovor daje Gospodin ili podsvijest. Također, ako je čovjek koji je imao religijsko iskustvo uvjeren da je njegova vjera u nadnaravni izvor toga iskustva kriva, efekat na njegovo kasnije osjećanje i ponašanje u velikoj će se mjeri umanjiti, ako ne i izgubiti.¹⁷ To su dva osnovna prigovora koja se daju nekognitivističkom shvaćanju religijskog govora. Oba smatram uvjerljivima. Moja osnovna zamjerka nekognitivističkom shvaćanju religijskog govora, međutim, zadire nešto dublje. Ja tvrdim da ono specifično religijsko (barem) u kršćanskom religijskom doživljaju može biti očuvano samo ako je u religijskom govoru (subjektivno gledajući) prisutna i implicitno afirmirana kao istinita kognitivna komponenta.¹⁸

U osnovi Šušnjićeva nekognitivističkog shvaćanja religijskog govora nalazi se teza o isključivosti pojma i simbola. Ta teza je, čini mi se, temeljna za cijeli njegov projekat u knjizi *Znati i verovati*. Ona ne može biti samo didaktičke odnosno metodološke naravi, kako to Šušnjić tvrdi u polemici s Čimićem,¹⁹ jer onda postaje preslaba da nosi građevinu koju Šušnjić na njoj tako vješto zida. Ona predstavlja osnovni način na koji Šušnjić prevladava alternativu između znanja i vjerovanja u racionalističkoj filozofiji. Jer, formulu »znati ili vjerovati« Šušnjić ne zamjenjuje formulom »znati i vjerovati« na taj način što tvrdi da između znanja i vjerovanja ne dolazi do konflikta, već time što tvrdi da do konflikta između znanja i vjerovanja u principu ne može doći. Takva vrsta odbacivanja alternative »znati ili vjerovati« moguća je samo ako se (1) uspostavi nova alternativa »simbol (ogoljen od svega kognitivnog) ili pojam (koji, dakako, može u sebi sadržati nečeg simboličkog)« i (2) ako se u isti mah priznaju i simbol i pojam za valjane oblike ljudske spoznaje. Ta dvostruka tvrdnja, čini mi se, nosi cijelu Šušnjićevu knjigu. Njezin prvi dio namjeravam osporiti, tvrdeći da je u kršćanstvu stroga alternativa »simbol ili pojam« religijski neprihvatljiva.

Sadržajno ta moja teza veoma je skromna. Ja ne tvrdim da se na kršćansku religiju ne može *izvana* gledati zanemarujući njezinu kognitivnu stranu odnosno interpretirajući je na nekognitivan način. Šušnjićeva knjiga je elokventan dokaz da je to moguće. Ja samo tvrdim, prvo, da svako nekognitivističko tumačenje kršćanskog religijskog govora odstupa od onoga što kršćani u svom specifičnom odnošenju prema svojim religijskim »objektima« implicitno tvrde da doživljavaju i, drugo, da se takvim tumačenjem uništava samo autentično kršćansko religijsko

¹⁷ C. H. Whiteley, u H. D. Lewis/C. H. Whiteley, »The Cognitive Factor in Religious Experience. A Symposium«, *Religious Language and the problem of Religious Knowledge* (ur. R. E. Santoni, Bloomington/ London, Indiana University Press, 1968), 260—261; J. Hick, *Philosophy of Religion* (Engelwood Cliffs, Prentice-Hall, 1963), 93.

¹⁸ Za sličnu tezu usp. H. D. Lewis/C. H. Whiteley. »The Cognitive Factor in Religious Experience. A Symposium«, *Religious Language and the problem of Religious Knowledge* (ur. R. E. Santoni, Bloomington/ London, Indiana University Press, 1968), 248—258; L. Kolakovski, *Falseskeimen Gott gibt* (München/Zürich, R. Peiper & Co. Verlag, 1982), 158ff.

¹⁹ Vidi Šušnjićev odgovor na Čimićevu kritiku da odsječno razlikuje između pojma i metafore (Šušnjić, op. cit., 211).

iskustvo. S obzirom na kognitivnu dimenziju religijskog doživljaja, kršćaninovo dosljedno tumačenje vlastitog iskustva *iznutra* stoji, dakle, u nužnoj opreci sa Šušnjićevim tumačenjem toga iskustva *izvana*. Ako je, međutim, točna, ta sadržajno skromna kritika ima značajne posljedice, jer postavlja neizbježnu alternativu: ili Šušnjić ili kršćansko iskustvo.

Svoju osnovnu kritičku primjedbu Šušnjićevoj tvrdnji o nekognitivnosti religijskog govora želim razviti raspravljajući (u odjeljcima III i IV) o kognitivnim izrazima i/ili iskazima koji su integralni dio kršćanskog specifično religijskog života a odnose se (1) na empirijsku stvarnost (kao što je »Isus Krist je živio u Palestini u prvom stoljeću naše ere«) i (2) na ne-empirijsku, transcendentnu stvarnost (kao što je »Bog je ljubav«). Na kraju (odjeljak V) želim ukazati na nedostatnost Šušnjićeva shvaćanja religije kao oblika kulturne »proizvodnje« koje mu omogućuje da odbaci spoznajnu dimenziju religijskih iskaza.

