

# Razum i vjera

Odnos filozofije i teologije

Ivan MACAN

## Sažetak

*Autor postavlja stari problem odnosa razuma i vjere, ali ovaj put osobito s obzirom na logički status religioznoga govora. Nakon pregleda raznih teškoća između filozofskih i teoloških iskaza tijekom povijesti, najveću je pozornost usmjerio na izazove moderne logike i logičkoga pozitivizma. Autor na kraju zastupa mišljenje da se religijski iskazi mogu logički opravdati, ali ne direktno i deduktivno, nego ako ih stavimo u kontekst čitavoga ljudskog života.*

Ako samo i letimično pogledamo odnos čovjekova razumskog razmišljanja, obuhvaćen terminom *filozofija*, s jedne strane, te ono drugo stanje čovjekova duha koje se obično označava kao *vjera*, a o kojem reflektira *teologija*, vidjet ćemo da u cijeloj svojoj povijesti ta dva područja stoje barem u određenoj napetosti, ako ne i oprečnosti, čak neprijateljstvu. U osvitu europske filozofije, u antičkoj Grčkoj, prvi su filozofi bili smatrani bezbošcima (ἀσεβείς) ne zato što oni ne bi vjerovali u Božju opstojnost (barem kao nekog prvog uzroka i pokretača), nego zato što su odbijali ondašnju službenu »teologiju« (mitologiju) koju nisu mogli spojiti s vlastitim razmišljanjima. A »prvu filozofiju« je Aristotel već nazvao »teološkom« znanostu jer se ona bavi »najčasnijim rodnom« (usp. *Met.* 1026 a, 19–22).

Ta se napetost osjeća također u kršćanstvu. Crkveni oci će često pokazati nevjericu i nepovjerenje prema razumu. To će svoj izražaj naći u kralatici, koja se pripisuje Tertulijanu (premda je nema u njegovim djelima): *credo quia absurdum*, sa značenjem da neka vjerska istina postaje to sigurnija što je manje dostupna razumu. Tertulijanov je primjer ovaj: »Et mortuus est Dei Filius: credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est« (*De carne Christi*, 5, 4).

## Srednjovjekovni sukobi

Na početku srednjeg vijeka (u 11. st.) pojavit će se kao vrlo živo raspravljano pitanje, je li uopće moguće govoriti o Bogu jezikom vjere, a da se pri tom govoritelj ne ogriješi o zakone logike. To je bila tema sukoba između *dijalektičara* (logičara) i *antidijalektičara*. Dijalektičari su, kao što

je poznato, bili oduševljeni aristotelovskom logikom, koja je do njih došla preko Boethija. U njihovim sjajno iznošenim raspravama, nalik onima u sofista, oni su se uvijek nanovo spoticali o neke kršćanske vjerske istine, primjerice, djevičansko rođenje Kristovo, nauk o Presvetom Trojstvu, euharistija i dr. Vrhunac tzv. »hiperdijalektike« svakako predstavlja Anzelmo Peripatetičar sa svojom »retorimahijom«, ali je puno značajniji Bérengar de Tours koji je u djelu *De sacra caena* tumačeći euharistiju zapravo zaniijekao pretvorbu i stvarnu Kristovu prisutnost u euharistijskim prilikama, jer je po svjedočanstvu njegova suvremenika Guitmunda de Aversa davao »novae verborum interpretationes«. Bérengar smatra da se i u tumačenjima vjerskih istina valja pouzdavati u razum kao mjerilo svega znanja, te onda u logiku (»dijalektiku«) jer to znači uteći se razumu: »Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere« (usp. Grabmann, 219).

Time su dijalektičari zadirali u živac kršćanske poruke što je moralo izazvati protureakciju, te su antidijalektičari, među njima su najpoznatiji Lafranc i Petar Damjanski, smatrali da se logika ne može primjenjivati na vjerske iskaze. Petar Damjanski veli da dijalektičari koji se uzdaju u »artis humanae peritia« često idu za ispraznim stvarima i u tami svojih argumenata »amittunt clarae fidei fundamentum« (*De divina omnipotentia*, c. 5, PL 145, 603).

Anzelmo Canterburijski je, dakako, na strani antidijalektičara, ali neće jednostavno odbaciti logiku, nego će pokušati primjenom logike istaknuti razvitak i unutrašnju povezanost vjerskog nauka. Njegova ljubav prema vjeri neće ga zaslijepiti da se bori protiv logičkih zaključivanja, nego će pomoću sredstava logike (organon) nastojati što bolje razumjeti vjeru. Tu će se iskristalizirati načelo *credo ut intelligam* prema kojem će vjera ići za tim da bude što razumljivija (*fides quaerens intellectum*), a to se zasniva na načelu sv. Augustina: »crede ut intelligas« (*De vera relig.*, 5, 24).

Tako će i govor o Bogu dobivati opravdanje upravo zato jer se i on može i mora podvrći logičkoj analizi. Razumije se, pritom će se odmah pokazati da su iskazi o Bogu posebne vrste. To će osobito obraditi skolastika na čelu s Tomom Akvinskim. Na početku *Teološke sume* Toma podrobno raspravlja o mogućnostima i opravdanostima govora o Bogu. Za tu je temu osobito značajno 13. pitanje u kojem on obrađuje *nazive* (imena) o Bogu (*De nominibus Dei*). Odbivši dvije krajnosti, da se Bogu ne može dati nikakvo ime (čl. 1.) ili da se o njemu može govoriti samo ekvivočno, Toma (u čl. 5.) ističe da se o Bogu *može* govoriti, ali *analogno* ili u nekom razmjeru sa stvorenjima (»secundum analogiam, idest proportionem«). Bogu, naime, možemo pripisivati one sadržaje koji su nam poznati na temelju našeg susreta sa stvorenjima, ali nas ti sadržaji upućuju na Boga kao njihov izvor, u kojemu su oni sadržani na savršeniji način nego kod stvorenja. Upravo to razjašnjavanje jezičnih termina pomaže da se

izbjegnju mnogi nesporazumi koji su često priječili međusobno razumijevanje. Skolastička teologija nije, dakle, odbacivala primjenu logičkih stajališta, štoviše, ona ih je još razvijala.

### *Novovjekovni sukobi*

No do sukoba je ipak uvijek nanovo dolazilo. Taj se sukob, katkad pre-dimenzionirano, predočuje sukobom Galileja i teologa njegova vremena. Iz toga proizlaze i negativne i pozitivne posljedice. U europskoj povijesti leži toj napetosti u pozadini sučeljavanje kršćanstva i njegove »teološke istine« te »nove znanosti«.

