

Epistemologija religije Johna Hicka

Prikaz i kritički osvrt

DANIJEL TOLVAJČIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.30.2.1> •

UDK: 165:2 Hick, J. • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 16. ožujka 2021. • Prihvaćeno: 15. srpnja 2022.

Sažetak: Prilog donosi prikaz i kritičku analizu epistemologije religije Johna Hicka, jednoga od najznačajnijih filozofa religije u prošlom stoljeću. Hickova epistemologija, osobito njezini središnji pojmovi poput »iskušavanja kao« i »eshatološke verifikacije«, nastoji etabrirati smislenost i racionalnost religijskih tvrdnji pokazujući kako je religijsko iskušavanje svijeta epistemološki jednakovrijedno kao i ono naturalističko. Autor priloga nastoji upozoriti na neke poteškoće Hickove pozicije, osobito na manjkavost njegova razumijevanja religijske vjere. U konačnici, Hickova se epistemologija religije u većem svojem dijelu pokazuje problematičnom stoga što s jedne strane u potpunosti ovisi o subjektivnom religioznom iskustvu te s druge strane isključuje u potpunosti propozicijski aspekt vjere.

Gljučne riječi: John Hick, epistemologija religije, racionalnost religijskih tvrdnji, religijsko iskustvo, »iskušavanje kao«, eshatološka verifikacija.

Uvod

Nakana je ovoga priloga izložiti i kritički evaluirati epistemologiju religije Johna Hicka (1922. – 2012.), jednoga od najznačajnijih filozofa religije 20. stoljeća. Opseg Hickovih tema uistinu je velik te obuhvaća gotovo sva pitanja koja tradicionalno pripadaju u područje filozofije religije, poput teodicejskoga problema, pitanja mogućnosti preživljavanja smrti, odnosa religije i znanosti te religijskoga pluralizma. Ovdje valja pribrojiti također i pitanje o smislenosti, racionalnosti te mogućem opravdanju religijskih tvrdnji, odnosno onaj pothvat koji se u suvremenoj analitičkoj filozofiji

* Izv. prof. dr. sc.
Danijel Tolvajčić,
Katolički bogoslovni
fakultet Sveučilišta u
Zagrebu, Vlaška 38,
p. p. 432, 10 000
Zagreb, Hrvatska,
dtolvajcic@gmail.com

religije obično naziva »epistemologija religije«.¹ Riječ je o nedvojbeno jednoj od najznačajnijih Hickovih tema koja je svakako neizmjerljivo pridonio interesu za filozofiju religije unutar analitičke tradicije u drugoj polovici prošloga stoljeća. Hick je svoju epistemologiju izložio već u svojem prvom djelu *Vjera i znanje* iz 1957. godine², no ona je prisutna i u većini njegovih kasnijih spisa. Također, razvidno je kako su njezine temeljne postavke ostale u bitnome nepromijenjene tijekom cijele njegove karijere: od njegove rane, »evanđeoske«³ kršćanske do njegove zrele, pluralističke faze. Poradi toga, u pokušaju da rekonstruiramo njegovo stajalište, uzet ćemo u obzir sva njegova epistemologijski relevantna djela.⁴

Teza koju ćemo nastojati elaborirati jest da je kod Hicka riječ o filozofskom nastojanju koje je problematično, osobito s obzirom na njegovo razumijevanje religijske vjere: religijsko iskustvo na kojem naš autor temelji epistemologiju religije nije samo po sebi dostatno kako bi se uspostavila smislenost i racionalnost religije.

1. Kako Hick razumije »epistemologiju religije«?

Kako bismo mogli pravilno razumjeti intenciju Hickove epistemologije religije, valja imati na umu filozofski kontekst u kojem ona nastaje. Hick svoje već spomenuto djelo *Vjera i znanje* – nastalo na temelju njegove doktorske disertacije – objavljuje u vrijeme kada se među britanskim filozofima »zahuktala« rasprava o pitanjima »teologije i falsifikacije« sabrana u čuvenom zborniku *Novi eseji u filozofijskoj teologiji*, objavljenom 1955. godine, koji su uredili Anthony Flew i Alasdair MacIntyre.⁵ Svakako ovdje također valja imati na umu kritiku religije i metafizike koju je još

¹ Za opći pregled tema i problema epistemologije religije u analitičkoj tradiciji vidi: N. WOLTERSTORFF, *Religious Epistemology*, u: W. WAINWRIGHT (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, 2005., 245–271. Od dostupne literature na hrvatskom jeziku upućujemo na: A. GOLUBOVIĆ, *Odabrana pitanja filozofije religije*, Rijeka, 2020., osobito 101–122.

² U ovome radu koristimo se drugim, ponešto proširenim i doradenim izdanjem: J. HICK, *Faith and Knowledge*, London, 1988.

³ Sam Hick u svojoj autobiografiji opisuje svoje obraćenje za vrijeme studija na Sveučilištu u Hullu kao pristajanje uz *evanđeosko kršćanstvo* fundamentalističkoga tipa. Riječ je o inačici reformiranoga kršćanstva prisutnoga na britanskom otočju. Također svoju ranu teološku poziciju – koju je zastupao u prvim godinama svojega akademskoga i pastoralnoga rada – a koja se kreće unutar okvira prezbiterijanske inačice kalvinističke teologije Hick naziva *evanđeoskom*. Usp. J. HICK, *John Hick. An Autobiography*, Oxford, 2002., 24–35.

⁴ Ostali relevantni Hickovi spisi jesu: J. HICK, *Philosophy of Religion*, London, 1990., ISTI, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London, 1989., ISTI, *God and the Universe of Faiths, Essays in the Philosophy of Religion*, London, 1988., ISTI, *God Has Many Names*, Philadelphia, 1980., te ISTI, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale, 1993.

⁵ Usp. A. FLEW, A. MACINTYRE (ur.), *New Essays in Philosophical Theology*, Trowbridge – London, 1972.

dvadesetak godina ranije iznio A. J. Ayer u 6. poglavlju djela *Jezik, istina i logika* iz 1936. godine.⁶ Dominantna filozofska struja u anglofonom svijetu tada je bio logički pozitivizam u raznim svojim inačicama.

Kritičari religije, među kojima je najprominentniji bio upravo Flew sa svojim kratkim esejom *Teologija i falsifikacija*, zastupali su tezu kako su tvrdnje religije – ako ih se razumije kao izričaje o nečem što nadilazi svijet mogućega ljudskoga iskustva – lišene objektivnoga sadržaja, odnosno činjenično su besmislene. Vjernici npr. govore o Bogu koji nas voli kao što otac voli svoje dijete, no brojne činjenice besmislene patnje i zla koje Bog ipak dopušta govore suprotno. Vjernici ne dopuštaju da je ovdje riječ o argumentu protiv njihova vjerovanja, već se pozivaju na otajstvenost Božjih puteva i patnje. Flew se pita ima li ičega što bi moglo falsificirati tvrdnje vjernika i ako nečega takvoga nema, može se zaključiti kako su one činjenično besmislene. Drukčije rečeno, tvrdnje o onome što je onkraj mogućega iskustva (a u što svakako pripadaju one religijske) nije moguće ni verificirati ni falsificirati⁷, te one nužno umiru »smrću tisuću kvalifikacija«⁸.