III

Šušnjić tvrdi: »*Događaji* o kojima se govori u svetim spisima nisu bitni; jedino su bitna značenja tih događaja za ljude i njihov život« (151). Ako su religijski bitna jedino značenja, onda je kao nosilac religijskog značenja izmišljen događaj jednako dobar kao i događaj koji se stvarno dogodio. Izmišljeni Isus Krist jednako je dobar kao i povijesni Isus Krist; čak i da ljudi poput Krista »nisu nikad živeli, važno je čuti da su takvi ljudi jednom živeli« (262). Opisi događaja u svetim spisima imaju isti kognitivni status kao i opis događaja u fiktivnim umjetničkim djelima (usp. 151). Takvo viđenje odnosa između događaja i značenja omogućuje Šušnjiću da ustvrdi kako se iskazi znanosti i teologije ne odnose na isti sloj činjenica (170). Ako teolog to ima na umu te »u svoj sistem misli ne uključuje iskaze o iskustvenim činjenicama«, onda »ne mora da brine o tome da će pozitivna nauka opovrgnuti njegove iskaze« (176).

Ako! Može li, međutim, teolog presti svoju koncepcijsku mrežu ne obazirući se na iskustvene činjenice? Tradicionalno kršćanski odgovor na to pitanje svakako je niječan. Kršćani su stoljećima u svojoj vjeri nalazili odgovore na znanstvena pitanja. Insistirali su na tome da Biblija daje točan opis nastanka svijeta i povijesnog hoda čovječanstva od njegovih početaka pa sve do kataklizmatičkog kraja svijeta. Takvo tumačenje osnovne intencije biblijskih iskaza neizbježno je urodilo sukobima između znanosti i Biblije (u kojima, usput rečeno, istina nije uvijek bila na strani znanosti²⁰). Šušnjić je u pravu kada tvrdi da je tako shvaćeni kognitivni sadržaj biblijskih iskaza *religijski* nebitan (što ne znači da nije istinit!). Mnoge iskaze o iskustvenim činjenicama koji se u svetim spisima spominju teolog može isključiti iz svoga sastava a da ne uništi ono što mu je osnovni zadatak čuvati: autentično religijsko iskustvo s Bogom. Ali, čini mi se da Šušnjić zanemaruje da *postoje značajne iskustvene činjenice koje nijedan kršćanski teolog ne može zaobići jer su integralni dio autentičnog kršćanskog religijskog doživljaja*.

²⁰ Vidi Vajthed, op. cit. 169.

Kršćanstvo je, naime, zajedno s judaizmom bitno povijesna religija. Takvo shvaćanje kršćanstva ne javlja se kao rezultat faktografskog interesa uvjetovanog pojavljivanjem suvremene znanosti povijesti. Prije će biti da se nijekanje važnosti povijesnih događaja u kršćanstvu javlja kao rezultat utjecaja suvremenoga egzistencijalizma.²¹ Od samoga svog početka povijesni događaji o kojima se u kršćanskim svetim spisima govori bili su smatrani bitnima. Mislim da oko toga teško može biti spora. Kao ilustracija može poslužiti Ivanovo isticanje važnosti činjenice da je Isus Krist stvarno živio na zemlji (vidi, također, Lk 1, 1—4; Dj 10, 39—42). Na samom početku svoje prve poslanice Ivan upućuje na utemeljenost apostolskog naviještanja o zajedništvu s Bogom pa stoga i kršćanskog zajedništva s Bogom u faktičnosti jedne iskustveno doživljene osobe, Isusa Krista: »Što bijaše od početka, što smo čuli, i što smo vidjeli očima svojim, što razmotrismo i ruke naše opipaše o Riječi, Životu...« (1 Iv 1, 1). Te su riječi vjerojatno izgovorene u posrednoj polemici protiv kršćanskih gnostika — prve kršćanske hereze — koji su prihvatili »Krista« kao božansko biće, ali ga nisu htjeli neraskidivo vezati za »Isusa« kao povijesnu osobu. Ivan, nasuprot takvim gledištima, ističe, nerazdvojivost Krista kao religijskog »objekta« i Isusa kao bića koje je živjelo u Palestini.²² Da bi se ustvrdilo da je u kršćanstvu izmišljen događaj jednako prihvatljiv kao i događaj koji se stvarno dogodio, potrebno je radikalno reinterpretirati cijelo Sveto pismo, toliko radikalno da se potkopa u samom svom temelju.

Ivanovo insistiranje na (prošloj) osjetilnoj dohvatljivosti Isusa Krista opovrgava tezu da je u kršćanstvu religijski bitno jedino značenje doga-

²¹ Jedan od najradikalnijih pokušaja nijekanja važnosti povijesti za kršćanstvo jest pod utjecajem egzistencijalističke filozofije poduzeo Bultmann, koji je kao povijesno važnu smatrao samo puku činjenicu Kristova raspeća (vidi o tome A. I. Heron, *A Century of Protestant Theology* [Philadelphia, Westminster, 1980], 108f.). Bultmannu se s pravom prigovaralo da je po njegovu gledištu čovjeka jednako tako uspješno kao i Krist mogao spasiti i onaj nepokajani razbojnik koji je visio pokraj Krista.

