

Vjera kao ljudsko iskustvo: filozofsko-antropološki pristup

IVAN MACAN*

UDK: 234.2:14

234.2:215

Pregledni rad

Primljeno:

15. ožujka 2013.

Prihvaćeno:

8. travnja 2013

Sažetak: Temu »Vjera kao ljudsko iskustvo« autor članka obrađuje tako da pokušava protumačiti glavne tematske pojmove, a to su: iskustvo, ljudsko iskustvo, religiozno iskustvo, »transcendentalno« iskustvo, vjerovanje, vjera, iskustvo vjere, u prvomu redu vjere u Boga. On se suočava s raznim mišljenjima, osobito na polju filozofije, posebice onih filozofa koji se kritički odnose prema svakomu religijskom stavu. Posebnu pozornost posvećuje kritici govora o Bogu (teološkim stavovima) i mogućem razrješavanju problema. Pokazuje se da čisto filozofski pristup nalazi teškoće u opravdavanju religijskih tvrdnji i stavova. Ukratko se dotiče i teškoća na području psihologije, obraćajući se najviše poznatom psihologu religije C. G. Jungu.

Ključne riječi: vjera, iskustvo, govor o Bogu, metafizički i teološki stavovi.

Uvod

Tema »vjera kao ljudsko iskustvo« široka je i složena pa je u ovomu kratkom razmišljanju nemoguće ući u sve ono što bi ona zahtijevala, a zahtijeva pomnije studiranje i uvid u mnoga djela koja su o tom već napisana. Zato ću se ograničiti samo na nekoliko glavnih natuknica koje bi trebale prikazati stanje problema, razne pokušaje njihova rješavanja kao i kritička razmišljanja o njima.

1. Iskustvo

U prvomu se redu spominje pojam *iskustva* i to *ljudskoga iskustva*. Taj se pojam obilno koristi počevši od svakidašnjega života, u pozitivnim znanostima, filozofiji i, dakako, teologiji. Razumije se da će on na svakomu tom (i još mnogim drugim) području, u raznim vremenima i stupnjevima razvitka, dobivati svojom uporabom različita, a katkad

* Red. prof. dr. sc. Ivan Macan, umirovljeni profesor Filozofskoga fakulteta Družbe Isusove, Jordanovac 110, 10001 Zagreb, Hrvatska.

možda i sasvim protivna značenja. Svako se iskustvo ponajprije tiče čovjekova doživljavanja, ponajviše njegova susreta s izvanjskim svijetom, bilo materijalnim, bilo nematerijalnim (odnosno duhovnim) već prema tomu kako ti predmeti djeluju na čovjeka, kakvo stanje proizvode u njemu i kako on na njih reagira. Uzimamo li sveukupnost takvih doživljaja u životu jednoga čovjeka, govorimo o »životnomu iskustvu« koje uvelike općenito određuje čovjekovo stanje tijekom njegova ovozemaljskog života.

Osim svakidašnje uporabe pojma »iskustvo«, on se redovito uporabljuje u znanostima i u filozofiji. Takozvane »pozitivne znanosti« sav svoj temelj i dokaznu snagu polažu upravo u čovjekovo iskustvo. No ovaj put ne toliko ukoliko je to iskustvo osobno doživljavanje, nego više kao obilježavanje objektivnih, intersubjektivnih (među-osobnih) dodira sa stvarnošću koje čovjek želi »znanstveno«, tj. neosobno, predmetno (objektivno) tumačiti, otkrivajući i formulirajući pravila po kojima se materijalni svijet ravna ili bi se morao ravnati, što onda omogućuje više-manje točno predviđanje prirodnih i svjetskih događaja, npr. pomrčine sunca i sl. (u čemu su bili vješti već starogrčki mudraci), ali i različitih drugih prognoza, uključivši i prognozu vremena (premda smo često iznenađeni »čudnim« i nepredviđenim ponašanjem same prirode). Takva su iskustva onda podvrgnuta točnim i strogo provjerljivim premjeravanjima ili pokusima (eksperimentima, a u toj se riječi krije latinski glagol »experiri« i imenica »experientia«). Znanosti, koje se temelje na strogo metodički određenim uređenim sklopovima, zato se i zovu »eksperimentalne« ili empiričke znanosti koje nastupaju sa zahtjevom potpune provjerljivosti i uvjerljivosti. Suvremene teorije i/ili filozofije o znanosti(ma) donekle su (a neke i vrlo jako) uzdrmale tu uvjerljivost znanstvenih postavki, pa su i sami znanstvenici postali oprezni u svojim prognozama.

Čitav niz filozofskih, osobito novovjekovnih, mišljenja postavilo je iskustvo, ponajprije kao osjetilno opažanje i doživljavanje, za osnovicu filozofskoga pristupa tumačenju ljudske spoznaje stvarnosti. Tako od 17. stoljeća poznajemo filozofe empiriste koji su u mnogočemu odredili tijek moderne filozofije i ljudskoga mišljenja općenito, što je osobito pogodilo one mislioce koji su svoj duh usmjerili na promatranje transcendentnih, tj. osjetilima nedohvatljivih, stvarnosti, kao što su Bog, duša, sloboda i sl. Tu su se mislene struje toliko međusobno udaljile da se takvi mislioci zapravo često više ne razumiju i ne znaju što onaj drugi govori. Tomu su željeli doskočiti neki noviji teolozi (uglavnom u 20. st., kao reakcija na Kantove kritike) hotеći povezati ono iskustveno i ono nadiskustveno (transcendentno) te su u diskurs uveli pojam »transcendentalno iskustvo« (Karl Rahner). Taj bi pojam trebao pružiti osnovicu za svaki metafizički govor, osobito za smisleni govor o Bogu. Filozofija jezika ili analitička filozofija, kao takva nastala u 20. stoljeću, bila je osobito kritična prema religijskoj (teološkoj) uporabi jezika, proglašivši sve teološ-

