



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

GOVOR O BOGU IZMEĐU ANTROPOMORFIZMA I AGNOSTICIZMA

Ivan Devčić

Filozofski problemi religioznoga govora

Uvod

Već je Platon istaknuo: »Kakav je Bog, takvim ga moramo uvijek i predstavljati.«¹ Naš govor o Bogu mora dakle odgovarati Božjoj stvarnosti. Platon ističe spomenuti zahtjev u okviru svoje kritike Hesioda i Homera koji, prema njemu, neprimjerno i nedolično opisuju bogove tako da se gubi svaka razlika između bogova i ljudi.

Problem na koji je Platon ukazao nazivamo »antropomorfizam«. To je shvaćanje i učenje koje sve ono što nije čovjek predočuje i objašnjava prema ljudskim mjerama i odnosima. Neosporno je da je nama nemoguće izbjeći svaki antropomorfizam. To bi značilo htjeti prestati biti čovjek. Ali, isto je tako očito da svaki antropomorfizam nije jednako prihvatljiv, što znači da moramo razlikovati između primjerenog i neprimjerenog antropomorfizma.

Uzmimo za to dva primjera. Platon spominje dva stara mita o bogovima: o bogu Uranu koji zlostavlja svoju djecu i o njegovu sinu Kronosu koji iz osvete lišava svoga oca muškosti. Nije nam se teško složiti s Platonom da su to grube i Božjoj stvarnosti neprimjerene priče.²

Na drugoj strani imamo evanđeoski govor o Bogu kao milosrdnom Ocu koji prihvaća rasipnog sina i vraća mu izgubljeno dostojanstvo.³ Lako nam je uvidjeti razloge zbog kojih se Crkva i kršćani nikada neće odreći takva i slična govora o Bogu. U jednom i drugom slučaju radi

¹ Platon, *Repubblica*, u *Dialoghi politici e lettere*, vol. I., a cura di F. Adorno, Torino ²1970, 379 A.

² Usp. isto 377 E.

se o antropomorfizmu; ali jedan odbacujemo kao neprimjeren, a drugi prihvaćamo kao istinski govor o Bogu. Otuda se nameće pitanje o kriteriju na temelju kojega to činimo.

Glavni uzrok antropomorfizma leži u naravi našeg govora koji je nastao za potrebe označavanja ograničenih predmeta i našega snalaženja u svakodnevnom životu. O tom i takvom govoru ovisi i naša spoznaja stvarnosti, jer je mi samo u onoj mjeri znamo u kojoj je možemo pojmovno i govorno izraziti i artikulirati. Pri tome je neminovno da se podrijetlo i svojstva našega govora odražavaju na sve na što ga primjenjujemo, tako da mu je antropomorfizam konstitutivan.

Iz toga proizlaze glavne poteškoće našega govora o Bogu. Ako, naime, neki pojam iz našega ljudskog govora primijenimo na Boga, moramo ga shvatiti u njegovu redovitom značenju; inače s njime ne kazujemo ništa. Mogućnost da se dotični pojam pri takvoj upotrebi beskonačno proširi ograničena je također njegovim redovitim značenjem. Kada bi, naime, to proširenje bilo takvo da dotični pojam ne bi više stajao ni u kakvom odnosu sa svojim prvotnim podrijetlom, naši iskazi o Bogu ne bi imali nikakva razumljiva sadržaja. Čini se, dakle, da naš govor, i kada ga primjenjujemo na neograničenu Božju stvarnost, mora sačuvati svoje prvotno značenje. To ima, očito, kao neizbježnu posljedicu »počovječenje« i »posvjetovljenje« Boga, tj. njegovo ograničavanje i svođenje na ljudsku mjeru, što se protivi njegovoj neograničenosti i savršenosti.

Nalazimo se, dakle, pred dilemom: ako naše pojmove doslovno primijenimo na Boga, upadamo u antropomorfizam, s posljedicom da se Bog prikazuje samo kao savršen čovjek; ako pak naše pojmove primijenimo na Boga u posve drugom smislu, neizbježan je agnosticizam, tj. radikalna nemogućnost da išta o Bogu spoznamo i kažemo, što bi se ticalo njegove naravi i imalo nekakav razumljiv sadržaj. A tu se onda postavlja i pitanje, da li govor kojim ništa ne kažemo ima uopće smisla, tj. nije li on logički nonsens?

Postoje tri pokušaja filozofskog rješenja te dileme: pokušaj tradicionalne filozofije koja, polazeći od određene metafizike, želi racionalno utemeljiti mogućnosti spoznaje i govora o Bogu; zatim pozitivističko, posebno neopozitivističko negiranje svake spoznaje i govora o Bogu, te opravdavanje mogućnosti govora o Bogu unutar logike vjere, što ga zastupa suvremena funkcionalna analiza govora. — Razmotrit ćemo te pokušaje po redu kako smo ih naveli, s ciljem da vidimo da li nam je i kako uopće moguće govoriti o Bogu.

I. GOVOR O BOGU U TRADICIONALNOJ FILOZOFIJI

1. Pojam analogije

Tradicionalna filozofija i teologija pokušale su spomenutu dilemu riješiti razlikom između univoknog, ekvivoknog i analognog govora. Tu

³ Usp. Lk 15, 11—32.

se analogija pokazuje kao alternativa između antropomorfizma i agnosticizma.

Neki je govor univokan (jednoznačan) kada više predmeta označujemo istim pojmom, ali tako da je njegovo značenje u svima ostvareno na isti način. Tako, npr., značenje pojma »čovjek« na isti način i u istom smislu pripada svakom članu ljudske vrste. O Bogu ne možemo na taj način govoriti, jer savršenosti koje označavaju pojedini ljudski pojmovi nisu u njemu na isti način ostvarene kao u ostalim ograničenim bićima. Kad bismo tako o Bogu govorili, sveli bismo ga na jedno od ograničenih bića, što se označava kao antropomorfizam.

Ekvivokan (dvoznačan) govor imamo kada se neki pojam raznim predmetima pridjeva s posve različitim značenjem. Takvi pojmovi samo isto zvuče, dok su po sadržaju posve različiti, kao kada kažemo »medvjed« za životinju i za zvijezdže. Ako bi riječi koje upotrebljavamo da izrazimo Božju stvarnost, imale samo takvu vezu s istim riječima pomoću kojih opisujemo ovosvjetovna bića, takav govor ne bi bio razumljiv i ne bi ništa značio, što bi nas neizbježno dovelo u agnosticizam koji smo prije spomenuli.

Analogan govor predstavlja srednji put između univoknog i ekvivoknog govora. To znači da on ne izražava ni potpunu sličnost ni potpunu različitost u načinu pridijevanja nekog pojma različitim predmetima, nego i sličnost i različitost istodobno. Zbog toga je analogan govor dijalektički govor. On sadrži u sebi tri dijalektička momenta (afirmaciju, negaciju i eminenciju), koji se međusobno tako prožimlju da svaki od njih uključuje oba druga. Kada kažemo da analogni govor predstavlja srednji put između univoknog i ekvivoknog, to ne znači da je on rezultat nekog kompromisa između ova dva načina govora. Budući da mi mislimo i govorimo u sudovima i rečenicama, gdje su naši pojmovi i riječi određeni odnosom (analogijom) prema drugim pojmovima i riječima, analogija je transcendentnalna značajka naše misaone i govorne strukture, »bez nje bi mišljenje i govor bili ukinuti«. ⁴

Razlog zašto mi istu riječ upotrebljavamo za razne predmete nalazi se u njihovoj sličnosti u kvalitetu ili kvantitetu, pa govorimo o analogiji atribucije i analogiji proporcije. Te sličnosti mogu biti nutarnje i vanjske, vlastite i nevlastite, iz čega proizlaze i odgovarajuće analogije. Nutarnju (intrinsicu) analogiju imamo kad svojstvo što ga označujemo istim riječi različiti predmeti posjeduju na nutarnji način: npr. kada riječ »list« upotrebljavamo za označavanje lista papira i lista zelja. Vanjsku (extrinsicu) analogiju imamo kada neko svojstvo što ga označujemo istim riječi nutarnjim načinom pripada samo jednom predmetu, a ostalim samo izvanjskim načinom i u odnosu na njega: npr. kada nazivamo čovjeka i lijek »zdravim«. Ta oznaka u pravom smislu pripada samo čovjeku, a lijeku samo u odnosu na čovjeka, što znači da bez tog odnosa nije ni zdrav ni bolestan. Vlastita (propria) analogija kaže da raznim predmetima isto svojstvo pripada u skladu s njihovom

⁴ H. Krings, *Wie ist Analogie möglich?*, u H. Vorgrimler (izd.), *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, Bd. I., Freiburg 1964, str. 97—110, ovdje 107.

naravi, ali samim tim i na različit način: npr. kada riječ »otac« pridajemo i Bogu i čovjeku; to svakome od njih pripada po samoj njihovoj naravi, što znači i na različit način. Nevlastita (*impropria*) analogija znači da isto svojstvo jednom predmetu pripada u pravom smislu, a drugom u prenesenom (metaforičkom), zbog neke izvanjske sličnosti ovom prvom. Kada npr. kažemo i o čovjeku i o livadi da se smiju, onda to za čovjeka vrijedi u pravom, doslovnom smislu, a za livadu samo u prenesenom, tj. ukoliko po nekim svojim svojstvima (npr. rascvjetanost) slični nasmijanom ljudskom licu.

Analogije se međusobno uključuju i pretpostavljaju, kako kaže G. Söhn- gen, u smislu da »proporcionalnosti bez nutarnje atribucije nedostaje na egzistenciji, a atribucija bi bez nutarnje proporcionalnosti ostala bez onog bitnoga što omogućuje da naša imena o Bogu, ma koliko relativno izrečena, ipak dotiču Božju bit«. ⁵

Pomoću ovako razrađenog pojma analogije tradicionalna filozofija i teologija pokušale su objasniti mogućnost našeg govora o Bogu.

