

Odabrana pitanja filozofije religije

Golubović, Aleksandra

Authored book / Autorska knjiga

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Publication year / Godina izdavanja: **2020**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:599472>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-27**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)

**ODABRANA PITANJA
FILOZOFIJE RELIGIJE**



Izv. prof. dr. sc. Aleksandra Golubović

Rijeka, 2020.

Nakladnik

Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci

Sveučilišna avenija 4, Rijeka

Za nakladnika

Izv. prof. dr. sc. Ines Srdoč-Konestra

Recenzenti:

Izv. prof. dr. sc. Danijel Tolvajčić

Doc. dr. sc. Ivan Dodlek

Doc. dr. sc. Saša Horvat

Dr. sc. Franjo Mijatović

Grafički urednik – dizajner:

Ivan Saftić, mag. edu. filozofije i informatike

Lektorica:

Jelena Kopajtić, mag. edu. filozofije i hrvatskog jezika i književnosti

Ova monografija objavljena je u suizdavaštvu s Filozofskim fakultetom u Rijeci

ISBN: 978-953-7975-99-9

Sadržaj

Predgovor	3
UVOD	5
PROBLEM ZLA I TEODICEJA (FILOZOFSKI I KRŠĆANSKI STAV PREMA PROBLEMU ZLA I NJEGOVI RJEŠENJIMA)	7
Uvod u poglavlje	8
Aktualnost teme	11
Božji atributi i problem zla	12
Definicija pojma zla?	14
Temeljne vrste zla	16
U čemu se sastoji logički problem zla?	17
U čemu se sastoji evidencijski problem zla?	18
Prikaz najpoznatijih vrsta teodiceja	19
U čemu je zapravo problem?	26
Zaključak	28
Korištena i preporučena literatura:	29
RELIGIJSKO ISKUSTVO I OSOBNA PERSPEKTIVA	32
Uvod u poglavlje	33
Religijsko iskustvo	34
Osoba u središtu religijskog iskustva	35
Prigovori:	41
Značenje i opis religijskog iskustva?	42
Kako osoba treba interpretirati religijsko iskustvo?	44
Umjesto zaključka: religijsko iskustvo je osjećaj ili nešto više od osjećaja?	48
Korištena i preporučena literatura:	49
MORALNOST I RELIGIJA	52
Uvod u poglavlje	53
Čovjek kao moralno biće	56
Počeci rasprava o odnosu morala i kršćanske religije	56
Pitanje moralnosti i cjelina ljudskog postojanja	59
Današnje prilike s obzirom na stanje moralnosti u svijetu	60
Manjkavosti morala utemeljenog na čovjeku	62

(Ne)mogućnost preispitivanja izvora moralnosti	63
Problematika vezana uz izvore moralnosti	65
Problematika vezana uz odnos između moralnosti i Boga	68
Moral podržava religiju	68
Moral podrazumijeva religiju	70
Umjesto zaključka	73
Korištena i preporučena literatura:	74
JE LI KRŠĆANSKI BOG: BOG KONTRADIKCIJA?	77
Uvod u poglavlje	78
Božji atributi	79
U čemu je zapravo problem?	82
Problem zla	85
Problem sveznanja i slobode volje	87
Suvremen pogled na inkompatibilnost(i) među atributima	90
Odnos vjere i razuma u kršćanskoj religiji	92
Zaključak: o kontradikciji Boga iz vjerničke perspektive	96
Korištena i preporučena literatura:	97
SMIJEMO LI VJEROVATI OSOBI KOJA NAM GOVORI O BOGU?	101
Uvod u poglavlje	102
Čovjekove spoznajne mogućnosti i Bog	103
Od epistemologije do epistemologije religije	106
Znanje o Bogu	108
Iskustvo Boga	110
Pouzdanost u čovjekov spoznajni aparat	115
Zaključak	118
Korištena i preporučena literatura:	119
ZAKLJUČNE MISLI	123

Predgovor

Ova knjiga nastala je kao plod, u prvom redu, velikog interesa za teme, pitanja i probleme filozofije religije, osobito suvremene analitičke filozofije religije, zatim, predavanja izbornog kolegija *Uvod u filozofiju religije* na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Rijeci, na kojem sam s više generacija studenata raspravljala, analizirala, problematizirala, argumentirala i evaluirala upravo ova pitanja, teme i probleme, kao i znanstvenog i istraživačkog rada, posebice u okviru dvaju *projekata* (odnosno, dviju kratkoročnih potpora Sveučilišta u Zagrebu), pod vodstvom prof. dr. sc. Josipa Oslića s Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Riječ je o projektima *Filozofija i religija – suvremene perspektive* i *Filozofija i religija – suvremene perspektive 2: istraživačko-diseminacijski inkubator* na kojima sam kao suradnica u akademskim godinama 2016./2017. i 2017./2018. dala svoj doprinos. Naime, kao rezultat višegodišnje suradnje s kolegama s KBF-a, Sveučilišta u Zagrebu, objavljena su tri zbornika radova u kojima sam objavila tri poglavlja koja se, u ponešto izmijenjenom obliku, nalaze u ovoj knjizi.¹ Pored toga, u ovoj ćete knjizi naći i poglavlje iz zbornika (objavljenog 2010.) koje je minimalno nadopunjeno te prijevod članka prvotno objavljenog na engleskom jeziku u talijanskom časopisu *La Nottola di Minerva* 2018. godine. Hrvatska verzija članka u ovoj je knjizi u određenoj mjeri promijenjena i nadopunjena.²

¹ Golubović, A. (2016) Moralnost i religija. U: Oslić, J.; Čubelić, A.; Malović, N., ed. *Filozofija i teologija u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 271-289; Golubović, A. (2018) Smijemo li vjerovati osobi koja nam govori o Bogu?. U: Tolvajčić, D. et al., ed. *Filozofija i religija – Suvremene perspektive*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 43-59; Golubović, A. (2018) Je li kršćanski Bog Bog kontradikcija?. U: Dodlek, I.; Malović, N.; Pavić, Ž., ed. *Religija između hermeneutike i fenomenologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 81-97.

² Golubović, A. (2010) Problem zla i teodiceja: filozofski i kršćanski stav prema problemu zla i njegovim rješenjima. U: Golubović, A.; Tićac, I., ed. *Vječno u vremenu*. Zagreb-Rijeka: Kršćanska sadašnjost, Teologija u Rijeci, str. 183-199; Golubović, A. (2018) Religious experience and personal perspective. U: *La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture (supplement)*, 16 (1), str. 20-34.

Svih pet poglavlja ove knjige prethodno su objavljena, a sada u većoj ili manjoj mjeri izmijenjena i nadopunjena. Nastala su kao plod znanstvenog i nastavnog interesa u kojem sam, bilo samostalno bilo na nastavi, iščitavala i raspravila zajedno sa studentima temeljne tekstove ključnih autora iz ovog područja, dakle, stručnjaka iz područja filozofije, religije i teologije.

Na kraju se želim zahvaliti studentima i kolegama s Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci, ali i kolegama s Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu bez kojih ova knjiga zasigurno ne bi tako brzo ugledala svjetlo dana. Osobita zahvala ide i mojim recenzentima: Danijelu Tolvajčiću i Ivanu Dodleku s Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu te Saši Horvatu i Franji Mijatoviću s Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu – Teologije u Rijeci.

Autorica

UVOD

O ovoj knjizi bavim se aktualnim temama iz područja filozofije religije o kojima svaka generacija iznova promišlja i traži primjerene odgovore. I ne samo to, navedene teme predstavljaju izazov svakom pojedincu i inspiriraju ga na uvijek novo kritičko i kreativno mišljenje.

Nitko nije ravnodušan s obzirom na zlo koje nas okružuje, i o kojem razmišljamo ne samo u okvirima teorijskih rasprava, nego još više u domeni traženja praktičnih i životnih rješenja. Zlo i patnja sastavni su dio života čovjeka i društva i stoga nitko nije izuzet od njih, kao niti od traženja *pravih* odgovora. Pitanja koja obrađujem u velikoj su mjeri povezana s traženjem smisla i svrhe čovjekova života. U njima se nerijetko prepoznaju i zrcale vrijednosti do kojih je čovjeku najviše stalo.

Religijsko iskustvo obilježilo je tako živote mnogih vjernika, osobito pripadnika kršćanske religije, i stoga raspravljamo o mogućnostima na temelju kojih ga pojedinac eventualno smije prihvatiti kao utemeljeno/opravdano. Odnos između morala i religije također je vrlo važan, osobito vjerniku. On se kroz taj odnos zapravo postavlja prema Bogu i pokazuje koje mjesto Bog zauzima u njegovom životu. Raspravljali smo i o osobi, odnosno pojedincu koji se svojim kognitivnim sposobnostima pokušava približiti Bogu i vidjeti koji status treba pripisati vjеровanjima u Boga. U knjigu smo uključili i raspravu o Božjim atributima, tj. osvrćemo se na najčešće prigovore u kojima se *napada* pojam Boga i tvrdi da on ili ne postoji ili nije onakav kakvim ga se najčešće prikazuje.

U poglavlju o zlu bavimo se problemom zla ukazujući na temeljne aspekte ovog problema kao i na najpoznatija rješenja koja se kroz povijest pojavljuju.

Problem se sastoji u tome što, ili Bog ili zlo mogu postojati (ali ne istovremeno), a ako se vjernici (kršćani, ali i stručnjaci u ovom području) ne slažu, trebaju pokazati da je moguć kompatibilizam. Ovdje je riječ o tzv. logičkom aspektu problema zla, iako postoji i evidencijski aspekt. Osim toga, u poglavlju se obrađuju dvije temeljne vrste zla; prirodno i moralno. Traže se rješenja za obje vrste. Prikazali smo i analizirali šest najpoznatijih rješenja od kojih se posebno ističe obrana iz slobode volje koja bi trebala predstavljati najbolje rješenje, barem što se moralnog zla tiče.

U poglavlju o religijskom iskustvu bavili smo se mogućnošću da se religijsko iskustvo uvrsti među dokaze za Boga. Najprije smo ga pokušali definirati i promotriti na što se ono odnosi i kako ga je sve moguće protumačiti. Analizirali smo kriterije pod kojima bi se pojedinac mogao pozvati na religijsko iskustvo, u smislu da navede razloge kojima će ga utemeljiti i opravdati. Osvrnuli smo se i na protuargumente.

U poglavlju o moralnosti i religiji izložili smo izazove i poteškoće mogućeg odnosa među njima. Prikazali smo glavna tumačenja morala, kao i sagledavanja ljudske moralnosti kroz prizmu religioznosti (iz perspektive vjernika kršćana i stručnjaka iz tog područja).

U četvrtom poglavlju bavili smo se Božjim atributima i najčešćim prigovorima prema kojima Bog ili ne postoji ili ne može biti onakav kakvim ga zamišljamo i opisujemo. Glavni prigovori vezani su uz već spomenuti problem zla, ali i uz problem Božjeg sveznanja i slobode volje. Uz to smo još obradili i odnos između znanja i vjere (tj. razuma i vjere).

Čovjek kao pojedinac na sebe preuzima odgovornost za svoja vjerovanja, kao i za vjeru u Boga. U petom, posljednjem poglavlju analizirali smo načine na koje pojedinac formira svoja vjerovanja u Boga, poteškoće i izazove s kojima se pri tom suočava i rješenja do kojih dolazi. Riječ je o temama koje su najuže povezane s izazovima i gledištima religiozne epistemologije.

PRVO POGLAVLJE:

**PROBLEM ZLA I TEODICEJA
(FILOZOFSKI I KRŠĆANSKI
STAV PREMA PROBLEMU ZLA I
NJEHOVIM RJEŠENJIMA)**

Rasprava o problemu zla vodi se stoljećima, praktički od kada ima čovjeka i svijeta, i čini se da izaziva sve veća neslaganja između teista i ateista, posebice kada je riječ o dokazivanju Božje egzistencije. Kršćani odnosno teisti pokušavaju argumentirati u korist Božjeg postojanja, dok se ateisti najčešće pozivaju na postojanje zla u svijetu koje, prema njihovom mišljenju, ukazuje na nemogućnost Božje egzistencije (ili pak upućuje na zaključak kako je malo vjerojatno da Bog postoji) s obzirom na prisutnost (tolikog) zla u svijetu. Jer ako je Bog savršen, prigovaraju ateisti, kako je moguće da zlo postoji, ili zbog čega Bog dopušta zlo?⁴

Među pitanjima koja se najčešće postavljaju su: odakle zlo, zašto ono uopće postoji, čemu služi, koje vrste zla postoje, kako filozofi i teolozi odgovaraju na problem zla, koja sve rješenja postoje i koliko su uvjerljiva, i sl.