²² Do sličnog zaključka s obzirom na važnost povijesti dolazi se ako se ozbiljno uzme Pavlovo insistiranje na faktičnosti Kristova uskrsnuća. Ono je posebno instruktivno zato što se Pavla često navodi kao pisamskog autora koji je bio indiferentan prema povijesnim događajima vezanim za početke kršćanstva. Novozavjetni Pavao, međutim, kaže: »Ako pak Krist nije uskrsnuo, uzaludu je, doista, propovijedanje naše zalud i vjera vaša« (1 Kor 15, 14). Pavao očito smatra religijski odlučujućom činjenicom da je Krist objektivno uskrsnuo (a ne samo u svijesti vjernika). Stoga se sumnjivim Korinćanima trudi *dokazati* stvarnost Kristova uskrsnuća. On to čini stavljajući Kristovo uskrsnuće u isti red činjenica s njegovom smrću i pokopom, i tvrdeći da postoje svjedoci koji su Krista vidjeli nakon uskrsnuća: »Krist umrije za grijeha naše po Pismima; bi pokopan i uskrsnu treći dan po Pismima; ukaza se Kefi, zatim Dvanaestorici. Potom se ukaza braći, kojih bijaše više od pet stotina zajedno: većina ih još i sada živi, a neki usnuše« (1 Kor 15, 3—6). Ja ovdje ostavljam po strani objektivnu uvjerljivost Pavlovih dokaza za Kristovo uskrsnuće, jer se bavim pitanjem postojanja kognitivnog sadržaja u religijskim iskazima i nužnošću subjektivnog uvjerenja u njegovu istinitost a ne pitanjem intersubjektivne istinitosti toga sadržaja. Želim samo konstatirati činjenicu da Pavao *pokušava* dokazati Kristovo uskrsnuće kao događaj koji se zbilo istoj osobi koja je umrla i bila pokopana, zato što je uvjeren u uzaludnost vjere bez faktičnosti uskrsnuća (što ne treba brkati s dokazljivošću uskrsnuća metodama znanosti povijesti!).

đaja, a ne sam događaj. Ako bi se, npr. dokazalo da Isus Krist nikada nije živio, kršćanstvo bi kao religija bilo opovrgnuto (što, svakako, ne znači da bi se dokazom da je Krist živio dokazala istinitost kršćanstva kao religije). Istina, budući da su ljudi, uključujući i vjernike, više skloni slušati nukanje svoga srca, nego razloge svoga razuma, takvi dokazi da Krist nije postojao u većini slučajeva ne bi doveli u pitanje njihovu vjeru. Ali to je dokaz samo toga da vjernici ne moraju uvijek biti intelektualno poštteni, ali nikako toga da vjera može živjeti bez subjektivnog uvjerenja o objektivnoj stvarnosti Kristova života. Jer nepokolebivi vjernik ne bi prihvatio dokaz da Krist nikada nije živio i nastavio vjerovati usprkos tom dokazu, već bi odbacio dokaz. Tim instinktivnim činom on bi samo potvrdio svoju osnovnu tezu: za vjernika kao vjernika bitno je posjedovanje subjektivnog uvjerenja o povijesnoj stvarnosti Kristova života i uskrsnuća. Bez toga uvjerenja, koje je po samoj naravi stvari nemoguće bez kognitivne dimenzije religijskog govora, religijski odnos prema Kristu umire²³ (ne znači da čovjek ne može nastaviti imati druge oblike odnosa prema Kristu koji nisu striktno religijski).²⁴

U kršćanstvu se ne mogu razdvajati egzistencijalne istine od povijesnih istina kao što Sušnjić pretpostavlja (151), već se određeni povijesni događaji moraju shvaćati kao nosioci egzistencijalnih istina. Svakako, ti događaji nisu subjektivno za vjernika zanimljivi u svome pukom povijesnom fakticitetu, već kao realni simboli po kojima doživljava jednu dublju stvarnost. Ali nije ništa dopustivije nijekati njihovu povijesnu realnost, nego njihovu simboličnost. Jer, bez povijesne realnosti kršćanski simboli bi bili prazni, a bez simboličnosti realnosti jalove.

Povijesni su događaji za kršćanski religijski doživljaj bitni pa stoga barem oni autentični kršćanski religijski iskazi koji se na njih odnose imaju neotuđivu kognitivnu komponentu. Budući da bavljenje povijesnim događajima i iskazima spada u domen jedne posebne znanosti (znanosti povijesti), slijedi da se teološki i znanstveni iskazi odnose na djelomično isti sloj činjenica te da je konflikt između znanosti i teologije u principu moguć (contra 185).

IV

Ali, velik broj kršćanskih religijskih iskaza ne odnosi se na povijesne događaje; s njima se upućuje na transcendentnu stvarnost. Očito, s obzirom na te iskaze, u principu ne može biti sukoba između teologije i znanosti, i to iz jednostavnog razloga što znanost ne može ništa kazati o stvarnostima na koje se ti iskazi odnose. Na tome Sušnjić sasvim ispravno insistira, suprotstavljajući se kako onim naivnim ateistima koji bi htjeli upregnuti znanost da dokaže da Boga nema, tako i onim navinim teistima

²³ O tome da je nemoguć religijski odnos prema onome subjekt religijskog doživljava smatra fiktivnim (vidi dolje).

²⁴ Mogućnost nereligijskog odnosa prema Kristu može protumačiti stavove ljudi koji se smatraju kršćanski religioznima, a ne mare da li je ikada živio čovjek po imenu Isus, da li je taj isti čovjek uskrsnuo nastavljajući živjeti u jednoj drugoj dimenziji postojanja, i da li Bog postoji. Također postoji mogućnost da se ljudi odnose religijski prema Kristovu učenju. Ali tada religijski objekt nije Krist nego njegovo učenje. Moja je teza samo da se prema Kristu ne može religijski odnositi uz uvjerenje da on nije postojao.

koji bi htjeli upregnuti znanost da dokaže da Boga ima. Kada se radi o iskazima o Bogu, znanost i teologija se zaista ne odnose na isti sloj činjenica te ne mogu doći u sukob. One su poput kita i slona: oba su dobra Božja stvorenja, ali se ne mogu susretati (pa stoga ni sudarati), jer jedan živi u vodi a drugi na suhom.