Pri tom su sukobu jedni mislioci na strani filozofije i znanosti (tj. »razuma«), a drugi na strani vjere (protiv razuma). Na teoretskom je polju taj sukob očit osobito na polju engleskog empirizma. Tako je već F. Bacon *znanje* (knowledge) ograničio samo na »osjetilne i materijalne stvari«, a Boga može dohvatiti samo vjera. Slično govori i Th. Hobbes i inzistira na odjeljivanju vjere i znanja, jer je posljednji temelj za prihvaćanje kršćanskih istina, prema njemu, samo vjera. Od empirista je očito najradikalniji bio D. Hume. On je najbolje upoznao »uske sposobnosti ljudskog razuma«. Jedino sigurno od apstraktnih predmeta znanosti za njega je veličina i broj, dakle, matematika, a u drugim znanostima o činjenicama opstojnosti možemo nešto dokazati jedino na osnovi iskustva. Teologiji je najbolji i najčvršći temelj *vjera* i božanska objava. Zato Hume završava svoje *Istraživanje o ljudskom razumu* ovako: »Kad, osvjedočeni o tim principima, pregledamo knjižnice, kakvo pustošenje možemo u njima napraviti? Uzmimo bilo koji svezak u ruke, primjerice, o teologiji ili školskoj metafizici, i upitajmo se: *Sadržava li neko apstraktno zaključivanje o veličinama ili broju?* Ne. Sadržava li neko zaključivanje osnovano na iskustvu o činjenicama i opstojnosti? Ne. Bacite je onda u vatru, jer ona ne može sadržavati ništa do obmane i varke«. Humeovo je stajalište osobito prigrlilo *logički empirizam* o kojem će još biti govora.

Novovjekovna se filozofija, ipak, trajno trudila kako bi sačuvala jedinstvo tradicije, da se ne raspadne na dva nepomirljiva tabora. Tu su se osobito istakla nastojanja filozofije od Kanta do Hegela. Kao što je poznato, Kant je smatrao da bi za pomirenje i kao posredništvo između vjere i znanja trebalo ograničiti teoretski um u korist praktičnog uma prema načelu »primata praktičnog«. Njegova transcendentalna filozofija želi vjeri osigurati njezino područje na kojem ona zadržava potpuno samostalni smisao, upravo zbog toga što na tom području teoretski um ne može doći ni do kakva konačnog rezultata. »Ne mogu dakle *Boga, slobodu i besmrtnost* niti *pretpostaviti* kao pomoć nužne praktične uporabe moga uma, ako ujedno spekulativnom umu ne *oduzmem* njegovu preuzetnost preobilnih

uvida, jer se on, da bi došao do njih, mora poslužiti takvim načelima koja, budući da u stvari dosežu samo do predmeta mogućeg iskustva, makar i bili primijenjeni i na ono što ne može biti predmet iskustva i to uvijek pretvaraju u pojavu, tako svako *praktično proširenje* čistog uma proglašuju nemogućim. Morao sam, dakle, dokinuti *znanje* da bih učinio mjesta *vjere*« (*Kritika čistog uma*, B XXX). Zato se po njegovu mišljenju na temelju dokaza za Boga ne dolazi do znanja na teoretskom, nego samo na praktičnom području.

Slično i Fichte i Schelling smatraju da Božja egzistencija te besmrtnost ne mogu nikad biti predmet znanja, nego trajno ostaju predmetom vjere. »Apsolutno–identično« (tj. Bog) ne može, prema Schellingu, nikad biti objekt znanja, nego samo objekt pretpostavke za djelovanje, tj. vjere. Schelling zato u čovjeku pronalazi »intelektualni zor« kao onaj organ koji može »reflektirati« najviši identitet. Fichte pritom sve znanje svodi napokon na vjeru koja znanju prethodi (kao odluka volje da prihvati znanje). Jacobi također misli da se svako znanje mora »uzdići« do vjere u kojoj Bog može biti »ne znan, nego vjerovan«, jer Bog »koji bi mogao biti znan, uopće ne bi bio Bog« (usp. Dierse, 647).

Hegel napokon kritizira Kanta, Fichtea i Jacobija zbog toga što su zanemarili um u dohvaćanju apsolutnog i ograničili znanje samo na »konačno i empiričko«. Takvi filozofi smatraju da je protivnost između konačnosti, prirodnoga, znanja te natprirodnog, nadosjetilnog i beskonačnog nepremostiva, a »zbijski apsolutno« im je »čista onostranost u vjeri ili u osjećaju, a ništa za spoznajni um«. Zato Hegel zahtijeva jedinstvo bitka i ideje s mišljenjem i s (ljudskim) ja, u smjeru filozofije »ideje koja samu sebe misli«. On je uvjeren da vjera nije oprečna znanju, nego da je vjera upravo znanje, a znanje je samo osobiti oblik vjere.

### *Doba romantike*

*Romantično* je mišljenje, koje je u svemu težilo prema jedinstvu i nadvladavanju svakog razdvajanja, smatralo da ni dualizam između vjere i znanja ne može vječno trajati. No pomirenje se ne može ostvariti u apsolutnom znanju, kao kod Hegela, nego samo u jednom višem vjerovanju i gledanju koje sjedinjuje vjeru i znanje. Svako znanje uključuje neko vjerovanje kao svoj temelj i polazište. »I sam uspjeh znanja počiva na moći vjere«. »U svakom znanju je vjera« (Novalis). Vjera je »nužni ingrediens svakog djelovanja usmjerena na cilj«. »Svaka znanost nastaje samo u vjeri« (Schelling). Vjera je »viši čin koji obuhvaća sve«. On dovršava »polje spekulacije« i ne može se filozofski dohvatiti (Eschenmayer). F. v. Baader zahtijeva da se opet između vjere i znanja uspostavi »normalno i složno ponašanje«. Ponovno uspostavljanje sklada između vjere i znanja, a to je

velika potreba našeg doba, može se postići samo ako um napusti svoju »krivu grešnu autonomiju«, ako se filozofija »vрати teozofiji«, ako se čovjek uzdigne k Bogu da bi konačno »njegovo znanje prešlo u gledanje«. Dovršenje toga procesa pridržano je povijesti. Filozof može sada dostići samo prvi stupanj »unutrašnjeg vjenčanja s Bogom« (Fr. J. Molitor). C. Frantz se diže protiv gospodstva »moderne znanosti« čistog mišljenja i razuma koji ističe samo raspršene spoznaje umjesto »jedinstvenog zora«. Znanje bi se moralo okrenuti prema unutra, prema vjeri i »nesvjesnom principu«.

