



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

JEZIK TEOLOGIJE

Živan Bezić

Pored jezika vjere postoji i jezik teologije.

Zar to nije jedan isti jezik? Jest i nije. Isti je jezik ukoliko su vjera i teologija prožete istom brigom da izraze svoju vjeru na najbolji mogući način. Sveto im je zajednički objekt. Nije to isti jezik ako vjernici i teolozi svoje religiozne preokupacije očituju s različitih vidika. Vjera svoja iskustva (*fides qua*) i svoje sadržaje (*fides quae*) iskazuje religioznim rječnikom, životom i obredima. Na posebni je način uronjena u Riječ Božju i od nje živi osluškujući samoga Boga.

Teologija je pak zaokupljena istom Riječju na drugačiji način, refleksivno i znanstveno. Ona nije vjera već razmišljanje o vjeri i o Bogu, njezinoj srži. (Govor vjernika glasi: »Ja vjerujem u Boga«, a za teologa je tipičan upitni govor: »Da li Bog postoji?«). Teologija nije riječ Božja, nego riječ ljudska o Riječi Božjoj. Plod je zrelog i ozbiljnog poniranja u tajne i poruke Vječne Riječi Bogoslovijske je »*fides quaernes intellectum*« i ujedno jezični pokušaj da se vjera doživi, oblikuje i izrazi što adekvatnije i razlošnije. Ono je, kako bi kazao Wittgenstein, »gramatika« jezika vjere.

Dok je vjera zainteresirana za samu »stvar« (*res fidei*, die Sache mit Gott), teologija je, osim toga, zabavljena i načinom kojim se stvari vjere fundiraju, oblikuju i očituju u svom jezičnom mediju (*res et verba fidei*, *dicta*, *hermeneutica*). Tako teologija ima i svoju lingvističku dimenziju, o kojoj upravo mislimo progovoriti.¹

¹ F. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*. Frankfurt 1964. J. T. Ramsey, *Religious language*. II izd. London 1969. C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*. Cittadella, Assisi 1972. B. Casper, *Sprache und Theologie*. Herder,

TEOLOGIJA JE GOVOR

Doslovno prevedena, riječ theo-logia znači govor o Bogu, bogoslovlje. Ona je u prvom redu *govor*, dakle posao lingvistike. Teologija već u samom svom imenu nosi pojam jezika ili govora. Imenica *lóγος* ima prilično široko značenje. Označuje i jezik i govor i riječ. Naravno, svaki od tih termina ima svoje uže značenje,² ali mi u ovom eseju ne možemo ulaziti u njihovo distingviranje i specifikaciju. Stoga ćemo, u ovoj prigodi, upotrebljavati sva tri izraza istoznačno, bez razlikovanja.

Teologija je toliko povezana s govorom da je neki teolozi i definiraju samo u toj svezi. Tako npr. Max Seckler piše: »Teologija je veza što postoji među Bogom i jezikom«.³ Pri tome Seckler, dakako, ne isključuje i ostale elemente teološke reflexije što prate jezik bogoslovlja. Ovaj pretpostavlja umovanje, razmišljanje, istraživanje, prosuđivanje, dokazivanje, zaključivanje i ostali znanstveni aparat. Ipak se teologija pretežno odvija u obliku govora, pomoću govora i unutar govora. Ona je eminentno jezično zbivanje. Nema je izvan jezičnog magičnog polja.

Bogoslovlje govori o Bogu proučavajući Riječ Božju, tj. ono što je Bog govorio čovjeku. Stoga je Objava glavni sadržaj teologije. A da li teologija proučava i od/govor čovjeka Bogu? Da, to čini u molitvi i kada govori o molitvi te u izvršavanju objavljene volje Božje (moral). No, ona nije zuzeta samo govorom čovjeka Bogu, već i govorom čovjeka o Bogu. Nju zanima sve ono što čovjek znade, vjeruje i govori o svom Ocu i Stvoritelju. A kako je to ljudski govor o Bogu, teolog mora znati govoriti, a teologija mora voditi računa o temeljnim zakonima govorjenja. Ne može razviti svoj jezik ako taj nije u skladu s pravilima lingvistike, posebno semantike.

•

Freiburg 1975. H. Fries (Hg), *Möglichkeiten des Redens über Gott*. Patmos, Düsseldorf 1978. B. Mondin, *Il linguaggio teologico*. Ed. Paoline, Roma 1978. W. Strolz (Hg), *Schöpfung und Sprache*. Herder, Freiburg 1979. D. Tracy, J. B. Cobb, Jr, *Talking about God*. Seabury Press, N. York 1983. St. Papadopoulos, *Theologia kai Glossa*. Tertios, Katerini 1988.

² Ako prihvatimo De Saussureovu dvojnju strukturu lingvističkog fenomena, jezik (glossa, lingua, langue, language, Sprache) bio bi sistem verbalnih znakova kojim se ljudi međusobno sporazumijevaju. Govor (rēsis, foné, locutio, oratio, sermo, parole, speech, Rede, das Sprechen, rus. reč) bio bi jezični sustav primijenjen u praksi pomoću govornih organa, konkretna proizvodnja jezika.

Međutim u jezičnom sklopu važno mjesto pripada i terminu riječ (rēma, verbum, mot, parola, word, Wort, rus. slovo). Ovaj je skup glasova što imaju neko značenje, zvučna i semantična jedinica govora, njegov proizvod. Mnogi je lingvisti poistovjećuju s govorom. Mi radije uzimamo termin riječ u značenju: verbum-mot-parola-Wort, a termin govor u značenju: locutio-linguaggio-Rede.

³ Cit. prema talijanskom prijevodu: M. Seckler, *Teologia, scienza, Chiesa*. Morcelliana, Brescia 1988, str. 18.

Naravno, kad je govor o teološkom jeziku, ne misli se na neki sasvim novi jezik, različit od uobičajenoga i prirodnoga. Misli se samo na teološki način upotrebe ljudskog jezika (Sprachspiele). Stoga, u duhu Wittgensteina A. Grabner-Haider ima pravo reći: »Es keine religiöse Sprache, sondern nur einen religiösen Gebrauch der natürlichen Sprachen gibt« (u zborniku *Praktische Theologie heute*. Izd. Kaiser, München 1974, str. 388).

Istina, u teologiji i Bog govori čovjeku nadahnjujući svojim svjetlom one koji govore o njemu (bogo-slove), ali im govori na ljudski način, ljudskim jezikom. Božja je objava izrečena ljudskim pojmovima i riječima, Sv. pismo je pisano ljudskim pismom. Da je pisano kakvim božanskim hijeroglifima i da je Objava dana nad-ljudskim (da ne kažemo ne-ljudskim) sredstvima, bila bi svaka teologija nemoguća. Stoga je ona »logia« i njezin je govor pravi ljudski govor. Doduše, Bog je mogao progovoriti nekim svojim božanskim ili anđeoskim jezikom, ali takav bi govor ostao nerazumljiv, Objava bi ostala bez učinka.

Premda Dionizije Aeropagita naziva Bibliju teologijom, sam se izraz ne nalazi u biblijskom fondu. Riječ se je prvi put rodila u grčkoj filozofiji. U srodnim je oblicima bila poznata i grčkome puku.⁴ Rana je Crkva preko sv. otaca polako razvijala svoju posebnu teologiju. Ipak kroz čitavi prvi milenij nije imala razvijenog i stručnog bogoslovlja. Služila se je uglavnom jezikom biblije i kerigme. Još nije postojala teologija kao znanost. Tek se početkom drugog milenija teologija razvila u znanost (*scientia fidei*, *scientia sacra*). Predaje se na sveučilištima (*scholastica!*), prihvaća znanstvene metode, temelji se na logici, stvara svoju stručnu terminologiju, poznansvenjuje se.

Od srednjega vijeka Crkva raspolaže s dva raznovrsna jezika. S jedne strane stoji stari apostolski »nauk«, ne nauka (*Didache*, *doctrina apostolica*). S druge strane skolastika uvodi novi i učeni jezik filozofije i znanosti (*scientia theologica*). Na taj su se način u Crkvi pojavila dva učiteljstva. Ono koje se je oslanjalo više na tradicionalni »nauk«, i to je bio »*magisterium cathedrae pastoralis*«, a vršili su ga biskupi. Drugo se je oslanjalo više na teološku znanost (*magisterium cathedrae magistralis*), a obnašali su ga profesori teologije.