Ako ne može biti sukoba između znanstvenih iskaza i religijskih iskaza koji se odnose na transcendentnu stvarnost, da li to znači da se ovi drugi odnose samo na određeno »unutrašnje iskustvo« (122, 253), a ne na jednu vanjsku (ali neempirijsku) stvarnost? Da li se s religijskim iskazima izražavaju samo »idealni zahtevi za ljudsko biće kako bi ono u svom životu ostvarilo bar nešto od tih (normativnih) zahteva« (161)? U jednome je Šušnjić sigurno u pravu: o Bogu čovjek ne može govoriti a da u isti mah ne govori o samome sebi i svome fizikalnom i socijalnom svijetu. To je istina u jednom teološki površnom smislu koji se tiče naravi ljudskoga govora. Budući da čovjek sve kategorije kojima se u govoru služi nužno uzima iz svoga svijeta, govor o Bogu je uvijek moguć samo preko govora o čovjeku i njegovu svijetu. Šušnjić kaže: »Ukoliko ... teologija govori o bogu kroz ljudske reči, utoliko jeste antropologija.«²⁵ Ja to ne bih točno tako formulirao; umjesto »utoliko jeste antropologija«, ja bih kazao: »utoliko je i antropologija«. Uz ovu ogradu teško je ne složiti se sa Šušnjićevom tvrdnjom.

Osim toga, i u jednom drugom, teološki puno dubljem, smislu govor o Bogu je ujedno i govor o čovjeku. Bultmann je u jednom svome ranom članku (iz kojega ovdje izvlačim samo onaj dio njegove teze s kojima se slažem)²⁶ uvjerljivo istaknuo da svaki govor o Bogu koji je primjeren svome predmetu — dakako u toj mjeri u kojoj to čovjekov govor uopće može biti — mora nužno pogađati čovjeka u njegovoj egzistenciji, i to iz jednostavnog razloga što je Bog po definiciji stvarnost koja sve određuje, pa stoga određuje i čovjeka koji se, dok o njoj govori, prema toj stvarnosti odnosi. Čovjek se prema Bogu ne može odnositi kao prema svakome drugom predmetu spoznaje, jer time se Bog svodi na stvar među ostalim stvarima. Svaki odgovarajući govor o Bogu uključuje u sebi govor o Božjem odnosu prema čovjeku, pa stoga ujedno i govor o autentičnom obliku čovjekova postojanja. Što se tiče naravi religijskog jezika; to znači da se njime ne konstatira samo nešto kao činjenica, nego da se njime nadasve nešto čini: udjeljuje se čovjeku Božja milost, zahtijeva se od čovjeka određeni oblik življenja, izražava se želja za življenjem i razumijevanjem svijeta na određeni način, itd. U tom smislu je religijski jezik, kako bi to kazao J. L. Austin, performativan²⁷ i ima smisla samo u okviru proslavljanja Boga.²⁸

● Šušnjić, op. cit. 201.

²⁵ R. Bultmann, »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925]«, *Glauben und Verstehen I* (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1980), 26—37. Vidi o tome G. Ebeling, »Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz, Welchen Sin hat es, von Gott zu reden?«, *Wort und Glaube II* (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1969), 343—371.

²⁷ Kao što E. Jüngel kaže: »Die theologische Metapher schafft mit der Welt in der Welt Raum für Gott« (E. Jüngel, »Metaphorische Wahrheit«, *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen* (München, Chr. Kaiser Verlag, 1980), 153). Vidi o tome aspektu religijskog jezika D. D.

Govor o Bogu, dakle, nužno uključuje »idealne zahteve na ljudsko biće« (ali ne samo i ne primarno *zahtijeve!*) i tiče se određenog »unutrašnjeg iskustva«. U tome nema neslaganja između mene i Šušnjića. Naš spor se sastoji u tome što on niječe da religijski iskazi — recimo iskaz »Isus Krist je moj Spasitelj i Gospodar cijelog svijeta« — posjeduju osim te, da je tako nazovem, funkcionalno-egzistencijalne i jednu bitnu kognitivnu dimenziju. Ja nasuprot tome smatram da sama »logika« osnovnog kršćanskog religijskog doživljaja zahtijeva prisutnost kognitivne dimenzije u religijskim iskazima.

Prije nego što tu tezu dalje razvijem valja reći nekoliko riječi o osnovnom kršćanskom religijskom doživljaju. Šušnjićevo odbacivanje spoznajnog sadržaja religijskih iskaza djelomice počiva na tome što on uzima mistično iskustvo za paradigmatičko religijsko iskustvo. Budući prema Šušnjiću mistik ne poima Boga, nego ga jednostavno doživljava (usp. 161), Šušnjić zaključuje da se izostavljanjem spoznajnog sadržaja iz religijskog iskustva ništa bitnoga ne gubi (već da to iskustvo, štoviše, dobiva na čistoći?). Tu Šušnjićevu pretpostavku želim osporiti dovodeći u pitanje kako nekognitivnost tako i paradigmatičnost mističnog iskustva u kršćanstvu.

Prvo, nisam sasvim siguran da iz mističnog iskustva može biti odsutna svaka zamisao o Bogu (dakako, ako se radi o mističnim iskustvima u teističkim religijama). Svako je iskustvo nužno povezano s nekom interpretacijom tog iskustva.²⁹ Tek interpretacija doživljava dozvoljava doživljaju da bude doživljaj nečega konkretnoga. Da bi se uopće moglo imati određeni doživljaj, on mora biti posredovan određenim lingvističkim konceptualnim sredstvom. Mističko iskustvo, čini mi se, tome nije izuzetak.³⁰ Mistik prilazi svome doživljaju s određenim pojmovnim okvirom u koji doživljaj smješta. I u samom mističnom doživljaju on mora posjedovati barem perifernu svijest da doživljava Boga, a ne nešto drugo, odnosno mora posjedovati barem negativnu popratnu svijest da predmet njegova doživljaja nije objekat iz osjetilnog svijeta. Tek ta svijest omogućuje subjektu doživljaja da svoj doživljaj doživi kao mistički doživljaj. Bez nje za vrijeme religijskog doživljaja mistik ne bi mogao razlikovati svoj religijski doživljaj od nekog svog svjetovnog doživljaja, recimo, od erotskog doživljaja. Ako takva periferna interpretativna svijest postoji, onda mi-

• Evans, *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London, 1963).