Hick nastoji odgovoriti na taj izazov te zastupa suprotnu tezu kako se religijske tvrdnje ipak mogu misliti kao činjenično smislene. Pojam »činjenične smislenosti«⁹ (*factual meaningfulness*) uveden je prvotno kao odgovor na izazove koje pred religiju stavljaju Flew i Ayer. Što pod time naš autor podrazumijeva? On ima na umu osobno vjernikovo iskustvo koje se artikulira kao stav kako »propozicije koje izražavaju njegovu vjersku svijest o Bogu imaju karakter činjeničnih izričaja: da su one činjenično istinite ili pogrešne, odnosno, prema njemu, istinite«¹⁰. U tom se smislu govor o činjeničnoj smislenosti religijskih tvrdnji kod Hicka odnosi na središnju tezu kako je načelno moguće, ako postoji život nakon smrti, religijske tvrdnje verificirati kao činjenične te tako odgovoriti na optužbu za njihovu besmislenost. Drukčije rečeno, Hick razumije vlastiti koncept »eshatološke verifikacije« kao onaj koji može »konstituirati situaciju u kojoj su temelji za racionalnu sumnju koja je sadržana u sadašnjem životu odlučno otklonjeni«¹¹.

⁶ Usp. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, 1936.

⁷ Za razliku od pojma *verifikacije*, koji je ključan za njegovu epistemologiju religije, pojam *falsifikacije* Hick ne razrađuje; on ga razumije u smislu kako ga razumiju onodobni kritičari religije te pokušava odgovoriti na izazove koje on pred vjernike postavlja.

⁸ A. FLEW, *Theology and Falsification*, u: ISTI, A. MacINTYRE (ur.), *New Essays in Philosophical Theology*, 97.

⁹ Usp. npr. J. HICK, *Faith and Knowledge*, 194.

¹⁰ Usp. isto. Vidi npr. i ISTI, *God and the Universe of Faiths*, Oxford, 1993., xvii: »Želim inzistirati na tome kako su središnji religijski izričaji istiniti ili lažni u smislu da su u konačnici činjenični.«

¹¹ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 199. Više o tome: M. TOOLEY, *John Hick and the Concept of Eschatological Verification*, u: *Religious Studies* 12(1976.)2, 177–199.

Kako onda on razumije epistemologiju religije? Riječ je o pothvatu koji, prije svega, valja razlikovati od metafizičkoga pitanja o Božjem postojanju. Epistemologija religije nije naravna teologija. Hick je i inače nesklon bilo kojem obliku naravne teologije, štoviše, drži kako su autori poput Humea i Kanta uspješno pokazali kako nema općevaljanih dokaza za Božje postojanje. Radije valja poći putem koji je načelno zacrtala novovjekovna filozofija religije: istražiti odnos čovjeka s Bogom, odnosno načine ozbiljenja religiozno-vjerujuće egzistencije, neovisno o tome možemo li znati da Boga ima. Epistemologija religije istražuje »način i strukturu pretpostavljene svijesti o božanskom kod religiozne osobe«¹².

Hick nastoji artikulirati svoju epistemologiju religije potaknut Kantovom epistemologijom. »Upravo je on (Kant, *op. a.*) uveo u modernu zapadnu misao temeljni uvid da je um aktivan u svekolikoj svijesti svojega okruženja neprestano birajući, organizirajući i tumačeći.«¹³ Iako je Kant taj uvid razradio prvotno s obzirom na osjetilnu percepciju, on je kasnije primijenjen na mnoga područja ljudskoga znanja poput kognitivne psihologije, filozofije znanosti i sociologije znanja. Hick ga pak nastoji primijeniti na religiju: »Moramo prihvatiti kantovsku tezu da možemo biti svjesni samo onoga što ulazi u određeni okvir osnovnih odnosa koji su u korelaciji sa strukturom naše svijesti. Ti osnovni odnosi predstavljaju minimalne uvjete značenja za ljudski um.«¹⁴ S druge pak strane Hick odbacuje Schleiermacherovu tezu kako je religija uopće i religijsko iskustvo zbilja koja je u potpunosti *sui generis* u odnosu na druga kognitivna iskustva. On zastupa tezu kako religiozno iskustvo, jednako kao i sva ostala iskustva, zahtijeva određeni interpretativni okvir koji je specifičan, odnosno onaj okvir u kojem se »interpretira isti okoliš (kao i u ostalim oblicima iskustva, *op. a.*) na drugoj razini značenja, kao onaj koji posreduje božansko«¹⁵.

Očito je stoga kako je naglasak na iskustvenom aspektu religioznosti. Takav pokušaj da se iskustveno razumije ono »što« religije ima za posljedicu da Hick drži neprihvatljivim neke klasične interpretacije, i tradicionalnu tomističko-katoličku i onu protestantske ortodoksije, npr. barthovskoga tipa – koje drže kako vjeru poglavito valja razumjeti kao propozicionalističko vjerovanje (intelektualističko vjerovanje da Bog jest i da su određene propozicije o njemu istinite). Umjesto toga valja poći od onoga što vjernici drže da iskušavaju s obzirom na njihovo vjerovanje u Boga. Drukčije rečeno, valja početi s osobnim iskustvom onih koji vjeruju. Stoga u središtu interesa ne može biti analiza doktrinarnih propozicija potencijalno

¹² J. HICK, *Faith and Knowledge*, 1.

¹³ *Isto*, i.

¹⁴ *Isto*, 98.

¹⁵ *Isto*, ii.

objavljenih od Boga, već konkretnoga religioznoga iskustva. Hick drži kako takva artikulacija zadatka epistemologije religije može biti prihvatljiva ne samo vjerujućoj osobi već također i agnostiku te ateistu: vjernik želi razumijevanje onoga što vjeruje (*fides quærens intellectum*), agnostik pak hipotetski postavlja pitanje o tome koji su vjernički modusi iskustva Boga ako on postoji, odnosno kakva je narav religijske vjere, dok ateist može postaviti isto pitanje kao i agnostik, no u isto vrijeme drži kako je, ipak, riječ samo o »fenomenologiji iluzije«¹⁶. Hick drži kako je ovdje riječ o pokušaju interpretacije koji nije ni religiozan ni ireligiozan, već jednostavno epistemologijski plauzibilan.

2. Religijsko iskustvo i »iskušavanje kao«

Imajući to na umu, razumljivo je da – kako je već rečeno – u središtu epistemologije religije upravo je religijsko iskustvo (*religious experience*) koje drži ključnim konstitutivnim momentom religiozne egzistencije.