Kršćanska religija, a s njom i vjernici, također se suočava s problemom zla. U biblijskoj knjizi *Postanka* nalazimo opis prvog grijeha (ili zla) kojeg su počinili prvi ljudi: Adam i Eva. Zloupotrijebili su slobodu koju im je Bog dao i kao posljedica toga, prema biblijskom tumačenju, nastalo je zlo. Kršćanima je s obzirom na postojeće tumačenje osobito važno naći rješenje ovog problema – budući da su njime najviše pogođeni (jer vjeruju i prakticiraju vjeru u Boga). Oni pokušavaju iznaći rješenje prema kojem su Bog i zlo kompatibilni, te pokazati kako je moguće da Bog egzistira unatoč zlu. Klasični odgovor koji teisti daju je obrana iz slobode volje (koju neki još nazivaju i teodicejom slobode volje). U ovom radu analizirat ćemo navedene probleme te ukazati na

³ Ovo poglavlje je objavljeno u: Golubović, A. (2010) Problem zla i teodiceja: filozofski i kršćanski stav prema problemu zla i njegovim rješenjima. U: Golubović, A.; Tićac, I., ed. *Vječno u vremenu*. Zagreb-Rijeka: Kršćanska sadašnjost, Teologija u Rijeci, str. 183-199. U ovoj knjizi je prošireno i nadopunjeno.

⁴ Više o ovoj temi vidi u: Aguti (2017), Craig (2002), Davies (1998), Mackie (1982), Peterson et al. (2014), Rowe (2001), Rowe i Wainwright (1998), Swinburne (1996), Smart i Haldane (2003), Stump i Murray (1999), Wainwright (2005).

moгуća rješenja (barem u nekim segmentima). Osobito ćemo se osvrnuti na obranu iz slobode volje koja se najčešće koristi kod pokušaja obrane postojanja Boga od postojanja zla.

Postoji li Bog? Teisti, odnosno ljudi koji vjeruju u Boga uvjereni su da on postoji.⁵ No, kako to mogu dokazati? Mogu se, primjerice, pozvati na tzv. tradicionalne dokaze za Boga, počevši od sv. Anselma i njegovog ontološkog dokaza, zatim sv. Tome i njegovih kozmoloških puteva pa sve do suvremenih dokaza i njihovih sad već brojnih inačica, itd. Kroz povijest su mnogi teolozi i filozofi pokušavali iznaći vlastiti dokaz za Boga ili su nakon spomenute dvojice istaknutih teologa i filozofa nastojali poboljšati određenu inačicu tradicionalnog dokaza i u tome više ili manje uspjeli. Do danas, međutim, nemamo dokaz koji bi svima bio prihvatljiv te zadovoljio kriterije stroge znanstvenosti (u smislu pribavljanja materijalnog dokaza, odnosno evidencije). Pitanje je, dakle, može li se u konačnici dokazati Božja egzistencija?⁶

S druge strane, postoje dokazi ili barem ozbiljne primjedbe i argumenti iz kojih proizlazi da Bog ne postoji ili da je racionalno vjerovati da on ne postoji. Zagovornici najpoznatijeg takvog dokaza pozivaju se na postojanje zla u svijetu te smatraju da argument iz zla u svojoj klasičnoj formulaciji doista pokazuje da Bog (kakvog zamišljaju teisti) ne može postojati.⁷ Prema njima, ako Bog postoji i ako je savršen (kako ga opisuju teisti), onda zlo ne bi smjelo, odnosno xtrebalo postojati. No, svakodnevno iskustvo svjedoči nam o postojanju z(a)la

⁵ Kada kažemo teisti mislimo na vjernike koji vjeruju u jednog Boga kojem pripisuju određene atribute (poput svemogućnosti, sveznanja, savršenosti itd.), tj. mislimo u prvom redu na kršćane. Dakle, iako se tu ubrajaju i pripadnici islamske i židovske religije o njima neće biti riječi u ovom poglavlju.

⁶ Rasprava o Bogu uvijek je bila interesantna kako za teiste, tako i za ateiste. Posljednjih godina možemo naići na knjige koje zajednički pišu ateist i teist te u kojima živo raspravljaju o najaktualnijim temama vezanim za dokazivanje ili osporavanje/opovrgavanje Božjeg egzistiranja. Obje strane spremne su na dijalog, no na koncu ipak ostaju pri svojim početnim stavovima. Vidi npr.: Smart i Haldane (2003).

⁷ Više o problemu zla vidi u: Aguti (2017); Davies (1998); Đurić (2011).

različitih oblika i intenziteta, prema tome, Bog je taj koji ne može postojati. Dakle, ako Bog postoji i ako je savršen u svakom mogućem smislu, kako je moguće da u svijetu postoji zlo? Odakle to zlo? Je li ga Bog stvorio? Ili ga on samo dopušta? Koje vrste zla postoje? Koji sve problemi (ili pristupi) impliciraju problem zla? Postoji li konačno rješenje tog problema?

Bog je tema, koja poput vječnih filozofskih pitanja, nikada neće zastarjeti (niti biti potpuno iscrpljena) jer uvijek će biti onih koji će željeti još nešto saznati (priopćiti, nadodati) i istražiti o Bogu. Disciplina koja se bavi temama o Bogu (u širem i užem smislu te riječi) je filozofija religije.⁸ Teme koje nalazimo na popisu najaktualnijih iz tog područja su: govor o Bogu, ideja Boga, dokazi za Boga (ontološki, kozmološki i dr.), religija i moral(nost), odnos vjere i razuma, religiozno iskustvo, problem zla, problem sveznanja i slobode volje i mnoge druge. Kada se govori o Bogu najčešće se obrađuju dokazi za Boga, odnosno one teme koje idu u prilog Božjoj egzistenciji. Teisti ulažu osobit napor u nastojanje da opravdaju svoja vjerovanja u postojanje Boga kao savršeno egzistirajućeg bića: koje posjeduje neke temeljne attribute poput svemogućnosti, sveznanja i savršene moralne dobrote. Ateisti pak, uglavnom smatraju da je logički moguće da Bog postoji, ali da *de facto* ne postoji. Najčešće se pozivaju na argument iz zla, tj. zlo kao dokaz protiv Božje egzistencije. Zlo, čini se, dovodi u pitanje Božje postojanje, i to dovodeći, u prvom redu, u pitanje njegove temeljne attribute (svemogućnost, sveznanje i moralnu savršenost). Dakle, iako se obično bavimo argumentima koji pokazuju da Bog postoji, u ovom poglavlju bavit ćemo se argumentom zla koji ide u suprotnom smjeru, tj. prema mišljenju mnogih (a osobito ateista) dokazuje kako Boga ne može biti, upravo zato jer postoji zlo. A zlo je najočitiiji dokaz za tu tezu, tj. dovoljan razlog za izvođenje zaključka kako Božje egzistiranje nije moguće.

⁸ Pod filozofijom religije podrazumijevamo filozofsku disciplinu koja obrađuje teme vezane uz monoteističkog Boga (naša rasprava se u tom smislu ograničava na kršćanstvo).

Prije ili kasnije gotovo svaka rasprava o Bogu završi na temi zla.⁹ Teisti vjeruju da Bog postoji i da je on savršeno biće. Istovremeno su svjedoci zala koja se neprestano događaju, što ozbiljno dovodi u pitanje Božju egzistenciju (u širem smislu te riječi – primjerice zbog inkonzistencije među njegovim esencijalnim atributima i sl.). Iskustvo zla teiste motivira na traženje razloga zbog kojih Bog dopušta zlo (a često pokušavaju naći i opravdanje/a). Ateisti pak smatraju da je već samo postojanje nezaslužene patnje i boli očit znak da zlo postoji. U tom smislu Boga smatraju odgovornim (za postojanje zla, kao i za posljedice zla: patnju i bol) te dovode u pitanje njegove attribute. Na čijoj god strani bili, teško je oduprijeti se zaključku – zlo postoji gotovo jednako dugo kao i čovjek (tj. čovječanstvo). Zbog toga je razumljivo da svaka strana pokušava sagledati spomenuti problem iz vlastite perspektive. Tragove zla možemo pratiti daleko u prošlost. Zla je oduvijek bilo, ima ga i čini se da će ga biti i ubuduće. Dva su moguća pristupa problemu zla. Riječ je o logičkom i evidencijskom problemu zla, koje ćemo malo kasnije izložiti.

Unutar kršćanske religije također nailazimo na problem zla. Ljudi (tj. vjernici) se pitaju odakle zlo, čemu ono služi, zašto ga Bog dopušta i sl. Zlo nerjetko doživljavaju kao zagonetni misterij. Opis prvog zla nalazimo već u prikazu stvaranja, odnosno nastanka svijeta. Tamo se nastanak zla tumači pomoću prvog grijeha. Bog je prema biblijskom izvješću stvorio svijet, a kao kruna njegova djela stvoren je čovjek. Bog mu je dao na raspolaganje čitav svijet, no nije smio jesti sa *stabla spoznaje dobra i zla*. Budući da je čovjek prekršio tu naredbu (te tako zloupotrijebio slobodu koja mu je dana) zlo je ušlo u svijet. Otada se

⁹ Naša rasprava o zlu u ovom radu ograničava se u prvom redu na moralno zlo, iako na nekim mjestima dotičemo i pitanje fizičkog zla.

nastanak/pojava zla (točnije, moralnog zla) povezuje s čovjekom.¹⁰ Do sada još nitko nije uspio pronaći odgovor koji bi u potpunosti opravdao Boga s obzirom na prisustvo zla u svijetu, niti je konačno riješio problem zla. No, samo analiziranje ovog problema pridonijelo je boljem sagledavanju istog. Sada znamo da kada želimo govoriti o zlu moramo imati na umu mnoge druge probleme (ili aspekte i poteškoće) koji su s njim povezani. Glavne probleme izložiti ćemo, tj. analizirati u ovom poglavlju. Pokušat ćemo vidjeti je li svaka moguća vrsta zla nekompatibilna s Božjom egzistencijom. Ili je ipak moguće da Bog i zlo ipak koegzistiraju?

Božji atributi i problem zla

Zašto se problem zla nameće upravo teistima? Teisti vjeruju da Bog postoji i da mu po prirodi pripadaju određeni atributi (ili bi barem tako trebalo biti).¹¹ Mogli bismo navesti cijelu listu Božjih atributa i tako dobiti bolju predodžbu o tome tko je i kakav je Bog prema teistima, no dovoljno je spomenuti samo one koji su direktno povezani s problemom zla. Davies (1998) navodi Owenovu definiciju teizma. Owen teizam definira kao *vjeru u jednog Boga, Stvoritelja, koji je beskonačan, samoopstojan, netjelesan, vječan, nepromjenjiv, neprolazan, jednostavan, savršen, sveznajuć i svemoćan*.¹² Tri su atributa osobito važna:

¹⁰ Kršćanska tradicija je u odgovoru na to pitanje išla slijedom biblijske objave o stvaranju, prema kojoj je sve što je Bog stvorio bilo dobro, a zlo je nastalo kao posljedica grijeha. Na taj je način zlo shvaćeno kao nedostatak nekog dobra ili savršenosti koju bi određeno biće trebalo imati po svojoj naravi. Budući da taj nedostatak može biti fizički i moralni, razlikovalo se između fizičkog i moralnog zla. Fizičko zlo je nedostatak nečega što pripada naravnoj cjelovitosti bića, npr. bolest je fizičko zlo jer zdravlje pripada naravi živog organizma. Moralno zlo je povezano s voljom razumnog bića i nastaje kada se ona ne podudara s moralnim zakonom ili normom djelovanja usađenom u njezinu narav. Devčić (1998), str. 63.

¹¹ Kada kažemo teisti (u užem smislu te riječi) mislimo na vjernike koji zastupaju monoteizam, dakle, vjeruju u jednog Boga kojem pripisuju određene attribute. Židovstvo, kršćanstvo i islam su teističke religije iako se mi u ovom radu referiramo isključivo na kršćanstvo.

¹² Davies (1998), str. 31.

sveznanje, svemogućnost i savršenost. Zašto baš ova tri? Zato što valja istražiti je li nužno da navedeni atributi važe u apsolutnom smislu tj. potpuno. Tako se npr. pitamo što znači kada kažemo da je Bog sveznajuće biće? Trebalo bi značiti da Bog sve zna te da nema apsolutno ničega što bi moglo izmaći njegovom znanju. Znači li to onda da je Bog sveznajuć s obzirom na prošlost, sadašnjost i budućnost? Tako bi trebalo biti, no ako je sveznajuć s obzirom na budućnost onda imamo problem s čovjekovom slobodom. Naime, ako Bog zna što će čovjek učiniti u budućnosti, on ne može učiniti drugo, jer Božje znanje povlači sa sobom istinitost, dakle istina je da će se dogoditi upravo to što Bog zna. A to pak znači da čovjek nije slobodan učiniti drugo od onoga što Bog zna da će učiniti. No, kršćani se ne slažu s ovom tezom. Oni smatraju da je čovjek slobodan jer ga je upravo Bog učinio/stvorio slobodnim. Također nisu spremni odreći se Božjeg atributa sveznanja. No taj atribut povlači sa sobom još (barem) jednu krajnje ozbiljnu poteškoću. Naime, ako je Bog sveznajuć, on zna sve što će se dogoditi, pa se pitamo zašto ne eliminira svako moguće zlo, ili zašto ga dozvoljava. Trebaju li se teisti ipak odreći ovog atributa ili barem ne zastupati ga u potpunosti?