²⁹ Zato su Židovi uz spominjanje Boga dodavali doksologiju (usp. Rim 9.5). O doksološkoj naravi religijskog govora vidi W. Pannenberg. »Analogy and Doxology« i »What is a Dogmatic Statement«, *Basic Questions in Theology* (London, SCM, 1970), knjiga I.

³⁰ »Die Erfahrung ist nicht zunächst wortlos und wird dann durch die Benennung zum Reflexionsgegenstand gemacht, etwa in der Weise der Subsumtion unter die Allgemeinheit des Wortes. Vielmehr gehörtes zur Erfahrung selbst, daß sie die Worte Sucht und findet, die sie ausdrücken« (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 421).

³¹ O nerazdvojenosti religijskog doživljaja od interpretacije vidi J. Hick. »Religious Faith as Experiencing-As«, *Talk of God, Royal Institute of Philosophy Lectures II* (London, 1969), 20—35.

stički doživljaj ima jednu, istina perifernu ali neotuđivu kognitivnu komponentu.

Konačno, ako griješim s obzirom na mistike u teističkim religijama uopće, smatram da se autentično kršćansko mistično iskustvo ne može sastojati od jednog refleksijom nepopraćenog doživljaja. Jer, (prema apostolu Pavlu) srž kršćanskog mističnog iskustva sastoji se u »gledanju u lice« Božje, u savršenom *spoznavanju* Boga kao što je čovjek spoznat (1 Kor 13, 12) koje se ne može tumačiti isključivo nekognitivno.³¹

Drugo, u kršćanstvu mističko iskustvo nije paradigmatičko religijsko iskustvo (ma da je iskustvo mističnoga neizostavan dio kršćanskog religijskog iskustva). Mistično iskustvo je nadasve sadržaj kršćanske eshatološke nade te se može doživjeti samo u iznimnim slučajevima kao anticipacija eshatološkog gledanja Boga. Autentično temeljno kršćansko iskustvo doživljava se u obliku »vjere, ufanja i ljubavi« (1 Kor 13, 13). Svaki od tih modusa autentičnog kršćanskog odnošenja prema Bogu moguć je samo uz prisutnost kognitivne dimenzije, zato je riječ o bitno »tranzitivnom doživljaju«: nije dovoljno samo vjerovati, nadati se i ljubiti; potrebno je vjerovati *nekome*, nadati se *nekome (i nečemu)*, ljubiti *nekoga*. Takvi tranzitivni religijski doživljaji nemogući su bez kognitivnog sadržaja religijskih iskaza kojima se označava taj netko i to nešto kao objekti doživljaja.³² S obzirom na bitnost spoznajne dimenzije u religijskim doživljajima dolazimo do istoga zaključka ako analiziramo jedan tako osnovni religijski čin kao što je molitva. Svaki put kada u molitvi oslovljavam Boga, ja implicitno postuliram biće — ili barem silu s elementima osobnosti — kojemu se molim kao objektivno postojećemu neovisno o mojoj svijesti ili među-ljudskoj komunikaciji, pripisujem mu određene osobine i u isti mah tvrdim da te osobine nisu puki rezultat moga pripisivanja, nego da su inherentne samome biću. Bez toga implicitnog kognitivnog postuliranja molitva je kao kršćanski čin nemoguća.³³

Postuliranje Boga kao objektivno postojećeg transcendentnog bića koje je implicirano u osnovnim religijskim činima ne javlja se samo kod

³¹ S druge strane, eshatološka spoznaja Boga ne može se tumačiti ni isključivo kognitivno! U Otkrivenju je eshatološka budućnost shvaćena kao uzajamno prebivanje Boga, Janjeta i Božjeg naroda jedno u drugome (Otk 21—22; vidi o tome R. H. Gundry, »The New Jerusalem. People as Place, not Place for People«, *Novum Testamentum* 29 [1987], 262). Prema shvaćanju *visio beatifica* kod Tome Akvinskoga, gledanje Boga uključuje zadovoljenje »svake čovjekove potrebe« (Tomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* [Notre Dame/London; University of Notre Dame Press, 1975], III, 63, 1), te stoga — pored sveg Tomina intelektualiziranja čovjekova eshatološkog stanja — isto tako ne može biti isključivo kognitivne naravi.

³² Čak i kada bi se umjesto doživljavanja »nekoga« govorilo o doživljaju »nečega«, moja osnovna teza ostala bi nepromijenjena: kao što se »netko« ne može doživjeti bez prisustva spoznajne dimenzije u doživljaju tako se ne može doživjeti ni »nešto«.

³³ Ja pretpostavljam ovdje da je Božja osobnost preduvjet molitve kao religijskog čina. Oni teolozi koji niječu osobnoga Boga i shvaćanje molitve kao komuniciranja s njime obično zastupaju tzv. »nereligiozno« (religionless) shvaćanje kršćanstva (vidi J.A.T. Robinson, *Honest to God* [Philadelphia, The Westminster Press, 1963]). Time indirektno potvrđuju da je za kršćanstvo kao religiju bitna Božja osobnost.