2. Analogni govor o Bogu

Ono što omogućuje, prema tradiciji, da pojmove i riječi našeg govora možemo tako primijeniti na Boga da oni izriču i označuju i svojstva njegove neograničene stvarnosti jest prije svega sličnost u bitku između Boga i stvorenog svijeta. Ta sličnost se izražava nutarnjom i vanjskom analogijom. Naime, bitak pripada Bogu i čovjeku na nutarnji, ali vrlo različit način. Ako, međutim, čovjek može imati bitak samo u odnosu prema Bogu, koji je jedini punina i iskon svakog bitka, njemu bitak pripada također izvanjskim načinom.

Što se s našim pojmom bitka događa (kroz koje dijalektičke transformacije prolazi) kada prestaje označavati ograničena bića, tj. kada ga pridjevamo Bogu, C. Journet ovako opisuje: »(Pojam bitka) je potvrđen i sačuvan u odnosu na svoj sadržaj; doista ostaje u svome redu i ne prelazi u susjedni red, npr. u red jednote ili ljepote (*via affirmationis*). Ali on je zanižan i razoren u odnosu na svoja ograničenja: doista, bitak kako ga otkrivamo u stvarima koje nas okružuju ne može pristajati Bogu (*via negationis*). Treba dakle da se (pojam bitka) probije do ostvarenja bitka koje seže sve do apsolutnoga te je stoga potpuno novo, potpuno nepoznato (*via eminentiae*). Svijet jest, i Bog jest. U oba slučaja riječ je ista; i savršenost što je ta riječ označuje ostvarena je u oba slučaja nutarnjim načinom, zaista *in proprio*. Ali ta ostvarenja, od kojih je jedno neograničeno, a drugo ograničeno, bitno su različita i nemaju među sobom ništa zajedničko osim sličnosti *proporcije*. Tako se bitak kaže o stvorenjima i o Stvoritelju, prema *analogiji nutarnje proporcije*«. ⁶

⁵ G. Soehngen, *Analogie*, u *Handbuch theologischer Grundbegriffe* Bd. I., 72—85, ovdje 82.

⁶ C. Journet, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Milano 1981, str. 29 (orig. naslov: *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris 1969).

Da bi mogla također pojmove koji označavaju ostala svojstva i odnose što ih nalazimo u našoj ograničenoj stvarnosti pridjevati Bogu, tradicija je uvela razlikovanje između tzv. »nečistih« i »čistih« savršenosti. Prve se pridjevaju Bogu nevlastitom, a druge vlastitom nutarnjom analogijom. Pod nečistima podrazumijevamo one savršenosti koje su nužno povezane s nekom nesavršenošću, kao npr.: tijelo, strast, srdžba, osveta, osjećaji, diskurzivna spoznaja i sl. Biblija, kao i religiozno pjesništvo i molitva neprestano primijenjuju takve pojmove i simbole na Boga. Ali zbog nesavršenosti, koja im je tako bitna da ih je nemoguće od nje očistiti, oni se na Boga mogu primjeniti samo u prenesenom ili metaforičkom smislu. Svaka doslovna primjena značila bi uvođenje nesavršenosti u Božju bit. »Unatoč tome«, ističe Journet, »istina je da se Bog ponaša prema ljudima *kao* netko tko ima vid i sluh, tko se ljuti, tko se vraća svojim odlukama, tko se osvećuje; istina je da on ljubi Izrael *kao* da je ljubomorani, da štiti Davida *bolje* od stijene, utvrde skloništa [...]. Takav način govora ne ide za tim da nam rekne što je Božja narav u sebi, nego nam samo kaže da se u korijenu Božjeg djelovanja i njegovih učinaka nalazi misteriozna stvarnost koja nije upravo ništa od onoga što se o njoj tvrdi: vatra, stijena, ljubomora, žaljenje, srdžba; koja je iznad svega toga; kojoj čovjek ne želi dati direktno ili vlastito ime, nego se zadovoljava da je označi na indirektan, *nevlastit*, izvanjski, opisan, metaforički način (...); također se time ističe da ta stvarnost, iako nije ništa od rečenoga, djeluje — premda iz posve drugačijeg razloga — *kao* da je ona upravo ono što je rečeno.«⁷

Metaforički govor, dakle, nema za cilj da izrazi Božju stvarnost kao takvu. Bog ne posjeduje svojstva koja mu se u tom govoru pridjevaju nutarnjim i vlastitim načinom, nego samo u određenom smislu virtualno, naime ukoliko njegova misteriozna stvarnost, u našem susretu u njim, u nama može proizvesti takve osjećaje, doživljava i poređenja. To je zapravo govor o tome kako mi Boga doživljavamo, a ne govor o stvarnim Božjim svojstvima.

S pomoću nutarnjih i vlastitih analogija proporcije i atribucije tradicija je obrazložila kako se Bogu mogu pridjevati naši pojmovi koji označuju čiste ili apsolutne savršenosti, tj. ona svojstva koja po svojoj naravi ne sadrže u sebi nikakve nesavršenosti. Ako ih gledamo u odnosu na Božju stvarnost, možemo ih razlikovati na nužne i nenužne. Nužne čiste savršenosti su one koje proizlaze iz Božjeg bitka i pripadaju mu kao takvom, kao i one koje se odnose na imanentnu aktivnost Božjeg intelekta i volje. U tom smislu kažemo da je Bog jedan (tj. u sebi nepodijeljen i odijeljen od svega ostaloga); da je čist (tj. ontološki nesastavljen i svet); da je dobar (posjeduje puninu bitka s kojim se podudara apsolutno dobro). Iz toga slijede nužno i druga svojstva, kao što su inteligencija i ljubav. Treba, međutim, imati na umu i distinkciju sv. Tome: »Bog, promatran u sebi, apsolutno je jedan i jednostavan; ali naš intelekt, budući da je nesposoban vidjeti ga kakav je u sebi, može ga spoznati samo umnožavajući svoje pojmove.«⁸ Dakako

⁷ Isto, 26 sl.

to je umnožavanje pojmova ipak na neki način — skolastika kaže »virtualno« — utemeljeno u samoj Božjoj stvarnosti.

Nenužne čiste savršenosti su one koje Božjem biću ne pripadaju nužno, iako u svojoj naravi ne sadrže nikakvu nesavršenost. One se pridijevaju Bogu na temelju njegova stvoriteljskog i spasiteljskog djelovanja u svijetu. Budući da Boga na stvaranje svijeta i na spasavanje čovjeka ništa ne može prisiliti — on je od vječnosti slobodno mogao i ne biti Stvoritelj, ne biti Uzrok, Spasitelj i Svrha svijeta — kažemo da mu te savršenosti ne pripadaju nužno, ali nam ipak »njihova prisutnost otkriva puninu Apsolutnoga, jer su one naličje onih skrivenih bogatstava koja su nužna i vječna«. ⁹

I Bogu i stvorenjima bilo čiste nužne, bilo čiste nenužne savršenosti pridijevaju se nutarnjim i vlastitim načinom; to znači da su ta svojstva prvotno i potpuno ostvarena u Bogu, a u stvorovima samo drugotno i u odnosu na Boga od kojega ih primaju; i u Bogu i u stvorenim bićima ona su ostvarena proporcionalno božanskoj i stvorenoj biti, tako da se u Bogu nalaze na apsolutan, a u stvorenjima na ograničen i relativan način. Zbog toga su te realizacije bitno različite u Bogu i u stvorovima te nemaju ništa zajedničko osim sličnosti proporcije.

3. Problemi analognog govora o Bogu

Vidjeli smo da se analogija zasniva na sličnosti u kvalitetu ili kvantitetu, što je opažamo između različitih predmeta. To nam omogućuje da ih označujemo istom riječi ili pojmom. List papira i list zelja imaju neko zajedničko svojstvo, zbog čega ih označujemo istom riječi »list«. Ali, da bi takav govor bio moguć, mi moramo već imati neko predznanje o predmetima koje analogno označavamo. Ako želimo govoriti o njihovim realnim svojstvima, onda nam na neki način mora biti već poznata njihova egzistencija.

Upravo se s te strane osporava mogućnost analognog govora o Bogu. Pretpostavlja se da mi racionalnim putem nikako ne možemo spoznati Božju egzistenciju, pa stoga ne znamo ni što je Božjoj naravi vlastito, ni što proporcionalno. Analogan govor o Bogu zbog toga ništa ne kaže, tvrde neki, ništa ne znači. Kažemo li, npr., da se u čovjeku svojstvo X1 odnosi prema ljudskoj naravi slično kao što se u Bogu svojstvo X2 odnosi prema Božjoj naravi, mi možemo utvrditi što je ljudska narav i što joj može biti vlastito ili proporcionalno; ali kada, kako kaže F. Ferré, pokušamo na isti način odrediti Božju narav i što je njoj vlastito ili proporcionalno, otkrivamo da ne znamo što je ona. To znači da je naš govor o Bogu na osnovu neke njegove sličnosti s čovjekom čista ekvivokacija: svojstvo X2 odnosi se prema Y kao što se svojstvo X1 odnosi prema ljudskoj naravi.¹⁰ Dok, dakle, ne poznamo nijedno stvarno svojstvo Božje naravi, mi ne možemo govoriti o njezinoj slično-

³ *Sth.* qu. 13, a. 12.

⁹ *C. Journet*, nav. dj., 38.

