

UDK 1:2-27Cupitt
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 12. 4. 2010.
Prihvaćeno: 28. 5. 2010.

NEREALISTIČKA FILOZOFIJA RELIGIJE DONA CUPITTA PRIKAZ I KRITIKA

Danijel TOLVAJČIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
dtolvajcic@net.hr

Sažetak

Ovaj prilog nastoji prikazati i kritički se osvrnuti na »teologijski nerealizam«, koji se danas profilirao kao jedan od najintrigantnijih pravaca u suvremenoj filozofiji religije, osobito na anglosaksonskom govornom području. Teologijski nerealizam pokušava »deobjektivizirati«, »internalizirati« i »autonomizirati« religijske doktrine. »Nerealistička filozofija religije« (*non-realist philosophy of religion*) prije svega je povezana s djelima Dona Cupitta (1934.), profesora filozofije religije na Cambridgeu, koji u svojim brojnim spisima nastoji »spasiti« religiju u današnjem religiozno indiferentnom svijetu i to promovirajući »neobjektivnu« ideju Boga. Prema Cupittu, »Bog« nije nekakvo biće koje bi moglo opstojati neovisno od nas samih, već predstavlja mitsko uprisutnjenje religijskog zahtjeva i cilja. U kontekstu današnjeg vremena, to je, prema nerealizmu, jedina moguća »reinstalacija« religije ukoliko nam je istinski stalo do autonomije čovjeka. Ipak, ostaje otvoreno pitanje koliko je takva alternativa (ukoliko imamo u vidu sve njezine posljedice) u konačnici religijski relevantna: može li »realno neopstojeći« Bog biti cilj i zadovoljenje čovjekove religioznosti (osobito ako imamo u vidu monoteističke tradicije)? Prema našem mišljenju, na ovo pitanje valja dati niječan odgovor.

Ključne riječi: Don Cupitt, realizam, teologijski nerealizam, filozofija religije, neobjektivna ideja Boga, *Sea of Faith*.

Uvod: Don Cupitt i ideja teologijskog nerealizma

U suvremenoj anglosaksonskoj filozofiji polemike oko realizma i nerealizma predstavljaju jedno od središnjih mjesta. Također, i na specijaliziranom polju

filozofije religije i teologije rasprave između realista i nerealista obilježile su neke suvremene trendove.¹

Što bi u tome kontekstu označavao pojam »realizam«? Iako je riječ o starom filozofijskom problemu², danas je realizam – u najširem mogućem smislu – skupno ime za razna filozofijska učenja koja drže da postoje realni objekti neovisni o našem iskustvu i znanju te kako oni imaju određenja svojstva i ulaze u određene odnose neovisno o konceptima i jeziku pomoću kojih ih ljudski um zahvaća.³

Prema vrsnom poznavatelju ove problematike Andrewu Mooreu⁴, suvremeni filozofijski realizam može se opisati pomoću triju bitnih tvrdnja: *ontologijski*, realizam smatra da izvan ljudskog uma postoji od nas neovisna objektivna stvarnost; *epistemologijski*: moguće je tu stvarnost u određenoj mjeri spoznati kakva je ona po sebi, i konačno, *semantički*: moguće je referirati se na tu stvarnost i o njoj izricati određene istinite tvrdnje.

Suprotno tomu, antirealizam, odnosno nerealizam negira neku (ili sve) od ovih sastavnica realizma.

Primijenjeno na religijsko-filozofijsku i teologijsku problematiku, smatra Moore, teologijski se (osobito kršćanski) realizam može adekvatno opisati sljedećim tvrdnjama: »(1) Bog postoji neovisno o našoj svijesti o njemu i o našoj volji, ali (2) usprkos tomu, mi ga možemo spoznati i (3) ljudski jezik nije neadekvatan ni nenadležan medij za istinit govor o Bogu.«⁵ U tom smislu, većina

¹ Usp. Brian HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, Oxford – Carlton, 2005., 2: »Debata između realizma i antirealizma, sama od velikog značenja u suvremenoj angloameričkoj filozofiji, jedna je od glavnih tema u filozofiji religije danas.«

² Značenje ovog pojma u suvremenim filozofijskim raspravama nije u potpunosti istoznačno s njegovim klasičnim skolastičkim značenjem po kojem »realizam« stoji u opreci prema »nominalizmu«. Suvremeni anglosaksonski »realizam« ne ostaje na srednjovjekovnom problemu univerzalija, već nastoji dokinuti dominaciju *idealizma* (osobito onog koji je promovirao Josiah Royce), a koji je prevladavao u britanskoj i američkoj misli u 19. stoljeću. U tom smislu, suvremeni tzv. »novi realizam« (*new realism*) započinje s programatskim spisom »Program i prva platforma šest realista« (*A Program and First Platform of Six Realists*, 1910.), koji potpisuju R. B. Perry, W. P. Montague, E. B. Holt, W. Pitkin, E. Spaulding i W. Marvin. Bitne poticaje »novi realizam« prima također i od B. Russella i G. E. Moorea koji su, također odbacujući idealizam, nastojali »ustanoviti logičku metodu po kojoj je moguće iz svakog skupa podataka derivirati legitime zaključke«, Nicholas BÜNNIN – Jiyuan YU (ur.), *Neo-realism*, u: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Chichester, 2009., 467-468., ovdje 468.

³ Usp. Panayot BUTCHVAROV, *Metaphysical realism*, u: Robert AUDI (ur.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, 1999., 562-563.

⁴ Andrew MOORE, *Realism and Christian Faith. God Grammar, and Meaning*, Cambridge, 2003., 1.

⁵ *Isto*, 1-2.

se zapadne filozofije religije i kršćanske teologije može, bar u određenoj mjeri, svrstati pod neku inačicu teologijskog realizma.