Oba su se učiteljstva morala služiti riječju. Pastoralno učiteljstvo najviše živom riječju (*kerigma*, *catechisatio*, *praedicatio*), a teološko, pored žive riječi (*lectio*, *expositio*, *professio*) još i pisanom (*libri*, *tractatus*, *summae*, *commentarii*). Koji put im se jezici nisu sasvim poklapali, što je i razumljivo, jer se je pastoralni jezik razvijao u pravcu kerigme a teološki u pravcu »*scientiae*«. Zbog toga počesto nastaju nesporazumi u vjerskoj jezičnoj praksi.

GOVOR O BOGU

Teologia-govor nije samo govor kao i svaki drugi govor. Ona je poseban govor sa svojim posebnim sadržajem i rječnikom. To je govor o Bogu.

A što teologija znade o Bogu da bi o njemu mogla s pravom govoriti? Najprije znade ono što je uči zdravi razum, ono što se može dokučiti naravnim sposobnostima ljudskog uma (*philosophia*, *theologia naturalis*, *theodicea*).

•

⁴ U grčkim dramama, kad je nastupalo neko božanstvo, pojavilo bi se na posebnoj spravi *mehané* (odatle izreka *Deus ex macchina*). Ako je sprava bila velika i visoka zvala se je *theologeion*. Danas je taj *theologeion* naša *theologia*.

Je li toga mnogo? I je li to znanje sasvim pouzdano? Nije, niti može biti. Ljudski je um previše ograničen da bi mogao obuhvatiti neizmjer-
nost Božju. Zato se teologija, osim svjetla razuma, oslanja i na svjetlo
vjere, na ono što nam je sam Bog očitovao o sebi. I upravo se tu krije
bitna oznaka religioznog govora. Njegovo je *polazište iz vjere* i vjera
je njegov glavni oslonac. Unutar jezika vjere govor se teologije temelji
i na *razumu*, prosvjetljenu vjerom. Po vjeri teologija spada u religiozni
govor a po razumskoj argumentaciji u znanstveni.

Kao govor iz vjere teologija pušta da najprije govori sama Vječna Riječ.
A Ona nam je govorila po Abrahamu, Mojsiju i prorocima. »U posljed-
njim danima nam progovori po svome Sinu« (Hb 1, 2). Krist je punina
i kruna Objave. U Kristu i ostalim svojim poslanicima Bog se je objavio
i riječima i djelom. Teologija napeto osluškuje te riječi i pomno razmatra
čudesna djela Božja (*mirabilia Dei*) te tako najbolje upoznava predmet
svojih istraživanja. Trudi se da raspozna glas Božji, sije sjeme Riječi u
ljudski um i srce, o njoj sustavno razmišlja, iz nje izvlači snagu za život.
Bog — očitovan u svojoj Riječi — glavni je predmet teologije.

U tom svom teološkom razmišljanju otkrivamo da nam božanski Logos
zapravo govori na tri načina. Najprije preko prirode koju je stvorio
i u nju unio nešto od svoga Duha (*liber naturae*). U školi prirode se
služimo svjetlom svoga razuma (*lumen rationis*). Zatim nam govori preko
ljudi (objava, St. zavjet, ljudska savjest), pri čemu nam pomaže njegov
dar vjere (*lumen fidei*). Najzad nam progovori i po svome Sinu, utjelov-
ljenoj Riječi (Novi zavjet, evanđelje), po svom božanskom Logosu.

I baš je u tome najveća draž teologije, što nas ona stavlja u dia-logos
sa samim Izvornikom Riječi, koji je opet sam ta Ista Riječ. »U početku
bijaše Riječ, i Riječ bijaše kod Boga, i *Bog bijaše Riječ*« (Iv 1, 1). Kao
što je Bog apsolutna istina, mudrost, dobrota i ljepota, tako je on i apso-
lutna Riječ, počelo svakog jezika i komunikacije. U njemu se začela
prva misao i samo se u njemu ta prva misao utjelovila u riječ. Plod te
prve riječi (»fiat«) je čudo stvorenog svijeta. Sve ljudske riječi su samo
jeka božanskog Logosa. Stoga je dobro protumačio ulogu Preteče umni
Augustin: Ivan je bio »vox«, a Isus »Verbum«. Iz bogatog vrela te Riječi
rodio se naš jezik vjere i teologije: »*Sermone ditans guttura*«.

Kako vjera obogaćuje ljudski rječnik, neka nam posluži za primjer gla-
gol vjerovati. Za uzorak uzmimo tri izričaja: 1) vjerujem da je Bog
dobar, 2) vjerujem da je Petar dobar, 3) vjerujem da na sjevernom polu
ima snijega. Premda tri identična lexema (»vjerujem«), oni ipak nemaju
istu semantičnu ni teološku vrijednost. Prvi se izričaj približava pojmu
znanja, oslonjena na vjeru. Drugi je jednak mišljenju bez čvrstog znanja,
a treći je sigurno i dokazano znanje. Iz toga vidimo da riječ vjera
posjeduje različite razine spoznaje.

I u samom teološkom jeziku ta riječ nema istu razinu značenja. Neka
vjerska istina može biti »de fide« (i ta opet može biti: *revelata, definita,*
catholica, communis) ili samo »fidei proxima«. Ni njezin teološki sadržaj
nije uvijek isti. Opći Katolički Katekizam, što se upravo priprema u

Rimu za cijelu Crkvu, u toč. 0319 i 0320 tumači da izraz »credere Deum« označuje sadržaj vjere, izraz »credere Deo« otkriva motiv (razlog) vjere, a da »credere in Deum« ukazuje na bit vjere: svoju vjeru staviti samo u Boga. Meni se čini da prvi izraz mora glasiti »credere Deum esse«, dakle se mora vjerovati najprije da Bog postoji. Tek onda, ako postoji, može se credere Deo i credere in Deum. To je i sam Katekizam daje naslutiti citirajući u toč. 0343 Fausta de Reji: »Credimus Ecclesiam... non in Ecclesiam«.

Upravo ovi izrazi — vjera i vjerovati — upućuju nas na još jednu važnu oznaku religioznog i teološkog jezika, a to je osobno *zalaganje* jer je, kako kaže Zuurdeeg, teološki jezik »a convictional language«. Dok znanstvenjak može ostati mrtav-hladan u odnosu prema činjenicama koje otkriva, i dok filozof može zauzeti čisto teoretski stav prema uvidima svog umovanja, teolog ne može ostati nikada ni neutralan ni samo teoretski angažiran naspram predmeta svoga studija. Bog i njegova riječ duboko, osobno i praktički, obavezuje svakog vjernika i teologa. Ako znanost i filozofija mogu ostati neutralne i bez moralnog angažmana, vjera i teologija su aksiološki i moralno zahtjevne spoznaje. J.-F. Malherbe je to zalaganje nazvao »l'auto-implication dans la foi«.⁵

Nekim ljudima smeta u teološkom jeziku baš to što on zahtijeva osobno zalaganje. Zbog toga traže u teologiji dezangažirani jezik, čisto znanstven. Drugima opet smeta ta njegova znanstvenost jer se tad tobože miješaju oba jezika. Kao da to miješanje ne znači upravo obogaćenje same teologije. Njezina založenost i pratička zahtjevnost joj povećavaju existencijalnu vrijednost.

No pravi i najozbiljniji prigovor teološkom govoru jest sasvim druge naravi, čisto gnoseološke. Može li uopće biti kakva govora o nečemu što je apsolutni misterij, neshvatljiv i nedokučiv? Postoji li bilo kakav ljudski jezik koji bi bio u stanju izreći zbiljnost Božju? Može li uopće postojati neko znanje o Neznamome i neki govor o Neizrecivome?⁶

GOVOR O BOGU NESHVATLJIVOM

Zbog te svoje nedokučivosti Bog je uvijek za ljude bio velika tajna, sakrivena, daleka i neprozirna (Deus absconditus). Nu, zbog te iste svoje nedokučivosti bio je za ljude sve više zanimljiv, sve su ga više tražili. Još od najstarijih vremena. Stari su se grčki filozofi, npr., na putu prema Bogu služili dvijema stazama:

— via apophatica ili via negationis: isticalo se ono što Bog nije (kao Platon). O njemu se može sa sigurnošću govoriti samo u negativnim sudovima (negativnima u lingvističkom smislu).

•

⁵ J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*. Cerf, Paris 1985, str. 216.

⁶ W. A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*. Princeton Univ. Press, Princeton 1964.

J. Macquarrie, *Gott-Rede*. Seelsorge Verlag, Würzburg 1975.

P. Lucier, *Empirisme logique et langage religieux*. Desclée, Tournai 1976.

E. Biser, *Religiöse Sprachbarrieren*. Kösel, München 1980.

CERIT, *La théologie à l'épreuve de la vérité*. Cerf, Paris 1984.