¹⁰ *Usp. F. Ferré, Linguaggio, logica e Dio*, Brescia 1972, str. 214 (orig. naslov: *Language, Logic and God*, New York 1961).

sti sa stvorenim svijetom, a to znači da na taj način o njoj uopće ne možemo govoriti. To stvarno svojstvo moguće nam je otkriti samo pomoću racionalnih »dokaza« za Božju egzistenciju, koji opet imaju svojstvo analogne spoznaje. Protiv takve spoznaje postoje mnogi prigovori, od kojih ćemo spomenuti samo onaj Ivana Duns Scota.

Prema Duns Scotu mi se ne možemo pomoću analogije uzdići od spoznaje stvorenog svijeta do spoznaje Boga, jer je to, po njegovu mišljenju, logički neispravno zaključivanje, koje se naziva »quaternio terminorum«. Mi od stvorenog svijeta možemo doći do Boga, njegove egzistencije i svojstva, samo ako bitak na isti način, dakle univokno, pripada i Bogu i stvorenjima. I Duns Scot zaista smatra da se bitak, ako se oslobodi svake specifikacije, na isti način pridjeva i Bogu i stvorovima. Tako uzet, pojam bitka označuje svako biće samo ukoliko je suprotstavljeno ne-biću, bez ikakvih daljnjih određenja. Ali to je — kako se s pravom primjećuje — logička apstrakcija, jer u stvarnosti bitak pripada bićima na nuždan ili nenuždan, apsolutan ili relativan način, tako da bez tih i ostalih modaliteta realno biće ne postoji. To znači da mi pomoću tako apstraktnog pojma bitka ne možemo postići nikakvu stvarnu spoznaju o Bogu. Na to, čini se, misli i Matthieu kada, tumačeći Scotove misli, zaključuje: »'Bitak', upravo da bi mogao biti pridjenut Bogu i stvorenjima na univokan način, mora biti sveden na najopćenitiji pojam koji je lišen svakog određenja: znamo također da je i Božja beskonačnost moguća, budući da nije u sebi protuslovnna, ali s pomoću samih naših sila mi uopće ne možemo reći *kako* ona točno izgleda. Stoga, da je Bog živ, inteligentan, stvoritelj, onaj koji providonosno djeluje, itd., sve su to stvari koje znamo iz objave, ali ih ne možemo drugačije dokazati.«¹¹

Ali kada sve to i ne bi stajalo, tj. kada bismo pomoću univoknog pojma bitka mogli doći do spoznaje realnih Božjih svojstava, ostaje još uvijek problem na koji s pravom upozorava F. Ferré: »Uvjerenje da može postojati neka identična karakteristika između Boga i čovjeka, ne može se pomiriti s temeljnom pretpostavkom teizma prema kojem je Bog beskonačan. Načelno se čini nemogućim da neka ograničena karakteristika može biti identičan s nekom neograničenom karakteristikom. Ako mora postojati odnos identičnosti između nekog svojstva uzeta od čovjeka i nekog svojstva uzeta od Boga, nema sumnje da se time okrnjuje ili ograničenost čovjeka ili neograničenost Boga.«¹²

To je točno, te nas samo prisiljava da dublje ispitamo samu analogiju. Već smo rekli da je svaka naša realna spoznaja analogna. Štoviše, mi samo pomoću analogije možemo doći do jedinstvene spoznaje stvarnosti koja se na svim razinama pokazuje heterogenom. Naše riječi i pojmovi prvenstveno su analogni, jer dobivaju svoje konkretno značenje u rečenici i sudu, dakle u odnosu s drugim riječima i pojmovima. Pri tome važi pravilo da je neki pojam to više određen odnosima s drugim što mu je manji vlastiti sadržaj. Tako je vlastito ime (Crna šuma) manje u svom značenju određeno odnosima s drugim pojmovima nego vrsni

¹¹ V. Mathieu, *Storia della filosofia*, vol. I., Brescia 1973, str. 320.

¹² F. Ferré, nav. dj., 218 sl.

pojam (crn), a ovaj opet manje nego rodni pojam (boja) i ovaj konačno manje nego kategorijalni pojam (kvalitet). U tom smislu bitak je analogan pojam jednostavno, jer po sebi ne znači nikakav ni materijalni ni formalni sadržaj, nego sve svoje značenje dobiva iz odnosa (po analogiji) s drugim pojmovima.¹³ Kao takav on se može pridijevati i Bogu i stvorovima, a da se ne okrnji ni ograničenost stvorenja ni neograničenost Boga.

Da to nije ekvivokacija proizlazi iz toga što negiranje u analogiji nije ukidanje jednog i uspostavljanje (u momentu *eminenciae*) posve drugog sadržaja i značenja pojma. Negiranje tu ne znači ukidanje pozitivnog svojstva ograničenog bića (kada je riječ o analognom govoru o Bogu), nego samo uklanjanje granice koja taj pozitivni sadržaj ograničenog bića ograničava. Rezultat takve negacije nije ukidanje nego afirmiranje tog sadržaja u njegovu čistom, ničim ograničenom obliku, što se postiže njegovim oslobođanjem od ograda i ograničenja. Kada, dakle, kažemo da Bogu neko svojstvo ne pripada na isti način kao i čovjeku, nego da je ono iznad svih određenja i ograničenja s kojima se pojavljuje u stvorenoj stvarnosti, onda to ne znači lišavanje toga svojstva njegova sadržaja i značenja, nego njegovo afirmiranje u čistom obliku.¹⁴

Unatoč tome ostaje činjenica da je analogija nesavršen oblik spoznaje. Razlog za to je u razlici naravi između predmeta koji su u analognom odnosu, što J. Fischl zorno ilustrira kada kaže: »Sigurno je ispravno da zgaženi crv također *na neki način* osjeća bol, ali je također pogrešno da je on *tako* osjeća kao čovjek u istoj situaciji.«¹⁵ Sve što vrijedi za analogiju općenito, vrijedi još više za naš analogni govor o Bogu. Stoga i kažemo da do putpune spoznaje Boga možemo doći samo ako nam se on sam objavi, ali neosporno je također da između potpune spoznaje i nikakve spoznaje postoji bezbroj mogućnosti.

Vratimo se još na problem s kojim smo počeli ovo kritičko razmatranje o analogiji. Rekli smo da predmeti moraju na neki način već biti »dani« kako bismo između njih mogli utvrđivati odnose sličnosti i različitosti, tj. analogne odnose. To pogotovo važi ako našim analognim govorom želimo izraziti realna svojstva predmeta: tada nam pogotovo

¹³ H. Krings, nav. dj., 105 sl.

¹⁴ Ako bi momenti negacije i eminencije u analogiji značili da se značenje naših pojmova u Bogu nikako ne nalazi, ili da ga oni označavaju samo akcidentalno, indirektno i sl., tada bismo imali ekvivokaciju s agnosticizmom kao posljedicom. Ali ako se negacija i eminencija u analogiji shvati u smislu da se značenje naših pojmova u Bogu ne gubi, nego zadržava, štoviše, da se u svojoj punini i čistoći tu ostvaruje, onda nema ekvivokacije. Tako i C. Journet, u tomističkoj tradiciji, shvaća analogiju: »Reći da je Apsolutno *s onu stranu bitka, mišljenja, blaženstva*, može značiti, ne da su se bitak, mišljenje, blaženstvo raspršili u Apsolutnom, nego da su u njega uzeti kako bi u njemu bili pohranjeni na takvom stupnju čistoće i zbilje da se poistovjećuju u svojoj nepojmljivoj i neizrecivoj jedinstvenosti: takva je tomistička nauka o 'analogiji'.« (C. Journet, nav. dj., 58). U tom smislu se o Bogu kaže da je iznad svakog imena i svake spoznaje, što znači »da njegova beskonačna mudrost ili beskonačna egzistencija, umjesto da iščeznu s onu stranu božanskog misterija, u njemu su naprotiv sačuvane, kao sedam boja u bijelom svjetlu, ali u takvu sjaju koji je nepoznatljiv i neizreciv« (isto, 57).

¹⁵ J. Fischl, *Logik*, Graz ³1967, str. 129.

mora biti već »dana« njihova realna egzistencija. To znači da mi analogijom ne konstruiramo jedan predmet pomoću drugoga u apsolutnom smislu, nego ga samo određujemo jasnije.

Tu nam se postavlja pitanje kako nam Božja egzistencija može biti već »dana«, da bismo zatim Božju narav mogli dublje spoznavati i označavati pomoću analogije sa stvorenim svijetom? Odgovor na to nalazimo u iskustvu Boga, ali ne samo u posebnom religioznom iskustvu, nego u iskustvu beskonačnog koje je dano ljudskom duhu kao takvom, zbog čega ga nazivamo transcendentnim iskustvom.¹⁶ Bez tog iskustva ni posebno religiozno iskustvo ne bi bilo moguće, o čemu ćemo još poslije govoriti. U transcendentnom iskustvu beskonačnoga, Bog nam je prisutan na atematski način, tj. kao apriorni moment svakog našeg spoznajnog i voljnog čina. Analognom spoznajom i analognim govorom mi zapravo, u strogom smislu, ne dokazujemo Božju egzistenciju, nego je samo jasnije i određenije spoznajemo (i prepoznajemo) eksplicirajući i tematizirajući naše transcendentno iskustvo.

II. NEOPOZITIVISTIČKO ODBACIVANJE GOVORA O BOGU KAO NONSENSA

1. Načela neopozitivističke analize govora

Mogućnost analognog govora o Bogu osporena je, dakako s posve suprotnih stajališta, bilo od racionalističkih i idealističkih, bilo od empirističkih i pozitivističkih filozofskih teorija. Ali, u okviru ove rasprave, nije moguće iznositi i promatrati sva ta shvaćanja. Zadržat ćemo se stoga samo na suvremenoj filozofiji govora, gdje se dosta pažnje posvećuje problemima religioznog i teološkog govora, odnosno govora o Bogu (većinom se u tome ne pravi razlika), što je naišlo na znatan odjek.