Religijsko iskustvo Hick razumije na sljedeći način:

»Postajemo svjesni postojanja drugih objekata u svemiru, bilo da je riječ o stvarima ili osobama, tako da ih sami iskušavamo ili tako da zaključujemo o njihovu postojanju iz evidencije unutar našega iskustva. Svijest o Bogu o kojoj govori obični religiozni vjernik jest prvospomenute vrste. On time ispovijeda ne da je zaključio kako ima Boga, već da je Bog kao živo biće ušao u njegovo iskustvo. Tvrdi kako uživa nešto što opisuje kao iskustvo Boga. Obični vjernik ipak ne izvještava o svojoj svijesti o Bogu kao onoj koja postoji izolirano od svih ostalih predmeta iskustva. Njegova svijest o božanskom ne uključuje prestanak njegove svijesti o materijalnom i društvenom okružju.«¹⁷

Specifično religijsko iskustvo »običnog« vjernika (koji nije obdaren izvanrednim mističnim iskustvom naprimjer) i iz njega proizišlo znanje o njegovu »objektu« (uglavnom opisano pojmovima poput »poznavanja Boga« ili »svijesti o Bogu«) ne postoji odvojeno od njegovih drugih objekata iskustava. Vjernikova »vijest o božanskom ne uključuje prestanak svijesti o materijalnom i socijalnom okolišu«¹⁸, već upravo suprotno, Bog ga susreće upravo kroz takav okoliš koji u cjelini za njega posjeduje religijsku vrijednost. Svijet kao cjelina postaje medij božanskoga, a »religijsko znanje« u konačnici nije moguće pojmiti odijeljeno od ostalih iskustava, odnosno ostalih nereligioznih aspekata znanja koja su utemeljena u iskustvu. Re-

¹⁶ Isto, 1.

¹⁷ Isto, 95.

¹⁸ Isto, 96.

ligiozno znanje valja razumjeti upravo u kontekstu smislenosti cjeline onoga što iskušavamo u svijetu. Tu »ukupnost iskušenoga« Hick naziva »značenje« (*significance*). »Pod značenjem podrazumijevam onu temeljnu i sveprožimajuću karakteristiku našega svjesnoga iskustva koje za nas de facto konstituira iskustvo 'svijeta', a ne neku puku prazninu ili bučkuriš kaosa.«¹⁹ No značenju odmah valja pridodati i korelativni pojam »interpretacije« (*interpretation*), mišljene kao subjektivne mentalne aktivnosti, pomoću kojega značenje dohvaćamo. »Riječ 'interpretacija' sugerira mogućnost drukčijih prosudbi; imamo tendenciju zvati zaključak interpretacijom kada prepoznamo kako su moguće druge i drukčije procjene iste teme.«²⁰ To je epistemologijska shema po kojoj, prema Hicku, funkcionira sve naše znanje i spoznavanje.

I vjernik i nevjernik očito žive u istome svijetu, no svaki ga iskušava i razumije kroz svoj specifični »tijek svijesti«, odnosno interpretativni filter. Za njih svijet ima u konačnici drukčije značenje.²¹ Jedan ga iskušava kao mjesto trajne interakcije s Bogom, a drugi kao sasvim naturalističku zbiljnost. Jednostavnije rečeno, poradi drukčijih modusa iskušavanja i interpretacije, značenje svijeta za njih se ne podudara! Iz toga proizlazi kako je, prema Hicku, religiozno iskustvo (i vjera sama derivirana iz toga iskustva) jedan specifični interpretativni oblik iskustva značenja svijeta, a religijska vjera ima više toga zajedničkoga s osjetilnom percepcijom nego s propozicijskim vjerovanjem.²²

Poradi toga, svako je iskušavanje, pa tako i religiozno, u konačnici »iskušavanje kao« (*experiencing as*). Time dolazimo u samo srce Hickove epistemologije religije, a možebitno i jednoga od ključnih koncepata cjelokupne njegove filozofije religije. O čemu je riječ? Hick ovdje preuzima i dalje razrađuje Wittgensteinov koncept »viđenje kao« (*sehen als*) iz *Filozofskih istraživanja*.²³ Riječ je o percipiranju onoga što je objektivno pred nama i što naše osjetilo vida može registrirati na dva različita načina, tako da ima »dva različita karaktera, naravi smisla ili značenja; i veoma često, u tim dvodimenzionalnim primjerima, nalazimo kako se u umu izmjenjuju dva alternativna viđenja kao«²⁴. No, za razliku od Wittgensteina koji je držao kako je riječ o uvidu koji je moguće primijeniti samo u slučaju višeznačnih slika ili objekata (poput njegova čuvenoga patkozeca, slike koju, ovisno o kutu gledanja, možemo vidjeti kao patku ili kao zeca), Hick drži kako »sve gledanje jest gledanje kao; ili,

¹⁹ Isto, 98.

²⁰ Isto, 101.

²¹ Usp. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 40.

²² Usp. isto, 38.

²³ Usp. L. WITTMENSTEIN, *Filozofska istraživanja*, II, Zagreb, 1998., xi.

²⁴ J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 38.

radije, sve je svjesno iskušavanje, uključujući gledanje, iskušavanje kao²⁵. »Iskušavanje kao« jest dakle sveobuhvatniji koncept koji obuhvaća interpretaciju svih ljudskih osjetila, odnosno našega cjelokupnoga iskustva i kao takvo ono je »epistemološki obrazac (...) sveukupnoga našega znanja«²⁶. Ono jest jednako nužno s obzirom na dohvaćanje značenja onoga što pripada sferi prirodnoga, ljudskoga, ali i božanskoga te kao takvo upozorava na činjenicu da – kako to pregnantno izriče komentator Paul Rhodes Eddy – »svako iskustvo uključuje interpretativni moment koji nije moguće reducirati«²⁷. Unutar svake sfere »potreban je temeljni akt interpretacije koji nam otkriva postojanje sfere o kojoj je riječ i tako provida temelj za raznolike detaljne interpretacije unutar te sfere«²⁸. Jednostavnije rečeno, sva vjerovanja, od onih temeljnih perceptivnih pa nadalje, jesu produkt »iskušavanja kao«.

S obzirom na fizički svijet (»objektivni okoliš«), riječ je o zbilji čije funkcioniranje i zakonitosti moramo učiti ako želimo preživjeti, te je razina mogućnosti slobodne interpretacije najograničenija, odnosno riječ je o najelementarnijem redu značenja. Kao ilustraciju možemo posuditi primjer od komentatora Davida Cheetama: »Mi možemo odabrati da interpretiramo autobus koji juri prema nama kao iluzijsku kreaciju naše mašte, ali autobus će imati tendenciju zanemariti takvu mentalnu sofisticiraniju i inzistirati na svojoj realnosti!«²⁹ I u manje dramatičnim situacijama fizičke sfere pokazuje se isti obrazac »iskušavanja kao«: npr. busen trave u polju može biti iskušan kao i zec.³⁰ Ni najjednostavniji objekti nemaju očito značenje istaknuto u samima sebi; da bismo ih mogli prepoznati i pravilno identificirati moramo ih »iskusiti kao« kroz odgovarajući koncept. A koncepti su pak uvijek socijalni produkti koji žive »unutar određenoga lingvističkoga okoliša«³¹. Osoba koja nikada nije vidjela zeca ili čula za njega ne će ga moći interpretirati kao zeca.

Isto epistemologijsko načelo vrijedi i u sferi ljudskoga. Osim što fizičke objekte možemo iskusiti kao fizičke, oni, uzeti zajedno, mogu konstituirati situaciju koja se tiče čovjeka gdje je razina interpretativne slobode manja, odnosno u njoj se javlja viši red značenja. Hick navodi primjer situacija koje imaju etičko značenje. Pretpostavimo na primjer osobu koju je plima priklještila u podnožje strme litice i koja zove pomoć jer joj prijete utapanje. Moguće je, hipotetski, zamisliti osobu u potpunosti lišenu moralnoga osjećaja, koja ne prepoznaje etičko značenje opisane situacije, već

²⁵ J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 140.