— via cataphatica ili via positiva, odnosno via affirmationis: domišljalo se što bi Bog mogao biti, tražilo se njegove atribute (Aristotel). To atribucije moraju biti pozitivne.

Uz ova dva puta kršćani su pronašli i treći — via mystica, tj. put iskusvenog i duhovnog sjedinjenja s Bogom (via unionis). A to je zapravo put šutnje, kad svaki ljudski govor prestaje. U tom slučaju govori samo Neizrecivi.

U srednjem su vijeku putovi prema Bogu vodili uglavnom stazama vjere. U doba prosvjetiteljstva tu je ulogu preuzeo samo razum. Ne vjerujući u »čisti um« Kant se je probijao do Boga »praktičnim« umom. Hegel je pokušao slijediti metodu sv. Tome, spajajući um i vjeru, ali ne više realistički nego idealistički. Po Hegelu se vjera u svom jeziku služi slikama (Vorstellung) a razum pojmovima (Begriff). Schleiermacher je tražio Boga pretežno u sferi čuvstava. Kako traže Boga najnoviji mislioci, vidjet ćemo poslije.

Općenito možemo reći da moderni čovjek nema sluha za božansko. Existencijalist više ne razumije jezik metafizike. Strukturalistu je stran i nezamisliv svaki Ens Simplex. Fenomenolog ne želi znati što je to misterij. Racionalistu je svaka tajna i svaka nadnarav samo apsurd. Hedonist ne prihvaća Boga koji je visio na križu. »Odrasli i zreli judi« XX. st. ne žele više živjeti s kompleksom nekog oca, ni onog na nebu ni ovog na zemlji.

Kratko rečeno, moderni ljudi ne žele znati ni za kakvu transcendenciju. Ona je previše apstraktna, sofisticirana, a k tome silno zahtijevna.⁷ Prema njoj se odnose ili agnostički ili ignorantski. Neki je otvoreno odbijaju nijećući joj svaku mogućnost. Na lingvističkom polju negativan odnos prema Bogu imaju neopozitivisti i pristaše logičke ili lingvističke analize.⁸ Jedni i drugi traže strogu verifikaciju svih teoloških iskaza (prvi iskustvenu, drugi logičku). Sve ono što ne može biti tako ovjеровljeno za njih je besmisleno (meaningless); o tome se ne isplati niti govoriti.

Zbog sličnih tvrdnja neki moderni teolozi pate od kompleksa da teologija nije dovoljno znanost.⁹ A znanost u scijentističkom smislu ne može biti jer joj »objectum materiale« nije uopće materijalan, pa joj ni objectum formale, tj. metoda, ne može biti jednak metodama empiričkih znanosti. Način argumentiranja u bogoslovju ne može biti isti kao i u prirodnim znanostima, niti u njemu postoji mogućnost experimentalnog verificiranja, odnosno falsificiranja, kako to traži Popper.

Poradi tih svojih scijentističkih pretenzija pojedini teolozi dovode u pitanje i sam objekt svojih istraživanja. Kako se može jezikom znanosti

•
⁷ »Where transcendence is concerned, there are no observers, only participants« (R. J. Beauchesne, u čas. *Journal of Ecumenical Studies*, br. 4, g. 1988, str. 570).

⁸ F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*. B. Blackwell, Oxford 1986.

⁹ »La théologie a mauvaise conscience de n'être pas une science« J. F. Malherbe, *op. cit.* 13).

govoriti o Misteriju? A Bog je očito misterij, tajna nad svim tajnama. Pošto je duhovno biće, ljudske ga oči ne mogu vidjeti (Knjiga Izl, pogl. 33). I nitko ga nikada nije vidio: »Deum nemo vidit umquam« (Joh 1, 18). U St. je savezu vidjeti Boga značilo isto što i umrijeti. To je išlo tako daleko da nakon Mojsijeva razgovora s Gospodinom nitko nije smio gledati niti Mojsijevo lice, pa ga je on zastirao koprenom (Ex 34).

Slična koprena zastire i naš ljudski govor o Bogu. Kako ćemo izreći ono što je nepojmljivo? Kako razumjeti i kako iskazati ono što nas u svemu nadilazi? Neka otajstva kršćanske vjere (Trojstvo, utjelovjenje, Isusova božanska i ljudska narav u jednoj osobi, euharistija) ostaju potpuno nedokučiva stvorenom umu. Bog je u sebi nespoznatljiv. To ponizno priznaje i velem jednog Akvinca: »Quid est Deus nescimus« (De Pot. VII, ad 11). Nema toga stvorenog uma koji bi mogao potpuno, bez ostatka, prodrijeti u Vječnu i Apsolutnu Tajnu Božjega bića.

Iz toga ne možemo izvesti zaključak da je govor o Bogu nerazuman ili, po Tominin riječima, »contra intellectum«. Bog ostaje uvijek veći i od našeg srca i od našeg uma. On je »supra intellectum«. Svi naši pojmovi i svi naši izričaji o Bogu jesu samo relativni. To zapravo i nije pravi govor, već samo mucanje i tepanje. Kant je s razlogom tvrdio da uopće nikakvu stvar ne može spoznati što je ona u sebi (Ding an sich), a kako ćemo onda znati što je Bog u sebi (Deus in se)? Jedino što možemo samo donekle spoznati jest ono što nam je o sebi sam Bog objavio i što smo iskusili u dodiru s njim (Deus pro nobis).¹⁰

Ako se može povjerovati R. J. Beauchesneu da je jezik »hram misterija« (language is the temple of mystery),¹¹ onda se naša jezična nemoć povećava još i više. Kako će se izreći Apsolutna Tajna nečim što je već samo u sebi tajna? To bi sličilo na pokušaj da se osvijetli mrak nekim drugim mrakom.

Prema tome — rebus sic stantibus — ne preostaje nam ništa drugo do ponoviti Tomino pitanje »Utrum aliquod nomen Deo conveniat«? Možemo li uopće o Bogu govoriti?¹²

¹⁰ Kao glavne poteškoće ljudskog govora o Bogu J. Hopper navodi: a) »the historical relativity of human concepts, b) the increasing recognition of problems of language and meaning, c) the importance of the problem of knowledge, d) the growing strenght of a new conceptual framework for philosophy and theology«. (*Modern Theology*, sv. I. Fortress Press, Philadelphia 1987, str. 89).

¹¹ *Jurnal of Ecumenical Studies*, br. 4, g. 1988, str. 571.

¹² I. Ramsey, *Words about God*. Macmillan, New York 1971.

A. Majo, *Ambiguità della parola*. Ancora, Milano 1972.

D. M. High (Hg), *Sprachanalyse und religiöses Sprechen*. Patmos, Düsseldorf 1972.

J. Track, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*. Vandenhoeck, Göttingen 1977.

T. W. Tilley, *Talking of God*. Paulist Press, New York 1978.

J. Knobloch, *Sprache und Religion*. C. Winter Univ. Verlag, Heidelberg 1983.

W. A. van Roo, *Telling about God*, Vol. I. Gregoriana, Roma 1986.

H. Bogensberger (Hg), *Versuch, über Gott zu reden*. NO Pressehaus, St. Pölten 1987.

... I NEIZRECIVOM

Prije toga će biti dobro postaviti jedno drugo prethodno pitanje: može li ljudski jezik adekvatno izraziti ne samo Boga nego bilo koju stvarnost? Postoji li sukladnost između riječi i stvari?

Aristotel i skolastici su vjerovali da postoji neka sukladnost ljudske misli i objektivne stvarnosti. Drugi su filozofi u to sumnjali. Treći su bili uvjereni da upravo jezik iz kaosa zbilje stvara kozmos misli, tj. utiskuje svijetu razumske strukture. Materijalisti i pozitivisti su uvjereni da su ljudska misao i riječ puki odraz materijalne stvarnosti što nas okružuje. Za mladog Wittgensteina (*Tractatus logico-philosophicus*) naš jezik je logička slika vanjskog svijeta. Jezik prati empirijsku stvarnost i o njoj može govoriti. No on je nemoćan u odnosu na metempirijsku stvarnost. Stoga o njoj i ne treba govoriti. Bolji je muk: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«. ¹³ Pošto i Bog spada u sferu nadosjetilnoga, Wittgenstein o njemu ne govori. Neizrecivo ne treba izricati. Osim njegova Bečkog kruga, isti su zaključak prihvatili i neki kršćanski mislioci (npr. McPherson). ¹⁴ I Jezik i Boga spašavamo u šutnji.