Prema suvremenoj filozofiji govora (nazvanoj i analitička filozofija) govor je transcendentni uvjet mogućnosti svake naše spoznaje stvarnosti, što znači da mi dalje iza njega u obrazloženju naše spoznaje ne možemo ići. Zbog toga prvo filozofsko pitanje nije pitanje o bitku i prvim principima (ontološko pitanje), niti ono o istini (epistemološko pitanje), nego pitanje o smislu i značenju našeg govora (semantičko pitanje). Ovisno o tome kako se odgovara na to pitanje, razlikujemo neopozitivističku i funkcionalnu analizu govora.

Prema shvaćanjima neopozitivista postoje samo dvije vrste iskaza s logičkim značenjem. To su analitički i sintetički iskazi. Istinitost analitičkih iskaza ovisi o značenju pojmova koji ih čine te o tome da nisu kontradiktorni. Zbog toga ih ne može opovrći nikakva činjenica, ni bilo kakvo iskustvo, ali to također znači da nisu empirički informativni. Sintetički iskazi, naprotiv, afirmiraju činjenice. Stoga njihova istina ne ovisi isključivo od pojmova koji ih čine, nego od njihove podudarnosti s onim što tvrde. A budući da mi samo preko osjetila možemo

¹⁶ Usp. moj članak *Kritičke prosudbe filozofske spoznaje Boga*, u *CuS*, 3/1984, str. 212—223.

spoznati stvarnost koja je izvan nas, dokaz istinitosti sintetičkih sudova pretpostavlja neko realno ili moguće osjetno iskustvo. Postupak kojim se s pomoću osjetnog iskustva provjerava istinitost sintetičkih iskaza naziva se verifikacija. Ako se za neki iskaz nikako ne može naći relevantno osjetno iskustvo koje bi potvrđivalo njegovu istinitost ili bi ga makar falsificiralo (falsifikacijom se istinitost nekog iskaza tako provjerava da se vidi što on negira), neopozitivisti kažu da takav iskaz ne afirmira ništa.

2. Iskazi o Bogu empirički neprovjerljivi i analitički proturječni

Odmah se vidi da ovakvo shvaćanje značenja i istinitosti naših iskaza ne ostavlja nikakav prostor za govor o Bogu, jednostavno zato što je objekt toga govora nadnaravan ili transcendentan. Ferré to obrazlaže ovako: »Teološki iskazi nemaju faktičkog značenja jer teizam iznutra krši ono što se traži za sve sintetičke iskaze i zbog čega su oni načelno otvoreni za iskustveno verificiranje ili opovrgavanje.«^{16a}

Prema A. Flewu sve logičke nedostatnosti teološkog govora proizlaze iz nemogućnosti da se on falsificira. On to ilustrira svojom čuvenom usporedbom o »Nevidljivom vrtlaru«: »Jednog dana došla su dva istraživača na neku čistinu usred prašume, gdje je raslo mnogo cvijeća i svakojakog bilja. Jedan istraživač reče: 'Ovaj komad zemlje mora da obrađuje neki vrtlar.' Ali drugi se ne složi s njime: 'Nema tu nikakva vrtlara.' Oni dakle razapnu šatore i postave stražu. Ali vrtlaru ni traga. 'Možda je vrtlar nevidljiv!' Podižu ogradu od bodljikave žice i priključuju je na struju; patroliraju s policijskim psima. Ali se ne čuje nikakav krik koji bi upućivao da je nekog nasrtljivca udarila električna struja; ne primjećuje se nikakovo micanje bodljikave žice koje bi odavalo nevidljivog penjača; policijski psi nikada ne laju. Ali vjernik još nije razuvjeren: 'Ipak postoji vrtlar. On je neosjetljiv na električne udare, psi ga ne mogu nanjušiti, i potpuno je tih. On u tajnosti dolazi da obrađuje vrt koji ljubi.' Skeptik zaključuje očajno: »Ali što preostaje onda od onog što si na početku rekao? Po čemu se ono što ti nazivaš nevidljivim, neosjetljivim i vječno izmičućim vrtlarom, razlikuje od imaginarnog ili čak uopće ne postojećeg vrtlara?«¹⁷

Ovom parabolom A. Flew želi pokazati da teološki govor samo naizgled nešto afirmira. Kada se, međutim, podvrgne falsifikaciji, ispostavlja se da on stvarno ništa ne kaže. Naime, ako ništa nije nepomirljivo s onim što neki iskaz tvrdi, onda on ništa i ne tvrdi.

Govor o Bogu ništa bolje ne prolazi ni kad se sudi po kriterijima koji važe za analitičke iskaze. On se tada pokazuje kontradiktornim, tj. logički nemogućim i besmislenim. Tu se ukazuje na poteškoće koje nastaju zbog tobožnje nepomirljivosti i isključivosti svojstava koja teisti Bogu pripisuju. Ističe se, npr., da se zbog postojanja zla Božja svemoć i dobrota ne mogu međusobno pomiriti; da je teistička tvrdnja o »nu-

^{16a} F. Ferré, nav. dj., 150 sl.

¹⁷ A. Flew, *Teologia e confutazione*, u A. Flew — M. Mc. Intyre (izd.), *Nuovi saggi di teologia filosofica*, Bologna 1971, str. 131 sl. (orig. naslov: *New Essays in Philosophical Theology*, London 1969).

žnosti Božje egzistencije« logički nemoguće iskaz, jer da je nužnost svojstvena analitičkim sudovima, a egzistencija da je predmet sintetičkih sudova koji mogu biti samo više ili manje vjerojatni, a nikako nužni; ili da se Božja svemoć i ljudska sloboda isključuju, itd.¹⁸

Time se, prema neopozitivistima, od vjernika traži da vjeruju ne samo u nešto što ne može biti dokazano (agnosticizam), nego da prihvaćaju i ono što se može dokazati pogrešnim ili besmislenim (nonsens). Na taj se način dovodi u pitanje ne samo mogućnost govora o Bogu nego i opravdanost same vjere u njega. Kakva je, naime, razlika između vjere u nešto što je logički nemoguće i vjere u ništa?¹⁹

3. Pokušaj obrane govora o Bogu od neopozitivizma

Lepeza reakcija na izazov neopozitivizma vrlo je raznolika i široka, počev od pokušaja da se i govor o Bogu na neki način verificira, ili da se njegovo značenje traži u nečemu drugom, a ne u onom za što se on izdaje, pa do nijekanja svakog spoznajnog značenja njegovim iskazima.

Među onima koji smatraju da teolozi trebaju načelno prihvatiti načelo verifikacije, najdalje je, čini se, otišao D. Cox. Prema njemu teološki se iskazi mogu verificirati, ali pomoću »ljudskog iskustva«, koje nije isto što i »osjetno iskustvo«. U teologiji je, dakle, potrebno osjetno iskustvo kao kriterij istinitosti sintetičkih iskaza nadomjestiti ljudskim iskustvom. To treba značiti da su samo oni iskazi o Bogu istiniti koji mogu biti potvrđeni od nekog relevantnog ljudskog iskustva. Primjena takvog kriterija nužno dovodi do odbacivanja mnogih teoloških istina koje se na taj način ne mogu provjeriti. Ali kršćanstvo se, prema Coxu, toga ne treba bojati, jer je čitava njegova nauka nastala poradi »spašavanja kršćanskog iskustva«, a ne kao opis neke »transcendentne stvarnosti«.²⁰

B. Mitchell sa svoje strane ističe da se iskazi o Bogu mogu do neke mjere i verificirati (pomoću činjenice ljubavi, dobrote, reda u svijetu) i opovrgnuti (s pomoću činjenice zla), ali upravo zbog toga nije moguća njihova definitivna verifikacija, zbog čega je govoru o Bogu svojstvena logika odluke i povjerenja, a ne logika empiričkih i analitičkih načela.²¹ I prema J. Hicku nije nam moguće u ovom životu definitivno verificirati teološke iskaze, ali — budući da mi u ovom životu nikada ne možemo sagledati cjelinu stvarnosti — »nitko ne može logički isklju-

¹⁸ Tako misle J. N. Findlay (*Si può cofutare l'esistenza di Dio?*) i A. Flew (*Onnipotenza divina e libertà umana*), u A. Flew — M. Mc Intyre, nav. dj. 71—101 i 177—203, te J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, u *Mind*, LXIV, 1955; usp. sažetak u F. Ferré, nav. dj., 142 sl.

¹⁹ Usp. između ostalih B. Williams, *Il paradosso di Tertulliano*, u A. Flew — M. Mc Intyre, nav. dj. 225—248.

²⁰ Usp. D. Cox, *The Significance of Christianity*, u *Mind*, LIX, 1950., te sažetak istog članka u F. Ferré, nav. dj. 159 sl.

²¹ Mitchell ilustrira svoje shvaćanje slikama iz životnog iskustva, posebno slikom vojnika čudna ponašanja, kojemu unatoč svim sumnjama, prijatelj do kraja vjeruje (usp. B. Mitchell, *Teologia e confutazione*, u A. Flew—M. Mc Intyre, nav. dj. 138 sl.).

čiti da, kako kaže D. Antiseri, tumačeći Hickovo mišljenje, postoji *drugi život*, da se poslije smrti mogu imati druga iskustva i da se stoga 'iz zadnjeg životnog kuta' iskazi o Bogu mogu načelno 'falsificirati', što znači da imaju informativno značenje.²² To bi, dakle, bila »eshatološka verifikacija« govora o Bogu.