Načelo romantičke filozofije da svako znanje ima kao podlogu neko vjerovanje, ne vrijedi u istom smislu i za Fr. Schlegela. On međutim izričito poriče da filozofija polazi od vjere kao svoje »apsolutne teze«. Ni u religiji ne može se vjera stavljati kao protivnost znanju. Svuda mora »objekt vjere« postati »objektom znanja«, »beskonačnog znanja«. Vjera je onda samo »posebna vrsta znanja, znanje koje samo sebe ograničuje, voljom sebe zadržava, zaustavlja« (usp. Dierse, isto).

Drugi su se autori toga doba ipak protivili toj sintezi vjere i znanja. Prema Schopenhaueru može filozofija kao znanost samo ono utemeljiti »što se da znati«. Vjera i znanje su »u temelju različite stvari«, čime se je on osobito protivio Hegelu.

To posredovanje između religije i znanja poduzeo je prije svih Johann Eduard Erdmann koji, polazeći od nereflektirajuće neposredne svijesti, od »bezazlene vjere«, preko reflektirane vjere, sumnje, mistike, dospijeva do različitih oblika znanja, a na svršetku stoji »spekulativno znanje« kao pomirenje vjere i znanja. Sa strane teologije do sličnog spekulativnog idealizma dolazi Hegelov učenik Ph. Marheineke. Subjekt se diže do znanja i znanosti onog što se u religiji vjeruje. Na tom apsolutnom stajalištu on postaje identičan sa svojim objektom, Bogom: »U apsolutnoj ideji potpuno se dokida razlika između religije i znanosti«. Slično i K. Daub vidi u kršćanstvu dokinutu razliku između »inteligencije i supstancije«, »čovjeka i Boga«, u »apsolutnom znanju«.

Protiv takva dokidanja vjere u znanju, religioznih istina u istine uma inzistira D. Fr. Strauss na odjeljivanju obojega. »Sada je bilo dosta krivih pokušaja posredovanja«. Napokon za S. Kierkegaarda kršćanska vjera isključuje spekulativno znanje. Vjera je subjektivna i unutarnja, dohvaćanje paradoksa, odluka za istinu: »objektivno znanje istine kršćanstva je upravo neistina«. Želimo li vjeru objektivirati, onda ona postaje vjerojatna i može se još jedino znati.

Chr. H. Weisse dokumentira svoj srednji položaj između spekulativnih teista i hegelijanaca time što zahtijeva s jedne strane »filozofiju bez pretpostavki«, bez koje vjera i njezini sadržaji ne mogu doći do znanosti te odbacuje suvremenu filozofiju religije u kojoj se samo prigodice javlja

»nauk o Bogu i Božjim stvarima«, s druge strane opet teži za nekom »kršćanskom filozofijom« koja bi trebala biti »znanstveno posredovana spoznaja sadržaja neposredno danog u vjeri«, kao kod hegelijanaca.

### *Katolička i druga shvaćanja u 19. st.*

Katolička tübingenska škola također se protivi dokidanju vjera u apsolutnom znanju kao i protiv »panteističkog« identificiranja ljudskog mišljenja s Bogom. »Znanje ne potiskuje vjeru, ne isključuje ju (...) budući da oba, premda imaju isti objekt, ipak počivaju na različitom temelju, vjera na povijesnoj činjenici objave, znanje na vlastitom uvidu u njezin sadržaj« (J.S. Drey). – Vjera i znanje, filozofija i teologija, nisu bitno različiti, oni se odnose na istu istinu. Vjera ne nestaje u znanju, dualizam vjere i znanja mora ostati (J. Kuhn). – Fr. A. Staudenmaier nastoji predočiti jedinstvo vjere i znanja sredstvima Hegelove dijalektike kao »proces razvoja« u kojem se vjera razvija prema znanju koje u njoj prebiva. »Kao što vjera već u sebi sadrži znanje, tako trajno počiva kršćansko znanje na vjeri.« »Vjera je princip samog kršćanskog spoznavanja.« Tim određenjima tübingenske škole isključuju se druge teorije u katoličkoj teologiji, kao npr. zahtjev G. Hermesa da se vjera mora podrediti »vodstvu uma« i ispitujućem znanju, da bi se izbjegla »nevjera« i »kriva vjera«, i da bi vjera, filozofski osigurana, došla do »razumne vjere«. Slično se odbijaju i još ekstremnije teorije A. Günthera i njegove škole koja vjeru i znanje razumijeva ne kao međusobno različite istine, nego kao istine koje stoje u »unutarnjem organskom jedinstvu«. Vjera se tako dokida u nekom »višem znanju«, jer se naša vjera u božansku objavu ostvaruje samo u povjerenju prema najvišem umu i to u ovisnosti od povjerenja koje imamo prije svega prema umu u našem duhu.

Od 1860. godine dobivaju pojmovi filozofija i teologija sasvim novo tumačenje i nov odnos. Filozofija sad biva kao najviše i prvo znanje naprosto potisnuta, jer *znanje* sada redovito znači *znanost* (u smislu moderne prirodne znanosti), a vjera nije više samo religiozno vjerovanje, nego općenito držanje istinitim nečega bez određenog sadržaja. Vjera u napredak i znanost vodi katkad do toga da se vjera u religiji potpuno mora podrediti tom znanju ili, kao u *monizmu*, znanost tvori novi oblik vjere.

Kao reakcija na to, G. Th. Fechner pokušava vjeri rezervirati njezino područje: znanje je rezultat jedne vjere koja nadilazi svako znanje. Tome nasuprot Fr. Nietzsche zaključuje: »Sad nam je u odnosu prema onim posljednjim stvarima potrebno ne znanje protiv vjere, nego ravnodušnost prema vjeri i navodno znanje na onim područjima.«

Katolička teologija, osobito nakon proglašenja dogme o nepogrešivosti i odbacivanja modernizma, inzistira na tome da vjera i znanje, naravna

spoznaja i nadnaravna objava jesu doduše različiti, ali ne međusobno protivni budući da oboje imaju svoj izvor u Bogu, a u Bogu ne može biti protivnosti. I moderne znanosti moraju poštivati taj princip.

I M. Scheler želi također dobro razlikovati vjeru i znanje, kod njega uzeto kao religija i metafizika, ali ih on ne želi »razdvojiti« (*auseinanderreißen*).