Ipak, u posljednjih tridesetak godina javljaju se i drukčija rješenja. Neki autori pokušavaju reinterpretirati religijski baštinu Zapada u nerealističkim kategorijama. Taj se pokušaj obično naziva »teologijski nerealizam« (*theological non-realism*). Iako teologijski (religijski) nerealizam u anglosaksonskoj filozofiji religije ima nekoliko inačica, on uglavnom označava filozofijsku poziciju povezanu s filozofom i religijskim piscem Donom Cupittom (1934.), profesorom filozofije religije na Cambridgeu, i njegovim nacrtom filozofije religije koja nastoji radikalno deobjektivirati religijske doktrine.⁶ Sâm Cupitt svoju poziciju naziva »nerealističkom filozofijom religije« (*non-realist philosophy of religion*)⁷. Riječ je o filozofijskom diskursu koji, na tragu kršćanske spekulativne mistike Kanta, Kierkegaarda, Nietzschea i Heideggera, ali i nekih gibanja u suvremenoj analitičkoj filozofiji nastoji »spasiti« religiju u današnjem religiozno indiferentnom svijetu i to promovirajući neobjektivnu ideju Boga. Za Cupitta Bog nije objektivno biće koje bi moglo opstojati neovisno od nas samih, već postoji samo za ljudsku unutrašnjost. Zbiljnost Boga ne treba tumačiti objektivno metafizički, već religijski funkcionalno. Konsekventno tomu, sâm Cupitt teologijski nerealizam definira kao »učenje da se religijska vjerovanja ne bi trebala shvatiti kao da izriču nadnaravne činjenice, jer njihova je istinska funkcija jednostavno proizvoditi način života«⁸. Njegova je teza da je nerealistički pristup nužan kako bi se religioznost uopće učinila relevantnom za suvremenog čovjeka. Osnovni nacrt teologijskog nerealizma donio je u svojem glavnom djelu *Odlazak od Boga (Taking Leave of God, 1980.)*⁹ koje – s pozicije koju naziva »inačicom kršćanskog egzistencijalizma«¹⁰ – predstavlja »pokušaj da se napiše moderna duhovnost«¹¹. Navedeno djelo, s obzirom na recepciju i kritiku, zasigurno pripada u red najkontroverznijih, ali i najutjecajnijih religijsko-filozofijskih tekstova današnjice. Riječ je o »pokušaju da se postigne (...) sinteza duha kršćanstva i duha slobode, kako bi u potpunosti sekularna osoba mogla misliti kako je moguće slijediti kršćanski put k svetosti poradi njega samoga«¹². Što-

⁶ Usp. Antony C. THISELTON, Non-realism, u: *A Concise Encyclopedia of Philosophy of Religion*, Grand Rapids – Oxford, 2002., 202-203.

⁷ Usp. Don CUPITT, *Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion*, New York, 2002., 38.

⁸ Don CUPITT, *After God. The Future of Religion*, New York, 1997., XII.

⁹ Usp. Don CUPITT, *Taking Leave of God*, London, 1980. (32001.).

¹⁰ Don CUPITT, *Radical Theology*, Santa Rosa, 2006., 49.

¹¹ *Isto*, 49.

¹² *Isto*, 51.

više, Cupitt smatra da je nerealizam »prvi u potpunosti kritički i nedogmatski stil religijske misli koji se pojavio na Zapadu«¹³.

Ovaj rad nastoji ocrtati Cupittovu hipotezu ističući neka važna pitanja koja ona potiče, ali i ukazati na neke njezine bitne propuste, koje ju, prema našem mišljenju, u konačnici čine *neprihvatljivom* za religioznog čovjeka. Naša je središnja teza da »nerealistička filozofija religije« nije u stanju adekvatno odgovoriti na religijske potrebe većine vjernika abrahamovskih tradicija.

1. Rođenje čovjekove autonomije kao početak teologijskog nerealizma

Odlučujući se trenutak u razvitku zapadne misli, prema Cupittovoj interpretaciji, dogodio prije otprilike dvije stotine godina kada se počeo definitivno urušavati metafizički realizam koji je zapadna civilizacija baštinila od grčke filozofije i kršćanske religije. Dotad neosporiva ideja o »drugom svijetu« koji je »iznad« našeg prostornog svijeta kao i, konzekventno tomu, o fiksanom tijelu metafizičkog znanja koje je baštinjeno »odozgo« (a koje je odlučujuće teologijske implikacije poprimilo u kršćanskoj patristici i srednjovjekovlju) počinje gubiti svoju snagu. Odlučujući je »udarac« realizmu zadao osobito Kant sa svojom kritikom stare dogmatske metafizike. Štoviše, prema Cupittu, s Kantom ne samo da započinje prokazivanje neplauzibilnosti metafizičkog realizma već kod njega također nalazimo »prvo zanimljivo moderno nerealističko tumačenje Boga«¹⁴. Osim Kanta, kraju su realizma svakako pridonijeli Kierkegaard koji je promovirao radikalnu subjektivnost, kao i Nietzsche s tezom da ne postoje činjenice, već jedino interpretacije.

Rađa se moderno doba koje čini četiri odlučujuća raskida u poimanju stvarnosti u odnosu na raniju tradiciju: *prvo*, u kozmologiji je došlo do »odčaravanja svijeta (*disenchantment of the world*)«¹⁵, odnosno suvremena je znanost učinila svijet moralno i religijski neutralnim; *drugo*, promijenilo se shvaćanje naravi znanja – znanje više nije »nepromjenjivi korpus svetog nepromjenjivog materijala«¹⁶, već je partikularno, promjenjivo i trajno podložno reviziji; *treće*,

¹³ Don CUPITT, *Is Nothing Sacred?*, 46.

¹⁴ *Isto*, 48. Cupitt također navodi i neke druge »pionire« nerealističkog shvaćanja Boga djelatne »unutar godine 1800. i kasnije« poput Hegela i njegova »historicističkog nerealizma za koji je Bog očekivana buduća totalizacija (*totalization*) cjelokupnog evolvirajućeg svjetskog procesa«, potom ranog Schleiermachersa koji vidi »vjeru kao odgovor osjećaja (*feeling-response*) iz srca živog Cjelini (*Whole*) u kojoj svi imamo svoj bitak« kao i »radikalno lijevu« inačicu reformirane (kalvinističke) tradicije koja smatra da je »Bog znan jedino kroz Krista – jer je Isus Krist jedini Bog«, Don CUPITT, *Is Nothing Sacred*, 58.

¹⁵ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 19.

¹⁶ *Isto*.

društvene se institucije više ne razumiju kao Bogom dane i kao dio uređenog i svrhovitog kozmosa, već ih se razumije kao tvorevine ljudske povijesti, odnosno povijesno uvjetovane i stoga promjenjive¹⁷; i konačno, *četvrto* (za religijsku svijest najvažnije) mijenja se *čovjekovo samorazumijevanje*. Ranije je pojedinac pronalazio već unaprijed određenu ulogu u društvu, prirodi i kozmosu. Božanska je providnost sve unaprijed odredila. No, moderni pojedinac na to ne pristaje. On želi »odrediti sam sebe, postaviti i tražiti svoje vlastite ciljeve i sâm za sebe odabrati što da od sebe učini«¹⁸. Moderni je čovjek autonoman. I jednom kada si je posvijestio mogućnost vlastite autonomije, ima moralnu obvezu k njoj trajno težiti. Sloboda je prvotna ljudska vrijednost.