S druge se strane nalaze nastojanja koja govor o Bogu pravdaju njegovim zasnivanjem na religioznom iskustvu, koje se shvaća kao neposredan susret između »Ja i Ti«, u kojem se Bog sam ovjerava i potvrđuje. Zbog toga se govor o Bogu ili ukida (mi možemo samo s Bogom, a ne o Bogu razgovarati), ili se dopušta isključivo na nadnaravnim osnovama: naše ljudske riječi, uzete same za sebe, lišene su svakog značenja kada ih primjenjujemo na Boga, ali ako se Bog s njim posluži, one dobivaju nov, božanski sadržaj. Drugim riječima, ljudski govor može posredovati spoznaje i istine o Bogu samo ako se odreće naravnih načela spoznaje (a to znači i analogije bića) i slijedi logiku vjere koja nije naša naravna sposobnost, nego dar koji nam Bog daje kada nam se objavljuje.²³

Dok ove teorije — o kojima će poslije još biti riječi — poriču govoru o Bogu naravnu racionalnost i samo ga pod spomenutim uvjetom smatraju mogućim, neka ga još radikalnija shvaćanja posve niječu, gledajući u njemu samo prikriven govor o čovjeku, o njegovu ponašanju i odnosu prema svijetu. Samo pod cijenu takve radikalne redukcije prisipuju mu semantičko značenje.

U tom smislu P. van Buren ističe: »Nastojim pokrenuti najvažnije pitanje, tj. da li se kršćanstvo odnosi na Boga ili na čovjeka (...). Nastojim dokazati da se ono bitno odnosi na čovjeka, da je njegov govor o Bogu jedan od načina — povijesno danih, između ostalih — da se kaže što kršćanstvo želi reći o čovjeku, ljudskom životu, ljudskoj povijesti.«²⁴ Prema tome, kršćanski govor o Bogu jest prikriveni govor o čovjeku, jedna vrsta antropologije.

Nešto drugačiju redukciju govora o Bogu nalazimo kod filozofa R. M. Harea. On priznaje »da je Frew, na terenu koji je izabrao, potpuni pobjednik.«²⁵ Ali Hare ističe da, osim neopozitivističke logike, postoje i druge logike koje su jednako nužne za čovjekov život. Prema njegovu mišljenju, čitav naš odnos prema svijetu određen je našim »blik-om«.

²² D. Antiseri, *Editoriale*, u F. Ferré, nav. dj., 56; usp. J. Hick, *Faith and Knowledge*, New York, 1957. Slično misli i M. Crombie, *Teologia e confutazione*, A. Flew — M. Mc Intyre, nav. dj., 143—162.

²³ Ta mišljenja, dakako s određenim razlikama, zastupaju razni autori: I. T. Ramsey, H. H. Farmer, religiozni egzistencijalisti, kao npr. M. Buber, G. Marcel, N. Berdjajev, ali i protestantski teolozi, npr. K. Barth.

²⁴ V. Mehta, *Teologi senza Dio*, Torino, 1969, 72; cit. prema T. W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia, 1974, 95 (orig. naslov: *The death of God controversy*, Nashville, 1966).

²⁵ R. N. Hare, *Teologia e confutazione*, u A. Flew — M. Mc Intyre, nav. dj. 134. Hare se za svoje shvaćanje *blik-a* oslanja na Humea: »Hume nas je naučio da sav naš odnos prema svijetu ovisi o našem *blik-u* na sam svijet, i da razlike između različitih vrsta *blikova* ne ovise o opažanju onoga što se događa u svijetu.« Isto, 136.

Kada, npr., sjednem u auto u uvjerenju da će kotači slijediti pokrete volana, to je zbog toga što imam određeni *blik* o čeliku i mehanizmu stroja. Razlog za taj moj *blik* nalazi se u činjenici da mi se još nikada nije dogodilo suprotno (da kotači ne slijede pokrete volana), ali nema garancije da se to jednom neće dogoditi, zbog čega moj *blik* nije empirički verificiran. Međutim, on je ipak neophodan za život, jer bez njega nikada ne bih npr. sjeo u auto. Na taj način čitav naš odnos prema stvarnosti, kao i samo njezino obrazloženje, temelji se na našim empirički neprovjerljivim *blikovima*. Među takve *blikove* spada i zakon uzročnosti, pa i sama religija. To znači da se govor o Bogu ne odnosi na činjenice (i zbog toga ga nije moguće verificirati), nego na našu interpretaciju činjenica.

R. Braithwaite kritizira ove Hareove teze zbog njihove općenitosti te ističe da je govor o Bogu samo određeni način govora o etičkom ponašanju čovjeka.²⁶

Kako iz svega ovoga vidimo, načelo verifikacije prouzročilo je duboku krizu našeg govora o Bogu. On kao da pred tim načelom ne može opstati. Zbog toga se sa strane oštih neopozitivističkih kritičara proglašava besmislenim, osporava mu se naravna ljudska racionalnost, dovode se u pitanje njegovi sadržaji ili se čak svodi na govor o nečemu posve drugom od onoga za što se izdaje. Nešto su perspektivniji pokušaji Mitschella i Hicka koji ističu mogućnost određene verifikacije govora o Bogu i drže da je on prihvatljiv na osnovu logike povjerenja i svjedočenja. D. Antiseri smatra da se oni na taj način čak približavaju tradicionalnim rješenjima, ali preko novih putova.²⁷ No, J. Track s pravom ne dijeli to mišljenje. Prema njemu Mitchellovo opravdanje govora o Bogu ne prevladava agnosticizam, jer ne pokazuje kako je Bog prepoznatljiv u svome djelovanju, tako da se pod imenom Božjim svašta može i smije dogoditi. Isto nam tako, prema Tracku, malo koristi Hickova »eshatološka verifikacija«, jer mi već ovdje i sada želimo znati da li su religiozni iskazi istiniti, na što nam eshatološka perspektiva ne daje nikakav utemeljen odgovor.²⁸ Pokušaji, pak, da se govor o Bogu tako osmisli da mu se pripišu čisto psihološka, antropološka i etička značnja, ne vode računa o činjeničnom značenju tog govora (oni koji se njime služe ne shvaćaju ga tako), a osim toga ne pokazuju zašto se onda o Bogu govori, budući da su antropologija, psihologija, etika, pa i sama metafizika i bez toga moguće.

4. Neosnovanost neopozitivizma i njegove kritike govora o Bogu

Istaknimo najprije da je neopozitivizam, iako je u sebi neodrživ i premda je njegova kritika govora o Bogu neosnovana, u pravu kad ističe neke stvari. To je u prvom redu njegov zahtjev da govor o Bogu, ako želi biti razumljiv, mora biti u skladu s naravnom logikom našeg mišljenja;

²⁶ Usp. J. Track, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen, 1977, 208 sl.*

²⁷ Usp. D. Antiseri, *Editoriale*, u F. Ferré, nav. dj., 58.

²⁸ Usp. J. Track nav. dj., 243 sl.

zatim, da iskazi o realnoj egzistenciji i stvarnim svojstvima nekog predmeta moraju na neki način imati mogućnosti iskustvene provjere. Očito je, naime, da mi na osnovu samog mišljenja, makar i logički ispravnog, ne možemo razložno tvrditi da nešto stvarno postoji, ako to ni na koji način (makar implicitan i indirektan) ne može postati predmet našega iskustva. U tom smislu novopozitivizam može imati ulogu nekakva negativnog kriterija koji pokazuje kakav govor o Bogu ne smije biti.

Ali problem je u tome što neopozitivisti prebrzo zaključuju da su iskazi o Bogu kontradiktorni, ne trudeći se da dublje proniknu u duh i nutarnju logiku toga govora. Oni su u tome žrtva uskoće svojih principa koje su sami postavili. Ali ako bi riječ Bog i čitav govor o Bogu bili tako besmisleni kako ih prikazuju neopozitivisti, ostaje nerazjašnjeno pitanje: otkud onda toliki utjecaj toga govora na ljude koji u njemu oduvijek nalaze smisao i motivaciju za život? Da li se ta njegova učinkovitost može protumačiti samo psihološkim motivima (težnjom čovjeka za sigurnošću, željom za savršenošću, strahom od smrti i sl.), ili se radi o čovjekovu susretu sa Stvarnošću koja je s onu stranu svake stvarnosti, ali tako da je i najdublji njezina osnova, sa Stvarnošću na koju je čovjek samim bićem usmjeren, koja mu dolazi u susret, objavljuje mu se, poziva ga, sudi mu, budi u njemu vjeru i nadu?

Osim toga, neopozitivisti krajnje simplifciraju spoznajni problem kada smatraju da u matematičkoj i prirodoznanstvenoj spoznaji (koju uzdižu za normu i ideal svake spoznaje) subjekt djeluje neovisno od svih subjektivnih uvjetovanosti, društvenih i povijesnih utjecaja i sl. Moramo se također zajedno s H. Küngom pitati: »Je li zakonito unaprijed isključivati stanovita pitanja kao 'besmislena', kad se empirijsko-matematički nikako ne može definirati što je to 'smisao' uopće? S kojim se pravom baš empirijsko, osjetilno iskustvo postavlja kao kriterij smisla? Ne postavlja li se već time jedan 'metafizički', a time i besmislen stav (...)»?²⁹ Neopozitivizam ne daje pravog odgovora na ta pitanja, što je pokazala duga i burna diskusija o načelu verifikacije, koju D. Antiseri ovako sažimlje: »S jedne strane ono je kriptometafizičko načelo, sudište koje aprioristički i dogmatski sudi o smislu i besmislu; s druge strane, upravo na osnovu istih svojih zahtjeva i pretpostavki, ono se samo pokazuje kao besmislena tvrdnja jer se ne može navesti nijedna empirijska činjenica koja bi ga verificirala; na trećem mjestu, načelo verifikacije ne može opravdati ni znanstvene teorije, tj. znanstvene zakone koji bi prema njemu trebali biti također besmisleni, jer se ne mogu *posve* verificirati; neki zakon, naime, da bi to bio, uključuje buduća još neverificirana predviđanja.«³⁰

Sve je to dovelo u pitanje neopozitivistički ideal znanstvene egzaktnosti i spoznaje, kao i njegov nazor na svijet i čovjeka općenito. Ta kriza neopozitivizma potaknula je i drugačiju analizu i vrednovanje našeg govora, a time i govora o Bogu, kako ćemo upravo vidjeti.