ke iskaze (stavove) besmislenima (bolje reći: besadržajnim, »senseless«) upravo zato jer im se smisao ne može odrediti osjetilno-iskustvenim putem. Mnogi katolički filozofi i teolozi (K. Rahner, J. B. Lotz, E. Coreth, B. Lonergan i dr.), oslanjajući se uglavnom na neoskolastička tumačenja belgijskoga isusovca J. Maréchala, uveli su u svoja razmišljanja i raspravljanja tzv. »transcendentalnu metodu« kojom su željeli pokazati nedostatnost pozitivistički-empiričkog pristupa raznim filozofskim (pa i znanstvenim) pitanjima.¹

2. Religiozno iskustvo

Time smo došli na prag jednomu sasvim posebnom iskustvu koje nazivamo »religioznim« iskustvom ili pakatkad istoznačno s vjerskim iskustvom (ili »iskustvom vjere«), premda je pojam »vjera« širi od pojma »religija« pa se zato govori i o »religioznoj vjeri«, za razliku od mnogih drugih vrsta vjerovanja. Tako noviji epistemolozi određuju znanje (istinitu spoznaju) kao »opravdano istinito vjerovanje« (u engleskom se jeziku ta razlika vidi već u terminima: *belief* – vjerovanje, *faith* – vjera).

Možemo reći da o religioznom iskustvu govore oni ljudi koji su već prihvatili ili su ukorijenjeni u nekoj religiji. Takvi se ljudi, za opravdanje svojih uvjerenja, ne pozivaju na određene argumente, nego na nešto što je doduše slično iskustvu, no koje se zasniva na jednom njihovu unutrašnjem doživljaju u kojemu su najednom shvatili svu dubinu svoje egzistencije i smisao čitave stvarnosti. Takvo se iskustvo često uspoređuje s nekim rasvjetljenjem, a temelji se na jednomu sveobuhvatnom, dubljem uvidu u vlastitu stvarnost i stvarnost svijeta koji čovjeka okružuje, a ne samo na isječku stvarnosti koji je dostupan osjetilima. Smijemo ustvrditi da je svaki (ili gotovo svaki) religiozni čovjek, barem jedanput u životu, doživio jedno takvo religiozno iskustvo, iako možda ne uvijek u nekom dubokom smislu, što se onda zove »mističnim« iskustvom. Mnoge povijesne osobe, spomenimo samo biblijske osobe kao što su Abraham, Mojsije, Ilija, Josip ili Pavao, doživjele su takva iskustva. Plod je takva doživljaja redovito početak nekog religioznoga pokreta ili kojeg drugoga značajnog povijesnog događaja. Takva iskustva za dotične osobe redovito znače zaokret, često vrlo težak i mukotrpan, u njihovu životu. Tu možemo ubrojiti utemeljitelje religijskih pokreta i zajednica, u kršćanstvu utemeljitelje redovničkih zajednica, kao što je primjerice sveti Franjo Asiški, kao najmarkantnija osoba kršćanske religiozne povijesti.

Razumije se da se religioznost svakog čovjeka ne mora uvijek zasnivati na takvim izvanrednim iskustvima ili događajima, kojima se redovito može točno odrediti da-

¹ Usp. O. MUCK, *Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendentalne Methode. Quaestiones disputatae* 213, Freiburg, Herder, 2005., str. 31.-56.

tum. Religioznost se može temeljiti i na jasnom osvjedočenju ili svijesti da izvan ovoga svijeta, osjetilima dohvatljiva u prostoru i u vremenu, postoji jedna još obuhvatnija, viša stvarnost, koju čovjek nekako dodiruje svojom duhovnošću i koja ima puno širi doseg od onoga što čovjek može dohvatiti svojom spoznajnom sposobnošću, uglavnom vezanom za materijalnost svijeta (što Toma Akvinski označava kao »*conversio ad phantasma*«). Karl Rahner, i ostali već spomenuti mislioci, govore o »horizontu« u kojemu spoznajemo pojedinačne stvari. Taj horizont »prati« svaku našu pojedinačnu spoznaju, ali ga mi njome ne možemo obuhvatiti, ne možemo ga »tematizirati« (tj. »staviti« u naše ljudske termine koji su jednostavno za to preuski). Simone Weil (1909.-1943.), poznata francuska filozofkinja i mističarka, takav horizont obilježava kao »čežnju koja se nalazi u unutrašnjosti ljudskoga srca, čežnju za apsolutno dobrim; težnju koja trajno postoji i koja se ne može utažiti nijednim predmetom ovoga svijeta«. Osjetila je to kad je g. 1937. bila u Italiji i u Umbriji posjetila kapelicu Santa Maria degli Angeli i o svojem doživljaju napisala roditeljima: »Godine 1937. provela sam u Asizu dva divna dana. Bila sam sama u romaničkoj kapelici iz 12. stoljeća, kapelici Santa Maria degli Angeli, u tom neusporedivom čudu čistoće, gdje je sveti Franjo često molio. Tu me je nešto jače od mene prisililo prvi put u mojem životu da kleknem.«²

Još jedan temeljni čovjekov osjećaj sastoji se u njegovoj svijesti da u ovom svijetu načelno nije sve na svojem mjestu i da sam čovjek tu ne može unijeti red. Tomu pridolazi i svijest vlastite zataje, vlastite krivnje. U religijama se to temeljno ljudsko iskustvo tumači kao svijest o nužnosti otkupljenja, spasenja, ozdravljenja čovjeka i svijeta, tj. čovjekov osobni susret s Bogom.