»običnog vjernika« kao što Šušnjić sugerira (33). *Svaki* kršćanski vjernik, ako je vjernik (a ne isključivo filozof u vjerskom ruhu), u svojim autentično kršćanskim religijskim činima nužno postulira Boga kao objektivno postojeću transcendentnu osobu. *Spoznajna dimenzija je, dakle, inherentna autentičnom kršćanskom religijskom doživljaju ne samo Krista kao osobe koja je živjela u povijesti, nego i Boga kao transcendentne stvarnosti.* Nekognitivno shvaćanje religijskog govora u opreci je s unutrašnjom logikom osnovnih kršćanskih religijskih čina.³⁴

Analogija između estetskog i religijskog doživljaja koju Šušnjić toliko voli od ograničene je koristi. Ona pogađa suštinu stvari utoliko što su i religijski i estetski doživljaj nesvodivi na pojam. Ali ta analogija zavarava utoliko što sugerira da je — sa stanovišta religioznoga čovjeka — fiktivnost religijskog objekta dopuštena u religijskom doživljaju. Estetski je, naime, doživljaj indiferentan prema tome da li je njegov predmet fiktivan ili nije.³⁵ I prema onome što je čovjek uvjeren da je iluzija on se može odnositi estetski. Religijski doživljaj, nasuprot tome, ne trpi subjektivno uvjerenje nosioca doživljaja u fiktivnost doživljenog religijskog objekta. Kao što čovjeka može opterećivati ružan san samo dotle dok se ne probudi i ne uvidi da je bio u pitanju samo san, tako i čovjek može biti religiozan samo dotle dok je uvjeren da njegov »bog« nije iluzija (što ne znači da se religijski ne može odnositi prema iluzornom »bogu«).

Prije nego što predem na razmatranje Šušnjićeva shvaćanja religije kao oblika kulturne proizvodnje, želim pojasniti gornje razmišljanje ograđujući se od njegova tri moguća pogrešna tumačenja. Prvo, ja ovdje ne tvrdim da transcendentno biće na koga se kršćanski religijski iskazi odnose mora zaista postojati (odnosno da mora imati te osobine koje mu vjernik pripisuje) da bi kršćanski religijski doživljaj bio moguć. Ja samo tvrdim da vjernik mora *smatrati* da to biće postoji i da ima te osobine te da je kršćanski religijski čin kao religijski čin neuskladiv *sa subjektivnim uvjerenjem* da se religijski iskazi odnose samo na idealne zahtjeve, unutrašnja iskustva ili nešto slično.

Drugo, ja ne tvrdim da subjektivno uvjerenje prema kojemu religijski iskazi nemaju kognitivnu dimenziju onemogućuje njihovo psihološko i socijalno djelovanje. Netko može (barem jedno vrijeme i uz stanovitu dozu nedosljednosti) smatrati da je izraz »Krist je uskrsnuo« na kognitivnoj razini lažan, a ipak iz nega crpsti nađu u beznadnim situacijama. Štoviše, kao što znamo iz povijesti zapadne civilizacije, određena religija može vršiti značajan utjecaj na stavove, osjećaje i ponašanje pojedinaca i cijelih kultura i mnogo godina nakon što su dotični pojedinci i kulture

³⁴ Može mi se prigovoriti da moja teza o kognitivnosti religijskog govora počiva na jednom određenom shvaćanju kršćanstva — uvjerenju da je Bog osoban — koje nije univerzalno prihvaćeno. To, međutim, nije tako. Ja samo za svoju tezu uzimam primjere iz određenog shvaćanja kršćanstva. Svaki religijski odnos prema Bogu kako god Bog bio shvaćen nužno posjeduje jednu kognitivnu dimenziju. Bez nje taj doživljaj ne bi bio prepoznatljiv kao doživljaj Boga odnosno kao religijski doživljaj.

³⁵ Vidi H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1986), 95.

prestali biti religiozni. Ja samo tvrdim da se taj izraz može rabiti na religijski način — recimo, u činima vjere u Krista ili molitve njemu — jedino ako se smatra da on implicira postojanje transcendentnog bića koje stoji u ontološkomu kontinuitetu s Isusom iz Nazareta.³⁶

Treće, ja ne tvrdim da vjernik mora točno znati što govori kad implicite postulira objektivno postojanje transcendentnog bića s određenim osobinama. Budući da je jezik religijskih simbola nemoguće bez ostatka prevesti na jezik pojmova — kako zbog toga što se pojmovima ne mogu potpuno iskazati unutrašnji doživljaji (što ističe Sušnjić³⁷), tako i zbog toga što se njima ne može točno izraziti doživljena transcendentna stvarnost — vjernici ne mogu precizno odrediti kognitivni sadržaj religijskog jezika. Neprijatna spoznajna dilema u kojoj se nalazi svaki vjernik koji dosljedno misli o naravi svoga religijskog govora jest očita: ako riječi kojima se koristi upotrebljava u istom smislu koje one imaju u osjetilnom svijetu, onda ne može govoriti o Bogu, a ako riječi upotrebljava u drugačijem smislu, onda, čini se, ne može smisljeno govoriti o Bogu.³⁸ Budući da su čovjekove misli od Božjih misli udaljene kao zemlja od neba (Izaija 55, 9), čovjek nikada ne može znati u kojem su točno smislu riječi iz osjetilnoga svijeta upotrebljene kada se odnose na Boga. Ali, da li to neznanje sprečava vjernika da insistira na tome da njegovi religijski iskazi imaju kognitivnu dimenziju? Nipošto! Za njega je dovoljno da religijske simbole smatra zamagljenim prozorima na kući osjetilnoga svijeta kroz koje nazire jednu nadosjetilnu stvarnost. On ne zna što vidi, već to što vidi naslućuje, kako Pavao kaže, »kroz zrcalo, u zagonetki« (slično 187). Nema razloga da zajedno s Pavlom to naslućivanje ne nazovemo spoznavanjem — »djelomičnim spoznavanjem« (koje je uvijek praćeno eshatološkom nadom »savršene spoznaje« — 1 Kor 13, 12). Vjernik je, naime, uvjeren da kroz zamagljene prozore vidi transcendentno biće određenih osobina, mada ga ni sebi ni drugome ne može točno opisati. To je dovoljno da bi njegov govor za njega samoga bio kognitivan.³⁹