²⁶ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 97.

²⁷ P. RHODES EDDY, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, 40.

²⁸ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 108.

²⁹ D. CHEETHAM, *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*, London, 2003., 11.

³⁰ Usp. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 41.

³¹ *Isto*, 42.

će je iskusiti isključivo na fizičkoj razini značenja, kao zatečeno stanje stvari. Ona će ju interpretirati tako da samo utvrdi zbroj činjenica mora, plime i zaglavljene osobe koja će se utopiti. Takvoj moralno defektnoj osobi nije moguće dokazati da postoji moralna obveza. To implicira kako ćemo situaciju interpretirati u moralnim kategorijama jedino ako smo moralna bića, odnosno ako smo »izgrađeni na takav način«³². Ovdje je riječ o posebnoj interpretaciji fizičke sfere koju – ako nismo, kao u navedenom primjeru, lišeni moralnoga osjećaja – iskušavamo kao bremenitu etičkim značenjem. A to »etičko« u navedenoj situaciji otkriva se isključivo našim činom interpretacije koji nam nije izvanjski nametnut, već ovisi o našem »unutar-njem kapacitetu i tendenciji da je tako interpretiramo«³³. Etičko značenje ovdje prožima i nadograđuje fizičko značenje.

Konačno, sfera božanskoga (religioznoga) ima još veću i novu razinu značenja koje obuhvaća te nadilazi i moralno i naravno. Religiozno značenje ima kao svoj primarni *locus* cjelinu vjernikova iskustva svijeta. Hick to naziva »potpuna interpretacija« (*total interpretation*): »Naša interpretacija mora biti potpuna interpretacija, u kojoj pretpostavljamo da svijet (onako kako ga iskušavamo) jest ove ili one vrste, odnosno utječe na naše planove i ponašanja na takve i takve načine.«³⁴ Tako npr. vjernik iskušava ono božansko kroz vlastito iskustvo svijeta, na način da cjelokupni svijet posreduje božansku prisutnost i svrhu. U pak specifično teističkom kontekstu³⁵ riječ je o iskustvu posredovanom možebitnim susretom Boga i čovjeka koje kao svoju posljednicu ima poseban vjernički odnos prema fizičkom i socijalnom okolišu. »Religiozni čovjek nalazi kako je njegovo iskustvo značajno na način koji istodobno nadilazi i preoblikuje njegov raniji nereligiozni iskustveni modus.«³⁶ Drukčije rečeno, mi – iz religiozne perspektive – svijet iskušavamo kao mjesto Božjega samoočitovanja i tako ga interpretiramo. Totalitet svijeta i iskustva dobiva posebno religiozno značenje.

³² Isto, 46.

³³ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 112.

³⁴ Isto, 113.

³⁵ U širem pak religijskom kontekstu Hick, očito nadahnut fenomenologijom religije Rudolfa Otta, navodi iskustva poput »strahopoštovanja u (pretpostavljenoj) prisutnosti svetoga; osjećaje stvorenosti i ovisnosti u odnosu prema (pretpostavljenom) stvoritelju; stavovima poniznosti i bogoštovanja, straha, slavljenja ili užitka u prisutnosti (pretpostavljenog) božanskog drugog; osjećaja da nam se obratio, pred nas postavio zahtjev, vodio nas i zapovijedao nam netko onkraj nas; vizije (pretpostavljenih) božanskih bića i prosvjetljenja koja se tiču (pretpostavljenih) transcendentnih procesa i zbiljnosti, smirenost i mir u odzivu prema (pretpostavljenoj) univerzalnoj prisutnosti posredovanoj kroz prirodu; ujedinjujuće iskustvo gubitka odvojenog jastva u (pretpostavljenoj) beskonačnoj cjelini...« (J. HICK, *God Has Many Names*, 79.)

³⁶ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 143.

Moguće je na ovome mjestu postaviti pitanje: Je li Bog – ako ga ima – ipak mogao biti očitiji? Iskustva naravnoga i ljudskoga svijeta ipak su izvjesnija. Hick drži da nije i to poradi slobodne volje te razvoja ljudske osobnosti. »Ako čovjek treba biti osoban, Bog mora biti *deus absconditus*. On mora, takoreći, stati u stranu skrivajući se iza svojega stvaranja i ostavljajući nam slobodu da ili prepoznamo ili ne uspijemo prepoznati njegovo bavljenje nama.«³⁷ Razina slobode najveća je u religijskom »iskušanju kao«. Stoga Hick ni u jednom trenutku ne drži kako je riječ o općevaljanom zaključku do kojega mogu ili moraju svi doći. Svijet je moguće, kao što je već rečeno, interpretirati u sasvim naturalističkim i ireligioznim kategorijama: »Teistički vjernik ne može objasniti *kako* zna da mu je božanska prisutnost posredovana kroz njegovo ljudsko iskustvo. On jednostavno nalazi samoga sebe kao onoga tko svoje iskustvo interpretira na taj način. On živi u Božjoj prisutnosti, iako mu nije moguće dokazati bilo kojim dijalektičkim procesom da Bog postoji.«³⁸ Riječ je o »nerazriješenom misteriju« (*unresolved mystery*)³⁹, no on je prisutan u svakom procesu spoznaje: ne možemo objasniti kako smo svjesni osjetilnih fenomena kao onih koji konstituiraju objektivni fizički okoliš; mi ga tako iskušavamo, iako to ne možemo logički demonstrirati; isto tako ne možemo logički demonstrirati da smo bića odgovorna ili podvrgnuta moralnim obvezama i da se etičko značenje očituje u svemiru. U obama slučajevima mi jednostavno tako interpretiramo naše iskustvo. Isti je slučaj i s ljudima koji svoje iskustvo interpretiraju u religioznim kategorijama.

U tome smislu, religijsku vjeru možemo razumjeti, drži Hick, kao posebni »voljni interpretativni akt« (*voluntary interpretative act*)⁴⁰ unutar našega religioznoga iskustva, usporediv s jedne strane s načinima kako dolazimo do znanja o fizičkom i moralnom okolišu, ali i s druge strane različit od njih po svojem rasponu koji je sveobuhvatan. Religijska spoznaja ni po čemu se dakle ne razlikuje od ostalih načina spoznaje jer, kao što je već rečeno, uvijek se možemo prevariti u interpretaciji našega iskustva. »Sva svijest o okolišu sadrži neizbježan element osobne interpretacije; ona stoga nije nikako nepogrešiva.«⁴¹ Svijet je religijski dvoznačan. Moguća je i drukčija interpretacija. No epistemički je status obiju interpretacija isti, odnosno racionalnost religijskih vjerovanja ima iste temelje kao i ostali tipovi racionalnosti drugih perceptualnih vjerovanja. Posljedično, Hick nastoji donijeti samo epistemološku analizu vjere, a ne i pravorijek o njezinoj konačnoj ili općeobvezujućoj

³⁷ *Isto*, 135.

³⁸ *Isto*, 118–119.

³⁹ *Isto*, 118.