3. Filozofi o religiji

Da takvo religiozno iskustvo za čovjeka nije nešto površno i nevažno, vidi se i po tomu što su ljudi, koji su zadatak svojega života vidjeli u tomu da traže istinu i da budu otvoreni prema mudrosti, upravo ljubitelji mudrosti (pa se nazivaju grčkom inačicom: filozofi) imaju veoma različit stav prema religioznom iskustvu o ljudskom doživljavanju Boga, ali ga svi žele protumačiti.

Prelistamo li knjige povijesti te ljudske mudrosti, koju zovemo filozofija, vidjet ćemo koliko su vrlo različitih tumačenja filozofi ponudili kako bi protumačili taj vrlo rašireni fenomen ljudskoga vjerovanja u transcendentne stvarnosti ili vjerovanja u Boga.

Već su u zoru europske filozofske misli u antičkoj Grčkoj sofisti zaniijekali mogućnost govora o bogovima. Poznat je fragment sofista Protagore u kojem on, doduše,

² S. WEIL, *Iščekivanje Boga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1979., str. 38.

ne poriče mogućnost postojanja bogova (ili Boga), ali niječe da o njima možemo bilo što kazati:

»O bogovima ne mogu znati niti da jesu niti da nisu niti kakvi su; mnogo toga prijeći to znanje: nejasnoća (stvari) i kratkoća ljudskoga života.« (Fr. 4)

Protagoru bismo zato današnjim rječnikom mogli prozvati agnostikom, a ne ateistom, premda se neki borbeni ateisti danas kite njegovim imenom. Tako se u nas »Udruga za zaštitu prava ireligioznih osoba i promicanje ireligioznog poimanja svijeta« prozvala »Protagora«. Ipak, valja se sjetiti i onoga što je Aristotel napisao u dvanaestoj knjizi Metafizike (knjizi Lambda) o Biću koje je nepromjenljivi pokretač svega promjenljivog, koje sebe spoznaje ili je svijest samoga sebe, sretno u samomu sebi i koje sve pokreće kao predmet ljubavi, a to su atributi koje je kasnije kršćanska filozofija i teologija primijenila na jednoga Boga, Stvoritelja svega, kojega smo upoznali iz Biblije. Kako god interpretirali Aristotelov tekst iz knjige Lambda, on svakako zadivljuje.³

Je li tu Aristotel izrazio svoje uvjerenje (ili vjeru) u postojanje osobnoga Boga »koji je u stanju dobra [*eu ehei*], kao i mi ili još više«, što nas kod njega mora zadiviti - to prepustimo njegovim tumačima. Tako Aristotel nadalje zaključuje »da postoji neko bivstvo [*ousia*] koje je vječno, nepokretno [*áidios kai akínetos*] i odvojeno od osjetnina [*kehorisméne ton aisthetôn*]..., nepodijeljeno i nedjeljivo [*amerés kai adiaíretós*]..., netrpno i nepromjenljivo [*apathés kai analloíoton*]« (1073a 4-14). Tumači Aristotelove filozofije redovito se slažu u tomu da se on nije dovinuo do misli i vjere u osobnoga Boga. Za njega Bog nije Stvoritelj nego samo »nepokret(a) ni pokretač«, njega treba razumijevati kao počelo, a ne kao osobno biće. Za ove navedene attribute, koje Aristotel pridijeva Bogu, on nije mogao donijeti opipljive dokaze, nego je izrazio svoje doživljaje koje je imao razmišljajući o sebi i o svijetu.

4. Filozofije religije

Nije potrebno ovdje isticati mišljenja onih filozofa koji su svoju filozofiju ionako gradili na svom religioznom uvjerenju i koji su svoje religiozno, uglavnom kršćansko uvjerenje, svoje iskustvo vjere u Boga, nastojali opravdati razlozima razuma, ali i razlozima koje »razum ne poznaje« (Pascal). Razmotrit ćemo malo razloge onih koji su smatrali da se o Bogu »ne može govoriti«, nego da se o njemu u najbolju ruku »mora šutjeti«.

³ Ako je dakle u stanju takva dobra Bog uvijek, kao što smo mi katkada, divljenja je dostojan [*thau-mastón*]; ako je još i više, onda je još dostojniji divljenja [*thau-masióteron*]. Ali on jest tako. I život je u njemu prisutan; jer djelatnost uma jest život, a On je ta djelatnost, i Njegova djelatnost po sebi život je najbolji i vječni. Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako te su život i vrijeme neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to jest Bog [*touto gar ho Theos*] (1072b 24-29).