²⁹ H. Küng, *Postoji li Bog?*, Zagreb, 1987, 96 (orig. naslov: *Existiert Gott?*, München, 1978).

³⁰ D. Antiseri, *Editoriale*, nav. dj., 31.

III. TRAGANJE ZA NOVIM MOGUĆNOSTIMA GOVORA O BOGU

1. Funkcionalna analiza govora

U ovom smjeru analitičke filozofije, gdje se govor analizira pod funkcionalnim vidom, načelo verifikacije zamijenjeno je načelom »upotrebe«. To znači da značenje govora ovisi ne o verifikaciji ili falsifikaciji nego o upotrebi ili funkciji koju mu govornik daje. Govor se shvaća u njegovu društvenom kontekstu; smatra se složenim društvenim proizvodom s mnogim legitimnim funkcijama ili upotrebama. Sama se verifikacija ne odnosi na značenje ili smisao nekog govora, nego na njegovo tipološko određenje (iskaz koji se može verificirati jest iskaz određenog tipa, tj. empirički iskaz). Isto tako značenje ne ovisi o mogućem ili realnom iskustvu, nego isključivo o upotrebi. »Značenje neke riječi jest njezina upotreba u govoru«, ističe Wittgenstein.³¹

Da bi se dakle razumjelo značenje nekog govora, potrebno se pitati o funkciji koju su mu dali oni koji ga upotrebljavaju. Da bi to pojasnio, Wittgenstein se služi slikom boksača u borbenom položaju. Ta slika može imati različite upotrebe: kao primjer za učenje, kao reklama za boksački sport, itd. Slično je i s riječima. One imaju različita značenja ovisno o situaciji u kojoj ih upotrebljavamo. Wittgenstein to naziva »jezičnom igrom«, što znači »da je jezični govor dio djelatnosti ili životne forme«. ³² Postoje bezbrojne »jezične igre«, ali nijedna nema prednost pred drugom; svaka nam služi za spoznaju i otkrivanje svijeta i svaka može biti izraz određenog pogleda na svijet. Pri tome je zapravo praksa, tj. razlika koju riječi na raznim mjestima u životu imaju, a ne same riječi ili što se s njima misli, ono zadnje što nekom govoru daje smisao.

Komentirajući ta Wittgensteinova shvaćanja, D. Antiseri kaže: »Više se ne isključuje, više se ne reducira, više se ne osuđuje; *Überwindung* se pretvara ponovno u *Reinigung*, ili bolje u *Verständigung*; od odbacivanja se prešlo na analizu. Nastoji se razumjeti različite tipove govora, želi se bez pristranosti shvatiti način funkcioniranja, language-strata, različite razine, bezbrojne kontekste u koje riječi ulaze i u kojima igraju.«³³

To je omogućilo nov i pozitivan pristup religioznom govoru. Vraćen mu je njegov legitimitet, otkriven je horizont na kojem on ima smisao i značenje. Religiozni govor je naime jedna od »jezičnih igara«, a religija jedna od »životnih formi«. Smisao religioznog govora ne može se shvatiti izvan njegove životne forme.

2. Funkcija i logika govora o Bogu

Predstavnici funkcionalne analize suprotstavljaju se ne samo neopozitivističkim tvrdnjama da je govor o Bogu besmislen nego i onim shvaćanjima — o kojima smo također već nešto rekli — prema kojima je predmet govora o Bogu nešto drugo a ne ono što se kaže. Vidjeli smo

³¹ *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953, tč. 43.

³² Isto, tč. 23.

³³ D. Antiseri, *Editoriale*, nav. dj., 35 sl.

kako Hare u tom smislu govor o Bogu svodi na neku vrstu kvazi-metafizičkog govora. Slično misli i Ferré, prema kojem teološki govor »u svojoj semantičkoj dimenziji funkcionira kao metafizički govor«. ³⁴ S druge strane Braithwaite svodi taj govor na etiku, a P. van Buren na antropologiju. Mogli bismo tim mišljenjima dodati i psihološku redukciju govora o Bogu, prema kojoj je on samo prividno informativan, a stvarno je emotivan i služi buđenju povjerenja i snage za vjerovanje. ³⁵

Predstavnici funkcionalne analize ne zadovoljavaju se takvim redukcionističkim tumačenjima funkcije religioznog govora. Dakako, religiozni govor može imati i takve funkcije, ali one za njega nisu ni prvotne ni tipične. Kad se, međutim, pokušaju odrediti te tipične funkcije religioznog govora, nastaju znatne razlike. Jedni ističu da je on u funkciji buđenja divljenja i »adoracije« pred veličinom i veličanstvenošću kozmosa; ³⁶ drugi drže da se odnosi na smisao cjelokupne stvarnosti, ali na način osvjedočenja, a ne racionalnog obrazloženja; ³⁷ prema trećima, religiozni govor ima formalne anomalije, što upravo omogućuje ispunjenje njegove specifične funkcije: evociranje religiozne 'situacije', kako bismo prihvatili religiozno vjerovanje i angažiranje; ³⁸ prema četvrtima, predmet religioznog govora je iskustvo Boga koje nam on sam daje. ³⁹

Usporedno s tim nastoji se rasvijetliti i logičku stranu religioznog govora. Iako za religiozni govor nisu nevažna pravila formalne logike i problem objektivne referencije njegovih iskaza, ipak se njegova tipična sintaktička struktura u tome ne iscrpljuje. Za njega, naime, vrijedi neformalna logika, gdje sintaktička pravila stoje u odnosu sa sadržajem argumenata, tj. ovise o definicijama koje određuju kriterije prema kojima se sudi unutar govora o nekom predmetu, ali koji nemaju apsolutnu općenitost formalne logike. ⁴⁰ Isti pojam ili iskaz koji je na razini formalne logike kontradiktoran i apsurdan, ne mora takav biti i u svjetlu neformalne logike. Naime, u neformalnoj logici formalne kontradikcije nisu uvijek intelektualne besmislice, nego poticaji za daljnja istraživanja. Drugim riječima, religiozni i teološki govor imaju svoju vlastitu logiku, koju treba otkriti i poznavati da bi se spoznao njihov smisao.

No, tu se može postaviti pitanje: je li dosta za razumijevanje religioznog govora poznavanje njegove logike, tj. opisivanje njegove upotrebe? Može

●

³⁴ F. Ferré, nav. dj., 354.

³⁵ Neopozitivisti općenito tumače smisao religioznog govora tako da mu pripisuju samo emotivno značenje.

³⁶ U tom smislu, po prilici, tumači dokaze za Božju egzistenciju J. J. C. Smart, *L'esistenza di Dio*, u A. Flew — M. Mc Intyre, nav. dj., 45 sl.

³⁷ W. F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville, 1958; usp. sažetak u F. Ferré, nav. dj., 315 sl.

³⁸ Usp. J. T. Ramsey, *Il linguaggio religioso*, Bologna, 1970. (orig. naslov *Religious Language*, London, 1957).

³⁹ Usp. npr. J. Track, nav. dj.

⁴⁰ Ferré navodi za to primjer: »U govoru damine igre, npr. tvrdnja: 'Dozvoljeno je prijeći figuru protivnika' uključuje: 'treba prijeći figuru protivnika'. Ali slično pravilo implikacije nema općenitost formalne logike; u šahovskom jeziku' npr., slična implikacija ne važi. U redovnom govoru, naš razgovor ovisi u velikoj mjeri o ovom ne-formalnom (ili bolje, 'bezformalnom') tipu implikacije i ekvivalencije.« F. Ferré, nav. dj., 336 sl.

li se na taj način prodrijeti u smisao i značenje religioznih iskaza? I u vezi s time: je li moguće bez utvrđivanja logičke istine religioznog govora (tj. bez odgovora na pitanje da li intencionalnim sadržajima religiozne svijesti odgovara i objektivna stvarnost) do kraja utemeljiti smisao religioznog govora? Pogledat ćemo kako J. Track pokušava odgovoriti na ta pitanja.

3. Može li se riječ »Bog« naučiti?

Prema Tracku je ključni problem za razumijevanje religioznog govora povezan s pitanjem o »uvođenju riječi Bog«, tj. o predavanju i prihvaćanju te riječi u procesu učenja. U odgovoru na to on polazi od onih shvaćanja prema kojima je riječ »Bog« sinkategorematski izraz koji upućuje na određenu egzistencijalno-praktičnu orijentaciju, što on naziva »Daseins- und Handlungsorientierung«.