⁴⁰ *Isto*, 121.

⁴¹ *Isto*.

valjanosti.⁴² »Moj je pogled kako je racionalno za religioznoga čovjeka da tretira svoje iskustvo Boga kao vjerodostojno jednako kao što je vjerodostojno za druge da drže vjerodostojnim svoje iskustvo fizičkoga svijeta.«⁴³ Komentator Cheetam ovako sažimlje rezultat Hickove epistemologije: »Hick je dao religijskim vjervanjima isti pedigre kao i svim ostalim vjervanjima. (...) Izravno rečeno, ako je kritika religijskoga vjerovanja da je ono 'samo stvar interpretacije, pa mu se zato ne može vjerovati', Hickov je protuudarac da su sva naša vjerovanja rezultat interpretacije! Stoga, neovisno o njegovoj složenosti, religijsko vjerovanje nije poseban slučaj koji iziskuje odvojeno opravdanje.«⁴⁴

3. Eshatološka verifikacija

Dosadašnja je elaboracija epistemologije religije – drži Hick – »etablirala vjeru kao interpretativni element unutar vjernikove navodne svijesti o Bogu«⁴⁵. Tu nije riječ samo o »posebnom pogledu i tumačenju svijeta unutar samoga svijeta«⁴⁶, već što-više, religijska vjera koristi se načelno činjeničnim tvrdnjama o naravi svijeta. Naravno, posljedično se javlja pitanje o njezinoj verifikaciji. Hick drži kako religiozna vjera kao propozicijsko vjerovanje nije trenutačno verifikabilna poradi činjenice da je svijet moguće tumačiti podjednako religiozno i naturalistički. Ipak, ako religijsku vjeru razumijemo na način »iskušavanja kao«, ona mora biti takvoga karaktera da se o njoj može reći je li istinita ili lažna, odnosno njezine tvrdnje moramo uzeti kao načelno činjenično smislene. Kako bi to bilo moguće, ona na neki način mora biti iskustveno verifikabilna. Iako to ona nije trenutačno (za vrijeme našega ljudskoga života kada su moguće obje načelne interpretacije), onda to ona mora biti u eshatološkoj perspektivi. Poradi toga, Hick uvodi koncept eshatološke verifikacije (*eschatological verification*). Ovdje dolazimo do onoga dijela epistemologije religije koji predstavlja odgovor na izazove logičkoga pozitivizma.

Pod općenitijim pojmom »verifikacija« određene propozicije on podrazumijeva »takvu vrstu i stupanj evidencije koji je dostatan, s obzirom na slučaj o kojem je riječ, da isključi racionalnu sumnju«⁴⁷. On uključuje psihološku (u smislu da se proces verifikacije neke propozicije kao istinite događa unutar ljudske svijesti) i logičku komponentu (u smislu da svako iskustvo nije iskustvo verificiranja) i u tome smislu konstituira znanje. Eshatološka pak verifikacija uključuje još i »zbijski ope-

⁴² J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 50.

⁴³ *Isto*, 50.

⁴⁴ D. CHEETHAM, *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*, 12.

⁴⁵ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 151.

⁴⁶ *Usp. isto*, 152.

⁴⁷ *Isto*, 176.

rativni religijski koncept Boga⁴⁸ kakav nalazimo u posebnoj kršćanskoj inačici teizma i koji u sebi uključuje totalitet kršćanske slike svijeta. Kako bi ilustrirao što eshatološka verifikacija jest, donosi čuvenu parabolou o nebeskom gradu:

»Dvoje ljudi putuju zajedno cestom. Jedno od njih vjeruje kako ona vodi nebeskom gradu, a drugo kako nigdje ne vodi; ali kako je to jedina cesta koja jest, oboje moraju njome putovati. Ni jedno od njih ranije nije tuda išlo, stoga ni jedno nije u mogućnosti reći što će zateći iza svakoga sljedećega ugla. Tijekom putovanja susreću se i s trenutcima osvježenja i užitka, i s trenutcima teškoće i opasnosti. Sve vrijeme jedno od njih o svom putovanju misli kao o hodočašću u nebeski grad te interpretira ugodne dionice kao ohrabrenja, a prepreke kao kušnje njegove svrhe i lekcije o izdržljivosti, koje je pripremio kralj toga grada, osmišljene da od njega učine dostojnoga građanina mjesta kada konačno pristigne tamo. Drugi međutim ne vjeruje ništa od toga i vidi svoje putovanje kao neizbježnu i besciljnu skitnju. Kako u tome nema izbora, on uživa u onome dobrome i podnosi ono loše. Ali za njega ne postoji nebeski grad koji treba doseći, kao ni sveobuhvatna svrha njihova putovanja – postoji jedino sama cesta i samo sreća na cesti, bilo dobra bilo loša. (...) Ipak, jednom kad zađu za posljednji ugao bit će očito kako je jedno od njih bilo u pravu cijelo vrijeme, a drugo u krivu.«⁴⁹

Očito je eshatološka verifikacija nastavak religijskoga »iskušavanja kao«. I vjernik i nevjernik putuju istom »cestom«, no na drukčije načine interpretiraju svoje iskustvo; za vjernika iza svekolikoga iskustva, i dobrog i lošega, u konačnici stoji Bog, dok se za nevjernika ne nazire nikakav ultimativni smisao ili konačni cilj. Ipak, svaki od njih ima potpuno pravo tumačiti svoja iskustva onako kako ih tumači, a verifikacija njihova iskustva uslijedit će nakon smrti, u eshatološkoj perspektivi.⁵⁰

Hick je, naravno, svjestan kako pomicanje verifikacije kršćanskoga iskustva u eshatologiju ne osigurava istinitost religijskih tvrdnji; njegova je nakana znatno skromnija: on samo želi pokazati kako religijske tvrdnje – neovisno o njihovoj istinitosti ili lažnosti – jesu činjenične tvrdnje te ih, pomoću eshatološke verifikacije,

⁴⁸ Isto.

⁴⁹ Isto, 177.

⁵⁰ Eshatološka verifikacija ima također i još jednu bitnu komponentu: pitanje inteligibilnosti hipoteze o osobnoj egzistenciji nakon smrti. Poradi ograničenosti prostora ovdje ne možemo ulaziti u pitanja Hickove eshatologije jer bi to zahtijevalo zaseban rad, već samo uputiti na djelo *Smrt i vječni život* (inače prvo djelo njegove pluralističke faze) u kojem je detaljno elaborirao svoju tezu o »globalnoj pashatologiji« (Usp. J. HICK, *Death and Eternal Life*, Louisville, 1994.).

možemo držati pokušajem odgovora na izazov koji je pred religiju postavio logički pozitivizam.