Listajući stranice filozofijske povijesti možemo ustvrditi da i nema filozofa, bez obzira na njegovo idejno opredjeljenje, koji se u svojim razmišljanjima i raspravama nije obazirao na fenomen ljudske vjere u Boga. Nastajale su tako različite filozofije religije. Suvremene filozofije općenito, a posebice filozofije religije sučeljavaju se s dvostrukim problemom: posebno stanje svijesti modernoga čovjeka, potpuno prožeta znanošću, tehnikom, kritičkim prosvjetiteljstvom i težnjom imanentnom tumačenju svijeta i samoga sebe s jedne strane i teološkim raspravama prošlih desetljeća, u kojima se osjeća nesigurnost religioznih vjerovanja i njihova jezičnog izražavanja. Neki čak smatraju da je došlo do potpunoga sloma komunikacije, čak i unutar teologije (ili teologijâ – posebice kad se taj termin uzme doslovno, tj. kao »govor o Bogu«). Obično se ističe da su danas filozofije religije, filozofske teologije, teološke logike jezika i analize teološkoga jezika određene radikalnom sumnjom, koja je u ranijim vremenima na tomu području bila nezamisliva. Neki su teolozi (uglavnom među protestantima) govorili o tomu da se u Boga može vjerovati i bez religije (*religionsloser Glaube* – D. Bonhoeffer), a drugi su opet zastupali religioznu vjeru bez Boga (Dorothee Sölle). Zanimljivo je podsjetiti se da se tijekom 60-tih godina 20. st. pojavila tzv. »Teologija mrtvoga Boga« (»teotanatologija«, *Gott-ist-tot-Theologie*), kojoj su pripadali kršćanski protestantski teolozi Gabriel Vahanian, Paul van Buren, William Hamilton und Thomas J. J. Altizer, potaknuti Nietzscheovim nihilizmom i širenjem sekularizma (programatski u tom kontekstu zvuči naslov djela Paula van Burena: *Sekularno značenje evanđelja*; temeljeno na analizi njegova jezika (*The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language*). Njihov je utjecaj bio u to vrijeme dosta jak.

Pitanjem religije i uvjerenja o postojanju Boga bave se i suvremeni filozofi. S pravom se ističe da je dijalog između filozofije i religije star koliko i sama filozofija. Filozofske spoznaje i vjera (kao Božji dar) stvarali su filozofske sisteme i teološke projekte koji gotovo redovito stoje na krajnje oprječnim stavovima. Sjetimo se samo već starih izreka kao »credo quia absurdum« (koja se, ako ne i u tom obliku pripisuje Tertulijanu), ili »credo ut intelligam« (Anzelmo Canterburyški). Filozofija religije ipak nije nikada postala temeljnom filozofskom disciplinom, poput npr. filozofske antropologije ili socijalne filozofije.

Filozofija religije zapravo je dijete prosvjetiteljstva koje je stavilo u pitanje religijske nauke i institucije pa se pokazala potreba opravdavanja religioznih fenomena. Procesi raznovrsnih demitologiziranja doprinijeli su distanciranju od religijskih predodžaba. U tomu se, možda kao prvi, istaknuo Ludwig Feuerbach koji je ustvrdio: »Božansko nije ništa drugo do ljudsko biće« (*Das Wesen der Religion*, 45). Njemu se pridružuje Karl Marx s tezom da je religiozna svijest »krivo vođena svijest« jer od ovostranih zadataka odvodi ljude u onostranost (Rani radovi).

Od religijsko-filozofskih pokušaja osobito se distancirala protestantska teologija. Barthova dijalektička teologija suprotstavlja se i prirodnoj teologiji, protiv religioznoga i psihološkoga doživljaja kao i protiv povijesne dedukcije religioznoga fenomena.

5. Analitička filozofija

Pod osobitu je kritiku u 20. stoljeću došla mogućnost »govora o Bogu«, s kojim se napose kritično suočavala i suočava analitička filozofija jezika. Pod snažnim utjecajem logičkoga pozitivizma metafizički, a onda i teološki stavovi (iskazi, sudovi ili tvrdne) došli su u vrlo nezavidan položaj. Pripadnici tzv. »Bečkoga kruga«, osobito Rudolf Carnap i Otto Neurath, zastupaju poziciju radikalne tvrdnje o besmislenosti metafizičkih i teoloških iskaza. Postavili su si zadatak da »otklone metafizičku i teološku trosku«⁴.

U tom je duhu protureligiozne stavove osobito istaknuo Alfred J. Ayer, istaknuti zastupnik logičkoga pozitivizma, u 6. poglavlju svoje poznate knjige (pozitivističkoga katekizma) »Jezik, istina i logika« (*Language, Truth and Logic*) u kojoj je etičke i teološke iskaze proglasio besmislenima jer ne pružaju nikakve sadržajne informacije, jer se ne mogu provjeravati kako bi se utvrdila njihova istinitost. Evo karakterističnoga citata iz te njegove knjige:

Činjenica da ljudi imaju religijska iskustva zanimljiva je s psihološke točke gledanja, ali to ni na koji način ne uključuje da postoji neka stvar kao što je religijsko znanje, isto kao što i kad netko ima moralno iskustvo ne uključuje da postoji neka stvar kao što je moralno znanje. Teist, kao i moralist, mogu vjerovati da je njihovo iskustvo kognitivno iskustvo, ali budući da ne mogu formulirati svoje »znanje« u propozicijama koje su empirički provjerljive, možemo biti sigurni da oni varaju sami sebe. Iz toga slijedi da oni filozofi koji pune svoje knjige tvrdnjama da intuitivno »spoznaju« ovu ili onu moralnu ili religijsku »istinu«, samo skupljaju materijala za psiho-analitičara. Ni za jedan čin intuicije, naime, ne može se reći da otkriva istinu o bilo kakvoj činjenici, osim ako su to provjerljive propozicije. A sve se takve propozicije moraju uvrstiti u sustav empiričkih propozicija koje sačinjavaju znanost. (*Language, Truth and Logic*, str. 119.-120., *moj prijevod*).