Atribut svemogućnosti također sa sobom povlači određene poteškoće.¹³ Biti svemoguć znači da Bog može sve i da nema toga što on ne može učiniti. Ako je Bog svemoguće biće, onda on može ili bi trebao moći eliminirati, tj. spriječiti svako zlo, pa se pitamo zašto to ne čini. Možda je razlog u tome što on ipak nije doslovno svemoguć. Dakle, trebalo bi odustati od prihvaćanja ovog atributa ili ga barem limitirati, jer čini se da Bog nije svemoguć u apsolutnom smislu.

Situacija s atributom savršenosti nije puno optimističnija (od one sa sveznanjem i svemogućnosti). Ako je Bog najsavršenije moguće biće kako to da ne postoji samo dobro, bez zla. Nije li Bog mogao stvoriti svijet u kojem će postojati samo dobro i u kojem će ljudi činiti samo dobro? Čini se da ponovno možemo

¹³ U kontekstu rasprave o (in)kompatibilnosti između Božje svemogućnosti i zla, ograničavamo se na ontoteologijski monizam kakav je svojstven (i) kršćanstvu.

zaključiti kako Bog možda ipak nije apsolutno dobro biće, tj. da ne posjeduje savršenu dobrotu. Da ponovimo: s jedne strane Bogu se pripisuju atributi koji bi mu po naravi trebali pripadati, a s druge, imamo poteškoća zbog posljedica koje oni sa sobom povlače.

Definicija pojma zla?

Što je zlo? Kako glasi njegova definicija? Je li pojam zla jednoznačan pojam? Jesu li dobro i zlo *dvije strane jedne te iste medalje*, tj. čine li tek zajedno cjelinu? U ovom odlomku želimo istražiti što sve spada u moguće kandidate za zlo, tj. što sve možemo okvalificirati kao zlo. Za tu svrhu poslužiti ćemo se člancima u kojima se navode i razlažu mogući kandidati za zlo.¹⁴

- 1) Zlo je svaka (veća ili manja) šteta kojom se ugrožavaju živa bića bilo na fizičkoj ili psihičkoj razini (ili pak istovremeno na obje). Riječ je o ugrožavanju onih bića koja su sposobna za trpljenje, odnosno koja mogu doživjeti bol i patnju. To podrazumijeva primjerice – štetu koju izaziva bol na fizičkoj razini (poput glavobolje ili boli koju čovjek osjeća kada slomi nogu) kao i psihičku patnju u kojoj želimo da je situacija u kojoj se nalazimo drugačija (poput iskustva straha, doživljaja tjeskobe, beznađa, besmisla i sl.).
- 2) Zlo je svako nepravedno ponašanje prema bilo kome (tj. živim bićima). Može biti riječ o bilo kakvom nepravednom postupku poput: nijekanja prava glasa, zatim nijekanja mogućnosti zapošljavanja ženama itd.
- 3) Zlo je gubljenje mogućnosti nastavka života koje rezultira zbog preuranjene smrti. Misli se na onu smrt koja nije posljedica starosne dobi (odnosno procesa starenja). Smrt može biti gubitak života, bilo u smislu

¹⁴ Vidi: Trakakis (2005), URL: <https://www.iep.utm.edu/evil-evi/> (15-10-2019). Vidi također: Beebe (2003), URL: <https://www.iep.utm.edu/evil-log/> (15-10-2019).

da je netko izgubio svoj eventualni potencijal, snove ili ciljeve te ne želi nastaviti živjeti ili ne vidi više smisao u tome, bilo da je onemogućen doživjeti kraj koji će rezultati prirodnom smrću. Zato mislimo da je veliko zlo kada pogine dijete koje je pregazio autobus čak i u slučaju kada zbog toga nije osjetilo nikakvu bol ni patnju.

- 4) Zlo je bilo što što ometa pojedinca u vođenju potpuno ispunjenog i kreposnog života. Siromaštvo i prostitucija bi bili primjeri takvog (lošeg) načina života.
- 5) Zlo je činjenje onoga što je moralno loše. Ova vrsta zla odnosi se na sve nemoralne izbore i djela/činove (laž, izdaju, pakost, ubojstvo, maltretiranje: bilo fizičko ili psihičko, itd.).
- 6) Zlo možemo interpretirati i kao nedostatak dobra. Postoji definicija zla prema kojoj zlo nije ništa drugo nego nedostatak dobra. Tu se prvenstveno misli na Augustina i Tomu Akvinskog koji smatraju da zlo ne posjeduje odvojenu supstanciju ili entitet nego označava odsutnost nekog dobrog svojstva (moći) ili kvalitete koju bi određeno biće po svojoj prirodi trebalo posjedovati.

No, sve prethodno navedeno može jednako tako biti pretvoreno u dobro.¹⁵ Trakakis (2005) u svom radu, nakon izlaganja šest kandidata za zlo iznosi također šest kandidata za dobro, u kojima pokazuje kako se sve što smo okarakterizirali kao zlo može isto tako pretvoriti u dobro. Tako je dobro: svako poboljšanje, pravedno ponašanje prema nekome, sve što unaprijeđuje čovjekovu težnju za ispunjenjem i krepošću, dobro je kada osoba čini ono što je moralno ispravno kao i optimalno funkcioniranje osobina koje bismo po prirodi trebali posjedovati.¹⁶ Kao što možemo primjetiti nije lako definirati pojmove

¹⁵ I ne samo to. Davies (1998) spominje pozitivne učinke zla, tj. pokazuje kako zlo može imati pozitivnu ulogu i smisao. Vidi: Davies (1998), str. 33-35.

¹⁶ Vidi: Trakakis (2005), URL: <https://www.iep.utm.edu/evil-evi/> (15-10-2019). Vidi također: Beebe (2003), URL: <https://www.iep.utm.edu/evil-log/> (15-10-2019).

poput dobra i zla. Stoga ćemo u sljedećem odlomku izložiti temeljne vrste zla i vidjeti na koji način im je najbolje pristupiti.

Temeljne vrste zla

Koje sve vrste zla postoje? U svakodnevnom životu možemo iskusiti različite vrste z(a)la. Percipiranje zla je relativno, ne u smislu relativizma, nego u smislu da nešto što neka osoba doživljava kao *veliko zlo*, druga osoba može percipirati kao dobro (ili kao zlo koje s njene pozicije promatranja ne izgleda tako *veliko*). Također je moguće da nešto što percipiramo kao pojedinačno zlo, sa stajališta cjeline ustvari predstavlja dobro (tu mislimo na kratkoročno i dugoročno sagledavanje). No, zasigurno ćemo se složiti – da postoji čitava *lepeza z(a)la* različitih veličina i intenziteta. Stoga se spontano nameće pitanje o vrstama zla. U filozofiji religije govori se o dvije (odnosno tri) temeljne vrste zla:

- 1) Postoji tzv. fizičko zlo (ili kako ga još nazivaju: prirodno zlo) koje obuhvaća sve ono što smatramo zlom na fizičkoj razini (npr. bolesti koje su proizvod deformacija, odnosno predstavljaju nedostatak onih kvaliteta koje bi biće po svojoj naravi trebalo posjedovati, zatim prirodne katastrofe poput potresa, poplava, uragana, i svih ostalih vrsta prirodnih nepogoda). Karakteristika je ove vrste zla da nemamo direktnog krivca kojeg možemo okriviti za njih, jer nastaju kao nusproizvod pravilnog funkcioniranja zakona prirode. Ili se barem čini da čovjek nije taj kojega bi trebalo okriviti za ovu vrstu zla.
- 2) Moralno zlo – obično se smatra moralno okrivljivim ponašanjem (tu spadaju primjerice: laž, nelojalnost, maltretiranje, pohlepa, fizičko i psihičko zlostavljanje, ubojstvo i sve ostale vrste pokvarenosti). Moralno

zlo uglavnom se tumači kao nemoralno djelovanje koje je nastalo pod utjecajem čovjekove slobodne volje (dakle, namjerno i svjesno).¹⁷

Čini se da postoji i zlo koje predstavlja neku vrstu *mješavine* između prirodnog i moralnog zla – poput tumora pluća uzrokovanog pušenjem. Takvo bismo zlo mogli nazvati *mješovitim zlom*.

Neki filozofi smatraju da postoji još jedna vrsta zla (koju možemo staviti na popis temeljnih zala), a to je tzv. *strašno zlo* (engl. *horrific evil*, koje prevodimo kao užasno, strašno zlo). Kada ljudi dožive takvu vrstu zla pitamo se je li s obzirom na to što im se dogodilo njihov cijeli život uopće imao smisla, je li uopće bio vrijedan življenja. Tu mislimo primjerice na silovanje žene uz fizičko i psihičko mučenje koje je imalo za cilj dezintegriranje osobe, zatim dječju pornografiju, incest u obitelji, polaganu smrt izazvanu iscrpljujućim gladovanjem, eksploziju nuklearnih bombi nad naseljenim područjima i sl.

Ova vrsta zla također može biti prirodne ili moralne naravi (prirodne – poput potresa u Lisabonu 1755. koji je sa sobom odnio ogroman broj ljudskih života, te moralne – npr. Holokaust 1939.-1945. koji je također odnio mnoštvo ljudskih života).

U čemu se sastoji logički problem zla?

Postoje tzv. logički i evidencijski problem zla. Klasična formulacija logičkog problema glasi: ako zlo postoji, onda Bog ne može postojati. Tvrdnje *Bog postoji* i *zlo postoji* su kontradiktorne, stoga je nužno da je samo jedna od njih istinita. Iz filozofske perspektive proizlazi da Bog ne postoji, budući da je činjenica postojanja zla u svijetu neupitna. A ako Bog postoji, on bi po definiciji trebao biti savršen (savršena dobrota) što znači da ne bi smio biti upleten u stvaranje, činjenje, a niti u dopuštanje zla. U filozofiji se temeljito istraživao

¹⁷ Više o moralnom i prirodnom zlu vidi u: Swinburne (1996), str. 98-113.

problem zla, ali i sve što taj problem sa sobom povlači (tj. implicira). Time je teistički Bog doveden u pitanje, jer ako on postoji i ako je onakav kakvim ga kršćani smatraju, ne bi nikako smio dopustiti zlo. Osobito je analitička filozofija ovaj problem istraživala sve do najsitnijih detalja. Mnogi su (analitički) filozofi pokušavali dokazati da je problem zla nerješiv i da zasigurno ima najveću snagu u dokazivanju nemogućnosti Božje egzistencije.¹⁸ No, najprije treba dokazati kako su dvije gore navedene teze eksplicitno kontradiktorne, a to još nitko nije uspio.¹⁹

U čemu se sastoji evidencijski problem zla?

Čak i u slučaju da se uspije dokazati da je postojanje zla logički konzistentno s postojanjem Boga i dalje imamo poteškoću. Sama činjenica postojanja tolikog zla upućuje na zaključak da je neracionalno vjerovati u Boga (te da je teizam najvjerojatnije neistinit). Prisutnost tolikog zla u svijetu uvelike smanjuje vjerojatnost postojanja Boga kojeg zagovaraju teisti. Dakle, samo postojanje zla ne bi bio toliki problem kada ne bi bilo nezasluženog zla, patnje i boli koji se pojavljuju kao njegova posljedica. Koji razlog se može iznijeti u svrhu obrane Boga s obzirom na toliku količinu nezaslužene patnje koja pogađa ljudske sudbine? Može li uopće postojati razlog koji bi ga opravdao?²⁰

¹⁸ Više o logičkom problemu zla vidi u: Rowe (2001), str. 93-98.

¹⁹ Mackie (1990, str. 25-37) nastoji pokazati kako iz same postavke logičkog problema zla proizlazi da Bog ne postoji te da je iracionalno vjerovati u njega. Nekonzistentnost dviju spomenutih ključnih premisa je pokušao dokazati implicitno, uvodeći dodatne premise poput: *dobro bi uvijek kada to može trebalo eliminirati/spriječiti zlo*, te premisom da nema ograničenja za ono što svemoguće biće može učiniti. Zaključuje kako Božji atribut svemogućnosti ne vrijedi apsolutno, nego samo u ograničenom smislu, čime dolaze u pitanje središnji dijelovi kršćanske religije; Bogu se, dakle, ne smiju pripisivati atributi koje mu teisti pripisuju, ili mu ih se mogu pripisivati, ali samo u ograničenom smislu.

²⁰ Više o evidencijskom problemu zla vidi u: Rowe (2001), str. 98-103.

Prikaz najpoznatijih vrsta teodiceja

U ovom ćemo odlomku izložiti najpoznatije vrste teodiceja na koje se teisti pozivaju kada žele iznijeti (eventualne) razloge zbog kojih Bog dopušta/dozvoljava zlo.²¹ No, prije toga valja objasniti pojam teodiceje i razliku između teodiceje i obrane. Teodiceja dolazi od grčkih riječi *Bog* i *opravdanje* te označava Božju pravednost. *Pojam je počeo koristiti Leibniz govoreći o Božjem pravu i pravednosti. On tako naziva dio metafizike koji se bavi Božjom opstojnošću, njegovom naravi i atributima. Danas pojam označuje filozofiju o Bogu ili 'racionalnu teologiju'.*²² Svrha je, dakle, teodiceje izložiti razloge zbog kojih Bog dopušta zlo (a često se ujedno želi pokazati kako zlo ne dovodi u pitanje temeljne Božje attribute niti njegovu pravednost). U obrani se pak nastoji opravdati Boga s obzirom na postojanje zla (te pokazati kako su Bog i zlo kompatibilni).