U logici se sinkategorematskim nazivaju oni izrazi koji samo u odnosu s drugim riječima (tj. u rečenici) dobivaju smisao i mogu se naučiti (npr. logičke čestice i druge slične riječi: »i«, »ili«, »ako«, »dakako«, kao i sama kopula »je«). Ako je riječ »Bog« sinkategorematski izraz, ona ima značenje samo u kontekstu u kojem se upotrebljava, pri čemu se kontekst uzima u širem smislu: »Dotični povijesni kontekst, povijesne jezične igre i životne forme odlučuju o mislu riječi Bog.«⁴¹ To također znači da nema puno smisla govoriti o nekom općem značenju riječi Bog, nego samo o značenju koje ona ima u konkretnim religijama i osobama, npr. u kršćanstvu i u Isusovoj objavi. Stoga Track ne želi govoriti o značenju riječi Bog općenito, nego samo u njezinu značenju u kršćanstvu. Kao sinkategorematski izraz koji upućuje na određenu egzistencijalnu i praktičnu orijentaciju, riječ Bog ima demonstrativnu i integrativnu funkciju: »Ona nas upozorava da upotrebljeni predikatori kao život, vjera, ljubav i nada — da spomenemo samo neke — imaju određenu intenziju. Ona nas upozorava da se radi o temeljnim uvjerenjima i o temeljnoj normi, što ima obvezujući karakter. Ona povezuje različita određenja života, vjere, nade kao i osnovne stavove i osnovnu normu u jednu cjelinu koju sažeto nazivamo egzistencijalna i praktična orijentacija (Daseins- und Handlungsorientierung).«⁴²

Da bi riječ Bog u procesu uvođenja postala razumljiva, potrebno je tu egzistencijalno-praktičnu orijentaciju u razgovoru i dijalogu tako rekonstruirati da je svatko može načelno razumjeti. To zahtijeva da razjasnimo kako smo, tj. na osnovu kojih iskustava, tekstova, autoriteta, motiva, spoznajnih metoda i sl., došli do takve orijentacije te pokažemo koje ona mjesto u našem životu i životu zajednice zauzima. Track se odlučuje za takvo uvođenje riječi Bog jer smatra da je ono — zbog toga što ne traži nikakve preduvjete, npr. vjeru — najprikladnije za stjecanje predrzumijevanja samog značenja te riječi. Ali on ne prihvaća reduciranje te riječi na funkciju *kvalifikatora* sintagmi u kojima se upotrebljava, kao npr. u sintagmi »život u Bogu«, gdje bi, prema nekim shvaćanjima, ona samo kvalificirala »život« u smislu da se ne radi »o životu naprosto, nego

⁴¹ J. Track, nav. dj., 227.

⁴² Isto 261.

o određenoj vrsti života«.43 To su mišljenja F. Kambartela, P. van Burena i dr., prema kojima kršćanstvo ne bi uopće trebalo upotrebljavati tu riječ u smislu označavanja transcendentne stvarnosti, jer je to tobože mitski govor i lažno označavanje koje je izraz ljudskih projekcija.

Tracku se takve teorije s pravom čine problematičnima, jer kršćanstvo govori o Bogu kao transcendentnoj stvarnosti, »ne da bi izmislilo ideal savršenosti, Nekoga tko je uzvišen iznad svake patnje, svake sreće, nego da bi izrazilo iskustvo da čovjek ne može sam sebi dati onu slobodu i praštanje, onu hrabrost i smisao koji su mu potrebni i koji ga osposobljavaju da mijenja svijet«.44 Drugim riječima, riječ Bog stoji za nešto »drugo« i »više« nego što su čovjek i njegovi stavovi prema svijetu; ona ne samo kvalificira sintagme u kojima se nalazi, nego je i vlastito ime ili oznaka za transcendentnu stvarnost s kojom je čovjek u odnosu.

Dakako, takvo značenje riječi Bog treba utemeljiti. Track ne nalazi za to drugo obrazloženje osim religioznog iskustva: »Nekoga drugog puta da spoznajne iskaze o Bogu učinimo smislenima mi ne vidimo.«45 To je iskustvo nešto što posve dolazi od Boga koji nam ga daje kroz svoje konkretno angažiranje u povijesti, a mi ga primamo u osobnom susretu s njim, u kojem nam se Bog objavljuje i ovjerava.

Track pokazuje i na slabu točku takve spoznaje Boga. Radi se o problemu intersubjektivne provjere tog iskustva, odnosno o pitanju: »kako je moguće govor o iskustvu Boga izvući iz područja privatnog iskustva i privatnog govora?«, odnosno: »kako je moguće vlastito iskustvo Boga razumjeti kao kariku u sklopu iskustva Boga u povijesti izraelskog naroda i u povijesti kršćanske zajednice?«.46 Prema Tracku, na ova se pitanja može odgovoriti na više načina. Prije svega, treba poći od činjenice da religiozno iskustvo ide u kategoriju onih iskustava koja se ne mogu direktno posredovati ni po volji proizvesti. Razumijevanje takvih iskustava može se postići iznošenjem primjera gdje su ona ostvarena i protuprimjerna koji govore što ona nisu. Stoga Track veliku važnost polaže na tzv. kerigmatsko pripovijedanje.

Valja također vrednovati činjenicu da se religiozno iskustvo, koliko god je neproizvodivo po nečijem nahodanju, ne događa neovisno od određenih situacija i uvjeta. To znači »da religiozno iskustvo ima svoje mjesto u određenoj praksi, u određenom nastojanju«.47 Zato postoji načelna mogućnost da sugovornik i sam doživi takvo iskustvo ako prihvati odgovarajući način života. U tom smislu Track kaže: »Razumijevanje se može samo tako osigurati, stvarnost samo tako iskusiti, da se upustimo u određenu zajedničku praksu koja pruža šansu da ćemo u njoj dobiti religiozno iskustvo.«48

Osim toga, i za religiozno iskustvo važi isto što i za ostala neposredna iskustva: ono se može osloboditi privatnosti ako ga verbaliziramo. Verba-

43 Isto 220.

44 Isto 228.

45 Isto 242.

46 Isto 256 sl.

47 Isto 298.

48 Isto 290.

liziranje se događa u socijalnom kontekstu, ono izaziva reakcije, omogućuje nam da označimo »to« što doživljavamo, da se uzdignemo do njegova diferenciranog razumijevanja, da ga stavimo u cjelokupnost vlastitog života i života zajednice, da odredimo norme koje iz njega proizlaze za praksu. Ako naše osobno religiozno iskustvo ne bismo mogli nikako komunicirati drugima, ono bi bilo prazno, samovoljno i beznačajno privatno iskustvo.

Na kraju ostaje važno pitanje: je li govor o Bogu govor o našem iskustvu Boga ili o Božjem bitku i njegovim svojstvima? Track inzistira na tome da mi Boga možemo spoznati samo u religioznom iskustvu, jer nikakva naravna spoznaja ne dokazuje da je Bog nužno misliv i spoznatljiv. Istodobno upozorava da u samom iskustvu riječ i »stvar« idu zajedno, a njihovo razlikovanje da je plod naknadne refleksije. Što je dotični događaj za nas, to ovisi o našem iskustvu i njegovoj govornoj artikulaciji. Drugog puta mi nemamo. Tko je Bog za nas, pokazujemo u našem govoru o njemu. A da mi baš tako o njemu govorimo, to je zato jer nas on sam za to osposobljava i »prisiljava« u svom očitovanju nama. Dakako, mi se uvijek ne uspijevamo izraziti baš onako kako Bog hoće da o njemu govorimo. Ali imamo kriterij po kojem možemo razlikovati da li je naš govor o Bogu primjeren ili ne. To je Božja objava u Isusu Kristu, koji nam upravo otvara potrebnu egzistencijalnu i praktičnu orijentaciju odnosno omogućuje takvo iskustvo Boga. Naravno, s obzirom na Božji bitak i njegova svojstva, naš govor je ipak samo metaforičan. Jer, zbog nemogućnosti da otkrijemo univoknu jezgru, koja bi bila zajednička Bogu i stvorenom svijetu, kao i zbog njihove »kategorijalne nejednakosti«, mi o Bogu možemo govoriti samo metaforički (tj. u smislu izvanjskih i ne vlastitih analogija).

4. Kritički osvrt na funkcionalnu analizu

Zasluga je funkcionalne analize što je — nakon neopozitivističke razorne kritike — vratila legitimitet religioznom govoru ističući njegovu posebnu logiku i funkciju. Religiozni govor jest jedan od mnogih načina upotrebe govora. On pripada određenoj životnoj formi i ima svoja specifična pravila po kojima se može naučiti i razumjeti. Sve ga to čini intersubjektivno razumljivim.

Ako imamo u vidu neopozitivistička osporavanja religioznog govora, rezultati funkcionalne analize, iz kojih proizlazi da taj govor ima svoj smisao i značenje, čine nam se krupnim dostignućem. Međutim, ako te iste rezultate usporedimo s onima do kojih je došla tradicionalna filozofija, o čemu je bilo riječi u prvom dijelu ovog članka, oni nas ne mogu posve zadovoljiti. Glavni je problem u tome što funkcionalna analiza dopušta mogućnost samo religioznog, a ne i filozofskog govora o Bogu. Time govor o Bogu doduše ima svoju određenu racionalnost, ali posve specifičnu i u krajnoj crti neobrazloženu. Razmotrimo to pobliže osvrćući se prvenstveno na Trackove pokušaje.