Najnovija protestantska i katolička teologija ne vide nikakve protivnosti između vjere i znanja. U svakoj vjeri one vide i znanje i neku izvjesnost (dakako, ne u smislu matematike i prirodnih znanosti), pa čak preporučuju vjeru kao korektiv znanosti. Kritičari *neopozitivističke* i marksističke provenijencije žele, dakako, teološku vjeru protjerati iz znanosti. Ipak K. Löwith smatra da se današnja filozofija, premda nema nikakva odnosa prema kršćanskoj vjeri, ipak zbog povijesne činjenice vjere u Božju objavu u Kristu mora suočiti s tom vjerom, kao što i vjera mora nanovo promisliti svoj odnos prema »skepsi«.

### Izazovi »moderne logike«

U 20. st. teologija i teološki govor o Bogu našao se pred novim izazovom tzv. »moderne logike«. Ta je logika nastojala pomno izraditi samo strukturu jezičnih izraza bez odnosa prema njihovu značenju, tj. ona je postavljala pravila po kojima se jezični izrazi mogu tako preoblikovati da se osigura logička pravilnost. Za logički važne jezične elemente odaberu se simboli kao početni osnovni znakovi pomoću kojih se, uz postavljena pravila, mogu definirati svi ostali simboli. Sve to pogoduje stvaranju *simboličkih umjetnih jezika* koji bi isključivali svaku višeznačnost. Tu se pokazalo nužnim poštivati neke zahtjeve bez čega ne bi bila zajamčena logička pravilnost. Jedan od glavnih zahtjeva je uporaba onih predikata koji padaju u jednu *sintaktičku kategoriju*, jer inače dolazi do besmislenih iskaza. Moderni logičari, međutim, ističu da kod iskaza »Bog postoji« ili »Bog je nužno biće« upravo dolazi do zamjena takvih sintaktičkih kategorija. Izrazi *jest, egzistira* (postoji) u logici se naime upotrebljavaju ili kao logička spona (kopula) koja povezuje subjekt i predikat ili kao egzistencijalni operator, primjerice, »Postoji barem jedno biće, koje je autor Ilijade«.

Logički je empirizam upozorio i na to da je kod smislenih iskaza nužno učiniti i semantičku analizu. Proglasivši verifikacioni princip jedinim mjerilom razgraničenja između smislenih i besmislenih iskaza, logički je empirizam sve smislene iskaze podijelio u dva skupa. To su (1) analitički iskazi koji su uvijek istiniti bez obzira što se u stvarnosti zbivalo. Oni se doduše ne mogu pobiti, ali zato ništa ne kažu o svijetu. Sintetički iskazi (2), koji nam doduše opisuju stvarnost, ali mogu biti istiniti samo ako su iskustveno utemeljeni i opravdani (iskustveno verificirani). Zato se smisleni sintetički iskazi mogu identificirati s empiričkim iskazima, tj. oni mo-

raju biti intersubjektivno provjerljivi. Svi drugi iskazi koji nisu u ta dva skupa, i tu su autori logičkog empirizma ili neopozitivizma neumoljivi, »nemaju doslovnog smisla« (Ayer). Svi teološki iskazi upravo su takvi da ih ne možemo svrstati niti među analitičke (jer bi onda bili samo jezične konvencije) niti među sintetičke (jer se ne daju empirički provjeravati). Ti logičari postavljaju teozima izazovno pitanje: o čemu govorite kad kažete »Bog je stvorio svijet« ili »Bog ljubi ljude«? I jedan i drugi iskaz želi istaknuti nešto stvarno, a ne samo neku jezičnu konvenciju, ali se nijedan od njih ne može pozvati na neko iskustvo koje bi tim iskazima dalo značenje (smisao). Za njih stoga ti iskazi nemaju nikakva sadržaja.

### *Pokušaji opravdanja teoloških iskaza*

Bilo je dosta pokušaja kako da se izbjegne ta dilema. Redovito se ističe da su i iskazi o Bogu utemeljeni na *iskustvu*. No tu se ne može raditi o pojedinačnim doživljajima zasnovanim na opažajnim činjenicama, nego o jednom *sveobuhvatnom* (totalnom) iskustvu čitavog ljudskog života. To iskustvo ima međutim svoje posebnosti koje ga izdvajaju iz običnih pojedinačnih iskustava kojima se potvrđuju pojedini iskazi. Jedna takva osobujnost jest i ta što se takvo iskustvo ne da pobiti. Religioznom čovjeku nije ništa toliko sigurno kao njegova vjera. Ni doživljaji patnje i nepravde neće ga razuvjeriti da je Bog dobar. Prema tome, iskaz: »Bog je dobar« ne počiva na aktualnom iskustvu. Štoviše, upravo taj primjer može poslužiti kao sredstvo za ispravljanje našeg poimanja onog što je »dobro« ili »zlo«. Tako se može pokazati da užitek i sreća ne mora u svakom slučaju biti neko »dobro«, a bol i bolest uvijek samo neko »zlo«.

Postalo je, međutim, očito da je rigorozna primjena verifikacionog principa kao kriterija smisaonosti iskaza bila preuska i to ne samo kod analize teološkog i metafizičkog govora, nego i kod analize fizikalnog jezika, što je jedan od razloga da je neopozitivizam brzo izgubio utjecaj. Osobito su se javile poteškoće pri interpretaciji općih empiričkih iskaza koji se ne mogu provjeriti na osnovi potpune indukcije. Time je i slabio utjecaj logičkog empirizma u korist jezične analize tzv. »običnog jezika«, prema Wittgensteinovu iskazu da je naš »običan jezik sasvim u redu«. To znači da mogu postojati smisaoni iskazi koji se ne daju svesti pod strogi kriterij smisaonosti postavljen principom verifikacije. Kod toga su važnu ulogu imali potonji Wittgensteinovi spisi, osobito njegovo mišljenje da jezični izrazi svoj smisao dobivaju po tome kako se upotrebljavaju u jeziku, odnosno, u okviru koje se »jezične igre« javljaju.

Time se, dakako, još nije razjasnilo pitanje logičkog statusa teoloških iskaza. Jasno je, naime, da ti iskazi nisu ni logički ni empirički, premda im je namjera dati informacije o stvarnosti, ali tako da ih nikakvo iskustvo ne može potpuno oboriti niti falsificirati.