Međutim je, poslije (u *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953) i sam Wittgenstein opozvao vlastite misli. Priznao je pravo riječi i nadiskustvenoj zbilji te je ponavljao da postoji više vrsta »jezičnih igara«, od kojih svaka ima svoju »gramatiku«. Riječi imaju ono značenje koje im daje dnevna upotreba. Time je priznao i legitimnost vjerskog i teološkog jezika.

Ipak je mladi Wittgenstein donekle imao pravo. Ako je Bog nedokučiva stvarnost, možemo li o njemu imati adekvatne i ispravne pojmove? Ako takvih pojmova ne možemo imati, kako ih možemo pretočiti u riječi? Ako je Bog nedokučiv i neshvatljiv, onda je i neizreciv... »Deus ignotus« postaje »Deus ineffabilis«.

Takvom shvaćanju pogoduje i sama Biblija. Ona izbjegava spominjati ime Božje, ono je u St. zavjetu na neki način tabuizirano. I sam Jahve ne dopušta da se spominje uzalud njegovo ime, pa čak ni da se pita za nj: »Za moje ime ne smiješ pitati« (Post 32, 30). Ako je na molbu Mojsijevu i zbog omogućavanja Izraelcima da ga identificiraju ipak kazao tko je (Jahve, ja sam onaj koji jesam), to nije bilo njegovo ime, već jedna samo-definicija (E. Fromm). Božje ime spada u ontologiju a ne u onomastiku. ¹⁵ Zato H. Küng s pravom zaključuje da Bog u stvari nema imena.

•

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 115.

¹⁴ »Postoje stvari koje ne mogu biti rečene i nema problema dok ih nitko ne kuša izreći. Ako ih netko pokuša reći, mora prihvatiti posljedice... Stvari koje teolozi kušaju reći pripadaju onim ostvarima koje ne mogu biti rečene. Izlaz iz te traume je bijeg u šutnju« (Th. McPherson, cit. po D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Queriniana, Brescia, II izd. 1970, str. 80).

¹⁵ Ni II Bož. osoba nema pravog imena. Isus je ime ljudske osobe, Krist je naziv njegove uloge, Spasitelj je oznaka njegova poslanja, a Sin je položaj unutar Trojstva. Ni Duh Sveti nije ime, nego ontološka naznaka.

Crkvena tradicija nam govori isto. Sv. Justin je kategoričan: »Nemo est enim qui nomen dicere non enarrabili Deo possit, aut si quis dicere audeat nomen illi inesse, is perdit insaniť.«¹⁶ Pošto je citirao sv. Pavla, koji govori de visione beatifica, Augustin rezignirano primjećuje: »Quomodo potuit, lingua sonuit; caetera corde cogitentur.«¹⁷ Zar nije sv. Toma uoči smrti svu svoju teologiju nazvao slamom: «mihi videtur ut palea»? Osuđujući trinitarne zablude Joakima da Fiore, IV. Lateranski sabor je mudro zaključio: »Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.«¹⁸

Istog su mišljenja i nekatolički bogoslovi. Poznato je s kolikom je upornošću K. Barth tvrdio da samo Bog može govoriti o sebi, a nikako čovjek o Bogu,¹⁹ s čime se slažu i mnogi drugi protestanti. P. van Buren smatra da se Bog nalazi na samoj krajnjoj granici ljudskog jezika. Proučavajući pisane tradicije svih velikih religija A. Huxley zaključuje: »We find that our traditional syntax and vocabulary are quite inadequate... Direct knowledge of the Ground cannot be had except by union.«²⁰

U odnosu na Boga, po naravi stvari, naš je jezik jako oskudan, osobito kod manjih i primitivnijih religija (na Madagaskaru npr. uođenici uopće nemaju riječi religija, oni je nazivaju »pradjedovski običaji«).²¹ Naše europsko teološko pojmovlje i nazivlje gotovo je neshvatljivo za van-europske kulture (npr. za Kinu i Japan).²² Pa ni unutar našeg europskog kruga svi termini nemaju posve isto značenje.²³ Pojedine vjere biraju sebi svoj jezik, a ovaj sa svoje strane ozbiljno obilježuje vjeru. To se najbolje vidi u Jugoslaviji.²⁴

Tajnovitost predmeta teološkog jezika (Bog, misterij) komplicira još više tajnovitost i nerazumljivost jezika samih bogoslova.²⁵ U biranju svog rječnika i stila oni se služe razumljivim i manje razumljivim jezikom. On je nekad više znanstven i suhoparan, više simboličan i poetičan ili

¹⁶ *Apologia* I, c. 61: PG6, 421.

¹⁷ Tract. s. Augustini in Ep. I Jac. 1V: PL 35, 2008.

¹⁸ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 806.

¹⁹ K. Barth u mnogim svojim djelima, osobito u *Kirchliche Dogmatik*.

²⁰ A. Huxley, *The perennial philosophy*. II izd. Triad Grafton Books, London 1985, str. 56.

²¹ *Religije svijeta*, GZH i KS, Zagreb 1987, str. 159.

²² N. Kimura, *Das Christentum als sprachliches Problem in Japan*. Minerva, München 1986.

J. Gernet, *Chine et christianisme*. Gallimard, Paris 1982.

²³ Kao primjer uzmimo samu riječ religija. Za pojam i riječ je kolijevka Rim. Grci nisu imali te riječi. Rimski je religija bila obredna i praktična (bonum cum utile), bez posebnih vjerskih sadržaja.

²⁴ Ovdje vjera mnogo utječe na izbor jezika. Katolici biraju hrvatski ili slovenski s latinicom. Pravoslavni samo srpski i ćirilicu. Muslimani mješavinu hrvatskog i srpskog (službeno), no rječnik im je pretjerano obilježen arabizmima i turcizmima.

²⁵ God. 1978/79. njemačka je TV emitirala seriju od 13 filmova s religioznom tematikom, koja je bila s velikim zanimanjem praćena. Kratki sadržaj: u jednom rodilištu liječnici, med. sestre i pacijenti raspravljaju o konkretnim problemima života i smrti. Na kraju svake emisije nastupao je jedan teolog s komentarom. Većina to nije pratila zbog apstraktnosti i nerazumljivosti govora teologa (*Herder Korrespondenz*, br. 11, g. 1981, str. 580).

pak mističan i mitičan. Neki teološki pisci zavijaju svoje »elaboracije« u maglu i fraze. Svaka opet teološka škola prije ili kasnije stekne svoj posebni jezik i frazeologiju (to možemo pratiti npr. kod nastajanja i razvijanja tzv. teologije oslobođenja). Na taj način ono što je samo po sebi tajnovito, neshvatljivo i neizrecivo, zavijeno u zagonetni i učeni jezik teologa, tjera vjernika u još veću afaziju.²⁶

Što je posljedica svega toga? Kod nekih vjernika i teologa resignacija, pa kažu: »Ogni discorso su Dio riduce Dio a discorso«. ²⁷ A neki opet odbijaju svaki govor o Bogu izjavljujući poput R. F. Hollanda: »religija da, teologija — ne!«²⁸

PREOSTAJE NAM ANALOGIJA

Kako se izvući iz te aporije? Što nam preostaje: riječ ili muk? Ako u teologiji tražimo čisti i apsolutni »znanstveni« govor, onda nam preostaje muk, svjesna šutnja ili prisilna afazija. Ali, je li znanstveni jezik jedini mogući jezik spoznaje i vjere? Pozna li Istina još i koji drugi jezik?

Pozna. Istina je jedna, no nju se može izraziti raznim govorima. Iste se stvari mogu izreći na više načina. Znanost i vjera niti moraju niti mogu govoriti istim jezikom.²⁹ Kako one kreću s raznih polazišta, svaka može imati svoj vlastiti jezik.³⁰ Na ovom terenu nije važna forma, fonetika ili morfologija, važna je semantička dosljednost. Na Wittgensteinovu tragu A. McIntyre tvrdi: »Vjera pozna svoju jezičnu igru kojom upravlja posebna logika«. ³¹

Ako je Bog nevidljiv, te stoga teško dokučiv i jedva izreciv, postoje njegova vidljiva djela preko kojih se može spoznati i barem nesavršeno opisati. Boga se može otkriti u prirodi i u čovjeku.³² Do nevidljivoga svi-

²⁶ Ne mogu odoljeti napasti da ne naveden, samo u izvučenim stihovima, jedan divan himan nepoznata auktora, što je preuzet u franc. katol. brevijar: ... Aucun mot ne t'exprime...

Tu dépasses toute intelligence.

Seul, tu es indicible...

Seul, tu es inconnaissable...

De tous les êtres tu es la fin.

tu es tout être et tu n'en es aucun.