*Teodiceja kažnjavanja*²³

Kada netko čini zlo, treba ga zbog toga kazniti. Upravo je to poanta teodiceje kažnjavanja. Bog je opravdan u situacijama u kojima kažnjava one koji čine zlo. Posljedica kažnjavanja je patnja koju zli trpe zbog počinjenog. Međutim, često se događa da trpe oni koji nisu počinili nikakvo zlo, dakle nevini. Što učiniti s ljudima (tj. svim živim bićima) koji nezasluženo pate te kako uopće objasniti i opravdati nezasluženu patnju? Dok Boga možemo opravdati zbog toga što kažnjava one koji su počinili zlo, ne možemo ga opravdati što dopušta da nedužni pate. Ili se barem pitamo na koji način funkcionira Božja pravednost i što ona uopće znači. Nijedan zdravorazumski čovjek ne može tvrditi da je u redu što Bog dopušta da nevini pate. Sjetimo se primjerice boli i patnji male

²¹ Sažeti prikaz šest teodiceja preuzeli smo iz članka koji je napisao Howard-Snyder (1999), vidi URL: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (15-10-2019).

²² Mišić (2000), str. 260.

²³ Vidi: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (15-10-2019).

djece koja su rođena s ozbiljnim psihofizičkim poremećajima, ili odmalena boluju od neke vrste tumora ili drugih smrtonosnih bolesti. Sigurno je da oni nisu moralno odgovorni za zlo koje im se događa, niti su moralno odgovorni za stanje u kojem se nalaze (za razliku od odraslih koji ponekad mogu biti moralno odgovorni za stanje u kojem se nalaze). Iako ima mnogo onih koji *zasluženo* pate zbog zala koja su počinili (i proporcionalno grijesima koje su počinili), ima i onih koji pate potpuno nezasluženo ili više od onoga što su zaslužili. Napokon, teodiceja kažnjavanja ima jedan nedostatak. Naime, ona uopće ne objašnjava zašto Bog dopušta pokvarenost u bilo kakvom obliku. Dok određenu količinu patnje možemo shvatiti kao Božju kaznu za počinjene grijehe, još nam ostaje toliko patnje koja je nezaslužena i koju ne možemo objasniti.

*Teodiceja suprotnih strana*²⁴

U ovoj vrsti teodiceje dobro i zlo se shvaćaju kao dijelovi cjeline. Oni su suprotne veličine (odnosno parovi koji se suprotstavljaju jedno drugome). Ako jedna veličina postoji, mora postojati i druga, tj. mora postojati i njezina suprotnost. Dakle, ako nema zla, ne može egzistirati niti njegova suprotnost – moralna dobrotu. Prema tome, Bog je opravdan kada dopušta zlo budući da je to jedini način da uopće postoji dobro (odnosno dobrotu). No teistima se može prigovoriti na ovakav način razmišljanja jer tvrde da je Bog savršena (apsolutna) moralna dobrotu. Bog je, dakle mogao postojati bez da istovremeno postoji i zlo. Uostalom, što bi se dogodilo da on nikada nije stvorio ništa? Tada bi postojao samo on, postojalo bi samo dobro i ne bi bilo zla. Prema tome, teisti su dužni tvrditi kako je pogrešno zaključiti da kada ne bi bilo zla, ne bi moglo postojati niti dobro. Što se tiče tvrdnje o nužnom postojanju suprotnosti (principu prema kojem: ako postoji jedna veličina, mora postojati i njezina suprotnost), čini se da je ona netočna. Jer kada bi navedeni princip važio, onda bi – ako postoji nešto što je dobro, moralo postojati i nešto što je ne-dobro. Ali,

²⁴ Vidi: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (15-10-2019).

znamo da postoje različite vrste onoga što je ne-dobro (postoje primjerice i neutralne veličine). Dakle, nešto ne mora biti niti moralno dobro, niti loše, nego može biti neutralno (i kao takvo se nalazi između dobrog i lošeg). Čak i da je prema spomenutom principu moguće da dobro ne može postojati bez zla, čemu toliko zlo? Možda se u teodiceji suprotnih strana želi istaknuti i pojasniti kako mi ne možemo spoznati jednu stranu suprotnosti bez da smo istovremeno spoznali i drugu. Zato je Bog opravdan kada dopušta zlo jer bez spoznaje zla mi ne bismo znali za dobro.

Teodiceja slobode volje²⁵

Teisti se, kada žele obraniti Boga s obzirom na postojanje zla, najčešće pozivaju na obranu iz slobode volje. Bog je, kažu, stvorio čovjeka kao slobodno biće. No, tu je slobodu čovjek zloupotrijebio i kao posljedica toga nastalo je zlo. Zlo je dakle, posljedica čovjekove moralne odgovornosti i djelovanja u skladu s time. Sloboda koju je Bog čovjeku dao označava mogućnost izbora između više alternativa (ili bi tako barem trebalo biti). Jedna od alternativa je činjenje dobra, a druga činjenje zla. Ako je čovjek slobodno biće mora imati na raspolaganju obje mogućnosti.²⁶ No, ako je to istina, onda se javlja sljedeći problem. Čak i ako Bog nije stvorio zlo, očito je da ga dopušta. Zašto? Vjernici (kršćani) ni u kom slučaju ne dozvoljavaju/prihvaćaju mogućnost da je Bog stvorio zlo, a kada je riječ o dopuštanju zla, pokušavaju pronaći/navesti razloge koji će ga opravdati. Dvojbu izaziva činjenica i što je stvorio slobodnog čovjeka znajući da će ovaj sigurno pogriješiti i (barem ponekad) činiti zlo. Teisti, dakle nastoje pronaći razlog/e koji bi opravdali Boga s obzirom na dopuštanje zla.

Ateisti međutim često iznose prigovor da je Bog mogao stvoriti čovjeka bez da mu dozvoli da čini zlo. U tom bi slučaju, prema mišljenju mnogih, propustili

²⁵ Vidi: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (15-10-2019).

²⁶ Plantinga (1977, str. 29-34) smatra da je Bog dao ljudima slobodu prema kojoj biti slobodan znači imati na raspolaganju više alternativa (riječ je o tzv. libertarijanskom shvaćanju slobode).

jedno veliko dobro – mogućnost samoodređenja. Samoodređenje znači da je čovjek slobodan (u značajnoj mjeri) s obzirom na razvoj vlastite osobnosti i karaktera te da se mogućnost odabira, sukladno tome, treba nalaziti u njegovoj moći. To znači da je čovjeku prepušteno da bude dobar ili zao

te da čini dobro ili zlo. Ukoliko bi mu bila uskraćena sloboda, ne bi bio odgovoran za ono što je postao te ne bi mogao afirmirati svoj karakter kroz izbore koji su mu na raspolaganju i pomoću kojih izgrađuje samog sebe. Samoodređenje također pretpostavlja da imamo slobodu da naškodimo samima sebi u izgradnji vlastite osobnosti i karaktera.²⁷ *Bolje je da postoji svijet koji sadrži slobodne čimbenike negoli svijet ispunjen robotima ili strojevima. Stvarajući ljude, dakle, Bog je bio suočen s alternativom. Mogao je ili stvoriti svijet bez moralnog zla, ili je mogao stvoriti svijet gdje je moralno zlo bilo zbiljska mogućnost. Da je stvorio onaj prvi, tada ne bi mogao stvoriti svijet koji sadrži slobodne čimbenike. Zapravo, stvorio je potonji, a to znači da postoji zbiljska i neizbježna mogućnost moralnog zla. Stvarajući svijet kojeg je stvorio, Bog je napravio bolji izbor. Jer svijet koji sadrži slobodne čimbenike bolji je od svijeta koji ih ne sadrži. Stoga je Bog dobar, čak ako i dopušta ljudima da dovode do svih vrsta moralnih zala, te je postojanje Boga uskladio s postojanjem zla.*²⁸ Dakle, to je razlog zašto Bog dopušta zlo.

Ali, pitamo se zašto Bog ne spriječava štetu koju možemo učiniti drugima? Ako želimo i ako smo spremni učiniti sebi štetu, to je u redu, ali zašto Bog dopušta da činimo štetu drugima? Često možemo čuti prigovor ovakvog tipa. Jednako tako pitamo se, kakvog bi uopće imalo smisla da nam Bog da slobodu koja se odnosi samo na nas same i nema nikakvog utjecaja (efekta) na druge? Kakva bi to bila sloboda koja se odnosi samo na mene? U tim bi okolnostima osoba bila

²⁷ Hick (1990, str. 168-188) misli kako je iznimno važno da ljudi imaju slobodu jer jedino pomoću slobode se mogu izgraditi u potpune osobe. U tom smislu i zlo ima svoju pozitivnu funkciju jer pomaže čovjeku u sazrijevanju i potpunijoj izgradnji karaktera i osobnosti.

²⁸ Davies (1998), str. 35.

onemogućena da uđe u odnose s drugim ljudima, a odnosi s drugim ljudima pretpostavljaju da smo s njima i u dobru i u zlu te da im možemo činiti i dobro i zlo.

Bog nas je nadalje mogao stvoriti kao ne-slobodna bića ili robote. Da je to učinio, ne bismo imali problem slobode volje! Ne zaboravimo također na pretpostavku da Bog ne može biti u međusobnom odnosu s ljudima (odnosno sa stvorenjima) ukoliko im ne dopusti da sami odluče hoće li mu uzvratiti ljubav ili ne. Uspostavlja se reciprocitet, što znači da oni mogu odlučiti i odreći se njegove ljubavi, dakle mogu ući u odnos s njime, ali mogu taj odnos i zanemariti pa čak i u potpunosti prekinuti. Zbog toga je potrebno da mogu odabirati i činiti dobro ili zlo, drugim riječima, imati na raspolaganju obje opcije.

Sljedeće pitanje koje možemo postaviti je: zašto Bog ne stvori ljude koji će uvijek izabirati samo dobro i nikada neće učiniti pogrešan, loš izbor? (Jasno je da to mogu činiti samo roboti). Teza prema kojoj proizlazi da ako je Bog svemoguć, onda on može stvoriti koji god želi svijet – je pogrešna – jer ako Bog stvara slobodna bića onda treba njima prepustiti to kako će svijet izgledati (s obzirom na njihove slobodne odabire). Zamislimo sada da Bog stvori svijet u kojem ću se ja slobodno povući, odreći toga da pišem poglavlje o zlu, iako to ne želim. Može li Bog učiniti takvo što? Naravno da može, no to bi dovelo u pitanje njegovo stvaranje čovjeka kao slobodnog bića. Iz ovoga možemo izvesti zaključak da ako Bog stvara slobodne ljude, onda on ne može stvoriti bilo kakav svijet, čak niti pod pretpostavkom svemogućnosti. Sam je ograničio svoju slobodu kako bi čovjeku omogućio istu. Dakle, niti Bog ne može stvoriti svijet u kojem će čovjek uvijek odabrati i činiti samo dobro. *Svakako da Bog ne želi zlo, ali kako je tom zlu – zbog ograničenosti Božjeg stvorenja – suđeno da se pojavi u njem, mora biti sadržano u njem.*²⁹

²⁹ Aguti (2017), str. 281.

Ostaje nam međutim još jedno pitanje. Što je sa zlom koje je rezultat prirodnih katastrofa? Jedan od mogućih odgovora je da prirodno zlo rezultira indirektno kao nusprodukt slobodnih ljudskih izbora. A moguće je i da ne postoji uska povezanost među njima.³⁰

Teodiceja prirodnih posljedica³¹

Predlagači ove vrste teodiceje pozivaju se na posljedice zakona prirode. Njihovo je polazište teza da je Bog stvorio ljude kako bi mogao uspostaviti odnos s njima, tj. kako bi ih mogao ljubiti i kako bi mu oni mogli uzvratiti ljubavlju. U tom slučaju postoji opasnost ili barem mogućnost da oni neće uzvratiti ljubavlju. Prema zastupnicima ove vrste teodiceje upravo to se i dogodilo. Ljudi nisu uzvratili na Božju ponudu, a posljedica takvog čina je propast koju su doživjeli. Odrekli su se Boga i time okrenuli i jedni protiv drugih. Na taj su način potencijalno destruktivne snage prirode postale njihov neprijatelj (upropaštena je i čovjekova moć ispravnog predviđanja budućnosti). Tako je došlo do pojave prirodnog zla. Ovaj uvjet – ljudska slabost i bespomoćnost – preživio je generacijama i postao dio čovjekova nasljeđa. Ali Bog nije ljude prepustio njihovoj mizeriji budući da postoji plan pomirenja kojim se ponovno može uspostaviti narušeni odnos, odnosno postoji plan spasenja. Bog prema tome, dopušta prirodno zlo kako bi ljudima omogućio da se vrate *na pravi put* i obnove odnos s njime. Bez prirodnog zla oni ne bi mogli sagledati posljedice svojih čina, niti djelovati kako bi učinjeno ispravili.