Tu neoborivost, ali time i neispunjenost (sadržajnu prazninu) teoloških iskaza zorno je prikazao Antony Flew s iskonstruiranom prisposobom o *nevidljivom vrtlaru*, uzetom od J. Wisdoma. Dvojica istražitelja dolaze jednom na jednu čistinu unutar džungle na kojoj raste cvijeće i ostalo bilje. Jedan od njih kaže »To mora da uređuje neki vrtlar«, a drugi odvrća »Nema tu nikakva vrtlara.« Oni razapnu šatore i čekaju dolazak vrtlara, ali taj ne dolazi. »Možda je to neki nevidljivi vrtlar«, pa postavljaju električnu žicu s psima čuvarima oko toga vrta, no ništa se ne događa. No istraživač–vjernik ne popušta: tu mora biti vrtlar, nevidljiv, nedirljiv, neosjetljiv za električnu struju, vrtlar koji se ne može čuti, koji dolazi potajno da uredi svoj vrt koji voli. Napokon, istraživač–skeptik gubi strpljenje: »Što još ostaje od tvoje prvotne tvrdnje; koliko se ono što ti zoveš nevidljivim, nedirljivim, trajno skrivenim vrtlarom razlikuje od čisto zamišljenog vrtlara ili uopće nikakvog vrtlara?« Tako ona prvotna tvrdnja pomalo umire smrću »tisuće kvalifikacija«. Flew dodaje da se u takvoj pogibelji nalaze upravo teološki iskazi, primjerice, »Bog je stvorio svijet«, »Bog nas ljubi kao što otac ljubi svoju djecu«. Kad se, naime, nađemo u situacijama gdje se ta Božja ljubav prema ljudima uopće ne pokazuje (dijete umire od raka), vjernik je spreman davati nove kvalifikacije za tu ljubav: Božja ljubav nije ljudska ljubav; to je neistraživa ljubav, i tako pomalo uviđa da je takva patnja spojiva s tvrdnjom: Bog nas ljubi kao što otac ljubi svoju djecu.

Na taj je prigovor pokušao odgovoriti R. M. Hare drugom prisposobom: Neki paranoični student misli da ga progone svi nastavnici i da ga žele ubiti. Njegovi ga prijatelji upoznaju s najboljima od njih i kažu mu: »Vidiš, oni te doista ne žele ubiti, oni s tobom govore na najsrdčiji način, sad si se valjda uvjerio?« No student odgovara: »Da, ali to je samo đavolska varka, jer oni kuju urotu protiv mene, ja to znam.« Mi ćemo, dakako, toga studenta smatrati bolesnim i nenormalnim, a sebe normalnima. Ali što toga čovjeka zalučuje? Ni on nema nikakva iskustva o ponašanju svojih profesora koje bi potvrđivalo njegovu tvrdnju, dakle, njegova tvrdnja ne tvrdi ništa. Ali, u čemu je onda razlika između onoga što on misli o profesorima i što misle drugi? Ono što čini tu razliku Hare sad naziva umjetnom riječju *blik*. Taj student ima jedan nezdravi *blik* o svojim profesorima, dok je naš *blik* zdrav. Svaki čovjek mora imati takav *blik*. Hare kaže da je već Hume učio da svi naši odnosi sa svijetom ovise o našem *bliku* koji imamo o tom svijetu i da se razlike u tim *blikovima* ne mogu izbjeći pomoću opažanja onoga što se u tom svijetu zbiva. Oni se ne mogu niti verificirati niti falsificirati, jer prethode svakom iskustvu. Zato je, prema Hareu, moguće da ona dva istražitelja imaju tako različita stajališta o nevidljivom vrtlaru. Premda su opažanja i iskustvene činjenice iste, oni postavljaju različite tvrdnje. To su zapravo tvrdnje o njihovim stajalištima, o njihovim *blikovima*, a ne o nevidljivom vrtlaru.

Takve bi vrste bili onda teološki stavovi koji su za život vjernika vrlo važni, ali nisu iskustvene spoznaje u smislu pojedinačnog iskustva važnog za empiričke znanosti. No oblik teoloških iskaza nije takav kao da govore nešto o stajalištima onih koji vjeruju, nego o stvarnosti, makar ona bila dostupna samo vjeri. Neki su ih zato usporedili s *etičkim* iskazima.

Tako R. B. Braithwaite pokušava izjednačiti iskaze religioznog i etičkog jezika. Oni, naime, izriču namjeru ili pravilo prema kojem želimo djelovati. Time i teološki iskazi dobivaju smisao jer oni upravljaju jednim važnim segmentom ljudskog života, naime, čovjekovim djelovanjem. Etički i religiozni jezik imaju funkciju izricati da je netko nakanio živjeti na određen način. Braithwaite je pravilno vidio da i religiozni i etički jezik sadrže propise za djelovanje. On drži da iskazni stavovi neke religije ne postavljaju zahtjev da ih se drži istinitima, što se može staviti u pitanje, jer bi inače bilo teško protumačiti sporove teista i ateista te rasprave unutar jedne religije. Konsekvencija Braithwaiteova stajališta jest da su religiozni jezik i govor o Bogu besmisleni (nekognitivni).

Pitanje je, međutim, postoje li ne-empiričke činjenice. U tom okviru donosi se primjer koji je uporabio John Wisdom: dva čovjeka promatraju neku sliku. Jedan tvrdi da je ona lijepa, drugi to poriče. Obojica gledaju istu sliku, pa se njihov različit sud ne može zasnivati na različitim iskustvenim datostima. Kako onda odlučiti u tom sporu između te dvojice? Wisdom gleda sličnost između rasprave o ljepoti neke slike i rasprave teista i ateista: teist prigovara ateistu da ne vidi ono što je sasvim vidljivo, a ateist prigovara teistu da vidi ono što ne postoji. Ovdje bi se mogla prihvatiti tvrdnja da postoje činjenice i izvan empiričkih opažanja.

Primjeru što ga je donio A. Flew nastoji odgovoriti Basil Mitchell drugim primjerom: tijekom rata na okupiranom teritoriju jedan član pokreta otpora susreće nekog stranca koji ga duboko impresionira. Cijelu noć proborave u razgovoru. Stranac mu kaže da je i on na strani otpora i traži od tog borca da mu bude vjeran što god se dogodilo. Borac se uvjerava u strančevu iskrenost. Taj stranac doista pokatkad podupire članove otpora, i borac govori svojim prijateljima: »On je na našoj strani.« No katkad se stranac javlja u odori policajca i predaje domoljube okupatorskoj sili. Prijatelji borca počnu sumnjati i prosvjedovati protiv njega, ali borac još uvijek govori: »On je na našoj strani« i još uvijek vjeruje da ga, unatoč tih pojava, stranac ne vara. Napokon mu prijatelji kažu: »Što bi taj stranac *trebao* još učiniti da bi ti priznao da imaš krivo i da on nije na našoj strani?« Borac odbija odgovor i ne dopušta da se stranca podvrgne takvim istraživanjima.