Tu as tous les noms...

toi le seul qu'on ne peut nommer?«

²² A. Giacconi, u zborniku *Linguaggio, scienza-filosofia-teologia*. Gregoriana, Padova, str. 256.

²⁸ U *The Australasian Journal of Philosophy*, vol 34, br. 3, g. 1956.

²⁹ Čak ni ptice ne govore uvijek istim jezikom. Upravo ovog časa, dok pišem ove retke, pod prozorom čujem kosa kako ustrašeno kriči. Ti krikovi nemaju nikakve veze s njegovim uobičajenim harmoničnim i slatkim melodijama. Što mu se zbiva? Pogledom kroz prozor. Jedna velika mačka se nalazi u opasnoj blizini moga kosa. Odatle njegov »novogovor«.

³⁰ R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Patmos, Düsseldorf 1989.

³¹ A. McIntyre (ed), *Metaphysical beliefs*. London 1957, str. 211.

³² Sv. Teofil: »Si dicas: ostende mihi Deum tuum, dicam tibi: ostende mihi hominem tuum et ego tibi ostendam Deum meum«. Isti svetac nadodaje: »Factus immortalis immortalem videbis, si nunc ei credideris« (*Ad Autolyicum*, lib. I: PG 6, 1026, 1035).

jeta dolazimo preko vidljivoga. Onima koji tvrde da za opstojnost Božju nemamo fizičkih dokaza odgovaramo: ima metafizičkih. Ako ne možemo empirijski dokazati, možemo ga metempirički pokazati.

Put koji vodi Bogu kreće iz vidljivog svijeta, a jezik kojim ga opisujemo zove se *analogija*.³³ Ta grčka riječ prije svega ukazuje na neki odnos, a može se prevesti riječima: sličnost, podudaranje, slaganje, srazmjer/nost, nàlika ili nàlikost. U istraživanju odnosa analogija otkriva neku sličnost među stvarima, bićima ili pojmovima koji nisu isti, nego su različiti makar slični. Analogija se vrši uspoređivanjem najmanje dvaju entiteta, pri čemu se pronalaze njihove sličnosti i različnosti (nikada samo sličnosti!). Ona traga za puninom odnosa a otkriva djelomičnost sličnosti, dakle razno-likost (od korijena lik i s-ličiti). Analogija nas uči: stvari i bića su djelomično slična a djelomično različna.

U logici se analogija bavi odnosom među pojmovima, u ligvistici odnosom među riječima, u književnosti odnosom među piscima ili njihovim djelima, u znanosti odnosom među stvarima, a u ontologiji odnosom među bićima. Teologija se služi ovim ontološkim ili metafizičkim načinom uspoređivanja Bitka (Ens in se, Ens purum) i svih drugih bića (entia). Taj postupak je moguć jer »sve što postoji ima udio u Bitku, ali sve na svoj način.«³⁴ Nalika ili analogija jest logična i jezična kategorija, ali svoje temelje gradi u gnozeologiji putem ontološkog uspoređivanja bića s Bitkom te u nalaženju sličnosti i nesličnosti među njima.

A na čemu počiva ontološki princip raz-likosti? Sličnost i različnost bića i Bića je razumljiva zbog uzročne povezanosti svih bića. Ako je Apolutno Biće prvi uzrok svih ostalih bića, onda među njima mora postojati neka veza sličnosti (lik-ost). Ako Prvi Uzrok ipak transcendiraju svoja stvorenja, među njima moraju postojati i bitne različnosti. Dva su dakle pola na-likosti ili razno-likosti: Bog i stvorenja. To su korelativni pojmovi, gdje postoje stvorovi tu mora biti i Stvoritelj. Prvi analogon je dakako Tvorac, drugotni analoganti su stvorena bića.³⁵

Opravljanost analogije u teologiji nije teško dokazati. Kad već ljudske riječi mogu biti univokne ili ekvivokne, ne smijemo se dati uloviti u njihove zamke. Ako bismo uzimali odnos Tvorca i stvora samo in sensu univoco (syn-onymia), upali bismo u potpunu istoznačnost, tj. antropomorfizam. Uzmemo li taj odnos sensu aequivoco (hom-onymia), svako bi znanje postalo beznačajno ili bezvezno, tj. besmisleno. Ne bi bila mo-

³³ B. Mondin, *The Principle of Analogy*. II izd. Nijhoff, The Hague 1968. B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Queriana, Brescia 1975.

D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Queriana, Brescia 1974.

AA. VV., *Origini e sviluppi dell'analogia*. Vallombrosa, Roma 1987.

³⁴ *Sacramentum Mundi*, sv. I, Herder, Freiburg 1967, str. 124.

³⁵ Na pitanje tko je kome sličan sv. Toma odgovara: »Convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso... Creatura habet quod Dei est: unde et Deo similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse« (*Contra Gent.* I, 29).

guća ni antropologija a kamoli Teologija. Prema tome preostaje treća i najsigurnija mogućnost: *sensus analogicus*, prema kojemu se naši pojmovi i izrazi o Bogu i svijetu mogu primijenjivati samo u djelomičnoj podudarnosti.

Eto, baš na tu raz-likost ili na-likost je mislio i IV Later. sabor (1215) u svojoj izjavi što smo je malo prije citirali. Teološka analogija mora naučiti pravila igre u toj stalnoj napetosti između »similitudo« i »dissimilitudo«. A prvo i najvažnije pravilo su nam dali već Ivan Evandelist i veliki Augustin: »Deus semper maior!«

U svome je povijesnom razvoju analogija prošla razne putove o kojima smo već govorili, premda ih još nismo bili imenovali imenom analogije. Teolozi su najprije opazili da se o Bogu i svijetu mogu reći iste riječi jer među njima postoje izvjesne sličnosti (*via comparationis, analogiae*) koje počivaju na pojmu bitka. Kod toga su primijetili da se neki pojmovi i njihovi simboli ne mogu nikako priricati Bogu i svijetu u istom značenju (*via apophatica, negationis*). A ima i takvih nalikosti koje dobro pristaju i stvorovima i Tvorcu (*via cataphatica, affirmationis*), a neke samo Tvorcu (*via eminentiae*). Postoje i momenti barem djelomične istovjetnosti stvora i Tvorca, a to su časovi mističkih zanosa (*via unionis vel mystica*).

Vidjeli smo da se metoda analogizacije upotrebljava i u filozofiji (ontologija, gnozeologija, epistemologija, logika) i u jezikoslovlju (*analogia materialis et formalis, grammatica et creatrix*). Velika je njezina vrijednost i u prirodnim znanostima: »Kao metoda dokazivanja upotrebljava se u prirodnim znanostima osobito u biologiji, pa u matematici, a također i u jezikoznanstvu«. ³⁶ U teologiji analogija ostaje kao najpouzdaniji i gotovo jedino mogući način razmišljanja, »höchste Sprachmöglichkeit und tiefeste Sprachnot«. ³⁷

Pošto znanost istražuje empiričko iskustvo a teologija religiozno, njihove metode i jezici ne moraju biti isti. Premda i teolog govori racionalno i znanstveno, njegov se rječnik mora oslanjati, zbog opasnosti afazije, na analogiju i metaforu. »Dok stvarno jezik fizike i matematike sadrži objašnjenja bez ostatka, barem u njihovoj kvantitativnoj i experimentalnoj dimenziji, vjerski jezik tumači činjenice u slikama i simbolima koji otkrivaju trajno nadilaženje značenja nad označiteljem. Ako dakle možemo reći da u znanstvenom jeziku označitelj i označeno nastupaju na istoj crti, u vjerskom jeziku značenje nadilazi označitelja u istoj mjeri u kojoj vjerski sadržaj nadilazi naše svjetovno i prirodno iskustvo«. ³⁸

O Bogu se dakle može govoriti uz pomoć analogije i filozofski i znanstveno, ali također i pjesnički uz pomoć intuicije, inspiracije, metafora i simbola. Wittgentein prvi način govora izbjegava a drugi prepušta mistici, tj. šutnji: »Sve što se može spoznati može biti izraženo u znanstvenim propozicijama. Izvan znanosti je mistika koja je neizreciva«. ³⁹

•

³⁶ R. Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*. Sv. I, Mat. Hrvatska, Zagreb 1969, str. 68.

³⁷ *Sacramentum Mundi*, ib. 132.

³⁸ P. Nepi: u zborniku *Linguaggio: scienza-filosofia-teologia*, str. 242.

³⁹ *Tractatus logico-philosophicus*, br. 6, 522.