Polako se oblikuje svijest o tomu da naše poimanje i interpretacija svijeta ponajprije ovisi o našoj vlastitoj, kulturom oblikovanoj, percepciji. Ono što se dogodilo jest, prema Cupittu, radikalna promjena koja je u konačnici dovela do toga da se sveukupna stvarnost razumije kao »pûka gomila raspršenih i mijenjajućih (*changing*) interpretacija, odnosno mijenjajuća labava koalicija različitih gledišta koja su u trajnoj raspravi jedna s drugima«¹⁹. Nasuprot starom metafizičkom realizmu, nerealizam se postepeno artikulirao kao legitimna pozicija. Ni jedna metafizička tvrdnja više nema pravo pretendirati na opće važenje, jer ni jednu ne možemo verificirati kao realnu. Isto vrijedi i na području religije: čovjek je autonoman i zbog toga se danas tradicionalna religija sa svojim heteronomnim, transcendentno danim sustavom vjerovanja morala pokazati neodrživom.

Ipak, tek se u 20. stoljeću teologijski nerealizam u potpunosti artikulirao i jer je tada primio odlučujuće poticaje od raznih autora poput: Martina Heideggera, koji je u svojoj kritici metafizike pokazao da je »Bog zapadnog realističkog teizma intelektualna – i religijska – katastrofa«²⁰; Paula Tillicha, koji je na Nietzscheovu tragu »samoga sebe promatrao kao kršćanskog teologa koji piše nakon smrti Boga i koji je znao da je staro kulturno kršćanstvo došlo svoje kraju nakon Prvog svjetskog rata«²¹ te Rudolfa Bultmanna koji je nastojao demitologizirati biblijsku poruku i tako je učiniti razumljivijom suvremenom čovjeku.²²

¹⁷ Usp. *Isto*, 20.

¹⁸ *Isto*.

¹⁹ Don CUPITT, *Is Nothing Sacred?*, 34.

²⁰ Don CUPITT, *After God*, 37.

²¹ *Isto*.

²² Usp. Don CUPITT, *Is Nothing Sacred?*, 46. Pozivajući se na iste autore kao i teologijski nerealizam, do sličnih je zaključaka (čak i nešto ranije) došao i anglikanski teolog i biskup John A.T. Robinson, autor kontroverznog spisa *Iskreni prema Bogu (Honest to God, 1962.)*. Robinson, reinterpretirajući (ostaje dvojbeno u kojoj mjeri ispravno!) neke koncepte Bonhoefferove teologije, odbacuje supranaturalističku ideju Boga koji bi bio

Ovi su autori, prema Cupittu, zastupali tezu da je nemoguće, ukoliko je čovjek iskusio autonomiju, vratiti se u heteronomno poimanje religioznosti. »Vremena su se promijenila i danas pojedinac može izreći što vjera jest isključivo sa sredstvima koja su danas dostupna.«²³ Sve je to, smatra Cupitt, pridonijelo kolapsu metafizičkog realizma i iz njega proizlazeće kulture, koja je religijske entitete poimala kao objektivna, nadnaravna bića. Drukčije nije i s temeljnim simbolom objektivnog realizma: Bogom.

2. Slom objektivnog teizma klasične metafizike

Autonomno ljudsko biće, osobito od vremena prosvjetiteljstva, ne može više prihvaćati izvanjskog objektivno postojećeg Boga koji bi propisivao neke izvanjske uvjete njegovoj slobodi. Objektivni »Bog« metafizičkog i teološkog realizma nespojiv je, prema nerealističkoj interpretaciji, s prije dva stoljeća zadobivenom čovjekovom slobodom. Vidljivo je to iz djelâ velikih filozofa poput Kanta, Fichtea i Hegela.²⁴ Božanska se providnost uklanja pred čovjekovom potrebom da sâm odlučuje i kreira svoju sudbinu. Zbog toga, a ne prvotno zbog filozofijske kritike, smatra Cupitt, tradicionalni su se dokazi postojanja Boga pokazali neuspješnima. Čovjek nije više spreman žrtvovati svoju autonomiju izvanjskoj apsolutnoj volji koja se sama nameće. Također, filozofijska je kritika pokazala da ni jedan od dokaza ne može nužno dokazati da »objektivnog Boga« ima, niti da je takvog Boga moguće nužno postaviti kao uzrok ili najplauzibilnije tumačenje svijeta. *Ontologijski dokaz* je pokazao da »vjernici misle da je Bog 'nužno' postojeći, ali nije pokazao da Bog ustvari postoji«²⁵. On je prvotno proizašao iz studiranja Augustina i monaške pobožnosti, i smatra Cupitt, uopće ga u njegovu izvornom kontekstu nije moguće realistički tumačiti. Realistička je interpretacija ontologijskog dokaza nespojiv razum koji je nastao kada se on povezao s onom inačicom metafizike »koja zauzima realistički pogled na apstraktne entitete«²⁶. Uzet u svojem izvornom

»tamo gore« kao potpuno neprimjerenu današnjem postmetafizičkom dobu. Umjesto toga predlaže Tillichovu ideju »Boga« kao oznake za »krajnju dubinu svekolikog našeg bića, kreativni temelj i smisao sveukupne naše egzistencije« kao primjereniju ideju. Usp. John A. T. ROBINSON, *Honest to God*, Luisville, 1962., [402002.], 47. Ipak, valja reći da je Robinson više nego na teologijski nerealizam utjecao na različite inačice tzv. »teologije mrtvog Boga«.

²³ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 107.

²⁴ Usp. *Isto*, 22.

²⁵ *Isto*, 24.

²⁶ *Isto*, 25.

značenju, ontologijski je dokaz nerealističan; on pokazuje »da je Bog samo ideal«²⁷.

Iako je po izvornoj intenciji bliži realističkom poimanju Boga, ni *koz-mologijski dokaz* u raznim svojim inačicama ne dopiyeva daleko. Ovaj dokaz (osobito u svojoj najglasovitijoj formi kakvu nalazimo kod Tome Akvinskoga) pretpostavlja hijerarhijsko uređenje svemira koje se rukovodi uzročnošću koja, u konačnici, vodi do Boga koji je posljednji uzrok i pokretač svega što jest. No, Kantova kritička filozofija i suvremena znanost 17. stoljeća napustili su ovakvo poimanje kretanja i kauzalnosti te su svijet i njegove procese tumačili kao autonomne. Personalni Bog koji je »prvi uzrok« i koji obitava u onostranosti nije više bio obvezujući zaključak. Kozmos i njegove zakonitosti mogu se objasniti neovisno od teologijskih pretpostavki. Kozmologijski dokaz(i) nikada više nakon toga nisu bili obranjivi u potpunosti u klasičnoj Tominoj (ili bilo kojoj drugoj) inačici. Tako je, prema Cupittu, i danas. U vremenu kada se aristotelovska fizika smatrala u potpunosti plauzibilnom, smatra Cupitt, moglo se vjerovati u objektivno postojećeg Boga metafizičkog realizma, no to danas, zbog nedovoljne uvjerljivosti dokaza, više nije moguće.