⁴ Bečki krug raspao se kad je 22. lipnja 1936. godine na stubištu Bečkoga sveučilišta jedan student, očito psihički neuračunljiv, ustrijelio profesora Moritza Schlicka. U optužnici je naveden sljedeći motiv: »Optuženik, koji je po naravi religiozan, smatrao je nedopustivim da se podupire znanstveno pobijanje pozitivizma, odnosno destruktivne tendencije ateističkoga pozitivizma, koji je zastupao profesor Schlick.«

Ipak je stanovitu rehabilitaciju filozofije religije dala već analitička filozofija, očito pod dojmom raširenosti religioznih načina ponašanja, pa i kod modernih filozofa, što pokazuje da su te masivne kritike imale samo ograničen učinak. Iskustvo ljudske kontingencije, jake težnje za duhovnim ozdravljenjem (ili spasenjem) te paradoksi imanentnih tumačenja pružile su osnovu za daljnje razmišljanje o suvremenom religioznom fenomenu. Premda je analitička filozofija 20. stoljeća najprije stvarala neprijateljsku atmosferu prema religiji i religijama, pomalo se i kod nje počeo nazirati određeni obrat.

S katoličke strane, na prigovore analitičke filozofije o (ne)mogućnostima govora o Bogu odgovorili su filozofi Joseph M. Bochenski i Carlo Huber.⁵

6. Ludwig Wittgenstein

Što je zapravo analitička filozofija? Ernst Tugendhat, jedan od najistaknutijih zastupnika analitičke filozofije u Njemačkoj, smatra da je zadatak analitičke filozofije pružiti metodu po kojoj bi se »pojmovi razjasnili postavljanjem pravila za uporabu odgovarajućih riječi« u jeziku.⁶ U tom se smislu može kao središnji lik analitičke filozofije uzeti Ludwig Wittgenstein koji je stvorio pretpostavke za različite tipove filozofije religije unutar analitičke filozofije. Dakako, filozofski pogledi na religiju ne mogu se promatrati i zasnivati samo na uporabi jezika.

Poznato djelo mladoga Wittgensteina – *Tractatus logico-philosophicus* – redovito se uzima kao teorija stroge analitičnosti mišljenja, ali mišljenja koje zapravo samo sebe dokida, i time dobiva značenje upravo za filozofije religioznoga govora. U tomu načinu mišljenja onda ni vrijednosni iskazi o dobru i zlu, ni iskazi o smislu života ili iskazi o Bogu, dakako, nemaju smisla, ako se smisao gleda unutar granica jezika, kao preslikavanja stvarnih stanja stvari. Po tomu vrijedi da »granice moga jezika znače i granice moga svijeta« (5.6). No već u *Tractatusu* Wittgenstein daje mjesta i drugomu načinu izražavanja ljudskih iskustava, naime, onomu mističnom, koje se doduše ne može iskazati (*aussprechen*), ali se može pokazati (*zeigen*) i za koje je Wittgenstein siguran da postoji: »Postoji ono neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je mistično« (6.522). On polazi od određenih mističnih iskustava o kojima je govorio u predavanju o etici, a to su:

⁵ Usp. J. M. BOCHENSKI, *Logic of Religions*, New York University Press, 1965.; C. HUBER, We can Still Speak about God, u: *Gregorianum* 49(1968.), str. 667.-693. *Speaking of God*, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.; F. RICKEN, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie, u: *Stimmen der Zeit* 7(1975.)

⁶ Usp. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Taschenbuch 45, Frankfurt am Main, 1976.

1. čuđenje o egzistenciji svijeta (*Staunen über die Existenz der Welt*);
2. osjećaj apsolutne zaštićenosti (*das Gefühl der absoluten Geborgenheit*);
3. iskustvo osobnoga doživljaja krivnje (*die Erfahrung eines persönlichen Schuldgefühls*).

Wittgensteinov *Tractatus* želi pokazati da se apriorne i nužne strukture, koje se pokazuju u jeziku, ne mogu izraziti smislenim stavovima, što je on izrazio često navođenom završnom rečenicom:

Moji se stavovi rasvijetljaju time što ih onaj tko me razumije na kraju priznaje kao besmislene, kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo i izišao napolje. (On mora takorekuć odbaciti ljestve pošto se po njima popeo.) On mora ove stavove prevladati, tada će ispravno vidjeti svijet. (6.54)

I onda slijedi još poznatija, često citirana i obično krivo shvaćena rečenica:

7. O čemu se ne može govoriti, o tomu se mora šutjeti.

No sasvim je sigurno da Wittgenstein nije bio ateist, pogotovo ako se ateizam (točnije) shvaća kao pozitivna tvrdnja da Bog ne postoji. No Wittgenstein je, u tom se slažu tumači njegove osobnosti, bio osobno uvjeren u Božju opstojnost. Zanimljivo je da je on, upravo kad je sricao svoje rečenice *Tractatusa*, u svoj dnevnik – koji je vodio i na bojnom polju – unio i sljedeće rečenice:

Smisao života, tj. smisao svijeta, možemo nazvati Bogom. Tomu možemo dodati usporedbu o Bogu kao Ocu. (11. lipnja 1916.)