Taj primjer pokazuje da postoje tvrdnje koje imaju značenje premda se ne mogu empirički opovrći. Borac otpora tvrdi: »Stranac je na našoj strani«, njegovi prijatelji tvrde: »On nije na našoj strani«, premda obojica vide, doživljavaju iste činjenice. Ni te očite činjenice koje kao da pobijaju

borčevu tvrdnju za njega tu tvrdnju ne opovrgavaju. Sam Mitchell kaže da se taj primjer razlikuje od Hareova paranoičnog studenta, jer ovaj borac dopušta da postoje mnoge činjenice protiv njegove vjere i povjerenja.

Mitchell se slaže s Flewom da teološki izričaji moraju biti iskazi. Borčevo povjerenje u stranca ujedno je i tumačenje njegova ponašanja, ali ono se razlikuje od tumačenja drugih. Prema tome i iskaz »Bog ljubi ljude« nalikuje iskazu »Stranac je na našoj strani« i ne može se konkluzivno pobiti. Pitanje je, može li vjernička tvrdnja biti smisaoni članak vjere.

Vjernička se tvrdnja također temelji na jednoj vrsti iskustva. Ono se obično naziva »religioznim iskustvom«. No to iskustvo u sebi nosi neke osobitosti različite od običnog iskustva. S tim povezano redovito se navodi Ian T. Ramsey koji je u svojim raspravama analizirao religiozni govor o Bogu. Ramsey polazi od određenih situacija u kojima nešto sami osobno najedanput dohvaćamo što drugi, ili mi sami u drugo vrijeme, ne bismo vidjeli u tom osobnom odnosu. Empirički sadržaj takve situacije ne razlikuje se od običnog tzv. svjetskog iskustva. No kad se tu pojavi novi okvir gledanja i misli, ta situacija dobiva i novi smisao, novi odnos, novo gledište (novi *blik*). Tom gledištu Ramsey daje i nove oznake. Tu je najprije važan moment spontanosti uvida. Taj se uvid doživljava kao da neke padnu ljske s očiju i prilike razumijeva na nov način. Zato Ramsey tu govori o nekom otkriću, očitovanju, iznošenju na vidjelo (engleska je riječ: *disclosure*). To se očitovanje ne tiče samo određenog prostorno–vremenskog tijeka, nego dobiva sveobuhvatno značenje. Ramsey govori o *kozmičkom otkriću* (cosmic disclosure). Konačno, to novo gledište ima crtu osobnog obraćanja koje poziva na osobni odgovor, preuzimanja odgovornosti iz osobne dubine. Zbog te sveobuhvatne i osobne crte toga iskustva, Ramsey drži da se može reći kako se tu otkriva sam Bog, pa taj uvid zove *religioznim očitovanjem* (religious disclosure). Religiozni jezik očituje, dakle, nešto što ni jezik običnog iskustva ni znanstveni jezik ne mogu izraziti. Religiozni se jezik, dakako, sastoji od riječi koje se javljaju i u običnom životu. No Ramsey napominje da taj običan govor mora imati svoje »kvalifikatore«, označitelje (qualifiers) da bi se izbjegli nesporazumi. »To znači da će običan način govora, ako se rabi da bi izricao nešto o Bogu, trebati, kao model, biti na razne načine okvalificiran riječima i rečenicama koje će, premda se moraju uklapati u poseban kontekst i zato imati minimum deskriptivnog karaktera, imati i logički karakter direktiva, imperativa, operatora«. (...) »U svakom slučaju, kvalifikatori u religijskom govoru jesu riječi koje ne čuvaju pojave, nego transcendenciju. To su riječi kao 'gore', 'izvan', 'preko', 'iza', 'unutar', 'duboko', 'dubina', kao i one koje sam na drugom mjestu naveo: 'neizmjereno', 'savršeno', 'sve u svemu', 'jedino' i tako dalje« (str. 79). Te riječi, koje po sebi nemaju određeno značenje, služe kao operatori za modele i time upućuju na smisao koji se na temelju kozmičkog očitovanja otvara. Ti kvalifikatori čuvaju riječ »Bog«

od toga da bude shvaćena kao riječ deskriptivnog znanstvenog otkrića. Jasno je, nastavlja Ramsey, da se teologija ne može suziti na svoje kvalifikatore, a da pri tom ne postane neinformativna i irelevantna, ili na svoje modele, a da pri tom ne postane nereligiozna i sirova.

F. Ricken drži da je ta Ramseyeva analiza religioznog govora ipak nepotpuna jer ga analizira samo kao lokucionaran čin, a ne kao ilokucionaran (u Austinovu smislu). On drži da je glavna uloga religioznog govora utoliko ilokucionarna i to ne samo u smislu naviještanja (davanja odgovora na pitanje: što znači?), nego taj govor ima ulogu ispovijedanja vjere, hvaljenja, zahvaljivanja, molbe itd., premda naviještanje svemu tome stoji u temelju.

### *Zaključak*

Analizirajući govor o Bogu (tj. teološki govor) teistički analitičari ističu da se ne smije zanemariti onaj vidik toga govora koji u središte pozornosti stavlja *čelinu* koja rasvjetljuje smisao toga govora. U tom kontekstu O. Muck spominje pojam *responzivnih simbola* koje uvodi Frederick Ferré. Prema njemu, značenje riječi koje se često naziva »emocionalnim« može biti dvostruko: reaktivno i responzivno. *Reaktivno* je značenje uvjetovano relativno površnim iskustvima, a njihovi jezični izrazi se tijekom vremena mijenjaju. Tome nasuprot *responzivno* značenje simbola ne ostvaruje se samo pomoću uvjetovanih refleksa, nego zahtijeva dublju dimenziju osobnog odgovora koja također bitno spada na čovjeka. Dok čovjek samo »reagira« na emocionalno uvjetovane izričaje, on »odgovara« na simbole koji dodiruju samo vrelo ljudske motivacije. Tu treba prepoznati duboke korijene ljudske osobnosti i njihovu sposobnost da utječu na ljudski način mišljenja i ponašanja. Teološki je govor bez sumnje, i to filozofi osobito ističu, nabijen »emotivnim« smislom, ali se ovdje »emotivno« i »ne-kognitivno« (u krajnjoj crti »besmisleno«) ne smije izjednačiti. Responzivni simboli mogu biti podvrgnuti racionalnoj kritici, osobito ako se uzme u obzir funkcija koju oni imaju u ljudskom životu. Kriterij za prosuđivanje tih simbola može biti ispunjenje zahtjeva koji se na njih postavljaju, a to su, prema Ferréu, (1) primjerenost (u ljudskom životu), (2) responzivna istina (koja nije ni tautološka ni empirička) slična onoj kojom se dohvaća umjetničko djelo, (3) neizbježnost za ljudski život. Želimo li razjasniti responzivne simbole, moramo imati na umu da simboli nisu zapreka, nego upravo način na koji možemo spoznati stvarnost. Pritom valja paziti na funkciju koju ti simboli imaju za one koji ih upotrebljavaju, jer su i ti simboli prikladni za izricanje činjenica. O »činjenicama« se međutim može govoriti na različite načine. Činjenice nisu nikad »dane« neovisno od duha koji ih prima, bilo da je riječ o »običnim« činjenicama svakidašnjeg