Dokaz iz uređenosti se također nije pokazao plauzibilnim. Iskustvo zla u svijetu radikalno se suprotstavlja ideji apsolutno benevolentnog Stvoritelja i njegove providnosti za stvorenja. Tako mišljen Bog, prema teologijskom nerealizmu, nije u stanju dati zadovoljavajuću eksplikaciju svijeta. Ovaj dokaz, bilo implicitno bilo eksplicitno, promovira teologijsku eksplikaciju reda u svijetu koja bi bila na razini obveznosti i verifikabilnosti znanstvenih hipoteza, a to nije moguće, jer hipotezu o objektivno opstojećem Bogu koji stvara svijet i o njemu brine nije moguće empirijski verificirati.

Ni jedan od klasičnih dokaza Božje opstojnosti ne uspijeva nužno dokazati da Bog postoji kao zasebno biće koje bi bilo uzrok i cilj svega što postoji. Hipoteza o realno opstojećem Bogu, prema Cupittu, ne predstavlja plauzibilno tumačenje svijeta i čovjeka. Štoviše, Cupitt ovako zaoštrava stvari: ukoliko objektivni, o čovjeku neovisni teistički Bog postoji, zašto je dopustio očiglednu radikalnu sekularizaciju, odnosno »zalaz religije«²⁸?

²⁷ *Isto.*

²⁸ Usp. *Isto*, 17. No, ovdje je važno naglasiti da Cupitt, usprkos slomu tradicionalnih dokaza, ipak ostavlja »mogućnost skrivenog transcendentnog Boga kao realno opstojećeg«; no takvo je božanstvo, ukoliko jest, religijski potpuno irelevantno! (usp. Don CUPITT, *Radical Theology*, 50).

3. Internalizacija religije

Očita je činjenica, smatra Cupitt, da tradicionalna religija umire, odnosno »polagano blijedi iz svijeta«²⁹, no ipak, »autonomni« čovjek i dalje ima u određenom smislu religijsku potrebu. Poradi toga, glavna je Cupittova intencija ponuditi alternativu »mrtvom« teologijskom i metafizičkom realizmu kroz radikalnu »subjektivizaciju« (*subjectivisation*) i »internalizaciju« (*internalisation*) religioznosti. To je put jedne »moderne i u potpunosti autonomne duhovnosti koja ima pravo za sebe tvrditi da je legitimna nasljednica ranijih kršćanskih duhovnosti«³⁰.

Religijske vrijednosti, jezik i praksu, smatra on, moguće je i potrebno autonomno usvojiti, bez obraćanja k nekakvu, od nas neovisno postojećem, Bogu. Autonomija čovjeka nužno se nalazi iznad bilo kojeg izvanjskog autoriteta, pa tako i transcendentno danog.

Bog tradicionalne metafizike i teologije predstavlja suprotnost novovjekovnoj ideji čovjekove moralne i duhovne autonomije i kao takav treba biti napušten u suvremenoj religioznosti. I tradicionalno kršćanstvo propagira »kolonijalistički pogled na čovjeka«³¹, odnosno »viziju kozmosa unutar sheme gospodar – rob« po kojoj je vrhunac čovjekova života služenje izvanjskoj kozmičkoj sili koja nameće svoju volju kao vrhunaravni zakon. To je u suprotnosti s modernim shvaćanjem čovjeka i zato bi svaki objektivno opstojeći Bog nužno »nametao restrikcije slobodi koja je bit duhovnosti«³². Heteronomna vjera nikada ne može uistinu spasiti; čovjek po »izvana« ili »odozdo« nametnutoj vjeri nikada ne može postati »autonoman i u potpunosti slobodan duh«³³, a bez radikalne slobode nema spasenja. Štoviše, povratak na staro, na objektivitet, predstavljao bi izdaju autonomne svijesti.³⁴

Ipak, time nije uklonjena »religijska potreba« (*religious requirement*), već je »radikalno internalizirana«.³⁵ Ispunjenje religijske potrebe moguće je jedino »iznutra«, a ne nekim izvanjskim autoritetom. Potraga i ostvarivanje religijskog ideala, niti potrebuje niti može pružiti adekvatno »izvanjsko« opravdanje. Jedino ukoliko nam ona nije izvana nametnuta, jedino ukoliko nemamo nekakvih izvanjskih interesa (poput vječnog života, straha od pakla i slično) religijska je potreba autentična. Sve ostalo je sebičnost.

²⁹ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 167.

³⁰ *Isto*, 180.

³¹ Don CUPITT, *Radical Theology*, 50.

³² Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 115.

³³ *Isto*, 136.

³⁴ Usp. *Isto*, 147.

³⁵ *Isto*, 94-95.

U tom smislu, za Cupitta, religija je prvotno »stvar« volje (*will*), a ne intelekta: »Vjera je vrlina (*virtue*), a ne sredstvo pomoću kojega dobivamo ezoterične informacije o okultnim entitetima.«³⁶ Riječ je o praktičnoj djelatnosti, koja, ukoliko je istinita, izvire iz nas samih i samo nas kao takva može preoblikovati. Cupitt nije zainteresiran donijeti novu »nerealističku« ortodoksiju, za njega je vjera »slobodna odluka da se na sebe preuzme religijska potreba i da se posveti potrazi za određenom skupinom religijskih vrijednosti«³⁷. Na mjesto tradicionalne doktrine i objektivistički mišljenog Boga dolazi autonomna duhovnost. Tu poziciju Cupitt naziva »kršćanski budizam« (*christian budhism*).³⁸ Ovdje nije riječ o tomu da se promovira budizam kao viša religijska forma, već je riječ o uvidu kako kršćanstvo ima što naučiti od budizma koji prije svega promovira autonomiju čovjeka »uzdižući duhovnost iznad teologijske doktrine«³⁹.