³⁰ *Budući, dakle, da je svijet nesavršen, stvorena bi bića bila podložna raznim fizičkim nedostacima, pa i smrti, i da nije bilo grijeha. Može se stoga tvrditi da fizičko zlo po sebi nije posljedica grijeha, nego ograničenosti i nesavršenosti stvorenih bića. Štoviše, vidjeli smo da na razini nižoj od čovjekove ono što je zlo za jedinku ne mora biti i za cjelinu kojoj je ona dio. Ipak možemo tvrditi da su u grešnom stanju svijeta razni fizički nedostaci prisutniji i veći nego što bi bili da takvog stanja nema i da ih svako biće puno bolnije doživljava nego što bi ih doživljavalo da svijet nije u grijehu.* Devčić (1998), str. 63.

³¹ Vidi: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (5-10-2019).

Teodiceja zakona prirode³²

Kako bismo živjeli u svijetu utemeljenom na ljudskoj slobodi (tj. u kojem su ljudi slobodna bića), potrebno nam je adekvatno okruženje (kao nužni preduvjet). Zadovoljavajuće okruženje je ono u kojem vladaju regularni i uređeni zakoni prirode. Upravo našim svijetom upravljaju zakoni prirode koji pravilno funkcioniraju, ali zamislimo da nije tako! Kakav bi kaos nastao kada ti zakoni ne bi ispravno i regularno funkcionirali? Kaotično funkcioniranje zakona prirode onemogućilo bi naše slobodno djelovanje. A ljudi mogu slobodno djelovati jedino ako mogu predvidjeti posljedice vlastitog djelovanja. Dakle, nužno je da živimo u okruženju u kojem vlada regularnost zakona prirode. No, pitamo se: nije li Bog mogao spriječiti mnoga prirodna zla bez da pritom determinira ljudsku slobodu? Zamislimo da Bog izolirano intervenira i spriječi svaki pojedini osjećaj boli, patnje i sl. Bog bi to svakako mogao učiniti, no takva krupna intervencija bi uvelike ograničila pravilno funkcioniranje zakona prirode i tako eliminirala ljudsku slobodu. Božje sustavno sprečavanje prirodnih zala u ljudskoj domeni, rezultiralo bi gubitkom slobode i svime što taj gubitak povlači sa sobom. Ujedno bi došla u pitanje Božja dosljednost jer bi u slučaju krupnih intervencija obmanjivao ljudsku rasu, što bi upućivalo na zaključak da je ljudima dao samo deklarativno slobodu, umjesto da im da pravu, što se kosi s njegovom dosljednošću.

Teodiceja dobara višeg reda³³

Čini se da je za postizanje određenih dobara nužno zlo (ili barem neka vrsta zla). Da bi se postiglo tzv. *dobro višeg reda*, potrebno je zlo određene vrste.³⁴ Tako npr. da nema nepravde, ne bismo imali priliku izraziti suosjećanje, pomoći onima kojima je pomoć potrebna i sl. Izražavanje simpatije, zatim suosjećanja

³² Vidi: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (5-10-2019).

³³ Vidi: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (5-10-2019).

³⁴ Stanković (2000, str. 47) govori o zlu koje je potrebno zbog postizanja višeg reda.

prema bolesnima, siromašnima, marginaliziranima, moguće je jedino pod pretpostavkom postojanja zla (tj. doživljene boli i patnje). Iz toga slijedi da ukoliko zlo ne bi postojalo, ne bi mogla postojati niti dobra višeg reda, što opravdava Boga s obzirom na dopuštanje zla. No, pitanje je zahtijevaju li dobra višeg reda postojanje stvarnog zla (ili je za njihovo postizanje dovoljno i prividno zlo)? Je li nužno da postoje siromašni ljudi kako bismo im mogli izraziti suosjećanje, pomoći im, itd.? Čini se da je odgovor potvrđan, jer ako oni ne bi stvarno postojali, ne bismo imali potrebe suosjećati s njima, niti im pomagati. Postoji prigovor na ovu tezu. Bog je naime, mogao stvoriti tzv. iluzorna zla i ona bi bila dovoljan preduvjet za postojanje dobara višeg reda (stvarna zla u tom slučaju nisu potrebna). Bog je, dakle, mogao stvoriti svijet u kojem postoje dobra višeg reda, bez da stvori stvarna, prava zla. Odgovor na to bi bio: nitko ne bi mogao pomoći drugome, niti bi mu se moglo pomoći. Konačni zaključak je da je Bog, ukoliko je želio stvoriti svijet u kojem ćemo ući u međusobne odnose s njim, morao dopustiti zlo jer se jedino na taj način može prakticirati naša sloboda. Jednako tako – da ne dopušta zlo, čovjekov karakter se ne bi mogao razvijati, a smatramo da je veliko dobro imati mogućnost samoodređenja. Zbog toga smatramo da je Božja odluka o dopuštanju zla opravdana.

U čemu je zapravo problem?

U svakoj od prikazanih teodiceja nalazimo moguća rješenja za neku vrstu ili određeni aspekt problema zla. Neke su teodiceje uspješnije od drugih, neke manje uspješne, no i dalje nemamo konačno rješenje (problema zla kao takvog). Međutim, naš je glavni zadatak vidjeti jesu li Bog i zlo kompatibilni. Stoga najprije želimo doznati u kakvom su međusobnom odnosu Božji atributi. Je li nužno da oni vrijede apsolutno? Tako se primjerice možemo pitati može li Bog, ako je svemoguć, promijeniti prošlost i učiniti npr. da nestane zlo koje je već

počinjeno. Može li on sada izbrisati strahote koje su se dogodile u drugom svjetskom ratu? To je, prema mišljenju mnogih, kao da pitamo može li Bog učiniti ono što je logički nemoguće. Naravno da ne može, tj. nije da ne može, nego neće, jer bi to bilo u suprotnosti s njegovom prirodom. U tom smislu može se reći da Bog, iako jest svemoguć, ne može činiti mnogo toga,³⁵ ali to istovremeno ne znači da je on ograničen u svojoj svemogućnosti. Nadalje se možemo pitati može li Bog ako je svemoguć činiti zlo? Nije da on ne može činiti zlo, no činjenje zla također nije konzistentno s njegovom prirodom kao niti s njegovom moralnom savršenošću i dobrotom. Bog nikada ne bi učinio nešto što nije u skladu s njegovom prirodom jer to je kao da bi se od njega tražilo da prestane biti Bog.³⁶

Neki se pitaju zašto je uopće stvorio svijet u kojem je prisutno zlo (bilo prirodno ili moralno). *U kakvom su odnosu te dvije vrste zla? Da li je fizičko zlo posljedica moralnog zla, tj. grešnog otpada stvorene volje od svoga Stvoritelja, ili bi ta vrsta zla postojala i da nije bilo grijeha? Tradicija na to odgovara polazeći od činjenice da svijet nije savršen i da ga Bog nikako ne može stvoriti apsolutno savršenim (apsolutno savršen svijet bi bio nešto što je stvoreno i što unatoč tome ima svojstva nestvorenoga apsolutnog bića).*³⁷

³⁵ Devčić (1998, str. 65) daje sljedeće objašnjenje: (...) stvarajući ograničena bića i dajući im određenu samostojnost i sposobnost djelovanja, Bog je na neki način ograničio svoju svemoć. On je, doduše, mogao ne stvoriti svijet (*potentia Dei absoluta*), ali kad ga je jednom stvorio i stvorenim bićima dao sposobnost djelovanja, vezao je tim činom samog sebe (*potentia Dei ordinata*), jer ne može toj svojoj odluci proturiječiti odustajući od nje i oduzimajući bićima ono što im je stvaranjem dao (savršenost znači, naime, i dosljednost). To znači da Bog ni na koji način nije uzrok zla u svijetu, ali ga dopušta stvaranjem ograničenih, za vlastito djelovanje sposobnih ili čak slobodnih bića. A upravo samo takva, tj. nesavršena bića i može stvoriti, kako smo vidjeli. Okriviti Boga za zlo u svijetu znači, prema tome, okriviti ga za to što je stvorio svijet, na što se treba odgovoriti da je i nesavršeno egzistiranje 'bolje' nego neegzistiranje, i da je ograničena i za zlo sposobna sloboda 'bolja' nego determinizam i nesloboda.

³⁶ Više o tome vidi u: Rowe (2001), str. 7-10.

³⁷ Devčić (1998), str. 63.

Gornji citat navodi nas na razmišljanje da Bog možda ima neki razlog ili razloge za dopuštanje zla koji su samo njemu poznati. Možda, dakle, takav razlog postoji, ali ga mi nikada nećemo otkriti (budući da smo nesavršena bića pa je i naša spoznaja nesavršena). Ako prihvaćamo tezu da su ljudi krivi za zlo, najprije moralno, a onda dobrim dijelom i fizičko, onda iz toga proizlazi da su oni mogući krivci za nezasluženo zlo i patnju, kao i za višak zla (npr. ja mogu na nečiji zao čin odgovoriti, ne proporcionalno pretrpljenom, nego dvostrukom mjerom).

Zaključak

Problem zla doista predstavlja poteškoću za zastupnike teizma (kršćane). To ipak ne znači da nije moguće afirmirati tezu da su Bog i zlo međusobno kompatibilni. Prema teodiceji, odnosno obrani iz slobode volje proizlazi da je čovjekova mogućnost samoodređenja jedna od, za njega, najviših vrijednosti. Da bi je Bog čovjeku omogućio morao mu je dati slobodu, tj. alternativu da bira i čini dobro ili zlo. Taj zahtjev doveo je do ograničenja Božjih atributa, no ne na način da oni više ne bi vrijedili, nego na način da ih Bog primjenjuje sukladno svojoj naravi i dosljednosti, što drugim riječima znači da Bog može činiti sve što je konzistentno s njegovom naravi i što nije logički nemoguće.

Korištena i preporučena literatura:

- Aguti, A. (2017) *Filozofija religije: povijest, teme, problemi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Beebe, J. R. (2003) *Logical Problem of Evil*. URL: <https://www.iep.utm.edu/evil-log/> (15-10-2019)
- Berčić, B. (2012) *Filozofija*. 2. sv. Zagreb: Ibis grafika
- Craig, W. L. (2002) *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press
- Davies, B. (1998) *Uvod u filozofiju religije*. Zagreb: Scopus
- Devčić, I. (1998) *Pred Bogom blizim i dalekim: filozofija o religiji*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Devčić, I. (2003) *Bog i filozofija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Đurić, D. (2011) *Postojanje Boga*. Beograd: Zavod za udžbenike-Srpsko filozofsko društvo
- Flew, A. (1984) *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*, New York: Prometheus Books
- Golubović, A.; Kopajtić, J. (2012) Problem zla u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije: zlo kao mogućnost za postizanje dobra. *Nova prisutnost*, X (2), str. 235-248.
- Golubović, A.; Tolvajčić, D. (2017) Evil and free will theory in contemporary analytic philosophy of religion. *La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture*, 15, str. 61-79.
- Hick, J. (1990) Soul-Making and Suffering. U: McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 168-188.

- Howard-Snyder, D. (1999) *God, Evil, and Suffering*. U: Murray, M. J., ed. *Reason for the Hope Within*. Eerdmans, URL: [Daniel Howard-Snyder, God, Evil, and Suffering.pdf](#) (15-10-2019)
- Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism: arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press
- Mackie, J. L. (1990) *Evil and Omnipotence* U: McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 25-37.
- McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. (1990) *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Mišić, A. (2000) *Rječnik filozofskih pojmova*. Split: Verbum
- Peterson, M. et al., eds. (2014) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5. ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Plantinga, A. C. (1974) *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Rowe, W. L.; Wainwright, W. J. (1998) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 3. ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Rowe, W. L. (2001) *Philosophy of Religion: An introduction*. 3. ed. Wadsworth: Thomson Learning
- Swinburne, R. (1996) *Is there a God?*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Smart, J. J. C.; Haldane, J. J. (2003) *Atheism & Theism*. Malden: Blackwell Publishing
- Stump E.; Murray M. J., eds. (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Malden: Blackwell Publishing

- Stanković, N. (2000) *Čovjek pred Bezuvjetnim: filozofijsko pitanje o Bogu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Tooley, M. (2015) *The Problem of Evil*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/evil/> (20-10-2019)
- Trakakis, N. (2005) *The Evidential Problem of Evil*. URL: <https://www.iep.utm.edu/evil-evi/> (15-10-2019)
- Wainwright, W. J., ed. (2005) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press

DRUGO POGLAVLJE:

**RELIGIJSKO ISKUSTVO I
OSOBNNA PERSPEKTIVA**

Tema ovog poglavlja je religijsko iskustvo kao mogući dokaz za Božje postojanje. I ne samo to, nego i analiziranje i promišljanje argumenata za i protiv religijskog iskustva. Naime, mnogi ljudi danas, ali i u prošlosti tvrdili su, a i dalje tvrde da su doživjeli religijsko iskustvo ili, prema njihovoj prosudbi, imali iskustvo Boga. Drugi su njihova izvješća, ako ne odmah odbacili, onda barem dovodili u sumnju, inzistirajući na tome da religijska iskustva uopće nisu moguća (budući da nije dokazana Božja opstojnost). Općenito govoreći, smatra se da nema čvrstih dokaza koji bi išli u prilog tome da je neka osoba imala religijsko iskustvo. Zbog navedenih razloga tema religijskog iskustva, s jedne strane, oduvijek privlači veliku pozornost i interes, dok s druge, povlači i niz pitanja, nedoumica i problema. Također, takva iskustva teško je dostatno objasniti i približiti sebi i drugima, a još teže ih je – kao što ćemo kasnije vidjeti – opravdati. No, nema niti dokaza da ona nisu moguća i stoga ćemo fokus rasprave u ovom poglavlju staviti na osobu koja tvrdi, ili misli da je doživjela iskustvo Boga. Ono što treba učiniti jest utvrditi da je do religijskog iskustva došlo, potom ispitati pod kojim uvjetima i okolnostima se to dogodilo, a onda pokušati odgovoriti na pitanje kako ga protumačiti.³⁹

Dakle, lista pitanja na koja ćemo u ovom poglavlju pokušati odgovoriti je: što osoba koja je doživjela Boga zapravo tvrdi, kakvo iskustvo je doživjela, kako utvrditi da je do njega uistinu došlo, zatim kako ga objasniti i na koncu opravdati?