V

Ako se kršćanstvo shvati kao čovjekov odnos prema Bogu koji postoji izvan ljudske svijesti i ljudske intersubjektivne komunikacije (kao što to kršćani tvrde), onda se religijski govor nužno mora shvatiti kognitivistički, spoznajno, jer se u njemu, ako ništa drugo, barem implicite postulira Božje postojanje. Ali Sušnjić ne shvaća tako religiju. On drži da je religija jedan od oblika kulturne »proizvodnje«. Pored mita, magije, umjet-

³⁶ To, dakako, ne znači da onaj koji vjeruje da je iskaz: »Krist je uskrsnuo« kognitivno lažan, ne može biti religiozan, već samo da se on religijski ne može odnositi prema uskrsnome Kristu.

³⁷ Vidi Sušnjić, op. cit. 204.

³⁸ Cf. F. Ferré, *Language, Logic and God* (New York, Harper & Row, 1969), 69. Za kritičku raspravu o analoškom govoru o Bogu vidi D. Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (Yale University Press, 1973); E. L. Mascall, *Existence and Analogy* (London, Longmans Green and Co. 1949); H. Palmer, *Analogy. A Study of Qualification and Argument in Theology* (New York, Macmillan, 1973).

³⁹ Možda je dobro ponoviti da je religijski govor bitno kognitivan i kod onih religioznih ljudi koji Boga doživljavaju ne kao transcendentno biće, već, recimo, kao temelj sveg bića (Tillich).

nosti, filozofije itd. religija je jedan od načina na koji čovjek odgovara na izazove svoje prirodne i društvene sredine (usp. 169, 54). »I ja držim«, kaže Šušnjić, »da se o bogu tako zapravo treba i govoriti: o toj mogućnosti da čovek proizvodi jednu kulturnu stvarnost koja za njega ima značenje.«⁴⁰ Kao kulturna stvarnost religija, prema Šušnjiću, ima pravo na život kao i svako drugo simboličko davanje oblika našem iskustvu (178); štoviše, čini se da je Šušnjić rangira iznad umjetnosti i filozofije, u svakom slučaju iznad znanosti. Nekognitivističko se shvaćanje religijskog govora u kontekstu takvog shvaćanja religije nameće gotovo samo po sebi. Stoga se postavlja pitanje prihvatljivosti shvaćanja religije kao kulturne proizvodnje. Ja ni ovdje ne želim razmatrati, da li je takvo shvaćanje religije istinito ako se o njemu sudi prema prihvaćenim standardima racionalnosti. Kao i kod problema značenja religijskog govora, mene isključivo zanima pitanje, da li ono može postati dijelom kršćanskog samorazumijevanja.

Moj odgovor je opet niječan (i time oglašavam svoj drugi disonantni ton). Kao što kršćanin ne može odustati od spoznajnog sadržaja religijskih iskaza, tako on sam — opet subjektivno! — religiju ne može shvatiti kao oblik kulturne proizvodnje. Za kršćanski je religijski doživljaj upravo konstitutivna svijest da njegov religijski »objekat« nije nešto čime može manipulirati.⁴¹ Tu nas ne vodi daleko primjedba da je religija bitno kolektivni oblik kulturne proizvodnje koji je manipulabilan od strane cijele zajednice i to tek s historijske distance, a ne od strane pojedinca u ma kojemu trenutku. Jer, kršćanski se Bog u autentičnim kršćanskim religijskim činima postulira ne kao čovjekova nadgradnja, nego kao apsolutni temelj cjelokupnog postojanja. Prema takvom »objektu« primjeren je stav štovanja (apsolutni respekt); prema onome za koga zna da je njegov proizvod, čovjek, međutim, može izražavati samo po-štovanje (relativni respekt). Štovanje čovjekova vlastita proizvoda bilo bi idolopoklonstvo, i kao takvo potpuna suprotnost autentičnom kršćanskom religijskom činu. Štovanje Boga uz uvjet da je Bog čovjekov proizvod predstavljalo bi temeljnu kontradikciju u »logici« kršćanskog religijskog iskustva.

Ja, dakako, ne tvrdim da religijski simboli nisu kulturno i psihološki uvjetovani i da je autentično religijsko iskustvo neuskладivo sa sviješću o toj uvjetovanosti.⁴² Zamagljena stakla kroz koja vjernik nazire transcendentnu stvarnost mogu biti različitih boja i oblika (i ako vjernici uz malo razmišljanja razmjenjuju svoja religijska iskustva — što se nadam da čine — onda im ta različitost boja i oblika neće biti strana). Ali ako ne žele zanijekati svoje religijsko iskustvo, onda će morati smatrati da stvarnost, na koju gledaju kroz te šarolike i raznolike zamagljene prozore, nije puki crtež na obojenu prozoru njihove svijesti niti pak kolektivna projekcija kulturne jedinice kojoj pripadaju, već da je ta stvarnost nešto što oni naziru *kroz* taj prozor. Drugim riječima, i onda

⁴⁰ Šušnjić, op. cit. 203.