života, ili o »znanstvenim« činjenicama ili o »metafizičkim«. »Činjenice« se običnog života tijekom vremena mijenjaju, »činjenice« u znanostima opterećene su teorijama, a metafizičke »činjenice« su u najvećem stupnju ovisne o aktivnosti duha. No i za te se činjenice mogu navesti određeni kriteriji prosuđivanja kojima se prosuđuju i metafizički sustavi. Ferré predlaže sljedeće kriterije za metafizičke sustave: (1) konzistencija u smislu neprotuslovnosti sustava, (2) koherenciju u smislu pojmovne jedinstvenosti sustava bez isprekidanosti između temeljnih načela u sustavu. Ta dva kriterija Ferré zove unutarnjim te dodaje još dva izvanjska: (3) primjenljivost na iskustvo, tj. metafizički sustav mora biti relevantan za iskustvo, da rasvjetljava barem *neka* iskustva, (4) sveobuhvatnost, tj. primjenljivost na *sva* iskustva. Unutarnji kriteriji tiču se zahtjeva za teoretski jezik, a izvanjski kriteriji za njihovu empiričku važnost, za njihovu sposobnost da doista metafizički protumače sveukupno iskustvo. Čovjek oblikuje svoje pojmove na osnovi svoga iskustva, ali to iskustvo traži metafizičko objašnjenje. To objašnjenje za svoje formulacije služi se kao modelom onim što je poznato na osnovi iskustva. Teoretski jezik, kojim se govori i o Bogu, ima tu osebnost da se ravna pravilima analogije, koja pomažu da se ne previdi promjena smisla kad se riječi stavljaju u kontekst teoretskog jezika. Iskazi teoretskog jezika dobivaju opravdanje svojom funkcijom jer daju adekvatno metafizičko objašnjenje za iskustvene doživljaje u smislu navedenih kriterija. Da bi dotični simboli i pojmovi mogli izvršiti svoju funkciju, moraju zadovoljiti navedene kriterije da bi bili dovoljno kritični. Drugim riječima, ti simboli i pojmovi moraju imati ontološku relevanciju.

Završavajući svoj pregled mišljenja o »logici govora o Bogu« O. Muck sažima ga ovako: naš ljudski govor o Bogu, bilo da je riječ o religioznom, teološkom ili metafizičkom govoru, ne može se smatrati govorom kojim se služe pojedinačne znanosti. To ipak ne znači da on ne sadrži nikakve spoznaje. No te su spoznaje u biti povezane sa stajalištima govoritelja, koja nisu proizvoljna. Ona su naime neizbježna za svakog čovjeka i dopuštaju kriterije za racionalnu kritiku s obzirom na konkurirajuća stajališta. Smisao govora o Bogu ne smije se reducirati na pojedine momente koji se u takvom govoru javljaju. Štoviše, pritom valja imati pred očima sve te momente koji sačinjavaju oblik života u kojem se takav govor odvija.

To nas dovodi opet do onog što možemo naći u potonjim Wittgensteinovim spisima gdje on smisao i značenje jezičnih izraza pronalazi u njihovoj uklopljenosti u »jezične igre« koje su bitno vezane za »oblike života«. I pluralnost jezičnih igara može se primijeniti na pluralnost religijskog govora kao i na pluralnost religija (na što osobito upozorava C. Sedmak). Religija je, konačno, oblik prakse nošena od zajednice ljudi koji su međusobno povezani »poklapanjem u uvjerenjima« (Wittgenstein, *Fi* § 242) i zajedničkim sklopom djelatnosti. Očito je stoga da se na »istinitost« teoloških iskaza ne može primijeniti pojam istine u smislu teorije korespon-

dencije. U tome je i Russellov promašaj koji u svom poznatom članku »Zašto nisam kršćanin« kaže: »Smatram sve velike svjetske religije – budizam, hinduizam, kršćanstvo, islam i komunizam – i neistinitima i štetnima. Iz logičkih je razloga jasno da najviše jedna od njih može biti istinita, budući da one jedna drugoj protuslove.«

»Religiozna jezična igra« je vrlo tijesno povezana s oblikom života religioznih ljudi i dosta se razlikuje od ostalih jezičnih igara. Iskazi religiozne jezične igre nisu hipoteze o svijetu pa se zato nedaju ugurati u binarnu shemu »istinito – neistinito«. Već je Wittgenstein jasno istaknuo da religiozna vjera znači osnovni čovjekov stav prema životu, prema svijetu kao cjelini, pa zato religiozna jezična igra nije samo jedna ograničena jezična igra pokraj drugih. Religiozna vjera nije teorija o ustrojstvu svijeta, nego stav prema životu: »Vjerovati u Boga znači vidjeti da život ima smisla«, zapisao je Wittgenstein.

Teologija se dakle može pozivati na religioznu praksu o kojoj i ovisi i sâm svoje raspravljanje shvaćati kao praksu. Iz toga slijedi kao zadaća teologije religijâ da za smislenost religioznog i teološkog govora i za uspjeh religioznih radnji (ritual) eksplicitno pokaže uvjete koji proizlaze iz religijskog konteksta. U okviru religiozne prakse ne bi se govorilo o »istinitom« i »neistinitom«, nego možda najviše o »vjerodostojnom« i »nevjerodostojnom«. Zadaća bi teologije bila formulirati iskaze koji bi se mogli obistiniti u vjerničkoj praksi.