³⁸ Ovo poglavlje je objavljeno u: Golubović, A. (2018) Religious experience and personal perspective. U: *La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture (supplement)*, 16 (1), str. 20-34. U ovoj knjizi je u većoj mjeri prošireno i nadopunjeno.

³⁹ Više o ovoj temi vidi u: Aguti (2017), Alston (1991), Craig (2002), Davies (1998), James (1990), Mackie (1982), Otto (1983), Peterson et al. (2014), Peterson et al. (2003), Plantinga i Wolterstorff (1983), Rowe (2001), Rowe i Wainwright (1998), Swinburne (1996), Smart i Haldane (2003), Stump i Murray (1999), Wainwright (2005).

Kao što smo već ranije najavili, u ovom poglavlju ćemo se fokusirati na tzv. religijska, mistična (duhovna) iskustva⁴⁰ (kako ih se u literaturi najčešće naziva), promatrana iz perspektive osobe kojoj su se dogodila, tj. na učinke koji iz takvih iskustava proizlaze a značajno utječu, odnosno, mogu utjecati na ostale aspekte čovjekova života.⁴¹

Mnoge osobe tvrde da su imale religijsko iskustvo, tj. iskustvo Boga. Time žele reći da su doživjele, ili barem smatraju i uvjerenе su da su doživjele susret ili komunikaciju s Bogom, bilo neposrednu bilo posrednu. Općenito govoreći, između religijskog i mističnog iskustva postoje velike sličnosti, iako jedno nije drugo. Svako religiozno iskustvo je ujedno i mistično iskustvo dok obrnuto ne vrijedi. Uz to, postoji mnogo načina na koje možemo definirati sam misticizam, a tumačenja se od autora do autora ponekad veoma razlikuju.⁴² Stoga ćemo u ovom poglavlju religijska, mistična i duhovna iskustva uzimati kao sinonime, u kojima sva tri pojma podrazumijevaju odnos s Bogom ili nečim božanskim. Nakon što je osoba doživjela religijsko ili mistično iskustvo može se reći da njen život u nekom smislu više nije isti.⁴³ Naime, uslijedile su mnoge promjene koje su se ticale gotovo svih aspekata njezina života. Između ostalog, to je

⁴⁰ O preciznijem značenju te razlikovanju između religijskog, mističnog i duhovnog iskustva bit će riječi nešto kasnije.

⁴¹ U prvom redu zato što bi Bog po definiciji trebao biti savršen u svakom pogledu, dakle, on je svemoguć, sveznajući, savršeno dobar (tj. posjeduje sva savršenstva ili kvalitete).

⁴² Vidi: Webb (2011;2017), URL: [http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/\(10-2-2016\)](http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/(10-2-2016)).

⁴³ James (1990, str. 36): *Kad bi nas zamolili da najširim i najopćenitijim izrazima opišemo bitne oznake religioznog života, mogli bismo reći kako se on sastoji u uvjerenju da postoji nevidljivi red, a naše najviše dobro leži u tome da se tom redu skladno prilagodimo. To uvjerenje i prilagođavanje religiozni su stavovi u duši. (...) Svi naši stavovi, moralni i praktični ili emocionalni, baš kao i religiozni, potječu od 'objekata' naše svijesti, onog u što vjerujemo da postoji, realno ili idealno, usporedno s nama. Takvi objekti mogu se pokazivati našim čulima ili samo našim mislima. U oba slučaja izazivaju u nama reakciju. A poznato je da je reakcija izazvana zamišljenom prisutnošću često jednako snažna kao i reakcija izazvana osjetilnom prisutnošću. Može biti čak i snažnija.*

iskustvo doprinjelo da se na novi način postavi prema životu općenito, da presloži prioritete, da se posveti sebi i drugima na jedan kvalitativno drugačiji način. Pod time mislimo na novi način sagledavanja onoga što im se u životu događa, jednom riječju, novi način prosudbe i djelovanja koji će se značajno odraziti i na njihovu budućnost.

U ovom poglavlju baviti ćemo se religijskim ili mističnim iskustvom kao jednom od mogućnosti koje su čovjeku na raspolaganju, a mogu pozitivno (blagotvorno) utjecati na njegovo zdravlje (u prvotnom smislu, na njegovo duševno i duhovno zdravlje, a u drugotnom i na tjelesno zdravlje). Kao što smo prethodno istaknuli, religijsko iskustvo razlikuje se od *čistog* čovjekovog nastojanja da, bilo pomoću tjelesnog, bilo duhovnog elementa, isključivo vlastitim snagama postigne krajnji smisao života, odnosno ono što bismo svi nazvali srećom.

Osoba u središtu religijskog iskustva

Religijom, religioznim životom, a osobito religijskim iskustvom bave se mnoga područja, od teologije, filozofije, sociologije,⁴⁴ do psihologije i drugih, a mi ćemo se ovdje posvetiti isključivo filozofskom aspektu. Prije toga valja napomenuti da je riječ o temi koja je vrlo složena i sadrži mnoge aspekte koje nije moguće uključiti u jedinstvenu raspravu. Već sam pojam iskustva iznimno je kompleksan budući da možemo govoriti o iskustvu u užem i širem smislu riječi. Iskustvo u užem smislu (ono što podrazumijevamo pod svakodnevnim iskustvom) odnosi se prvenstveno na osjetilno iskustvo, dok u širem smislu obuhvaća sve (ili gotovo sve) spoznajne razine što znači da uključuje i kognitivnu dimenziju.⁴⁵

⁴⁴ Vidi: Tadić (1998).

⁴⁵ Ovdje nije moguće ulaziti u detalje, no bitno je napomenuti kako iskustvo u širem smislu uključuje mnoge elemente, od kulture, tradicije, do tzv. pozadinskog znanja i sl.

Religijsko iskustvo također nije moguće jednoznačno odrediti.⁴⁶ Ono pretpostavlja subjektivnu i objektivnu dimenziju. Subjektivnu u smislu da je osobno ili na povlašten način dostupno samo subjektu, odnosno, osobi koja ga doživljava i koja mu svjedoči, a objektivno ukoliko i drugi mogu svjedočiti istome. O kompleksnosti tumačenja religijskog iskustva govori James (1990, str. 294) u djelu *Raznolikosti religioznog iskustva: Religija je isključivo osobna i individualna. Uvijek nadilazi našu sposobnost izražavanja, pa premda će vjerojatno i dalje nastojati svoje sadržaje uklopiti u filozofski kalup, budući da su ljudi onakvi kakvi jesu, ti će pokušaji uvijek ostati sekundarni procesi koji ni na koji način ne doprinose autoritetu, niti jamče vjerodostojnost osjećanja iz kojih crpu vlastite poticaje te posuđuju sav žar vlastitog uvjerenja, ukoliko su uopće u nešto uvjereni.*

Kada govorimo o religijskom iskustvu, bitno je da se trebamo fokusirati na osobu koja smatra ili tvrdi da je imala, dakle u prvom licu doživjela, religijsko ili mistično iskustvo.⁴⁷ Drugim riječima, iskustvo Boga. O čemu je zapravo riječ? Kada netko tvrdi da je imao iskustvo Boga, onda to može značiti da je doživio direktno ili indirektno iskustvo Boga.⁴⁸ Direktno iskustvo odnosi se na neku vrstu komunikacije s Bogom (primjerice, kada osoba tvrdi da joj se Bog obratio priopćivši joj neku informaciju, vijest ili poruku, zatim tražeći da nešto učini u njegovo ime i sl.), a indirektno, kao što i sama riječ kaže, kada se Boga percipira na indirektan način, posredstvom nečega, nekog objekta, stvari, događaja. Direktno iskustvo bi, preciznije izraženo, bilo kada osoba osjeća direktno prisustvo Boga, dakle kada se dogodi direktan susret ili komunikacija s

⁴⁶ O vrstama religijskog iskustva vidi: Peterson et al. (2003), str.16-19. Vidi također: Tadić (1998), str. 362-365.

⁴⁷ Ova dva pojma ne predstavljaju sinonime, odnosno, ne poklapaju se u potpunosti. No, mi ćemo ih za potrebe ovog rada uzimati kao sinonime. Više o tome vidi u: Peterson et al. (2014), str. 36-37.

⁴⁸ Vidi *Isto*, str. 41.

Bogom. I ne samo to, nego Alston (1991) smatra da se već i sama intuitivna ideja koju čovjek može imati o tome da ga Bog podržava u egzistiranju može opravdano uzeti kao činjenica da je tomu zaista tako.⁴⁹

Jedno prilično dramatično iskustvo Boga opisao je poznati danski filozof Kierkegaard u djelu *Strah i drhtanje*. U djelu je naime ponudio četiri verzije događaja inspirirane poznatom biblijskom epizodom o Abrahamovu žrtvovanju sina Izaka. Abrahamu se, prema biblijskoj interpretaciji, javio Bog i tražio od njega da žrtvuje svog jedinog sina kao *dokaz ljubavi* (prema njemu, Bogu). Kierkegaard je kroz ove četiri verzije postavio ključne aspekte mogućeg iščitavanja ovog događaja u vidu etičke dileme (filozofskog aspekta rasprave u kojem pojedinac treba odrediti vlastiti etički put), psihološke drame u kojoj se našao s obzirom na zahtijev koji je pred njim te religioznog određenja (teološkog aspekta rasprave u kojem pojedinac pokazuje je li mu doista na prvom mjestu Bog), itd. Pomoću ove zgrade uspio je svojim čitateljima pokazati važnost zauzimanja osobne pozicije i zahtijevnost donošenja teških odluka kada je religija, tj. religiozno iskustvo u pitanju te osobito kada je riječ o osjećajima koji prate svaki od ovih aspekata.

Religijsko iskustvo najčešće je popraćeno osjećajima, koje, kako izvješćuje James (1990, str. 18-19), također nije uvijek lako ispravno protumačiti.

Razmotrimo također 'religiozni osjećaj' koji se navodi u tolikim knjigama kao da je jednostavni mentalni entitet. U psihologijama i filozofijama religije vidimo kako autori pokušavaju specificirati kakav je to zapravo entitet. Jedan ga povezuje s osjećajem ovisnosti, drugi ga smatra posljedicom straha. Neki ga povezuju sa spolnim životom, a neki ga poistovjećuju s osjećajem beskonačnosti. I tako dalje. Takva raznolikost u poimanju trebala bi sama po sebi izazvati sumnju o tome može li uopće biti riječi o nečem posve određenom.

⁴⁹ Alston (1991, str. 1): The intuitive idea is that by virtue of my being aware of God as sustaining me in being I can justifiably believe that God is sustaining me in being.

A u trenutku kad pristanemo na termin 'religiozni osjećaj', kao na zajednički naziv za mnogobrojne osjećaje što ih religijski objekti mogu izazvati, vidimo da u njemu nema ničeg što bi u psihološkom smislu bilo neke specifične naravi. Tu je religiozni strah, religiozna ljubav, religiozno strahopoštovanje, religiozna radost i tako dalje. Ali religiozna ljubav samo je čovjeku prirodan osjećaj ljubavi usmjeren na religijski objekt. Religiozni strah samo je običan strah, takoreći s računicom, uobičajeni drhtaj u ljudskim grudima što ga može izazvati pomisao na božansku odmazdu. Religiozno strahopoštovanje isto je ono organsko ganuće što ga u suton osjećamo u šumi ili u gorskom klancu; samo što nas ovaj put obuzima pri pomisli na naše nadnaravne veze. Slično vrijedi za sve raznolike osjećaje koji mogu pokretati živote religioznih ljudi. Kao i konkretna stanja duha koja se sastoje od osjećaja plus određena vrsta objekta, religiozni su osjećaji naravno psihički entiteti koji se razlikuju od ostalih konkretnih emocija. Ali nema razloga za pretpostavku o jednostavnom apstraktnom 'religioznom osjećaju' koji bi postojao kao posebno elementarno mentalno uzbuđenje samo po sebi, beziznimno prisutno u svakom religioznom iskustvu. Kao što se čini da ne postoji jedan jedini elementarni religiozni osjećaj, nego samo zajedničko spremište osjećaja iz kojeg religijski objekti mogu crpsti, tako je moguće da će se dokazati da nema jedne jedine određene i suštinske vrste religijskog objekta, niti jedne jedine određene i suštinske vrste religioznog čina.