Vjerovati u Boga znači vidjeti da život ima smisla. Stoga možemo imati osjećaj da smo ovisni o nekoj tuđoj volji. Kako god bilo, u svakom slučaju mi jesmo u stanovitom smislu ovisni i to o čemu smo ovisni, možemo nazvati Bogom. (8. srpnja 1916.)

Dok je Wittgensteinova tzv. »rana filozofija« prilično negativno utjecala na ostvarenje filozofije religije, njegova »kasnija filozofija« imala je upravo izričito pozitivne utjecaje. Tu je on zauzeo realističnije i šire shvaćanje jezika, koje se više nije fiksiralo na prirodno-znanstveni pojam analitičnosti jezika. Središnja je misao sada da riječi svoje značenje dobivaju prema svojoj pravilnoj uporabi u svakidašnjem jeziku. Temeljni pojmovi »jezičnih igara« i »oblika života« unutar kojih riječi, među kojima dakako i riječi religioznoga jezika, postaju uzorkom opravdanja smislenosti onih iskaza koje je usko pozitivističko gledanje osudilo kao besmislene.

U svojem predavanju o religioznoj vjeri (*Über den religiösen Glauben*)⁷ Wittgenstein navodi zanimljivu razliku između uporabe riječi »vjerujem«:

Pretpostavimo, netko je vjernik i kaže: »ja vjerujem u posljednji sud«, a ja kažem: »Ja nisam siguran. Možda.« Reći ćeš da postoji golem jaz između nas. Kad bi on rekao: »Nad nama se nalazi njemački zrakoplov«, a ja bih rekao »Možda. Nisam siguran«, reći ćeš da su naša mišljenja prilično bliska.

Ovdje je očito da uporaba riječi »vjerujem« ima u ova dva slučaja različit način primjene i da stoje »na sasvim drukčijoj razini«. Vjerovanje u posljednji sud ima sasvim drukčiju funkciju od vjerovanja da nad našim glavama lebdi neki zrakoplov. Posljednji sud ima funkciju koja regulira naše životno ponašanje. Mnoge naše radnje i odluke, koje imaju egzistencijalnu težinu i značenje, sasvim su prožete slikom o mogućem posljednjem sudu.

Prema Wittgensteinu, vjerovanje, pa i religiozno, ovisi o čitavom sustavu odnosa u životu jednoga čovjeka, a ne samo o izoliranim »jezičnim igrama«. Izrazio je to u svojem posljednjem spisu »O izvjesnosti«, koji je dovršavao samo nekoliko dana prije smrti, u kojemu općenito ističe da svoja uvjerenja crpimo iz tradicije u kojoj živimo:

Svoju sliku o svijetu ja nemam zato što sam sebe samoga uvjerio u njezinu ispravnost, ni stoga što sam uvjeren u njezinu ispravnost. Već je ona baštinjena podloga na kojoj razlikujem između istinitoga i neistinitoga.⁸

Wittgensteinove su analize postale ishodištem jedne nove filozofije religije. Kako se njegovi aforistični stavovi mogu shvaćati raznoznačno, na njega se mogu pozivati različiti pokušaji tumačenja religijskih iskaza. No, općenito se može reći da im je sad svima zajedničko: tamo gdje je nekoć vladalo jednostrano mišljenje oslonjeno na znanstvene analize, danas se može bez te prisile smisleno govoriti i o religioznim problemima. Tako je i riječ »Bog« dobila svoje mjesto u gramatici naših filozofskih jezika.

Razumije se da nisu tijekom povijesti svi filozofi imali negativan stav prema religiji, osobito prema govoru o Bogu i mogućnosti njegove egzistencije. Spomenut ću samo dvojicu novovjekovnih filozofa: René Descartes stavio je u svojem filozofskom sustavu Boga kao temelj svake istine, nakon što je u svojoj Trećoj meditaciji o prvoj filozofiji nastojao čvrsto dokazati da Bog doista opstoji. Ti njegovi dokazi

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 267/268/269, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1968., str. 87.-110.

⁸ Usp. L. WITTGENSTEIN, *O izvjesnosti*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2007., § 94, str. 15.

izazvali su doduše mnoge prigovore, osobito zamisao o racionalističkomu, apriornomu dokazivanju. Sasvim drukčije stajalište zauzima Blaise Pascal. On je, kao i Descartes, imao neku »noć prosvjetljenja« koja ga je približila vjeri u Isusa Krista. Odbacuje i skolastičke i Descartesove dokaze za Božju opstojnost, jer se on bolje poznaje srcem nego razumom.