Temeljna je teza Hickove epistemologije sljedeća: teističko iskustvo Boga ima istu osnovnu strukturu kao i fizička te socijalna iskustva. Iako među tim tipovima iskustva postoje znatne razlike, uvijek je riječ o »iskušavanju kao«. Isto je stoga i s onima koji svijet iskušavaju u sasvim naturalističkim, ireligioznim kategorijama. Ni jedno iskustvo nije izravno i neposredno, već upravo suprotno: svako iskustvo prolazi kroz određenu interpretativnu shemu. Nema »iskušavanja po sebi« niti je za Hicka moguća ili potrebna daljnja neovisna evidencija. Religijska interpretacija zbilje nema daljnje neovisno opravdanje, no nema ga ni ona ireligijska. Prigovori kako religijsko vjerovanje zahtijeva daljnju interpretaciju previda da bi takvo što onda zahtijevalo i svako drugo vjerovanje. Kako to sažimlje William Alston: »Ne može se postavljati zahtjev za neovisnim opravdanjem interpretativne sheme religijskoga iskustva bez da se, prema paritetu, postavi isti zahtjev također za druga područja iskustva.«⁵¹ Vjernik i nevjernik u istoj su situaciji s obzirom na »epistemičke vjerodajnice svoga iskustva«.⁵² Time, naravno, nije uspostavljena istina neke pojedine religije ni religije općenito, već je racionalno držati, prema Hicku, kako je religijsko iskustvo kao temelj religijskoj vjeri jednakovrijedno drugim načinima iskušavanja, odnosno posjeduje epistemičku autonomiju. I u tome smislu vjernik nije manje racionalan od onoga tko ne vjeruje. Svijet je religijski višeznačan, podjednako ga se može iskusiti kao mjesto susretanja Boga kao i potpuno bezbožan svijet.

4. Kritički osvrt

Važno je naglasiti kako je Hick držao kako je njegovu epistemologiju moguće primijeniti na sve druge religijske tradicije, što on, naravno, i čini u svojim kasnijim djelima »pluralističke faze«, poglavito u djelu *Interpretacija religije*⁵³. Mi ćemo se ovdje, zbog ograničenosti prostora, usredotočiti samo na pitanja i probleme koji se mogu postaviti iz klasične teističke perspektive. To držimo opravdanim već stoga što je ona isprva i postavljena u kontekstu kršćanskoga teizma. Držimo kako Hickova epistemologija ima nekoliko ozbiljnih poteškoća. Ipak, valja istaknuti i ono pozitivno. Ono što nam se svakako čini najmanje problematičnim dijelom Hickove epistemologije religije jest načelna ideja o eshatološkoj verifikaciji. Kršćanstvo nedvojbeno uključuje kao svoj sastavni dio i ideju preživljavanja fizičke smrti i, ako

⁵¹ W. ALSTON, John Hick. Faith and Knowledge, u: A. SHARMA (ur.): *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, London, 1993., 24–30., ovdje 28.

⁵² Isto.

⁵³ Usp. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 129–230.

je tomu tako, onda nedvojbeno imamo mehanizam verifikacije tvrdnji kršćanske vjere. Eshatološka verifikacija utoliko uistinu omogućuje da tvrdnje kršćanstva držimo načelno smislenima. U tome smislu Hickovo rješenje nedvojbeno predstavlja mogući odgovor na kritiku religije koju je donio logički pozitivizam u brojnim svojim inačicama, no uzeta u cijelosti njegova je epistemologija problematična. Hicku je moguće, čini nam se, uputiti dva ozbiljna prigovora. Prvi se odnosi na dostatnost religijskoga iskustva da opravda racionalnost vjerovanja, a drugi na mogućnost da se religijsku vjeru u potpunosti liši njezina propozicijskoga elementa.

1. Očito je kako Hick religijsku vjeru razumije kao subjektivni interpretacijski alat proizašao iz religijskoga iskustva, odnosno čovjekove svijesti o Bogu. U tome smislu ideja religije kao »iskušavanja kao« čini se u znatnoj mjeri usporedivom s drugim značajnim suvremenim epistemologijama religije, poglavito Plantinginom »reformiranom epistemologijom«⁵⁴ i Alstonovom teorijom »doksastičke prakse«⁵⁵ koje također drže kako se racionalnost religijskoga vjerovanja može izvesti iz samoga religijskoga iskustva. No pitanje koje se uvijek iznova može postaviti takvim epistemološkim pokušajima jest: *Kako znamo da imamo iskustvo Boga, a da se pritom ne varamo?* A time se postavljaju i supripadajuća pitanja: Ima li uopće valjanih razloga vjerovati u Boga kojega bismo mogli iskusiti? Može li izbor između vjerovanja i nevjerovanja biti sveden jedino na osobno iskustvo? Ne će li filozofirajuća ireligiozna osoba moći jednostavno reći kako si vjernik samo umišlja da iskušava Boga?

S jedne strane Hick je nedvojbeno u pravu kada drži kako religijska vjera proizlazi iz religijskoga iskustva pojedinaca i zajednice, a ne iz npr. spekulativnih filozofskih argumenata. Vidljivo je to iz života i osnivača pojedinih religijskih tradicija i »običnih vjernika«. U temelju kršćanstva jest Isusovo iskustvo Boga kao milosrdnoga Oca, a u temelju islama nedvojbeno je Muhamedovo iskustvo primanja kuranske objave. Isto tako i religijska iskustva, uvjetno rečeno, »običnih vjernika« počesto su ključan čimbenik u formiranju religijskih vjerovanja. No čini li ih to nužno – filozofski gledano – racionalnima? I još, u Hickovu slučaju, usporedivim sa svim drugim modusima iskustva? Dobro primjećuje dominikanski filozof Brian Davies kada kaže: »Svijet mogu iskušavati kao Božji svijet bez da iz toga slijedi da je tomu tako. Čini se da je potrebno nešto drugo osim činjenice da ga ja tako iskušavam. (...) Iskustvo pasa, mačaka i ljudi jest jedno; ali iskustvo onoga što bi Bog trebao biti čini se sasvim drukčijim. Daleko je od jasnoga može li njegova priroda uopće

⁵⁴ Usp. A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, u: ISTI, N. WOLTERSTORFF (ur.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, 1983., 16–93.

⁵⁵ Usp. W. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca – London, 1991.

biti rasvijetljena, a kamoli procijenjena kao nešto na što se netko može pozvati kao na ono što kao pruža racionalnu osnovu za vjerovanje u Boga.«⁵⁶

Svjesne su toga bile gotovo sve klasične teističke tradicije. Uzmimo za primjer katoličko kršćanstvo koje nikada nije podcjenjivalo ni zanemarivalo ulogu i značaj religijskoga iskustva, konkretnije, iskustva Boga. Dovoljno je prisjetiti se koliko se pozornosti pridaje tim iskustvima kod crkvenih otaca, naučitelja i pojedinih svetača (osobito mistika) i koju ulogu ona imaju u životu Crkve. No ono se nikada nije uzimalo kao samo po sebi dostatno da se utvrdi istinitost ili racionalnost tvrdnje da Bog jest. Poradi toga je, povijesno gledano, uopće došlo i do susreta filozofije i teologije te je kasnije i artikulirano učenje o *praeambula fidei*, preduvjetima vjere gdje se – kao i kod Hicka – vjerovanje u Boga razumije kao čovjekov slobodan čin, no isto tako pretpostavljaju se određeni uvjeti koji imaju osigurati da ovdje nije riječ o pukoj proizvoljnosti ili vjernikovoj mašti. Upravo imajući to u vidu, npr. Toma Akvinski u 1. članku 2. pitanja prvoga dijela svoje *Sume teologije* drži kako po sebi nije jasno da Bog postoji jer ne možemo pojmiti Božju bit (»što« on jest), već do Božjega postojanja dolazimo posredno, odnosno moramo dokazati istinitost te tvrdnje polazeći od onoga što nam je jasnije, Božjih učinaka.⁵⁷ Neovisno o tome držimo li je uspješnom, naravna teologija tradicionalno je predstavljala upravo nastojanje da se izbjegnu optužbe za proizvoljnost vjerovanja u Boga. U pravu je čuveni povjesničar srednjovjekovne filozofije Norman Kretzmann kada kaže kako se naravna teologija »odriče svih pozivanja na navodne objave i religiozno iskustvo kao evidenciju za istinu (*religijskih*, op. a.) izričaja prihvaćajući kao podatke samo onih nekoliko prirodno očevidnih razmatranja koja tradicionalno konstituiraju podatke prihvatljive za filozofiju općenito«⁵⁸. Klasični je teizam uvijek držao kako je jedan od ciljeva vjere razumijevanje onoga što vjerujemo, a čini se da Hick odustaje od toga zahtjeva.