Indirektno religijsko iskustvo pretpostavlja prisustvo posredovano nekim znakom, simbolom i sl. Neovisno o tome je li došlo do direktnog ili indirektnog iskustva Boga, osoba kojoj se to dogodilo zasigurno se prva pita o čemu je riječ i je li dobro protumačila ono što je doživjela. Mnogo je primjera u kojima su ljudi opisivali i opisuju svoje iskustvo Boga.⁵⁰ Tako nam je poznat primjer iz Biblije, točnije, iz knjige Postanka u kojem se Bog javio Abrahamu i dao mu

⁵⁰ James (1990, str. 147-175) navodi i opisuje mnoga iskustva i doživljaje Boga.

određen zadatak – da u znak ljubavi prema njemu žrtvuje svog sina Izaka.⁵¹ Kierkegaard je, kao što smo vidjeli, o tom iskustvu napisao knjigu i naslovio je *Strah i drhtanje*.⁵²

Naslov govori sam za sebe i možemo samo pretpostaviti u kakvoj se agoniji i košmaru Abraham našao kad je pred njega stavljen ovakav zahtijev. Sigurno se pitao je li moguće da se Bog javio upravo njemu (i zašto baš njemu), zatim kako može biti siguran da mu se javio upravo Bog, a ne netko drugi, primjerice, zli demon, vrag ili sl.?⁵³ Iz rečenog je jasno da osoba koja je tako nešto doživjela neće svoje iskustvo uzeti zdravo za gotovo. Prva je koja će se zasigurno detaljno preispitivati i pitati je li doista doživjela to što misli da jest. Bilo bi krajnje neobično, pa i neobjašnjivo, da se ne pita što joj se točno dogodilo, kako to treba protumačiti i je li to što je doživjela stvarno. Dapače, javljaju joj se mnoga pitanja i nedoumice.⁵⁴ Posebno stoga što se iskustvo obično događa nenadano (iznenada), a uz to osoba najčešće ostaje bez reakcije, tj. ostaje pasivna.⁵⁵ Kao da su joj u tom preciznom trenutku volja i htijenje potpuno zaustavljeni ili blokirani.⁵⁶ S jedne strane, dakle, prisutna je velika nesigurnost, čuđenje i nevjerica, a s druge iznimno jak osjećaj Božje prisutnosti koja se najčešće očituje kroz podršku, ljubav i moć. Osoba se osjeća zatečenom

⁵¹ Vidi Post, 22.

⁵² Kierkegaard (2000).

⁵³ Vidi *Isto*.

⁵⁴ James (1990, str. 259): *Najprikladniji znak na temelju kojeg se neko stanje duha može svrstati među mistična jest negativan. Čovjek koji je doživio neko mistično iskustvo odmah će izjaviti kako se ono ne može opisati, kako se njegov sadržaj ne može adekvatno ispričovijediti riječima. Iz toga proizlazi da se kvaliteta tog iskustva mora izravno doživjeti; ne može se naučiti ili prenijeti drugima. Po toj osobitosti mistična su stanja sličnija osjećajnim negoli intelektualnim stanjima. Nekome tko nikad nije osjetio neki određen osjećaj, nitko ne može objasniti u čemu je njegova kvaliteta ili vrijednost.*

⁵⁵ James (1990) između četiri elementa koja su karakteristična za religijsko iskustvo izdvaja – pasivnost. Usp. Peterson et al. (2014), str. 44-45.

⁵⁶ Usp. Peterson et al. (2014), str. 45.

u svakom pogledu. Osjeća se i zbunjeno. Preplavljena je emocijama i osjećajima koji su iznimno snažni, a za koje ne zna točno niti odakle dolaze niti zašto.⁵⁷ I stoga je pogrešno pretpostaviti, kao što je to često slučaj, osobito kod onih koji ne vjeruju u Boga, da je religijsko iskustvo ili iskustvo Boga nemoguće, i da si sama osoba koja je sve to doživjela ne postavlja *tisuću* pitanja. S druge strane, za osobu je to što je doživjela tako živo i postojano da nema nikakve sumnje da doživljava nešto izvanredno, neobjašnjivo (ili barem ne u potpunosti objašnjivo) i veličanstveno.⁵⁸ Nakon takvog iskustva obično dolazi do promjene osobe (tzv. obraćenja). Prema nekim autorima, upravo promjena koja se dogodila dokaz je iskustva Boga.⁵⁹

Neki ljudi su se nakon doživljenog iskustva Boga, ili onoga što su kao takvo protumačili, uvelike promijenili.⁶⁰ Od tog trenutka život je za njih dobio potpuno novo značenje i vrijednosni predznak pa stoga možemo tvrditi da je tema religijskog iskustva, barem za vjernike (kršćane), usko vezana uz pitanja o smislu čovjekova života. U njihovom je egzistiranju, sve što rade i sve što jesu usmjereno na Boga. Prisustvo Boga opisuju na različite načine: podrškom koju u životu osjećaju, toplinom, zaštitom, ljubavlju, oprostom i sl. Mnogi kažu da je u središtu religijskog iskustva osjećaj, no taj osjećaj, prema njihovim riječima, pruža dublji uvid u stvarnost koju žive (dakle, ne može se reducirati samo i isključivo na osjećaj, nego na nešto više od toga).⁶¹ Općenito govoreći, osjećaji ne jamče potpunu racionalnost iako po sebi nisu iracionalni, niti isključuju kognitivnu dimenziju.

⁵⁷ Usp. *Isto*.

⁵⁸ Usp. *Isto*, str. 43.

⁵⁹ Usp. James (1990), str. 147-175.

⁶⁰ Usp. Peterson et al. (2014), str. 46-47.

⁶¹ *Isto*, str. 45.

No pitanje je jesu li ljudi koji se oslanjaju na religijska iskustva opravdani kada to čine i mogu li doista imati iskustvo Boga? Naravno da valja imati na umu da osoba može pogriješiti kada tvrdi da ima iskustvo Boga. Može doći do zabune, krivog prepoznavanja, može biti pod utjecajem svoje želje, ili jednostavno potrebe da ima iskustvo Boga. Osoba nadalje može biti pod utjecajem halucinacija, raznih opojnih sredstava, psihološkog i sociološkog pritiska. Može čak biti riječ i o psihički bolesnoj osobi (koja obmanjuje samu sebe i nije imala nikakvo iskustvo Boga, nego je ono što doživljava posljedica njezine bolesti).⁶² No sve te pogreške, o kojima treba voditi računa, ne dovode nas, ili nas barem ne moraju dovesti, do zaključka da iskustvo Boga uopće nije moguće.⁶³

Prigovori:

Kada se spominje religijsko iskustvo, mnogi autori navode i ističu brojne prigovore. Drugi odmah odustanu od rasprave tvrdeći da je ono nemoguće i da se nema o čemu govoriti. Smatraju da nema smisla govoriti o religijskom iskustvu u prvom redu zato što Bog nije prisutan u stvarnosti na način osjetilnog objekta. Kod osjetilnih objekata je stvar jednostavnija, jer su nam oni dostupni u stvarnosti i možemo ih utvrditi pomoću temeljnih pet osjetila. Pored toga bitno je da ih i drugi mogu utvrditi, što s Bogom nije slučaj. Bog nije osjetilni objekt i stoga nema načina na koji bismo mogli utvrditi ili dokazati da je netko imao iskustvo Boga.⁶⁴ Međutim, niti sve što je dostupno u stvarnosti nije moguće dokazati.⁶⁵ Postoje poteškoće vezane uz utvrđivanje religijskog iskustva (kao i objašnjavanja i dokazivanja istih), no prije toga je bitno vidjeti koje uvjete ili kriterije treba ispuniti kako bismo uopće mogli opravdati tvrdnju

⁶² Usp. *Isto*, str. 63.

⁶³ Usp. *Isto*, str. 53.

⁶⁴ Usp. *Isto*.

⁶⁵ Vidi Plantinga (1983).

da je religijsko iskustvo moguće. Pri tom valja razlikovati između uvjeta vezanih za sadržaj iskustva i uvjeta vezanih za osobu koja tvrdi da je imala iskustvo Boga. Ovdje je u fokusu, kao što smo rekli, osoba.

Značenje i opis religijskog iskustva?

O religijskom iskustvu pisali su mnogi autori. Klasici su svakako Rudolf Otto s knjigom *Sveto*,⁶⁶ William James s djelom *Raznolikosti religioznog iskustva*,⁶⁷ Richard Swinburne s djelom *The Existence of God*,⁶⁸ i William Alston s glasovitom knjigom *Perceiving God*.⁶⁹ Svaki od navedenih autora pokušao je detektirati ključne karakteristike religijskog iskustva i izdvojiti one elemente na koje se poziva većina onih koji smatraju da su imali religijsko iskustvo. Rasprava obično ide u smjeru pitanja je li religijsko iskustvo osjećaj ili nešto više od osjećaja (u smislu: uključuje li i kognitivnu dimenziju)?

James (1990), primjerice, izdvaja četiri karakteristike koje su uglavnom prisutne kod svakog religijskog iskustva.⁷⁰ Prva je neizrecivost. Osoba koja je imala religijsko iskustvo teško pronalazi riječi kojima bi ga opisala. Sve što kaže i što može reći čini joj se blijedo i nedostatno u usporedbi s doživljenim. To ne znači da ne zna i da nije moguće opisati iskustvo koje je doživjela, već da ono što je doživjela uvelike nadilazi ono što se o tome može reći.⁷¹ Druga karakteristika vezana je uz spoznajnu dimenziju. Naime, ako doživljeno svedemo na čisti osjećaj, kao što se to najčešće čini, imamo problem opravdanja. Jer kako se osloniti samo na osjećaj (i postoji li uopće čisti osjećaj).

⁶⁶ Usp. Otto (1983).

⁶⁷ Usp. James (1990).

⁶⁸ Usp. Swinburne (1979).

⁶⁹ Usp. Alston (1991).

⁷⁰ Usp. Peterson et al. (2014), str. 44-45.

⁷¹ Usp. *Isto*, str. 44.

To ne djeluje uvjerljivo i previše je subjektivno. James (1990) zato kaže da taj osjećaj ima noetičku kvalitetu i ipak daje barem nekakvo znanje, tj. prema njemu čak pruža dublji uvid u stvarnost.⁷² Po njemu upravo taj osjećaj vodi ka dubljem razumijevanju onoga što se percipira. Treća karakteristika religijskog iskustva je prolaznost. Ono je kratkotrajno, u smislu da se događa iznenada i traje kratko (ali su učinci iznimno snažni).⁷³ Četvrta karakteristika je pasivnost. Osoba koja je imala religijsko iskustvo obično osjeća trenutnu pasivnost, kao da se sve događa mimo njezine volje.⁷⁴

Ima autora koji smatraju da se religiozni osjećaj treba odvojiti od kognitivne sfere (pa čak i strogo odvojiti). Otto (1983) stoga smatra da religijsko iskustvo ne sadrži kognitivnu dimenziju nego da ga možemo svesti na osjećaj, i to osjećaj ovisnosti. Što točno Otto tvrdi saznat ćemo u sljedećim recima.

*'Osjećanje-stvorenjem' jest štoviše, istom sam subjektivni, popratni trenutak i učinak, gotovo sjena jednog drugog trenutka osjećanja (naime 'bojazni) koji sam, nedvojbeno, u prvom redu i neposredno, proističe iz nekog objekta izvan mene. A baš to je nadnaravni objekt. Samo gdje se numen-božansko znamenje doživljava kao prisutno, kao u slučaju Abraham, ili gdje se osjeća Nešto nadnaravnog značaja, dakle, istom uslijed primjene kategorije nadnaravnog na zbiljski ili tobožnji objekt, može kao njen odraz u duši nastati osjećanje-stvorenjem. To je tako jasna činjenica, iz iskustva, da se mora nametnuti kao prva i psihologu kod raščlanjivanja vjerskog doživljaja.*⁷⁵

U današnjim terminima rekli bismo da je riječ o osjećaju pripadnosti (ili vezanosti za Boga).⁷⁶ No James (1990) je ipak skloniji osjećaje iščitavati na

⁷² Usp. Peterson et al. (2014), str. 44-45.

⁷³ Usp. *Isto*, str. 45.

⁷⁴ Usp. *Isto*.

⁷⁵ Otto (1983), str. 29-30.

⁷⁶ Usp. Peterson et al. (2014), str. 63.

jedan dublji način. Za njega osjećaji zapravo pružaju dublji uvid u stvarnost i svakako ih ne treba izdvajati kao iracionalne i nekognitivne.⁷⁷

Kako osoba treba interpretirati religijsko iskustvo?