»Srce osjeća Boga, a ne razum. Eto, to je vjera. Bog kojega može osjetiti srce, a ne razum. Vjera je dar Božji. Nemojte pomisliti da smo rekli kako je to dar rasuđivanja. Ostale religije ne govore to o svojoj vjeri. One drže da samo rasuđivanje dovodi do vjere, a ipak ono tamo ne vodi.« (M. 278, 279)⁹

Pascal inače drži da se istina »ne spoznaje samo razumom, nego i srcem. (...) Zbog toga su oni kojima je Bog darovao vjeru po osjećaju srca veoma sretni i opravdanije osvjedočeni. Ali onima, koji toga nemaju, mi možemo vjeru ponuditi samo preko rasuđivanja dok im je Bog ne podari preko osjećaja srca. Bez toga je vjera samo ljudska i nekorisna za spas.«¹⁰

7. Psihološki pristup

Psihologija, snagom svojega naziva, usredotočuje se na istraživanje o ljudskoj duši (ψυχή = duša) i datira još od antičke grčke filozofije, osobito od Aristotelova djela »O duši« (Περὶ Ψυχῆς) kao prvo djelo o djelovanju živih bića, osobito čovjeka.¹¹ No psihologija, kao posebna disciplina, započela je početkom 19. stoljeća i njezin se predmet raširio na mnogo psiholoških grana (ili psihologijâ). Među njima je, dakako, i psihologija religije (koju hrvatski internetski prikaz uopće ne spominje!). Po približnom određenju njezina predmeta psihologija religije bavi se oblicima, zakonima i razvitkom religioznoga života na razini pojedinca ili skupine te promatra psihičke pretpostavke i procese religioznih doživljaja, mišljenja, osjećaja i djelovanja.

Moderni psiholozi, uglavnom pod utjecajem pozitivističkih strujanja moderne filozofije (osobito S. Freud i A. Adler) nastoje negativno tumačiti ljudsko religiozno ponašanje. Tomu se donekle suprotstavlja poznati švicarski psiholog, nekada Freudov učenik, Carl Gustav Jung. Meni, kao nestručnjaku u stvarima psihologije, nije dakako moguće ulaziti u sve nijanse u psihologiji religije, no istaknuo bih samo nekoliko upravo Jungovih stavova. Često se navode sljedeći njegovi stavovi, što ih je dao u jednom intervjuu:

⁹ B. PASCAL, *Misli*, Demetra, Zagreb, 2000, str. 278., 279.

¹⁰ *Isto*, str. 282.

¹¹ Jedna zanimljivost: latinsku riječ »psychologia«, kažu, prvi je put upotrijebio hrvatski humanist i latinist Marko Marulić u djelu *Psichiologia de ratione animae humanae*.

U posljednjih 30 godina posjetili su me ljudi iz svih civiliziranih zemalja. Više stotina pacijenata prošlo je kroz moje ruke. Među svim mojim pacijentima u drugoj polovici života – nešto iznad 35 godina – nije bilo nijednoga čiji se problem konačno nije ticao toga da u životu pronađu vezu s religijom. Možemo s dosta sigurnosti reći da je svaki od njih obolio zato što je izgubio ono što su žive religije svih vremena dale svojim vjernicima, i nijedan nije stvarno ozdravio koji nije nanovo pronašao svoju vezu s religijom.¹²

Takvu apodiktičnu tvrdnju smije izreći samo psiholog koji se, sukladno modernim metodama, može pozivati na svoje eksperimente, što bi u ustima jednoga teologa ili svećenika zvučalo preuzetno. Zanimljiv je Jungov stav kad govori o značenju religioznoga iskustva kod čovjeka:

Svejedno je što svijet misli o religioznomu iskustvu; onaj koji ga ima, posjeduje veliko blago stvari koja mu je postala izvorom života, smisla i ljepote i koja je svijetu i čovječanstvu dala novi sjaj. On ima pistis i mir. Gdje je kriterij, koji bi dopustio izjaviti da takav život nije legitiman, da takvo iskustvo nije vrijedno i da je takva pistis čista iluzija? Postoji li doista neka bolja istina o posljednjim stvarima od one koja čovjeku pomaže živjeti? Nitko ne može znati što su posljednje stvari. Moramo ih jednostavno prihvatiti kako ih doživljavamo. I ako takvo iskustvo pomaže da svoj život oblikujemo zdravije ili ljepše, ili potpunije, ili smislenije, za same sebe i za one koje volimo, onda možemo mirne duše reći: »To je bila Božja milost.«¹³

Jung je, doduše, smatrao da pitanje Božje egzistencije »ljudski um ne može nikada odgovoriti, a još manje može pružiti bilo kakav dokaz za Boga«, no za njega nije to presudno jer »takav je dokaz potpuno suvišan budući da je ideja nadmoćnoga božanskog bića posvuda prisutna, ako ne svjesno, onda nesvjesno, jer to je arhetip.¹⁴ Ono što je čovjeku najvažnije jest, otvoriti se ljubavi, u posebnom značenju te riječi:

U najdubljem razumijevanju mi smo žrtve ili sredstvo kozmogonske »ljubavi«. Tu riječ stavljam u navodnike da bih naznačio kako time ne mislim samo na žudnju, prednosti, favoriziranje, želje i slično, nego nešto cjelovito, jedinstveno i nerazdijeljeno, što je pojedincu nadređeno. Čovjek kao dio ne shvaća cjelinu. On joj je podložan. On može pristati ili se pobuniti; no uvijek je u nju uključen, i zatvoren. On uvijek ovisi o tomu i u tom je utemeljen. Ljubav je njegovo svjetlo

¹² Usp. C. G. JUNG, *O religiji i kršćanstvu*, Đakovo, 1996., str. 14.