Cilj je nove autonomne religioznosti postići »nesebičnost«, »nepristranost« (*disinterestedness*): »što više postajem autonoman i što manje ovisim o izvanjskom odobravanju, vodstvu i sankcijama, utoliko sam više obvezan voljeti i cijeniti moje religijske i moralne vrijednosti poradi njih samih – nesebično«⁴⁰. »Svetost se« – piše Cupitt – »u konačnici, mora tražiti poradi nje same, a ne poradi njezine nagrade.«⁴¹

Religijskom »nesebičnošću« konačno biva uklonjen »religijski šovinizam i totalitarizam«⁴² koji je pojedinu religijsku tradiciju smatrao metafizički apsolutno istinitom te je uzdigao iznad neke druge. Tradicije se, bez da ukinu vlastitosti, mogu međusobno nadopunjavati i posuđivati jedna od druge. Svaka može oplemeniti pojedini život i učiniti ga vrijednim življenja. Jedino je tako mišljena religioznost za Cupitta plauzibilna u današnjem svijetu. Stari su religijski doktrinarni sistemi redundantni; oni nisu u stanju zadovoljiti religijske potrebe modernog čovjeka i stoga ih valja napustiti. U tom smislu, subjektivizacija i internalizacija religije predstavljaju nužan »prijelaz u odraslu i nesebičniju religijsku perspektivu«⁴³ i štoviše, jedini su način da se »pomiri ljudska sloboda i kršćanstvo«⁴⁴.

Ukoliko sve ranije rečeno imamo u vidu, postaje jasno da za Cupitta religijska teorija nije više mjerodavna za tumačenje svijeta, već *način životne*

³⁶ *Isto*, 136.

³⁷ *Isto*, 153.

³⁸ *Isto*, 90.

³⁹ Don CUPITT, *Radical Theology*, 51.

⁴⁰ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 175.

⁴¹ Don CUPITT, *Radical Theology*, 50.

⁴² Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 154.

⁴³ Don CUPITT, *Radical Theology*, 50.

⁴⁴ Usp. *Isto*, 51.

prakse. Kao takva, ona je nužno lišena bilo kakve fiksirane dogmatike koja teži prekosvjetskomu. Ono »onkraj ovoga svijeta« postaje religijski irelevantno. Nerealistička religioznost je usmjerena na »ovdje« i »sada« i to je jedini mogući kontekst unutar kojeg valja izraditi životnu praksu koja može zadovoljiti religijsku potrebu i religijski cilj.

4. Postteistička ideja neobjektivnog Boga: Bog kao personificirana religijska potreba

Ipak smatra Cupitt, religiozni ljudi također trebaju gajiti »autonomnu i post-teističku svijest«⁴⁵ i ne smiju odustati od ideje Boga. Iako objektivnog Boga teizma treba napustiti, Bog (ispravno shvaćen i nanovo usvojen) predstavlja »biser od neprocjenjive vrijednosti, blago sakriveno u središtu religijskog života«⁴⁶.

Poradi toga, Cupitt predlaže usvajanje »novog religijskog značenja Boga«⁴⁷: kako religijsku potrebu nije više moguće ispuniti nečim »izvanjski« danim čovjeku, tako i »Bog« više nije neka izvanjska, od nas neovisno postojeća zbiljnost, već je radije »personificirana religijska potreba« (*personified religious requirement*), a njegovi su atributi vrsta projekcije glavnih karakteristika religijske potrebe kako ih mi iskušavamo.⁴⁸ »Bog« kao »personificirana religijska potreba« više nije objektivni Bog teizma, već je, prema Cupittovu shvaćanju, »prosuđivanje sebe samoga i put spasenja koji sam u slobodi zazvao (*invoke*) na sebe sâmoga i za sebe sâmoga«⁴⁹. Time je dokinuta svaka izvanjski nametnuta heteronomija i čovjek može biti istinski »autonomno« religiozan. Nikakav neovisno od mene postojeći Bog, prema Cupittu, više ovdje nije potreban. Štoviše, to bi predstavljalo degradaciju čovjeka i »pad« u predmodernu doba. Ipak to ne treba shvatiti u jednom vulgarnom smislu. Takva je »religijska samoafirmacija« »put križa« (*the way of the cross*) i kao takva je lišena svake egocentričnosti: njezin je cilj »savršena nesebičnost« (*perfect disinterestedness*) koja u potpunosti altruistički promovira drugog nemajući pred očima nikakav eshatologijski cilj za sebe. Više me ne motivira obećanje »vječnog života« ili »raja« dano od objektivnog Boga, već ja sâm, kao *capax dei*, »prepoznam i pred sebe postavljam religijski zahtjev«⁵⁰. To je smisao »Boga« kao fundamentalnog simbola »religijske potrebe«.

⁴⁵ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 146.

⁴⁶ *Isto*, 178.

⁴⁷ *Isto*, 90.

⁴⁸ *Isto*, 92.

⁴⁹ *Isto*, 94.

⁵⁰ *Isto*, 95.

No, nerealistički »Bog« je također i personifikacija »religijskog cilja« (*religious goal*)⁵¹. »Kada odabiremo Boga, mi odabiremo zahtjev (...) da postanemo osobe u potpunosti, slobodni, responzivni i u potpunosti duhovni subjekti. Bog jest sve to, i mi, kada postanemo ono što se od nas zahtijeva, bivamo ujedinjeni s Bogom. Tada smo duh kao što je i Bog duh.«⁵² »Duh« ovdje ne znači nekakav teologijski ili metafizički entitet, već je mišljen kao »spособnost da se nadiđu naše prirodne sposobnosti, moć znanja o sebi samome i moć samotranscendencije«⁵³. Tu se događa transcendiranje, ali bez metafizičke transcendencije. Samotranscendencija se religijskim jezikom označava kao »prisutnost Boga u nama«⁵⁴ i jedino u tom smislu za autonomnog, slobodnog pojedinca jedan takav neobjektivni Bog može biti u isto vrijeme religijska potreba, ali i religijski cilj. Jedino se ovakvim nerealističkim ili, preciznije rečeno, postteističkim shvaćanjem religije može prebroditi otuđenje Boga religije i suvremenog čovjeka. Za nerealističku filozofiju religije učenje o Bogu moguće je jedino kao »kodirani skup duhovnih direktiva«⁵⁵. »Božja volja« tako označava religijski zahtjev kako se on nama predstavlja; »Božja bit« označava idealno ispunjenje religijskog zahtjeva; a »Božje djelovanje« jest samo ime za »religijsku psihodramu koja nas otkriva«⁵⁶ na putu ostvarivanja religijskog zahtjeva.

U tom ključu Cupitt također reinterpreтира i tradicionalne atribute koji se pridodaju Bogu. Njih valja tumačiti interiorizirano. Oni predstavljaju izričaj onoga što uistinu znači biti religiozan. Drukčije rečeno, mi u Boga projiciramo vlastite religijske ideale.

Tako npr. sveznanje i mudrost Božja ne opisuju svojstva apsolutnog bića, već predstavljaju način na koji mi sami iskušavamo religijsku potrebu kao onu koja »pretražuje naša srca, jer nam njezin zahtjev za duhovnim integritetom neće dozvoliti da držimo štogod skriveno«⁵⁷; »Božja svetost« predstavlja čovjekov bezuvjetni »zahtjev za unutaršnjom čistoćom i integritetom«⁵⁸; »Bog kao Stvoritelj« podsjeća pojedinca na njegove vlastite granice unutar kojih živi itd.