Ima više vrsta analogija. Posebno su poznate proporcionalna i atributivna nalika. No, kako ni sami analogisti nisu složni u njihovoj podjeli, istaknut ćemo samo »analogiju bitka« i »analogiju vjere«. Prva (analogia entis) smatra da je spoznaja Boga moguća s pomoću uvida u empirijsku i metempirijsku bitkovitost. Na takvom uvidu temelji se teodiceja i teologija. Takvom se analogijom služe najviše katolički mislioci. Protestanti se, naprotiv (dakako, ne svi), zalažu samo za »analogiam fidei«. Kako je za njih ljudski um temeljito pokvaren istočnim grijehom te nesposoban za spoznaju Boga, preostaje nam samo vjera, tj. ono što je Bog sam izrekao ljudskim jezikom po Objavi (Barth). Ostajući na terenu fideizma neki (Schlick, Pannenberg) mjesto analogije preporučuju doxologiju kao jedini legitimni govor o Bogu.

... I SLIČNE FIGURE

Analogija je glavno teološko sredstvo izlaganja, ali nije jedino.⁴⁰ U jeziku vjere postoji više ključeva za čitanje religioznih textova i otvaranje novih vrata u vjerske tajne. Jezik vjere može biti implikativan, informativan, explikativan ili performativan. U rječniku vjere riječima se mogu pripisati različiti smislovi, ne samo analogni nego i alegorički, figurativni, slikoviti, metaforički, mitološki, simbolički i doslovni.⁴¹ Povijest hermeneutike i exegeze o tome maju obilata iskustva.

Daleko prije rođenja znanstvene teologije mitovi su bili prvi ozbiljni pokušaji otkrivanja religioznih korijena svemira i ljudi.⁴² Već je Salustije opazio da se mitske predaje nisu zapravo nikada zbile u prošlosti, ali da se ipak trajno događaju u našim danima. Dobro je opazio prof. Golub: »Mit je utopija početka, a utopija je mit svršetka«. Mitovi se ne bave historijskim činjenicama, već značenjem tih činjenica. Zato je upotreba mitova poželjna i sporna u teologiji. Dok je Bultmann tražio potpunu demitizaciju vjere i teologije, Tillich naprotiv zagovara njihovu reinitizaciju pomoću novih i modernih simbola. I D. Šušnjić misli da mit dobro »izražava intelektualnu i kognitivnu stranu vere«.⁴⁴

Uz mitove je *simboliziranje* najstariji oblik vjerskog i teološkog jezika. Tillich svoj simbolizam nadovezuje na analošku metodu Akvinca i smatra je najboljim jezikom vjere: »Das Symbol ist die Sprache der Religion«. Ali očito griješi kad nadodaje »es ist die einzige Sprache«. Uz Tillicha

•

⁴⁰ J. Ladrière, *L'articulation du sens*. Aubier, Paris 1970. Cerf 1984.
M. Combes, *Le langage sur Dieu peut-il avoir un sens?* Mirail, Toulouse 1975.

A. Dumas, *Nommer Dieu*. Cerf, Paris 1980.

C. A. Raschke, *The alchemy of the word* Scholars Press, Chicago 1979.

⁴¹ Za takva su tumačenja prikladne npr. četiri prve rečenice II. pogl. Djela Apostolskih (silazak Duha Sv.).

⁴² F. Schupp (Hg), *Mythos und Religion*, Patmos, Düsseldorf 1976.

G. Ferraro, *Il linguaggio del mito*. Feltrinelli, Milano 1979. Collectif, *Le mythe, son langage et son message*. Louvain-la-Neuve 1983.

K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, München 1985.

A. Cook, *Mit i jezik*. Rad, Beograd 1986.

⁴³ *Svesci*, br. 46, g. 1982, str. 57.

⁴⁴ D. Šušnjić, *Znati i verovati*. KS i Stvarnost, Zagreb 1988, 207.

i mnogi drugi bogoslovi baziraju svoj govor najviše na simbolič⁴⁵ a osobito suvremeni hermeneut P. Ricoeur. Nije čovjek zaludu nazvan »animal symbolicum«. Katolička teologija i praksa sakramenata počivaju na tlu simbolike. Svijet vjere i teologije je univerzum simbola i analogija.

U uskoj vezi s nalikom i simbolikom stoji i vještina metaforike. I tu je Ricoeur odigrao važnu ulogu⁴⁶ uz mnoge ostale lingviste, filozofe i teologe.⁴⁷ Snaga *metafore* je već davno uočena: »Paene quidquid loquimur figura est« (Quintilianus). Metafora je jezična procedura po kojoj se analoškom opravdanošću prenose značenja s jedne stvari na drugu (najčešće u zamjeni konkretnog i apstraktnog). U jeziku su to obično tropi i figure koje po vezi sličnosti daju novi ili drugačiji smisao od uobičajenoga. Metafora ne otkriva nove spoznaje, ali stare prikazuje u novom svjetlu. Utoliko ona ima određenu heurističku vrijednost i u teologiji, ali ne može biti glavna podloga teološke heuristike.

Pošto se je i Krist rado izražavao u parabolama, *usporedbe* su u teologiji uvijek važile kao prikladno govorno sredstvo.⁴⁸ Danas ga najviše cijeni tzv. narativna teologija. Metafore se upotrebljavaju više za prikaz statičke strane svijeta te u manjim jezičnim sklopovima (sintagma). Parabole se bave dinamikom događaja i traže veće jezične cjeline (diskurs). Ni one nisu od velike heurističke vrijednosti, ali imaju znatni afektivni i umjetnički naboj u vjerskoj jezičnoj praksi.

Naravno da se u vjerskoj i teološkoj jezičnoj produkciji nalaze i mnogi drugi književni rodovi i oblici: povijest, pripovijest, legenda, drama, ep, lirika, kerigma, propovijed, katehizacija, obredni tekstovi, pohvala, himnologija, praxeologija, pobude, ukori, proroštva, viđenja, apokalipse, suprotstavljanja itd.⁴⁹ Sve te jezične vrste imaju svoje prednosti i

⁴⁵ L. Benoist, *Segni, simboli e miti*. Garzanti, Milano 1976.

C. A. Bernard, *Teologia simbolica*. Ed. Paoline, Roma 1981.

A. Kremer-Marietti, *La symbolicit  ou le probleme de la symbolisation*. PUF, Paris 1982.

L. M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*. LDC, Torino Leumann 1982.

H. van Lier, *L'animal signé*. De Visscher, Bruxelles 1980.

G. Becker, *Die Ursymbole in Religionen*. Styria, Graz 1987.

Z. Radman, *Simbol, stvarnost i stvaralaštvo*. HFD, Zagreb 1988.

⁴⁶ P. Ricoeur, *La Métaphore vive*. Seuil, Paris 1975. Prijevod: *Živa metafora*. GZH Zagreb 1981.

⁴⁷ M. Black, *Models and Metaphors*. Cornell Univ. Press, Ithaca 1962.

M. B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*. Mouton, La Haye 1967.

C. M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*. Yale Univ. Press, Yale 1970.

C. Normand, *Concept et Métaphore*. Payot, Paris 1976.

S. McFague, *Metaphorical Theology*. Fortress Press, Philadelphia 1982.

A. Stama , *Teorija metafore*. CKD, Zagreb 1983.

M. Gerhard, A. M. Russell, *Metaphoric Process*. Texas Christ. Univ. Press, Fort Worth 1984.

J. M. Soskice, *Metaphor and religious language*. Clarendon Press, Oxford 1985.

L. Kojen, ur., *Metafora, figure i značenje*. Prosveta, Beograd 1986.

⁴⁸ S. McFague, *Speaking in parables*. Fortress Press, Philadelphia 1975.

J. Dupont, *Il metodo parabolico di Ges *. Paideia, Brescia 1978.

⁴⁹ O. Fuchs, *Sprechen in Gegens tzen*. K sel, München 1987.

nedostatke. Obogaćuju jezik vjere i čine ga zanimljivim, ali ga dosta često i zamagljuju te uvode u napast poetiziranja, simboliziranja i otuđenja od njegove religiozne substance.

Analogija i slične figure danas spadaju u dijakronijsku epohu teološkog jezika. Noviji teolozi, kako smo vidjeli traže demitologizaciju ili transmitizaciju religioznog jezika. Neki više ne dozvoljavaju bilo kakav vjerski govor (Bonhoeffer), a tzv. radikalni teolozi ne dopuštaju niti riječi o Bogu (»teologija mrtvoga boga«). Pošto živimo u doba sekularizacije, mjesto teološkog jezika traže se novi *sekularizirani* jezici: etički, dijalektički, politički, utopistički (teolozi nade), pa čak i marksistički, materijalistički i psihoanalitički (sad je upravo u fokusu pažnje slučaj Drewermann).