Hick pak odbacuje mogućnost svake naravne teologije poglavito iz dvaju razloga: *prvo*, držao je – kao što je već rečeno – da su brojni filozofi od novovjekovlja nadalje pokazali kako je riječ o filozofski ne samo neuspješnom već i nemogućem projektu i, *drugo*, držao je kako bi – čak i kad bi bio moguć – valjan naravnoteologijski dokaz dokidao mogućnost slobodnoga čovjekova odziva Bogu u višeznačnom svemiru. U djelu *Interpretacija religije* on odbacuje tako Plantinginu inačicu ontološkoga ar-

⁵⁶ B. DAVIES, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford – New York, 1993., 140.

⁵⁷ Usp. TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1. Za detaljnu elaboraciju i suvremenu obranu tradicionalnoga tomističkoga učenja o *praeambula fidei* vidi: R. McINERNEY, *Praeambula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington, 2006.

⁵⁸ N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism. Aquinas' Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Oxford, 1997., 2.

gumenta, svaku mogućnost kozmološkoga argumenta, dokaze iz uređenosti kakve nalazimo kod Williama Paleya i Frederica Roberta Tennanta te kumulativni argument Richarda Swinburnea.⁵⁹ Ne možemo ovdje ulaziti u detalje. No možemo li konačno reći – čak ako i sve nabrojene pokušaje držimo, zajedno s Hickom, neuspješnima – da je »stvar« s naravnom teologijom definitivno odbačena? Ono na što pak možemo upozoriti jest da bi se npr. zastupnici »klasičnoga teizma« u suvremenoj filozofiji religije, poput već spomenutoga Briana Daviesa, Davida Bentleya Harta ili Edwarda Fesera, zasigurno složili s Hickom kako svi spomenuti argumenti nisu valjani jer polaze od pretjerano antropomorfna razumijevanja Boga (kao hipertrofirane ljudske osobe neograničene moći), no oni drže da su ipak mogući valjani argumenti (u svjetlu prigovora i filozofije i suvremene znanosti) ako razumijemo Boga na način kako ga je razumjela klasična metafizička tradicija (kao bitak sâm).⁶⁰ Čini se da je rasprava oko mogućnosti dokazivanja Boga još uvijek otvorena i u najmanju ruku filozofski stimulativna, osobito u anglofonom kontekstu.

Što se pak tiče teze da bi valjani, naravno, teologijski argument uklanjao čovjekov slobodni odabir vjere i ona nam se čini neodrživom. Ako pretpostavimo da je valjani argument (ili argumenti) moguć i da nam daje određeno znanje da Bog jest, zašto bi to umanjivalo čovjekovu slobodu? Da upotrijebimo analogiju sa svakodnevnim životom: priječi li na primjer moje znanje da netko postoji da stupim s njime slobodno u odnos? Je li time umanjena moja sloboda? Naše svakodnevno iskustvo pokazuje upravo suprotno. U pravu je Brian Davies kada kaže: »Iz činjenice da je

⁵⁹ J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 73–95.

⁶⁰ Klasični teizam možemo odrediti kao ono filozofsko i teologijsko učenje koje nalazimo u klasičnim monoteističkim sustavima i autorima židovstva, kršćanstva i islama poput Mojsija Majmonida, Augustina, Avicene, Averoesa i Tome Akvinskoga, a koje spomenuti autori nastoje promovirati unutar suvremene (poglavito analitičke) filozofije religije. U kršćanskoj (i židovskoj misli) temelji su svakako svetopisamski, no nadopunjeni i protumačeni metafizičkom mišlju grčkih filozofa, poglavito Platona, neoplatoničara i Aristotela. Suvremeni zastupnici klasičnoga teizma odbacuju koncept Boga kojim operira velik dio današnjih filozofa religije u analitičkoj tradiciji, a koji oni drže pretjerano antropomorfnim. Naime tu je, prema njihovu mišljenju, Bog mišljen kao hipertrofirana ljudska osoba, odnosno kao još jedno biće u carstvu bića, te se supstancijalno ne razlikuje od bogova grčkoga panteona. Stoga zastupnici klasičnoga teizma stavljaju naglasak na razumijevanje Boga kao *bitka samog*, kako je on opisan npr. u Plotinovoj, Augustinovoj ili pak Tominoj misli. Također je stavljen naglasak na ideju Božje jednostavnosti kao ključan koncept koji omogućuje nove perspektive u tematiziranju odnosa religije i znanosti, problema zla, kao i same metafizike. Kao ključne tekstove možemo navesti sljedeća djela: D. BENTLEY HART, *The Experience of God. Being, Consciousness, Bliss*. New Haven, 2013., B. DAVIES, *Thinking About God*, London, 1985., ISTI, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, 1992., ISTI, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London – New York, 2006., E. FESER, *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oxford, 2009., ISTI: *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm, 2014., ISTI, *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco, 2017.

netko nekoga svjestan nikako ne proizlazi da se s tom osobom ne može imati osobni odnos. Biste li mogli imati bolji osobni odnos sa mnom ako bih se ja stalno igrao skrivača s vama? Ne ovise li osobni odnosi o tome da su sudionici sigurni da postoje osobe s kojima mogu biti u odnosu?«⁶¹ Očito je kako znanje o nekome ne samo da ne priječi slobodu stupanja u odnos s njime, već predstavlja nužan preduvjet toga odnosa. Stoga nam se čini se kako se i tomu aspektu Hickove epistemologije religije može uputiti ozbiljan prigovor.