Mislim da Track postupa ispravno kada problematiku religioznog govora usredotočuje na uvođenje i razumijevanje riječi Bog, kao i kada ističe da nema »bez Boga« kršćanstva. Također je u pravu kada naglašava da

za potpuno razumijevanje religioznog govora nije dovoljno samo objektivno opisivanje njegove logike i funkcija. Religiozni čin dobiva svoju specifičnost od svoje upravljenosti na božanstvo, na Sveto. To čini bit religije, pa s tim treba početi i razumijevanje religioznog govora. Ali, moramo također imati na umu da izvornog religioznog čina nema ako čovjek pred božanstvom ne zauzme osobni religiozni stav. Stoga je za potpuno razumijevanje religioznog govora potrebno i ovo drugo, što Track s pravom i ističe. No, to ipak ne znači da religiozni govor može shvatiti i razumjeti samo vjernik. Očito je da i nevjernik može s uspjehom proučavati i razumjeti religiju, jer ona nužno uključuje racionalnost.⁴⁹

S gledišta naravne teologije, glavni problem Trackove analize (a time na ovaj ili onaj način i čitave funkcionalne analize religioznog govora) proizlazi iz shvaćanja da je riječ »Bog« sinkategorematski izraz čije potpuno značenje možemo otkriti samo u određenom religioznom iskustvu. Kako smo rekli, u logici su sinkategorematski izrazi oni koji tek u odnosu s drugim riječima dobivaju smisao i koji istom tako mogu biti spoznati i naučeni. S obzirom na riječ Bog, to znači da ona samo u kontekstu određene religije i povijesne situacije, odnosno osobnog religioznog iskustva, može imati smisao i može biti naučena. Iz toga bi slijedilo da riječ Bog nije filozofski, nego samo religiozni izraz. Zbog toga njezino značenje ne može biti spoznato naravnim, racionalnim načinom, nego samo u posebnom religioznom iskustvu i objavi. Isti zaključak slijedi i iz Trackova negiranja naravne spoznaje Boga i iz njegova isticanja da je religiozno iskustvo jedina pretpostavka da možemo nešto o Bogu reći. Jedini dakle mogući govor o Bogu jest govor pozitivne teologije, koja polazi od vjere da bi razumjela (*credo, ut intelligam*). Dakako, to nije vjera razumno opravdana, nego bezuvjetno povjerenje u Boga do kojeg ne vodi nikakav put naravne ljudske spoznaje.

Međutim, mogućnost filozofskog govora o Bogu potvrđuje ne samo višetisućgodišnja povijest njegova postojanja nego i sama činjenica da mi, i prije svakog uvođenja riječi Bog, već znamo njezino značenje. To je preduvjet za njezino uvođenje i za njezino dublje spoznavanje. Mislim da tu vrijedi isto što i o govoru uopće: svaka konstrukcija i rekonstrukcija govora logički pretpostavlja govor. Kada mi o Bogu ne bismo imali nikakva pojma, kada bismo bili posve areligiozni, ne bi bilo moguće nikakvo uvođenje riječi Bog, ni shvaćanje njezina značenja u konkretnoj religiji.

U pozadini odbacivanja mogućnosti filozofskog govora o Bogu skriva se shvaćanje da je Bog posve transcendentan (*der ganz Andere*), Onaj posve drugi u odnosu na stvoreni svijet, i da je ljudski um nesposoban da ga svojim naravnim silama spozna kao istinu i uzdigne se do njega, zbog čega je potrebno da bi ga Božji duh ne samo nadahnua nego i nadomjestio svojom čudesnom inspiracijom i rasvjetljenjem.

Takvim shvaćanjima nedostaje pravo razumno obrazloženje i utemeljenje. Naime, ako svijet svojom kontingencijom upućuje na Boga, ako je Bog njegov Stvoritelj, Uzdržitelj, Svrha i Smisao, očito je da Bog

⁴⁹ Usp. moj članak *Bit i istina religije*, u *CuS*, 2/1987, str. 101—114.

to ne može biti: niti ako mu bitak pripada na isti način i u istom smislu (univokno) kao stvorenim bićima, niti ako mu bitak pripada na apsolutno različit način (ekvivokno). U prvom slučaju imali bismo apsolutnu Božju imanenciju, koja Boga »utapa« u svijetu, a u drugom apsolutnu Božju transcendenciju, koja Boga posve odvađa od svijeta, s posljedicom da Bog ne bi ni u jednom slučaju mogao biti Stvoritelj i Uzdržitelj svijeta, tako da bi svijet u svojoj kontigenciji ostao nerazjašnjen. To je razlog zbog kojega istovremeno afirmiramo i Božju transcendenciju i imanenciju, ali ne kao čistu pretpostavku bez koje ne bismo mogli protumačiti svijet, nego jer nam se sama stvarnost svijeta u našem transcendentnom iskustvu tako manifestira.

Također nije vidljivo zašto Bog čovjeku ne bi mogao već stvaranjem dati sposobnost da spozna istinu i vine se do spoznaje Božje egzistencije. Zbog čega bi mu on to trebao davati tek u nekoj posebnoj svojoj objavi i rasvijetljenju? S takvim negiranjem čovjekovih duhovnih sposobnosti nikada se nije mogla pomiriti tomistička antropologija, koja s razlogom ističe da je Bog već stvaranjem dao čovjeku razum sposoban da ga kao svoga Stvoritelja spozna i bez posebne Božje objave, dakle već na osnovu kontigentne stvarnosti svijeta i sebe samoga. Tu njegovu sposobnost ni grijeh nije mogao do kraja uništiti, jer bi to značilo uništenje samog čovjeka.

Stoga, ono što Track i njegovi istomišljenici razjašnjavaju posebnim religioznim iskustvom ili pozitivnom Božjom objavom, to naravna teologija obrazlaže i zasniva na netematskom ili transcendentnom iskustvu Boga koje je dano čovjeku kao čovjeku. Naš je govor o Bogu eksplikacija tog iskustva, kako bismo ga artikulirali i na taj način došli do određenije (dakako uvijek analogne) spoznaje Božje naravi i njezinih svojstava. Sve to ne isključuje potrebu i korist posebne Božje objave, u kojoj nam Bog objavljuje i one istine koje naravnim razumom teško ili nikako ne možemo dokučiti (npr. istina o Trojstvu, o Inkarnaciji i sl.). Ali tu posebnu objavu čovjek prihvaća samo zato jer mu se to čini razumnim. Ako bi on to činio bez ili protiv razuma, to ne bi bio čin dostojan čovjeka, zapravo to ne bi bio čin ljudski (actus humanus). Stoga je naravni čovjekov razum preduvjet da bi mu Bog uopće mogao dati svoju posebnu objavu. To je otprilike i smisao načela: »Gratia supponit naturam« — milost pretpostavlja narav. Zato, ako se negira naravna čovjekova sposobnost da spozna Boga, čitav govor o Bogu na osnovu posebne objave ili religioznog iskustva, unatoč njegovoj određenoj imanentnoj racionalnosti, ostaje neutemljen i u konačnici iracionalan.

ZAKLJUČAK

Na kraju, vratimo se još jednom pitanju: da li nam je moguće, kada govorimo o Bogu, izbjeći antropomorfizam s jedne i agnosticizam s druge strane? Razmotrili smo više odgovora na to pitanje: klasični odgovor s pomoću analogije, neopozitivističko svođenje govora o Bogu na apсурd, razne pokušaje da se govor o Bogu na neki način verificira,

nastojanja da se njegovo značenje svede na antropologiju, etiku ili psihologiju i konačno da se obrazloži pomoću posebne funkcije i logike.

U ovom smo izlaganju pokazali da samo analogija bitka »spašava« govor o Bogu i od antropomorfizma i od agnosticizma. Upozorili smo također da neopozitivističke interpretacije govora o Bogu ne razjašnjavaju kako ima tako snažan utjecaj ako je posve besmislen. To se ne može razjasniti samo psihološkim motivima. Osim toga, ljudi koji ga prihvaćaju i njime se služe, ne shvaćaju ga ni kao besmislen, ni kao govor samo o čovjeku. A u objektivnom tumačenju religioznog govora to se ne može i ne smije zaobići. Međutim, neopozitivistička kritika pokazuje se neodrživom već u svom ishodištu, zbog unutarnjih protuslovlja samog neopozitivizma. Izložili smo također da ni funkcionalna analiza govora o Bogu ne zadovoljava, iako dopušta da on ima svoje posebne funkcije i svoju internu logiku. Budući da smisao i značenje tog govora, prema predstavnicima funkcionalne analize, mogu biti spoznati samo pomoću posebnog religioznog iskustva (tj. objave) i nadnaravne vjere, a ne, barem početno, i naravnim svjetlom razuma, taj se govor pred sudom naravnog ljudskog razuma, bez kojeg nema pravog ljudskog čina, čini neobrazložen i iracionalan, što znači da ne pevladava agnosticizam. Sve to ne znači da i analogni govor o Bogu nema svojih poteškoća i problema. On predstavlja određeno predznanje o Bogu, koje možemo imati samo ako nam je poznata njegova egzistencija, a nju, opet možemo spoznati samo analognim putem. No, kako shvatiti dijalektiku u analogiji? Što znače tu momenti negacije i eminenције? Može se lako steći dojam da je analogna spoznaja zapravo ekvivokna, što su mnogi i ustvrdili. Upozorili smo da u traženju odgovora na te probleme valja voditi računa i o tome da mi analognom spoznajom ne konstruiramo posve jedan predmet pomoću drugoga, tj. Božju egzistenciju s pomoću stvorenog svijeta, nego da su nam oba predmeta već »dana« (Bog nam je, naime, »prisutan« u transcendentalnom iskustvu), a analogijom samo napredujemo do jasnije i određenije spoznaje onoga što nam je već dano. I konačno, unatoč tome što je analogija nesavršen oblik spoznaje, ne znači da nije nikakva spoznaja, jer između savršene i nikakve spoznaje postoji golema razlika i bezbroj mogućnosti.

A SPEECH ABOUT GOD BETWEEN ANTHROPOCENTRISM AND AGNOSTICISM

Summary

The author discusses about filosofical problems of religious speach; he especially analyses three ways of talking about God: traditional, neopositivistical and functional. In a critical treatment he castes the neopositivistical and functional theories which demand the racional agreement of God. He accepts the traditional point of view, but at the same time he realises many difficulties and problems of religious spech about God.