⁵¹ *Isto.*

⁵² *Isto.*

⁵³ *Isto*, 96.

⁵⁴ *Isto*, 98.

⁵⁵ *Isto*, 111.

⁵⁶ *Isto*, 104.

⁵⁷ *Isto*, 111.

⁵⁸ *Isto.*

U tom smislu, može se reći da je »radikalna interiorizacija religijskih zbiljnosti i religijske potrebe (...) cilj religijskog iskustva, zbog toga što se jedino na ovaj način može prevladati heteronomija i otuđenje između Boga i čovjeka«⁵⁹. Potpuna emancipacija i oslobođenje čovjeka (što je u konačnici temeljna intencija svake velike religijske tradicije) ne mogu se pomiriti s objektivnim Bogom i njegovim zakonom. Na tragu Kierkegaarda, Cupitt zaključuje da je »subjektivnost jedino istinsko božanstvo, jer ja, jedino kada primam religijske zbiljnosti k srcu i činim ih u potpunosti svojima, mogu otkriti što religijska istina jest«⁶⁰.

U konačnici to znači da je čovjek sâm taj – a ne više Bog – koji sebe samoga spašava i oslobađa; on sâm za sebe izabire religijski cilj i nastoji ga ostvariti. Bog nam je i dalje u određenom smislu potreban, ali jedino kao mitska personifikacija religiozitetu. Bog usvojen kao mit postaje »nositelj gajenih duhovnih vrijednosti i intuicija«⁶¹. U tom smislu se može čak reći kako je »Božja volja za nas upravo to da postanemo u potpunosti realizirane individue preko prevladavanja svakog razlikovanja između njega i nas«⁶².

Naravno, na isti način valja reinterpretirati i ostale kršćanske doktrine kao i religijsku praksu i jezik uopće. Jezik je kršćanske religijske prakse »poetičan i ekspresivan radije nego tehnički i deskriptivan«⁶³; on označava »bezu-vjetni autoritet religijskih kategorija u životu pojedinca«⁶⁴.

Što bi onda, prema teologijskom nerealizmu, još uopće i bila zadaća teologa i filozofa religije? Naravno, ona se ne sastoji više u nejakvim novim pokušajima da se iznađu razlozi za objektivnu egzistenciju Boga, već teolozi moraju pitati »koje poslove riječ 'Bog' obavlja sada, i na koje je načine možemo koristiti u izgradnji našega svijeta i naših života«⁶⁵. Pojam boga biva lišen svakog metafizičkog sadržaja i postaje poetski izričaj i svojevrsna personifikacija naših vlastitih religijskih i etičkih nastojanja. Nerealistički religiozna osoba zna da mora preuzeti »stvar u svoje ruke«, a ne računati na pomoć iz nekakva »svijeta odozgo«. Ovaj »naš« svijet je sve što jest i mi ga sami moramo oblikovati. Nije vjerojatno da postoji nekakav predestinirani svijet vođen božanskim redom. Ukoliko i postoji, nije nam dostupan, te je stoga za ljude irelevantan.

⁵⁹ *Isto*, 99.

⁶⁰ *Isto*.

⁶¹ *Isto*, 181.

⁶² *Isto*, 72.

⁶³ Don CUPITT, *Radical Theology*, 51.

⁶⁴ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 61.

⁶⁵ Don CUPITT, *Is Nothing Sacred?*, 51.

5. Utjecaj pokreta *Sea of Faith* i nastavljači teologijskog nerealizma

Iako je nazivan »ateističkim svećenikom« i »najradikalnijim religijskim misliocem«, utjecaj Dona Cupitta na suvremena religijsko-filozofijska gibanja u Velikoj Britaniji i Americi iznimno je velik. Tomu je zasigurno, osim radikalnosti njegovih teza, pridonijela i činjenica da je Cupitt veoma plodan pisac koji u raznim svojim spisima svoje teze obrađuje na popularni način.

Ipak, Cupittovi su stavovi prodrli do šireg auditorija osobito kada je BBC emitirao njegovu šestodijelnu TV seriju pod nazivom »More vjere« (*Sea of Faith*) 1984. godine.⁶⁶ Ovdje je Cupitt pokušao interpretirati brojne značajne mislioce iz povijesti (poput Pascala, Hegela, Kierkegaarda, Nietzschea, Schleiermachera, Schweitzera i drugih) u svojem nerealističkom religijskom ključu, dobivši tako mogućnost da, kako to formulira komentator Nigel Leaves, televizije »propovijeda svoje nerealističko evanđelje i da pokaže kako je nerealizam bio legitimno stajalište unutar kršćanstva koje su držali mnogi kroz povijest ideja«⁶⁷. Iako je bilo pritužbi da je Cupitt potpuno pogrešno interpretirao pojedine mislioce, reakcije su uglavnom bile pozitivne, što se očitovalo, između ostalog, i u činjenici da je primao otprilike šezdesetak pisama potpore dnevno. To je rezultiralo osnivanjem tzv. *Sea of Faith Network* (Mreža »More vjere«), organizacije koja okuplja osobe iz različitih kršćanskih i drugih religijskih tradicija kao i nereligiozne ljude koji imaju nerealistički pogled na zbilju religije. Dok su profesionalni teolozi počesto bili iritirani, mnogi su klerici raznih kršćanskih konfesija, ali i drugih religija, razočarani u svoje tradicionalne doktrinarnе sustave, u Cupittovim tezama prepoznali jednu novu šansu da se religija učini relevantnom u postmodernom vremenu. *Sea of Faith Network* je danas djelatna u Engleskoj, Walesu, Novom Zelandu i Australiji i nastoji promovirati jedan postteistički, u potpunosti antimetafizički i antropocentrični pogled na zbilju religije.

Pripadnike *Sea of Faith Network* ne povezuje zajedničko doktrinarno vjerovanje ili obredi, već »voluntaristički pogled na religiju«, koji, nadahnut Cupittovom teorijom, Boga promatra kao fundamentalni simbol naše ljudske religioznosti, a ne realno opstojeće biće. Jednostavnije rečeno, religija je promatrana isključivo kao *ljudska kreacija*. Pokret *Sea of Faith* promovira religiju ne kao doktrinu, već kao praksu koja omogućuje »autonomnu religioznost«. Naglašavaju se svi bitno humanistički i sekularni aspekti pojedinih religijskih

⁶⁶ Cupittova su televizijska predavanja kasnije izašla i u obliku knjige: Don CUPITT, *The Sea of Faith*, London, 1994.