S katoličke se strane problemom logičkog opravdavanja religijskih ili teoloških iskaza temeljito pozabavio poljski logičar Joseph M. Bocheski. U djelu *Logika religije* on je pokušao pokazati svu problematiku religijskih iskaza (osobito temeljne istine ili dogme neke religije) i njihovih logičkih utemeljenja. Podsjetivši na ukasiewiczev nauk da se neki iskaz može logički utemeljiti deduktivno ili reduktivno, tj. iz prve premisi koja obično ima oblik implikacije ( $p \rightarrow q$ ) možemo za drugu premisu uzeti bilo prvi iskaz ( $p$ ) pa dobijemo kao zaključak  $q$ , ili drugi iskaz  $q$  pa dobijemo u zaključku  $p$ . U prvom je slučaju utemeljenje deduktivno, a u drugom reduktivno. Ovim drugim načinom redovito se služe prirodne znanosti, a od duhovnih znanosti osobito povijest. Bocheski navodi sedam mogućih teorija za utemeljenje religijskog govora. Krajnji slučaj bila bi »teorija skoka svezanih očiju«, koja zapravo uopće odbija mogućnost svakog utemeljenja i opravdanja takvih iskaza, pa zato ni ne dolazi u obzir. Od ostalih teorija, koje nastoje pružiti traženo utemeljenje, Bocheski najviše šansi daje onoj koja postupa nepotpuno, indirektno i reduktivno, a to su »teorija autoriteta« i »teorija religiozne hipoteze«. Istine vjere ne mogu se, naime, utemeljiti niti racionalistički, niti teorijom izravnog uvida, ali ni indirektno deduktivnim putem. Sigurno je da mnogi vjernici svoju vjeru utemeljuju na autoritetu, ali napokon i ta teorija zahtijeva za utemeljenje vjerske istine objektno–jezičnu redukciju. A nju pruža upravo »teorija religiozne hipoteze«.

Na temelju raznih životnih iskustava vjernik napokon formulira jedan iskaz. Taj mu iskaz, a to je »religiozna hipoteza«, ta iskustva dovoljno tumači. Postavljanje takvih hipoteza nalikuje postavljanju hipoteza u prirodnim znanostima, samo što je tu riječ o puno obuhvatnijoj osnovi eksperimentalnih iskaza koji služe kao polazna točka više nego kod znanosti, te ta osnova ne uključuje samo činjenične iskaze, nego i estetske i moralne vrijednosti. Utemeljenje religiozne istine po prilici je ovakvo: čovjek u danom času svoga života uviđa da prihvaćanje temeljne istine njegove religije sređuje i osmišljava njegova iskustva. Logički bi se tad ta istina mogla uzeti kao aksiom iz kojega se izvode drugi iskazi, da bi se novim iskustvenim iskazima verificirali. Takva narav religioznih iskaza tumači i dvije pojave: (1) poteškoću da dotični subjekt i druge uvjeri u svoju istinu, i (2) poteškoću da se ta istina bilo kako obori jer je vrlo općenita.

Dakako, ni to utemeljenje nije neproblematično. Nije lako ustanoviti što zapravo religiozna hipoteza tumači i kakve prognoze dopušta. Ona ne tumači ni činjenične iskaze niti iskaze o vrijednostima, nego iskaze o posebnim religioznim iskustvima. Pitanje, postoje li takva iskustva, empiričko je pitanje pa se i tim putem utvrđuje. Važno je pitanje strukture takve redukcije, a to je pitanje, što mogu na temelju svoje vjerske istine unaprijed znati ili očekivati. Primijenimo li tu reduktivnu strukturu na gore navedeni religiozni iskaz: »Bog ljubi sve ljude«, onda on može biti preduvjet da ću mnoga svoja buduća iskustva moći protumačiti kao očit znak Božje ljubavi prema sebi osobno.

Vidjeli smo da se problem odnosa razuma, ovdje prikazan kao zahtjev za logički utemeljenim jezičnim izrazima, i vjere, ovdje osobito u obliku religioznih vjerovanja i njihova jezičnog izražavanja, ne smije ni zanemariti ni toliko uveličati da bi postao povodom odbacivanja svih religioznih iskaza i prebacivanja u skup besmislenih (ili samo emocionalno nekognitivnih) rečenica. Religijski je govor doduše svojevrstan, ali se i na njega mogu barem u nekom smislu primijeniti logički načini utemeljivanja koji ga onda čine smislenim, štoviše, vrlo značajnim za čovjeka. Zato A. Plantinga s pravom postavlja pitanje: »Zašto bi se opravdanje za prihvaćanje nekog religioznog vjerovanja moralo nužno vezati s nekim dokazom? U tom bismo smislu morali odbacivati mnoge tvrdnje koje ne možemo evidentno dokazati ili sumnjati u njih. Filozofi su često bili spremni postaviti mnoge apsurdne tvrdnje zato što su previsoko postavili mjerilo epistemološke sigurnosti. Zašto bi se ono moralo tako postavljati i kod religioznih propozicija?«

## Literatura

1. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1970, osobito 6. poglavlje.
2. J. M. Bochenski, *Logik der Religion*, Köln 1968.
3. U. Dierse, *Glauben und Wissen* u Historisches Wörterbuch der Philosophie.
4. F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York 1961.
5. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg Br. 1909.
6. C. Huber, »We can Still Speak about Got«, *Gregorianum* 49 (1968) 667–693.
7. B. Mitchell (ed), *The Philosophy of Religion*, London 1961. (u tom svesku ima 10 priloga o toj temi).
8. B. Mitchell (ed), *Faith and Logic*, London 1968. (u tom svesku ima 8 priloga o toj temi).
9. O. Muck, *Zur logik der Rede von Gott*, *ZkTh* 89 (1967), 1–28.
10. A. Plantinga, »Epistemology of religious belief«, *A Companion to Epistemology* str. 436–441.
11. I. T. Ramsey, *Christian Discourse*, London 1965.
12. F. Ricken, *Sind Sätze über Gott sinnlos?*, *StdZ* 100 (1975) str. 435–452.
13. C. Sedmak, *Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie*, *ZkTh* 117 (1995) 393–415.

## REASON AND FAITH

### *The Relationship Between Philosophy and Theology*

Ivan MACAN

### Summary

*The author raises the old problem relation between reason and faith, but this time with special consideration placed on the logical status of religious talk. After an overview of various difficulties between philosophical and theological assertions (statements) throughout history, attention was primarily focused on the challenges coming from modern logic and logical positivism.*

*The author concludes by upholding the thought that religious assertions can be logically justified, though not directly and deductively, but rather if they are placed within the context of a whole human life.*