Mjesto analoški iznošenju vjere se pristupa s (neo)pozitivističkih, funkcionalističkih i semantičkih polazišta. Ova se posljednja osobito oslanjaju na *lingvističku analizu* s empirijskom ili barem logičkom verifikacijom, a kako je takvo ovjeravanje nemoguće, po njihovu mišljenju treba odbaciti svaki religiozni govor. Takav je govor naime besmislen. Oni analitičari koji dopuštaju pluralitet jezičnih igara, prihvaćaju i vjerski i teološki jezik priznajući mu vlastita pravila i gramatiku izražajnih sredstava.

Dok su stari bogoslovi za temelj svojih razmišljanja uzimali bitak, ideje, duh, dobrotu, ljepotu i objektivnu istinu te su u tom traganju polazili analoškim putovima (logike, negacije, afirmacije), dotle novi — u duhu vremena — u središte pažnje stavljaju existenciju, strukture, fenomene, potrebe, nagone, komunikaciju te i sam jezik. Poslije II svjetskog rata se je počelo govoriti o »novoj teologiji«, koja onda ima pravo i na novi jezik (Schillebeeckx).

U suvremenoj teološkoj sinhronizaciji imamo mnoštvo novih koncepata s mnoštvom jezika. Evo neki od tih novogovora:

— funkcionalna upotreba, koja počiva na iskustvu, praksi i vjerskim potrebama. Zanima je čemu vjerski i teološki jezik uopće služi. Ističe njegovu performativnu ulogu.

— situaciona analiza. Kršćanski je jezik uvijek pun smisla i značenja, ali ona zavise o situaciji u kojoj se rabe. Npr. na Golgoti su bila razapeta tri čovjeka na tri križa, ali smrt samo Jednoga imala je vjersko i soteriološko značenje. Pogled na svijet daje situacijama posebna osvjetljenja (teorija blika).

— narativna teologija daje važnost događajima. Oni pak nose sobom poruke, istine i primjere. Biblija se najviše služi modelom pripovijedanja. U tome bi je morala slijediti i teologija.

— participativna teologija životno sudjeluje u drami naracije i događanja. Ona to prihvaća kao osobni događaj, doživljaj i obavezu. Ona ide više i dublje od onoga što je ispričano. Naracija je ilustrativna, ali je vjera existencijalna, participativna i angažirana (total personal involvement). Vjera se »čini« i djeluje.

— U tom je smislu vjerski govor teopojetičan (prvo značenje riječi »poiesis« je praxa, čin, djelo). Ništa ne smeta, pače je i poželjna, također i »poezija« kao umjetnički čin, sa svojom svitom imaginacijâ, fantazijâ, vizijâ, zanosâ, metaforâ i simbolâ.

Poslije Bonhoffera stalno se insistira na sekularizaciji svijeta. U takvom je svijetu više nemoguć stari sakralni jezik, on i sam mora biti sekulariziran ako će ga suvremenici razumjeti. Iz toga se polaže zahtjev: »Reden von Gott in der Sprache der Welt«! To je kao načelo prihvatio i P. van Buren i mnogi drugi, većinom američki, pomodni teolozi.⁵⁰ Kako nova sredstva priopćavanja nemaju nikakvih religioznih tradicija te su čisto svjetovna, to je i njihov jezik svjetovan, pa mu se govor vjere mora prilagoditi. Nova mass-media stvaraju i traže i novi masovni način izražavanja. I već su se neki bogoslovi pretvorili u novinare, »informatore« i »komunikatore«.

Nekada je onto-teologija (Heidegger) stavljala naglasak samo na bitak (i to onaj pisan s velikim slovom), a danas je u filozofiji i teologiji svako biće dobilo vrijednost opstojanja i pretvorilo se u svoga vlastitog stvoritelja. Pošto se svrha svijeta nalazi u afirmaciji vlastitog postojanja, *existencijalni* jezik je dobio legitimno pravo i u sustavu teologije. Bultmann tvrdi da se danas o Bogu može govoriti jedino existencijalno, a ne objektivno i znanstveno. U povijesti spasenja je najvažniji »dogadaž Krista«, a pored njega dogadaž i život čovjeka. Tako je antropologija postala preduvjet i odrednica teologije.⁵¹

Existencija se hrani iskustvom i praxom.⁵² Bez vjere i vjerske praxe teologija je isprazna, puki verbalizam. Jezik vjere ovisi o stilu života,

•

⁵⁰ G. Vahanian, *La mort de Dieu*. Buchet, Paris 1962.

J.A.T. Robinson, *Honest to God*. London 1963.

P. van Buren, *The secular meaning of the Gospel*. Macmillan, N. York 1963.

H. Cox, *The secular city*. New York 1965.

T. J. J. Altizer, *The gospel of christian atheism*. Westm. Pr. Philadelphia 1966.

J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu*. Crf, Paris 1967.

⁵¹ Fabro N. i dr., *Riscoperta dell'uomo*. II ed. Mondadori, Verona 1968.

E. Barbotin, *Humanité de l'homme*. Aubier, Paris 1970.

M. Flick, Z. Alszeghy, *L'uomo nella teologia*. Ed. Paoline, Roma 1970.

L. Bogliolo, *Antropologia filosofica*. Citta Nuova, Roma 1971.

G. Breuer, *Der sogenannte Mensch*. Kösel, Münschen 1981.

J. C. Eccles, *Le mystère humaine*. Mardaga, Bruxelles 1981.

L. Medusa, *Chi e l'uomo?* Ed. Dehoniane, Napoli 1982.

W. Böhm (Hg), *Wer ist der Mensch?* Herder, Freiburg 1983.

G. Kraus, *Blickpunkt Mensch*. Pfeiffer, Münschen 1983.

W. Pannenberg, *Anthropologie*. Vandenhoeck, Göttingen 1983.

J. Owens, *Human Destiny*. Cath. Univ. of Am., Washington 1985.

G. Anders, *Zastarelost čoveka*. Nolit, Beograd 1985.

A. G. Hamman, *L'homme image de Dieu*. Desclée, Paris 1987.

N. A. Luyten (Hg), *Veränderungen im Menschenbild*. Alber, Freiburg 1987.

J. F. Collange, *Théologie des droits de l'homme*. Cerf, Paris 1989.

G. Fuchs (Hg), *Mensch und Natur*. Knecht, Frankfurt 1989.

B. Grom, *Anthroposophie und Christentum*. Kösel, Münschen 1989.

⁵² O. Rabut, *L'expérience religieuse fondamentale*. Desclée, Tournai 1969.

W. Strolz (Hg), *Religiöse Grunderfahrungen*. Herder, Freiburg 1977.

stoga i »naša vjera mora pronaći jezik koji je razumljiv i priopćiv«. ⁵³ Bogoslovlje je u prvom redu praktična znanost i zbog toga njegov jezik mora biti »Sprache der Tatsachen im Kontext des Überlieferungs« (J. Moltmann). Govoreći o Bogu teologija se je kretala ovim postajama reflexije: Deus in se... Deus pro nobis... Deus in nobis... Danas smo se zaustavili na ovoj posljednjoj postaji, tražimo Boga samo u sebi, ne više ni na nebu ni u prirodi ni u filozofiji. Vjersko je iskustvo autentičan izvor vjere a praksa njezina kruna. Stoga, po pragmatistima, jezik vjere treba svesti na jezik iskustva, etike i praxe (R. Hepburn, R. B. Braithwaite).

Teolozi nade, naprotiv, i mislioci koji su okrenuti budućnosti više vrednuju buduću nego sadašnji život. Njih ne zanima ni protologija ni praxeologija, već upravo eshatologija. Konačni smisao traže u nadi budućih eona. ⁵⁴ Zato teologija mora promatrati svoje sadržaje i birati jezične oblike prema »posljednjim stvarima«, prema vječnosti. Njoj priliči govor obećanja, nade, uskrsnuća, apokalipse, vizionarstva i proštva.