¹³ *Psychologie und Religion*, 1937., Werke, XI 116f

¹⁴ C. G. JUNG, *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, 1926., 103f

i njegova tama, čiji kraj on ne vidi. »Ljubav nikad ne prestaje«, pa i ako »govori anđeoskim jezicima« ili ako sa znanstvenom akribijom istražuje život stanice sve do posljednjih temelja. On može ljubav nazvati svim imenima koja mu stoje na raspolaganju, kružit će samo u beskrajnim samo-prijevarama. Ako posjeduje i samo zrnce mudrosti, položiti će oružje i nazvati *ignotum per ignotius*, naime, s Božjim imenom. To je priznanje njegove nemoći, ovisnosti i nedovršenosti, ujedno ipak i svjedočanstvo za slobodu njegova izbora između istine i zablude.¹⁵

Zaustavimo se kod ovih nekoliko navoda znamenitoga psihologa koji nam je i s te strane donekle protumačio domašaj religije i čovjekove vjere u Boga.

Zaključne misli

Što konačno reći o »vjeri kao ljudskom iskustvu«? Bez sumnje, vjera kao »čežnja za Bogom«, dakle, religiozno vjerovanje, prema nauku Katoličke crkve, »upisana je čovjeku u srce, jer je čovjek od Boga i za Boga stvoren« (KKC 27). To je zasigurno jedan od najdubljih ljudskih doživljaja, iskustvo koje izgleda neobjašnjivo, ali koje uvelike određuje smjer i konačno sreću života. To je ono što je Jung izrazio kao »nešto cjelovito, jedinstveno i nerazdijeljeno i pojedincu nadređeno«. Vjera je čin čovjekova uma i srca, čin »razumskoga povjerenja«, čin koji ne počiva na razumskim dokazima, nego na jakim temeljima. To razumsko povjerenje uključuje i razmišljanja, i pitanja, i sumnje. Vjera je, dakle, nešto više od prihvaćanja istinitosti nekih postavki, nego upuštanje u Božju stvarnost. Tako ni ispovijest vjere (*Credo*), koji redovito molimo, nije već vjera nego izraz, artikulacija onoga temeljnog povjerenja i predanosti u Božju stvarnost.

U kršćanskom smislu vjera nije samo neko unutarnje iskustvo čovjekova doživljavanja samoga sebe, nego u prvomu redu susret s Bogom u osobi Isusa Krista i nje-

¹⁵ Wir sind nämlich im tiefsten Verstande die Opfer oder die Mittel und Instrumente der kosmogonen »Liebe«. Ich setze dieses Wort in Anführungszeichen, um anzudeuten, dass ich damit nicht bloß ein Begehren, Vorziehen, Begünstigen, Wünschen und ähnliches meine, sondern ein dem Einzelwesen überlegenes Ganzes, Einiges und Ungeteiltes. Der Mensch als Teil begreift das Ganze nicht. Er ist ihm unterlegen. Er mag Ja sagen oder sich empören; immer aber ist er darin befangen und eingeschlossen. Immer hängt er davon ab und ist davon begründet. Die Liebe ist sein Licht und seine Finsternis, deren Ende er nicht ab sieht. »Die Liebe höret nimmer auf«, auch wenn er mit »Engels – Zungen redete« oder mit wissenschaftlicher Akribie das Leben der Zelle bis zum untersten Grunde verfolgte. Er kann die Liebe mit allen Namen belegen, die ihm zu Gebote stehen, er wird sich nur in endlosen Selbsttäuschungen ergehen. Wenn er ein Gran Weisheit besitzt, so wird er die Waffen strecken und *ignotum per ignotius* benennen, nämlich mit dem Gottesnamen. Das ist ein Eingeständnis seiner Unterlegenheit, Unvollständigkeit und Abhängigkeit, zugleich aber auch ein Zeugnis für die Freiheit seiner Wahl zwischen Wahrheit und Irrtum. C. G. JUNG, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 1967., str. 356.

gove blage vijesti. U tomu je smislu vjera ovisna o slušanju Božje riječi izrečenom u Isusu Kristu. Istaknuo je to već sveti Pavao u poslanici Rimljanima (10, 14, 17) kad je pisao o mogućnosti vjerovanja te se zapitao: »Kako da povjeruju u onoga koga nisu čuli?« te zaključuje: »Vjera po poruci, a poruka riječju Kristovom.« A tu riječ doista treba najprije čuti, prihvatiti je i onda je u životu ostvarivati. Zato nije čudno što se vjera ne može dokraja protumačiti racionalnim filozofskim razmišljanjem ni psihološkim analiziranjem čovjeka.

FAITH AS A HUMAN EXPERIENCE: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL APPROACH

Ivan Macan*

Summary

In the present paper the author deals with the topic of »Religion as a human experience,« trying to interpret the main thematic concepts, which are: experience, human experience, religious experience, »transcendental« experience, belief, faith, faith experience, and above all faith in God. He is faced with a variety of opinions, especially in the field of philosophy, particularly those philosophers who are critical of any religious viewpoint. Particular attention is devoted to criticism of religious language (speaking about God or theological statements) seeking solutions of the problems. It has been pointed out that in a purely philosophical approach is difficult to justify religious claims and attitudes. At the end the author briefly touches on the difficulties in the field of psychology, addressing the most famous Swiss psychologist of religion C. G. Jung.

Keywords: *faith, experience, speaking about God, metaphysical and theological attitudes.*

* Prof. dr. sc. Ivan Macan, Jesuit Faculty of Philosophy, Jordanovac 110, 10001 Zagreb, Croatia.