⁴¹ S obzirom na taj problem u nekim marksističkim shvaćanjima religije kao kulturne proizvodnje vidi M. Volf, »Bog, sloboda i milost. Razmišljanja o bitnosti ateizma za Marxa i marksizam (II)«, *»Crkva u svijetu*, 24 (1989), 24.

⁴² O kulturnoj uvjetovanosti religijskih simbola vidi Lindbeck, op. cit., koji pokušava — po mome mišljenju ne uvijek uspješno — razviti teoriju kršćanske doktrine iz perspektive kulturno-lingvističkog shvaćanja religije.

kada postoji svijest o psihološkoj i kulturnoj uvjetovanosti religijskih iskaza, kršćanski će vjernik morati smatrati da stvarnost koju kroz njih nazire nije ničim uvjetovana, već da je to stvarnost kojoj i vjernici i kulturni svijet u kojemu žive duguju svoje postojanje.

Za kršćanski religijski doživljaj konstitutivno je da se »objekt« toga doživljaja postulira kao nešto što postoji izvan čovjekove svijesti i podsvijesti te izvan svjesne ili nesvjesne, sinhronne ili diahronne intersubjektivne komunikacije (mada se taj »objekat« uvijek javlja posredovan intersubjektivnom komunikacijom). Takav karakter kršćanskog religijskog iskustva zahtijeva da se na jednoj drugoj razini od one koju je Šušnjić intendirao prihvatiti njegova tvrdnja da je religija više od onoga što se o njoj može znati u okviru bilo kojeg oblika racionalne spoznaje: ako se religija hoće shvatiti i subjektivno prihvatiti kao religija, onda ona mora biti shvaćena kao nešto daleko više od vrlo cijenjene ali ipak samo *puke* kulturne proizvodnje.

THE COGNITIVE DIMENSION OF RELIGIOUS SPEECH

VI

Moja kritika Šušnjićevih gledišta o religiji kao ljudskoj proizvodnji i o nekognitivnosti religijskog govora može se shvatiti samo kao tvrdnja da Šušnjić, kada govori o religiji, ne govori o onome što kršćani u svom specifičnom odnosu prema svom religijskom »objektu« *nužno vjeruju* da doživljavaju. Ali mislim da bi Šušnjić insistirao da se njegovo shvaćanje religije kao određene kulturne proizvodnje i njegovo odbacivanje spoznajnog sadržaja religijskih simbola primijeni i na kršćanstvo. Time on kršćane stavlja pred alternativu: ili prihvatiti svoje iskustvo a odbaciti Šušnjićevo tumačenje tog iskustva, ili odbaciti svoje iskustvo a prihvatiti Šušnjićevo tumačenje. Šušnjićevo objašnjenje kršćanskog religijskog iskustva ekvivalentno je, dakle, njegovu uništenju. Ako je to točno, onda učinak Šušnjićeve knjige (što se kršćanstva tiče) postaje paradoksalan. Gledajući izvana, Šušnjić je vratio dostojanstvo religijskom doživljaju i govoru, koji se nakon njegove analize ne pokazuje niti kao naivna samozabluda niti kao perfidno sredstvo zavodačenja naroda, već kao nešto što je antropološki utemeljeno i što daje smisao i dubinu cjelokupnom čovjekovu postojanju. Gledajući, međutim, iznutra, Šušnjić svojim razumijevanjem religije uništava (barem jednu) religiju kao realnu mogućnost za osobu koja tu religiju hoće razumijevati na način na koji mu Šušnjić predlaže. To je gotovo ironičan rezultat intelektualnog nastojanja čovjeka koji se tako uvjerljivo bori protiv ubijanja stvarnosti njenim okivanjem u pojmove.

Da bi kršćanstvo moglo postojati kao religija, važno je ne samo ne prevoditi religijski govor u pojmove (što Šušnjić smatra pogrešnim), već isto tako i ne prevoditi ga bez ostatka u idealne zahtjeve (što Šušnjić smatra ispravnim). Prisustvo kognitivne dimenzije neophodno je da bi se religijski govor očuvao kao specifičan oblik čovjekova govora, zato što je kognitivna dimenzija nužna da bi se religijski objekt konstituirao u svijesti religijskog čovjeka kao religijski objekt. Ako je intelektualizacija religijskog govora jednaka uništenju religije, insistiranje na spoznajnoj dimenziji religijskog govora zahtjev je očuvanja religije kao religije.

Šušnjićeva učena studija stavlja čitaoca pred pitanje, da li se o kršćanstvu može dosljedno teorijski misliti samo ako se zaniječe ono što je temelj njegova specifičnog karaktera kao religije. Odgovor na to pitanje zavisiće od toga da li se može uvjerljivo zastupati kako postojanje spoznajnog sadržaja kršćanskih religijskih simbola tako i postojanje njihova referencijalnog »objekta«. Alternativa »znati ili vjerovati« ne može se u kršćanstvu nadvladati isključivanjem pojmovnog iz simboličkog, jer se pojam i simbol, odnosno ono neizrecivo i pojmovno u simbolu, uzajamno uvjetuju.⁴³

THE COGNITIONAL DIMENSION OF RELIGIOUS SPEECH

Summary

Taking as a reference Đ. Šušnjić book »To Know and Believe«, the author of the article really begins with a treatise of an important philosophical and theological question: Is the recognizable dimension necessarily included in the religious speech regarding Christianity. Contrary to Đ. Šušnjić, who represents the thesis of uncognitional religious speech, the author of the article persists to show that the dimension of knowledge although it is not most essential in the Cristian experience, is however necessary and essential. Christianity is namely impossible to experience, if in it there are no recognizable components.

⁴³ Usp. Jüngel, op. cit., 144.