⁶⁷ Nigel LEAVES, *Odyssey on the Sea of Faith. The Life & Writings of Don Cupitt*, Santa Rosa, 2004., 33.

tradicija poput nenasilja, razumijevanja i tolerancije. Sve metafizičko unutar pojedinih religija promatra se kao mitološko, podvrgnuto povijesnoj mijeni i poradi toga drugotno.

Sea of Faith je iznjedrio i nekoliko zapaženih teologa i filozofa religije, koji su dalje razrađivali neke aspekte Cupittova nerealizma. Među najznačajnije autore pokreta svakako treba ubrojiti anglikanskog teologa i svećenika Anthonya Freemana, autora djela *Bog u nama*⁶⁸ (*God in Us*, 1993.) koji razrađuje ideju »radikalnog kršćanstva«. Freeman razlikuje tri pristupa (kršćanskoj) religiji: konzervativni, liberalni i radikalni. Konzervativno kršćanstvo (koje »nastoji obnoviti stari izgubljeni red nadnaravne zbilje i apsolutno moćnog i intervenističkog Boga«⁶⁹) i liberalno kršćanstvo (koje doduše prihvaća sadašnje stanje znanosti, no koje pada u pokušaju da objedini Boga koji intervenira u red u svijetu s znanstvenom slikom svijeta) nisu modeli primijenjeni današnjem čovjeku koji više ne može vjerovati u nadnaravno. Jedini plauzibilni religijski pristup je onaj radikalni, koji, kao i kod Cupitta, odustaje od objektivnog Boga kako bi se mogao približiti Bogu koji nije ništa više nego »zbroy svih mojih životnih vrijednosti i ideala«⁷⁰. To je »Bog u nama«, odnosno ideja koja objedinjuje i daje smisao i vrijednost cjelokupnom čovjekovu iskustvu. No, kako bi bilo moguće usvojiti takvu ideju Boga, prema Freemanu, vjera u »starog« objektivnog Boga treba umrijeti kako bi se moglo vjerovati u »novog Boga«: »Jedino kada sam prihvatio da 'ne vjerujem u Boga' (mojeg starog Boga) bio sam slobodan otkriti kako s integritetom mogu još reći da 'vjerujem u Boga' (poimanog na novi način)«⁷¹. Time biva omogućen svojevrsni kršćanski humanizam. Posljedica njegova učenja bio je otpuštanje iz župničke službe (iako nije napustio Anglikansku crkvu), no ipak je pridobio poprilično sljedbenika.

Daljnje implikacije teologijskog nerealizma razvio je također jedan od poznatijih autora pokreta *Sea of Faith* David A. Hart u svome djelu *Vjera u sumnji* (*Faith in Doubt*, 1994.)⁷². Hart se bavi lingvističkim aspektima teologijskog nerealizma. Pita se koji je ustvari smisao ljudskog govora o Bogu? Centralna je Hartova teza kako nije moguće uspostaviti smislenu vezu između govora o Bogu i božanstva sâmog. A kad govorimo o Bogu, mi, ustvari, govorimo o nama samima i našim religijskim težnjama. U tom smislu, jezik liturgijskih i

⁶⁸ Anthony FREEMAN, *God in Us. A Case for Christian Humanism*, Thorverton – Charlottesville, 1993. (2001.).

⁶⁹ *Isto*, 5.

⁷⁰ *Isto*, 19.

⁷¹ *Isto*, 9.

⁷² David A. HART, *Faith in Doubt. Non-Realism and Christian Belief*, London, 1993.

drugih bogoštovnih obreda i čina predstavlja jezično ozbiljenje naše težnje za istinskim zajedništvom. Uzimajući to kao svoju polazišnu tezu, Hart predlaže da se napravi »pomak u našem interpretiranju tekstova«⁷³, odnosno da se sav religijski govor, osobito liturgijski i biblijski izvori interpretiraju u nerealističkom ključu. Hart je također u djelu *Jedna vjera?* (*One Faith?*, 1995.)⁷⁴ pokušao razviti oblik religijskog pluralizma koji bi bio utemeljen na nerealističkoj interpretaciji pet velikih religijskih tradicija.

Naravno, iako su najpoznatiji, Freeman i Hart ne predstavljaju jedine autore unutar pokreta. Također, *Sea of Faith* nije ograničen samo na područje filozofije religije i teologije, već unutar pokreta djeluju i autori koji razvijaju nerealistički religijski i drugi diskurs unutar poezije, književnosti i povijesnih znanosti.⁷⁵

Kritički osvrt i zaključak

Neprijeporna je činjenica da je Don Cupitt veoma zanimljiv filozofijski pisac koji malo koga ostavlja ravnodušnim. Vidljivo je to iz velikog broja njegovih pobornika kao i kritičara. Također, nedvojbeno je kako je Cupittova kritika »pretjeranog teologijskog realizma« u nekim svojim aspektima opravdana. Krut je religijski i teologijski realizam u različitim svojim »doslovnim« inačicama ne samo nasilno imanentizirao, nego i banalizirao transcendenciju, svodeći je počesto na nevjerovatne fantastične priče. Na to su nedavno ukazali mnogi relevantni autori poput Tillicha i Bultmanna. Religija je nedvojbeno, u velikoj mjeri »obučena« u mitsko ruho koje se, u nekim svojim aspektima, ne smije shvaćati doslovno. Tako danas većina religioznih ljudi, bar na Zapadu, određeni dio svojih vjerovanja više ne interpretira realistički. Naprimjer, u većini se tradicionalnijih kršćanskih Crkava biblijska pripovijest o stvaranju svijeta i čovjeka u sedam dana više ne razumije kao doslovan opis. Također, religijska je vjera u svojim pojedinim povijesnim oblicima uistinu bila nesklona ljudskoj slobodi (sjetimo se samo npr. religijskih ratova u Europi), i poradi toga, opravdan je i zahtjev da se zbiljnost religije promisli na način primjeren modernom, »autonomnom« čovjeku. Sve su to pozitivni aspekti Cupittova nacrtu koje prihvaćaju i oni autori koji ne prihvaćaju nužno nerealističku poziciju.⁷⁶

⁷³ Isto, 70.

⁷⁴ David A. HART, *One Faith? Non-Realism and the World of Faiths*, London, 1995.

⁷⁵ Usp. Trevor GREENFIELD, *An Introduction to Radical Theology. The Death of God and Resurrection of God*, Winchester – Washington, 2006., 103.

⁷⁶ Cupittove je zasluge za filozofiju religije i teologiju osobito istakla pripadnica teologijskog pokreta »radikalna ortodoksija« Catherine Pickstock koja smatra da je bez Cupitta

Ipak, mnogo je više Cupittovih kritičara koji su osporili gotovo svaki aspekt njegove misli: od njegove interpretacije pojedinih filozofa i teologa u nerealističnom »ključu« pa sve do optužaba za ateizam (koje je Cupitt smatrao pretjeranim i za koje se nadao da će ih čitatelji njegovih djela, jednom kada uđu u materiju, odbaciti⁷⁷).