2. *Možemo li religijsku vjeru u potpunosti izreći bez propozicija?* Kao što smo vidjeli na početku prikaza, Hick se ograđuje od tradicionalnoga propozicionalističkoga razumijevanja vjere kao umnoga i voljnoga pristajanja uz određene izričaje koje vjernik drži istinitima jer ih je Bog objavio. Za Hicka, s druge strane, vjera je poglavito stvar iskustva, konkretnije, osobnoga iskustva Boga s kojim vjernik ima osobni odnos. Hick nedvojbeno ima pravo kada kritizira pretjerano intelektualističko razumijevanje vjere kakvo se ponekad moglo naći u starim neoskolastičkim katoličkim priručnicima, u kojima je iskustvo vjernikova odnosa s Bogom u drugom planu ili pak u potpunosti izostaje. Katolička je teologija, osobito nakon 2. vatikanskoga sabora, nedvojbeno postigla značajan napredak u razumijevanju onoga što religijska vjera jest. Vidljivo je to već iz formulacije koju donosi Katekizam Katoličke Crkve koji kaže: »Vjera je čovjekov odgovor Bogu, koji mu se objavljuje i dariva, pružajući istodobno čovjeku preobilno svjetlo u traženju zadnjeg smisla života.«⁶² Osobno religijsko iskustvo nedvojbeno igra ključnu ulogu u takvom razumijevanju vjere. Prepoznaju to i postkoncilski priručnici fundamentalne teologije, poput čuvene Kern-Niemannove *Nauke o teološkoj spoznaji* koja kaže: »'Vjerovati' ne znači u prvom redu 'držati istinitim' neke izričaje. Bez sumnje i to je uključeno u pojam 'vjerovanja', ali tek u drugotnom planu i tek zbog prvotnog i temeljnog značenja 'vjerovati'. 'Vjerovati u kršćanskom smislu znači u prvom redu potpuno se predati živom Bogu, kao cjelovito biće s razumom i srcem. Vjera je stoga *kategzohen* osobni čin.«⁶³ Iako Hick piše svoju knjigu prije Koncila te očito nije mogao uzeti u obzir kasniji teološki razvoj, u brojnim svojim kasnijim spisima nije značajnije modificirao svoj stav.

Iako je opravdano i, štoviše, nužno u prvi plan staviti osobno vjerničko iskustvo pri artikulaciji onoga što kršćanska vjera jest, držimo kako ipak nije tako jednostavno. Pitanje koje zasigurno možemo postaviti: Možemo li se u stvarima religijskoga vjerovanja u potpunosti riješiti propozicija? Ne iziskuje li svako iskustvo, a tako i reli-

⁶¹ B. DAVIES, *Heads in the Clouds. Thomas Aquinas and Professor John Hick on Faith*, u: *New Blackfriars* 60(1979.)709, 242–257., ovdje 251.

⁶² HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., br. 26.

⁶³ W. KERN, F.-J. NIEMANN, *Nauka o teološkoj spoznaji*, Zagreb, 1994., 14.

gijsko, određenu artikulaciju kako bi uopće bilo pojmljivo i na osobnoj, egzistencijalnoj razini i na razini načelne priopćivosti drugomu? Hickova je epistemologija u cijelosti, kao što je već rečeno, utemeljena na zbiljski »operativnom religijskom konceptu Boga«⁶⁴. No ne uključuje li takav koncept u sebi nužno izričaje poput »Bog jest«, »Bog spašava svijet kroz Isusa Krista« ili »čovjek može stupiti u odnos s Bogom«, odnosno ne iskušava li kršćanski vjernik upravo te izričaje kao istinite? Religijsku vjeru nije moguće – prema našem sudu – uopće suvislo artikulirati bez da možemo izreći jasno u što to točno vjerujemo. Inače je ne možemo diferencirati od drugih oblika vjerovanja, mnijenja ili mišljenja. Drukčije rečeno, sadržaj kršćanskoga vjerovanja nužno zahtijeva artikulaciju u smislu propozicija, odnosno izričaja. U protivnom, vjera je lišena svakoga smislenoga sadržaja. Stoga nije moguće odbaciti i taj »drugotni« aspekt vjere jer – kako to npr. Toma Akvinski kaže – sadržaj vjere ne možemo razdvajati od izričaja kao čovjeku jedinoga dostupnoga načina artikuliranja i usvajanja toga sadržaja.⁶⁵

Zaključak

Iako Hick u potpunosti odbacuje klasično teističko razumijevanje racionalnosti vjerovanja u Boga i ima, prema našem sudu, prilično manjkav pojam vjere, možemo li onda reći kako je zastupao agnostički stav ili je religiju razumio u nerealističkim kategorijama, poput npr. Dona Cupitta? To bi, držimo, bilo svakako pretjerano. On se, iako je njegova epistemologija religije religijski neutralna, svakako razumio kao kršćanski vjernik, doduše na jedan heterodoksan način. Također je svoju temeljnu ontološku poziciju razumio kao kritički realizam, odnosno držao je kako uistinu postoji ono božansko (»Bog« u pravovjernoj kršćanskoj fazi, a »Zbiljsko« u pluralističkoj), no tu je riječ samo o pretpostavci utemeljenoj na činjenici da je svijet moguće višeznačno – religijski i naturalistički – tumačiti. Voljni čin interpretacije epistemološki je presudan. Kako sam kaže, vjernika njegov »interpretativni skok nosi u svijet koji postoji voljom svetoga, pravednoga i ljubećega Bića koje je tvorac i obdržavatelj svega što jest«⁶⁶. Taj »interpretativni skok« jednostavno nema daljnje temelja i čini se proizvoljnim. Čini se kako kod Hicka postoje paralele s onim što Kierkegaard naziva »kvalitativnim prijelazom skoka od nevjernika do vjernika«⁶⁷, odnosno onim što se obično naziva »skokom vjere«, a koji isključuje bilo kakvu daljnju racionalnost u religijskim pitanjima.

⁶⁴ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 176.

⁶⁵ Usp. npr. TOMA AKVINSKI, *Summa theologiae*, II, q. 2, a. 2.

⁶⁶ J. HICK, *Faith and Knowledge*, 115.

⁶⁷ S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments Vol. I.*, New York, 2013, 11.

Ipak, takvo razumijevanje epistemologije religije teško da bi značajnom dijelu filozofirajućih vjernika bilo dostatno niti bi opisivalo kako oni razumiju razloge svog vjerovanja. Oni pak koji ne vjeruju svakako bi mogli upozoravati na veću proizvoljnost vjerničkoga iskušavanja zbilje u odnosu na naturalističko. Za ireligioznu osobu svijet je gola činjenica. Vjernik uvodi dodatnu hipotezu – Boga, a ne navodi razloge zašto bi tomu bilo tako. U tome smislu držimo kako je Hickova epistemologija u konačnici nezadovoljavajuća.

JOHN HICK'S EPISTEMOLOGY OF RELIGION

Overview and Critique

Danijel TOLVAJČIĆ*

Summary: *The aim of this paper is to provide an overview and critical analysis of John Hick's epistemology of religion. Hick was one of the most influential philosophers of religion in the last century. Hick's epistemology, especially its central concepts like »experiencing as« and »eschatological verification,« aims to establish the meaningfulness and rationality of religious claims by showing that the religious experience of the world is an epistemological equivalent to the naturalistic one. The author points out some difficulties of Hick's position, especially the inadequacy of his understanding of religious faith. Ultimately, Hick's epistemology of religion is for the most part problematic because, on the one hand, it depends entirely on the subjectivity of religious experience, and on the other, it completely excludes the propositional aspect of faith.*

Keywords: *John Hick, the epistemology of religion, the rationality of religious claims, religious experience, »experiencing as«, eschatological verification.*

* Assoc. Prof. Danijel Tolvajčić, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Vlaška 38, P. O. box 432, 10000 Zagreb, Croatia, dtolvajcic@gmail.com