Oni bogoslovi koji se ne zanose ni vizijama budućnosti ni mitovima prošlosti, pa niti pragmatikom sadašnjosti traže opravdanje svoje teologije u njezinoj *znanstvenosti*. Za njih teologija mora biti ne samo nauka nego i znanost, potpuno racionalna i pozitivna znanost, utemeljena na činjenicama. Oni skidaju s teologije sve koprene misterija, metafizike, mitologije, simbologije i metaforike, pa traže trijezan, realan, iskustven i racionalan govor o religiji i njezinim vrijednostima. Sociolog Šušnjić je drugačijeg mišljenja: »Nauka i religija govore različitim jezicima: nauka govori u racionalno-iskustvenim pojmovima, religija u simboličkim slikama. Otuda je naučni jezik jednoznačan, precizan, strog, kvantitativan, operacionalno određen i zahteva da se reč odnosi isključivo na jedan predmet... to je u prvom redu jedan zatvoreni jezik. Jezik religije je višeznačan, slikovit, alegoričan, metaforičan, neprecizan i slobodan... to je otvoren jezik«. ⁵⁵

Zbog takve konfliktnosti u pogledu jezika teologije u najnovije vrijeme dobiva na važnosti znanost *hermeneutike*. Premda je ona Crkvi znana od prvih dana njezina Pisma, u ovo naše vrijeme stiže dominantan

•

W. Beinert (Hg), *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*. Schöningh, Paderborn 1978.

J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*. Herder, Freiburg 1978.

P. Donovan, *Interpreting religious experience*. Seabury, N. York 1979.

J. Imbach, *Glaube aus Erfahrung*. Rex, Luzern 1981.

A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*. Centurion, Paris 1981.

X. Pikaza, *Experiencia religiosa y christianismo*. Sigueme, Salamanca 1981.

Ph. C. Almond, *Mystical experience and religious doctrine*. Mouton, Berlin 1982.

M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*. Cerf, Paris 1988.

J. Werbick, *Glauben lernen aus Erfahrung*. München 1989.

⁵³ *Lebendige Seelsorge*, br. 1—2, g. 1990, str. 20.

⁵⁴ Bloch je ustvrdio da »prava geneza ne stoji na početku nego na kraju«. *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp 1969, sv. III, str. 1628).

⁵⁵ D. Šušnjić, *op. cit.* 182.

položaj u odnosu na ostale znanosti.⁵⁶ Hermeneutika je najprije bila znanost tumačenja svetih textova (poganska oracula, kršćanska biblija, medievalni komentari i sl.), zatim je postala važan dio filozofije (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) te najzad znanost nad svim znanostima (Dilthey). Danas, kad je »traženje smisla« postalo smislom života, nauka o smislu najviše kotira.⁵⁷

Kao što sve ima svoje značenje i smisao, tako ga mora imati i teološki govor. I on treba da prođe kroz sve hermeneutske faze: doživljavanja (Erleben) svetoga u izvornom dodiru s njime, razumijevanja (Verstehen) njegova texta i konteksta, te njihovo objašnjenje (Erklären) svima onima koji su za sveto zainteresirani. Ili, kako je to zgodno uprimjerio Bergson: tumač postupa kao plivač. Najprije mora: a) sići u more texta, zatim b) zaroniti u njegove najveće dubine, te napokon c) izroniti s novim iskustvima i saznanjima. Još nešto, u procesu interpretacije nikako se ne smije povrijediti hermeneutski krug: dijelovi tumače cjelinu a cjelina dijelove.

Međutim se »nova« hermeneutika više ne zadovoljava ustaljenim tumačenjima. Novi hermeneutičari tvrde da sam govor ili text nema u sebi neki određeni i urođeni smisao. Smisao mu daje slušač, čitač ili tumač. Gadamer, doduše niječe u teoriji spoznaje krajnji subjektivizam (smisao daje subjekt), ali isto tako i objektivnost realizma (smisao leži u stvarnosti). On smisao nalazi u situaciji u kojoj se »explanandum« nalazi. Tako se širom otvaraju vrata hermeneutskom relativizmu. A kako se situacije tijekom povijesti stalno mijenjaju, tako se s njima mijenja i značenje originala (historizam). Jednako tako i sv. textovi stoje u funkciji povijesti. U dogmatskim definicijama valja razlikovati sadržaj i formulaciju dogme. Ako sadržaj treba očuvati nepromijenjen, formulacija se može usavršavati. Ni sakramenti nisu ništa drugo nego na kršćanski način osmišljen ljudski život.

Na taj način moderna exegeza i hermeneutika revolucioniraju i teološki jezik. Iz uvijek varljive povijesne dijahronije, jezik je bogoslovlja zaplovio punim jedrima u pluralističku sinhroniju, koja se pretvara u disharmoniju, a ova opet rađa kakofonijom. Tako nas suvremeni teološki govor ponovo vraća u situaciju babilonske pomutnje jezika. Kao izlaz iz tog labirinta preporučuju se razni kriteriji za utvrđivanje ispravnosti jezika teologije. Malherbe predlaže tri takva kriterija: 1. vjernost

•
⁵⁶ R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*. Orante, Paris 1968.

R. Bultmann, *Foi et compréhension*. Seuil, Paris 1969.

W. Dilthey, *Ermeneutica e religione*. Patron, Bologna 1970.

A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*. Seuil, Paris 1974.

A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*. Seuil, Paris 1974.

R. Marlé, *Parler du Dieu aujourd'hui*. Cerf, Paris 1975.

J.-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique*. Nauwerlaerts, Louvain 1975.

A. Manaranche, *Des noms pour Dieu*. Payard, Paris 1980.

J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*. Cerf, Paris 1985.

P. Crech, *Ermeneutica e teologia biblica*. Borla, Roma 1986.

⁵⁷ J. Ladrière, *L'articulation du sens*. Aubier, Paris 1970.

originalnoj poruci, 2. sukladnost s tradicijom i 3. vrijednost za aktualni život vjernika.⁵⁸ Ja bih još dodao 4. kriterij: crkvenost. Kako je poglog vjere predan u ruke Crkve, ona mu je čuvarica i učiteljica. Teologija diše crkvenim duhom i govori crkvenim jezikom.

Suvremeni teolozi ne bi trebali suviše jašiti na znanstvenosti svoje struke. Ugled znanosti je dosta opao i scijentizam nije više u modi (ako ova može biti nekome kriterij istine).⁵⁹ Znanstvene metode i jezik nemaju neku apsolutnu vrijednost. Jezik teologije i ne može biti samo znanstven, on je i ontološki i axiološki i praxeološki govor u smislu deontologije. To nije spekulativan i knjiški jezik filozofa i bogoslova, već živa riječ koja svaki dan »tijelom postaje« i čijom se hranom hrane milijarde vjernika.

Stoga mnogi teolozi, komunikolozi i lingvisti ističu kako je najbolji mogući jezik teologije *jezik svjedočenja*. To je logika koja ima najveću moć osvajanja: »Questa logica è la logica della testimonianza«, veli Antiseri.⁶⁰ Ni jedan drugi argument nije tako uvjerljiv kao što je osobno svjedočenje. Govor je svjedoka autoimplikativan, samoprije-goran i traži angažiranje. Žrtve koje na sebe uzima svjedok imaju najveću dokaznu moć i vrijednost. Govor vlastitih djela je najbolji »argumentum fidei«. Zuurdeeg je riječ svjedok sjajno preveo na latinski izrazom »convictor«. Sasvim ispravno. Samo »convictor« je pravi »victor«.

Svjesni potrebe teološkog jezika i služeći se njime, ne mislimo ga temeljiti na fideističkoj tezi Sušnjićevoj: »Bog nije zaključak iz pretpostavki, on je pretpostavka svih zaključaka«. ⁶¹ Naš će axiom radije biti Pavlova riječ: »Scio cui credidi« (II Tim 1, 12). Svaka od tih riječi daje puni smisao jeziku vjere i teologije:

- *s c i o*: opravdanje je za znanstvenu podlogu teologije. Ova ne može biti u sukobu sa znanošću jer je »fides quaerens intellectum«.
- *c u i*: snaga vjere leži u osobnom svjedočenju vjernika i teologa. Teologiziranje nije verbaliziranje. »Verbum caro factum est«.
- *c r e d i d i*: vjera nije samo plod uma već i milosti. Njezin je jezik govor Objave i nadahnuća. »Justus meus ex fide vivit«. Teologija je svjedok razgovora vjere i znanja. Taj će razgovor uspjeti kad upoznamo ne samo jezik teologije nego i teologiju jezika. No taj zadatak još nije ni načet.

⁵⁸ J-F. Malherbe, *op. cit.* 230.

⁵⁹ U tom je smislu silno poučna spomenuta Sušnjićeva knjiga.

⁶⁰ D. Antiseri, *op. cit.* 144.

⁶¹ Đ. Sušnjić, *op. cit.* 168.

THE LANGUAGE OF THEOLOGY

Summary

Theology has its linguistical dimension too. It is per definitionem a speech (language). The subject matter of this speech is the faith in God. Since God is incomprehensible He is ineffable too. This difficulty places theology in a aporistic situation of aphasia. The scientific language in theology being imposible in its totality, the religious and theological speech is oriented toward analogical, allegorical and symbolical models of speaking.