Iako mnoge kritike stoje (osobito ona za ateizam), prema našem se mišljenju, nerealistička pozicija pokazuje problematičnom prvotno pod jednim drugim vidom: naime, čini se da se teologijski nerealizam u konačnici pokazuje religijski nedostatnim. U kojem smislu?

Kao što i sâm Cupitt priznaje, i autonomni čovjek koji ne trpi izvanjski nametnute zahtjeve ima religijsku potrebu. Do toga je stalo Donu Cupittu, jer on jest, prije svega, religijski pisac. To se, prema našem mišljenju, u najvećoj mjeri očituje u činjenici da čak i cupittovski postavljena religioznost u konačnici također teži usvajanju određenih religijskih vrijednosti. Pritom je od ključne važnosti način na koji su religijske vrijednosti shvaćene.

Ovdje se valja podsjetiti kako Cupitt ne piše samo nekakvu neutralnu filozofiju religije, već, prema vlastitom priznanju, »modernu duhovnost« koja bi bila inačica »kršćanskog egzistencijalizma«⁷⁸, a koju on naziva čak i »kršćanski budizam«⁷⁹. I upravo je ovo problematična točka njegove hipoteze. »Spasenje« u monoteističkim religijama, kršćanstvu osobito (a kršćanski kontekst jest kontekst prvotnih Cupittovih adresata!), nikada nije moguće svesti na samostalno čovjekovo djelovanje. Nerealizam, u svim svojim inačicama, predlaže antropocentrično shvaćanje religije i njezinih vrijednosti. Zapadne su monoteističke religije uglavnom zaokupljene pitanjem »spasjenja« čovjeka i pritom uglavnom smatraju da je čovjeku nemoguće da sâm sebe spasi. On za to potrebuje postojećeg i zato djelujućeg Boga. Čovjeka može spasiti jedino realno postojeće božanstvo, koliko god se ono pokazuje u konačnici teško mislivim, nemislivim ili u sebi proturječnim. To znači da Bog monoteističkih religija, ukoliko je još uopće relevantan za svoju zajednicu vjernika, ne može biti sveden samo na čovjekovu unutrašnjost, odnosno ne može biti mišljen samo kao simbol našeg religioznog života ili našeg religijskog cilja. Naravno, u današ-

uopće nezamisliva suvremena teologijska scena u Velikoj Britaniji. Njegova je zasluga između ostaloga u tom što je, prema njezinoj interpretaciji, »raspršio liberalni kompromis naslijeđene anglikanske, odnosno kvazi-anglikanske tradicije u Ujedinjenom Kraljevstvu«, Catherine PICKSTOCK, *Theology and Post-modernity. An Exploration of the Origins of a New Allegiance*, u: Gavin HYMAN (ur.), *New Directions in Philosophical Theology. Essays in Honour of Don Cupitt*, Aldershot, 2004., 67-84, ovdje 67.

⁷⁷ Usp. Don CUPITT, *Taking Leave of God*, XIX.

⁷⁸ Usp. Don CUPITT, *Radical Theology*, 49.

⁷⁹ Don CUPITT, *Taking Leave of God*, 90.

njem vremenu nije uvijek lako vjerovati u djelujućeg Boga koji je ljubav. Čini se da ljudsko iskustvo počesto ne govori takvom Bogu u prilog. Teodicejska pitanja koja nam se nameću u svjetlu ljudskih stradanja nemali su izazov za religijsku vjeru koja računa s realno opstojećim Bogom. S cupittovskim Bogom nema takvih problema. On jednostavno ne postoji u klasičnom metafizičkom smislu i poradi toga je lišen svake odgovornosti. Sve ostaje na čovjeku. Ipak, religioznom čovjeku realno nepostojeći Bog ne samo da ne može pomoći, već mu se ukazuje kao nužno lišen svakog religijskog smisla. Štoviše, vjernik ne samo da od takva Boga ne može očekivati »spasenje« niti mu se može u molitvi obratiti, on također u njega ne može ni sumnjati ili s njim raspravljati. I poradi toga, »Bog teologijskog nerealizma« religijski je irelevantan u istoj onoj mjeri u kojoj je to, uzet sam po sebi, Bog filozofijskih dokaza. Tako se Cupittu događa isto ono što je on namijenio ranijim metafizičkim koncepcijama Boga. Iz te vizure očito svoj smisao dobivaju i one kritike koje prigovaraju da teologijski nerealizam predstavlja uvođenje ateizma u religiju: realno nepostojeći Bog *jest* religijski besmislen Bog, odnosno Bog koji to nije i ne može biti.

Imajući to na umu, naše je mišljenje da Cupitt ne uspijeva svojim nacrtom zadovoljiti religijsku potrebu svojih adresata. Iako teologijski nerealizam ostaje interesantna religijsko-filozofijska ideja koja otvara neka nova pitanja, on nije u stanju ponuditi adekvatnu teologijsku teoriju religijskom čovjeku koji očekuje spasenje. Teističkom vjerniku nije moguće krenuti »nerealističkim« putem ukoliko želi biti vjeran klasičnim religijskim tradicijama Zapada.

Summary

DON CUPITT'S NON-REALIST PHILOSOPHY OF RELIGION OVERVIEW AND CRITIQUE

Danijel TOLVAJČIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
dtolvajcic@net.hr

The aim of this paper is to provide an overview and a critical analysis of »theological non-realism«. »Theological non-realism« is one of the most intriguing recent developments in contemporary Anglo-Saxon philosophy of religion and theology. Its aim is to »de-objectify«, »internalise«, and »autonomise« religious doctrines. »Theological non-realism« often denotes particular set of views associated with works of Don Cupitt (1934),

who is a Life Fellow and former Dean of Emmanuel College, Cambridge. In his writings Cupitt attempts to »save« religion in the religiously indifferent world by promoting the idea of »non-objective« God. According to Cupitt, »God« is no longer an objectively existing being »out there«. For »non-realists«, »God« is a mythological personification of religious requirement and religious goal. It is – according to this school of thought – the only possible »reinstallation« of religion if we truly care about man's autonomy. Nevertheless, some issues are still unsolved, especially the problem of religious relevance of »theological non-realism«: can an »objectively non-existent God« be a fulfilment of religious requirement and religious goal (especially if we have in mind Abrahamic religious traditions)? According to our interpretation, the answer is no.

Key words: Don Cupitt, realism, theological non-realism, philosophy of religion, idea of a non-objective God, Sea of Faith.