Neki autori, poput Alstona (2014), tvrde da je moguće imati percepciju Boga te da neki ljudi doista percipiraju Boga.⁷⁸ To bi značilo da iskustvo Boga spada, između ostalog, u vrstu percepcije.⁷⁹ Percepciju ovdje tumačimo uzimajući u obzir njeno šire (a ne samo uže) značenje. Prema užem značenju percepciju najčešće povezujemo sa svakodnevnim, odnosno, osjetilnim iskustvom (iako ona ne zahvaća samo i isključivo senzorsku, odnosno osjetilnu dimenziju). Dakle, kada govorimo o svakodnevnom iskustvu onda najčešće mislimo na iskustvo dostupno našim osjetilima (radi se o temeljnih pet osjetila). No, percepciji možemo dati i šire tumačenje u smislu da kada govorimo o percipiranju nečega tada obično mislimo na činjenicu da nam se nešto pojavilo na određeni način i s određenim kvalitetama koje mogu biti osjetilne i neosjetilne (komparativne).⁸⁰ Nešto što nam *se pojavljuje* na određeni način ne treba međutim brkati s time da nešto *poimamo* na određeni način (pojavljivanje nije isto što i poimanje). Sam Alston (2014) primjećuje da stvari možemo percipirati na različite načine. Moguće je tako imati percepciju Božjih atributa, tj. njegovih kvaliteta poput svemogućnosti, sveznanja i savršene moralne dobrote. To znači da Boga možemo percipirati na temelju usporedbi (riječ je o komparativnom zahvaćanju nekog objekta). Jer kao što čovjek posjeduje određene kvalitete (sposobnost da nešto učini, moć, ljubav, moralnu dobrotu i sl.) koje, kao što vidimo nisu osjetilne, tako isto, ali samo u puno većem stupnju

⁷⁷ Usp. *Isto*.

⁷⁸ Usp. *Isto*, str. 52-58.

⁷⁹ Usp. *Isto*, str. 54.

⁸⁰ Usp. *Isto*.

(tj. maksimalno savršeno) očekujemo da će se navedene kvalitete pojaviti kod Boga.⁸¹ Sličnu situaciju imamo kada vjernik (kršćanin) opisuje i uspoređuje zemaljskog i nebeskog oca. Zemaljski otac (roditelj) nastoji učiniti sve što je u njegovoj moći kako bi svom djetetu omogućio samo najbolje, tj. sve što mu je potrebno. No to mu, za razliku od nebeskog oca ne uspjeva u potpunosti (jer ljudski otac može pogriješiti te ponekad, odnosno često, i griješi).

Alston je percipiranje objasnio kroz *teoriju pojavljivanja* (engl. *Theory of Appearing*) prema kojoj se objekt pojavljuje subjektu, tj. osobi kao takav i takav (kao nositelj određenih kvaliteta).⁸² Prema njemu, da bismo mogli govoriti o percepciji, odnosno *pojavljivanju* objekta, trebaju biti zadovoljena sljedeća tri uvjeta. Prvo, objekt mora egzistirati (da bi nam se mogao *pojavit*). Drugo, treba doprinositi našem razumijevanju istog. Treće, *pojavljivanje* objekta kod osobe treba voditi ka uspostavi vjerovanja o njemu.⁸³ Ako su ovi uvjeti (dakle, tri nabrojena uvjeta) zadovoljeni, Alston tvrdi da možemo govoriti o percipiranju Boga (i mističnom iskustvu).⁸⁴ Jer ako Bog doista postoji, onda ga se i može percipirati.⁸⁵

Sljedeći problem je kako protumačiti doživljeno iskustvo. Alston smatra da nema načina da provjerimo je li netko doživio religijsko iskustvo u prvom redu zato što je to iskustvo na povlašten (privilegiran) način prisutno samo onome tko ga je doživio.⁸⁶ Nitko ne može drugome u potpunosti prenijeti ono što je doživio. Jedan od razloga vezan je uz pozadinsko znanje osobe. Svatko je naime rođen u određenoj kulturi, tradiciji, običajima, drugim riječima, čitavom

⁸¹ Usp. *Isto*, str. 56.

⁸² Usp. *Isto*, str. 54.

⁸³ Usp. *Isto*.

⁸⁴ Usp. *Isto*, str. 55.

⁸⁵ Usp. *Isto*.

⁸⁶ Usp. *Isto*, str. 56.

skupu specifičnih popratih elemenata i upravo ovisno o tome interpretirat će sve što mu se događa (ili što mu se dogodilo). Njegova interpretacija doživljenog iskustva, pojmovlje, razmišljanja i vjerovanja ovise upravo o tome.⁸⁷ To znači da je osoba ta kojoj pripada povlaštena uloga kada je riječ, ne samo o onome što je doživjela, nego i o tumačenju, objašnjenju i opravdanju istog. Možemo imati razumijevanja za želje drugih da dođu do provjere, dokaza, i evidencije danog iskustva, no povlašten pristup (ili osoban pristup) doživljenom iskustvu ima samo i isključivo osoba koja ga je doživjela. Ako to iskustvo uključuje spoznajnu razinu, a vidimo da je to moguće, dapače i vrlo izgledno, onda je prirodno da osoba koja ga je doživjela pokušava izvesti zaključak na najbolje objašnjenje. Dakle, od svih mogućih interpretacija (odnosno teorija) koje su joj na raspolaganju, prihvaća onu za koju ima najviše dokaza i koja je najvjerojatnije točna.⁸⁸ To nadalje znači da bismo se trebali osloniti na procjenu osobe koja je iskustvo doživjela (naravno uz uvjet da je mentalno zdrava, tj. uz ostale temeljne epistemičke uvjete).

Swinburne podržava gornje tumačenje. Ponudio je dvije teorije kojima ga dodatno potkrijepljuje. Riječ je o teoriji povjerenja (engl. *The Theory of Credulity*) i teoriji svjedočanstva (engl. *The Theory of Testimony*).⁸⁹ Prva, najjednostavnije rečeno, kaže da trebamo imati povjerenja u ono što subjekt ili spoznavatelj tvrdi jer najčešće jest tako kako on tvrdi. Druga nas, općenito govoreći, upućuje na snagu svjedočanstva i svjedočenja u koju ovdje nećemo detaljnije ulaziti.

Alston (2014) navodi još jednu poteškoću. Pita se može li nečije iskustvo Boga biti razlog za vjerovanje u Boga, ili čak za opravdanje vjerovanja u Boga? Osobi koja ga je doživjela zasigurno može. Ona taj susret doživljava kao

⁸⁷ Usp. *Isto*, str. 57.

⁸⁸ Usp. *Isto*, str. 58.

⁸⁹ Usp. Alston (2014), str. 74-75.

kontakt s autoritetom i nije u njenoj moći da se tog autoriteta oslobodi niti da ga ignorira.⁹⁰ Također, ako se Bog pojavljuje čovjeku, pojavljuje mu se kao nositelj određenih kvaliteta. Kvalitete mogu biti pojavne, ali i komparativne (dispozicijske), kao što smo ranije vidjeli. Komparativne kvalitete nam opisuju način na koji nam se objekt pojavljuje i tako pružaju noetički uvid.⁹¹ Noetički pak uvid utječe na formiranje naših vjerovanja i stoga možemo reći da percepcija vodi ka spoznavanju i formiranju naših vjerovanja. *Točku na i ove rasprave stavio je Plantinga sa svojom reformiranom epistemologijom.*⁹² Ukratko (jer nema potrebe da ulazimo u detalje njegove rasprave), on tvrdi da mnoga naša temeljna vjerovanja poput induktivnih vjerovanja, zatim vjerovanja vezanih uz našu prošlost, postojanje tuđih umova i sl., ne zadovoljavaju uvjetima evidencijalizma koji nam kaže da ništa ne smijemo prihvaćati kao istinito bez dostatne evidencije i argumenta, ali mi ih prihvaćamo – što znači da i vjerovanje u Boga možemo i imamo pravo prihvatiti kao temeljno. Osim toga, upravo na vjerovanju u Boga vjernik gradi svoju *kuću znanja koja se tiče domene Božjeg.*⁹³ Ove rasprave epistemologa vjerojatno neće ovdje stati, no bez obzira na to vjernik (kršćanin) ima pravo prihvatiti vjerovanje u Boga kao temeljno.

⁹⁰ James (1990) govori o tri moguća shvaćanja autoriteta. Tvrdi da osoba koja je doživjela religijsko iskustvo osjeća da je stupila u kontakt s iznimnim autoritetom. Istovremeno je svjesna da ona nije taj autoritet, nego da on dolazi izvana i da autoritet ne počiva na ne-mističnom ili racionalnom temelju. Usp. Peterson et al. (2014), str. 60.

⁹¹ Usp. *Isto*, str. 54.

⁹² Ovdje nije potrebno ulaziti u detalje rasprave koju Plantinga temeljito analizira i interpretira. Važno je podsjetiti na činjenicu da mnoge spoznaje iz svakodnevnog života ne zadovoljavaju uvjete evidencijalizma, a mi ih ne dovodimo u pitanje (niti osporavamo).

⁹³ Više o tome vidi u Plantinga (1983).

Umjesto zaključka: religijsko iskustvo je osjećaj ili nešto više od osjećaja?

Oni koji su imali iskustvo Boga, praktički ga ne razlikuju od svakodnevnog osjetilnog iskustva.⁹⁴ To iskustvo, kao što smo vidjeli, vodi ka formiranju vjerovanja (što znači da ono podrazumijeva i intelektualnu, tj. kognitivnu sferu). James (2014) smatra da je uz osjećaj tu prisutna i određena razina znanja, ne znanje u diskurzivnom obliku, ali svakako barem na razini intuicije.⁹⁵ O kakvom je znanju riječ? Znanje da je Bog tu za osobu, da je prati, štiti i usmjerava.

Osoba je u svakom slučaju u središtu doživljavanja i tumačenja religijskog iskustva. Ona je ta koja doživljava, interpretira i tumači ono što joj se dogodilo. Pita se o tome, moguće je i da sumnja, ali je u konačnici jedina koja može reći što je na stvari. Religijsko iskustvo je više od iskustva, ono za vjernika predstavlja najvažniju životnu istinu i putokaz, a osim toga, uključuje i noetičku razinu, dakle daje dublji uvid u stvarnost i dodatno motivira na *novi život*. Osobu njezino religijsko iskustvo, kao što smo vidjeli, vodi ka formiranju vjerovanja u Boga, i to na temelju teorije povjerenja i teorije svjedočanstva (koje je zagovarao Swinburne). Ona prosuđuje, interpretira, pripisuje vrijednost religijskom iskustvu i pokušava izvesti zaključak na najbolje objašnjenje. A upravo je doživljeno iskustvo vodi ka zaključku da je riječ o iskustvu Boga. Kako to djeluje na njezino promatranje života općenito? Budući da je spomenuto iskustvo obično dovodi do toga da se njezin život u potpunosti promjeni na bolje, nema racionalnog razloga niti dokaza koji bi je razuvjerio u vjerovanju da je na dobrom putu i da će je upravo život prema Božjim uputama i uz njegovu pomoć dovesti do samoostvarenja ili krajnje sreće. Treba li nam veći dokaz?

⁹⁴ Usp. Peterson et al. (2014), str. 54.

⁹⁵ Usp. *Isto*, str. 47.

Korištena i preporučena literatura:

- Aguti, A. (2017) *Filozofija religije: povijest, teme, problemi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press
- Alston, W. P. (1983) Christian Experience and Christian Belief. U: Plantinga A.; Wolterstorff N., eds. *Faith and Rationality: Reason and belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 103-135.
- Alston, W. P. (2014) Religious Experience as Perception of God. U: Peterson, M. et al., eds. *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5. ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Berčić, B. (2012) *Filozofija*. sv. 2. Zagreb: Ibis grafika
- Craig, W. L. (2002) *Philosophy of Religion: A reader and Guide*, New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press
- Davies, B. (1998) *Uvod u filozofiju religije*. Zagreb: Scopus
- Devčić, I. (1998) *Pred Bogom blizim i dalekim: filozofija o religiji*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Devčić, I. (2003) *Bog i filozofija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Đurić, D. (2011) *Postojanje Boga*. Beograd: Zavod za udžbenike-Srpsko filozofsko društvo
- Gellman, I. J. (2005) Mysticism and Religious Experience. U: Wainwright, W. J., ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press, str. 138-168.
- James, W. (1990) *Raznolikosti religioznog iskustva*. Zagreb: Naprijed
- Jeruzalemska Biblija (2007) Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Kierkegaard, S. (2000) *Strah i drhtanje*. Split: Verbum

- Kierkegaard, S. (2007) *Vježbanje u kršćanstvu*. Split: Verbum
- Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press
- Mišić, A. (2000) *Rječnik filozofskih pojmova*. Split: Verbum
- Otto, R. (1983) *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost
- Peterson, M. et al., eds. (2003) *Reason & Religious Belief*. 3.ed. Oxford, New York: Oxford University Press
- Peterson, M. et al., eds. (2014) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5. ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. (1983) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Plantinga, A. (1983) Reason and Belief in God. U: Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. (1983) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 16-94.
- Rowe, W. L.; Wainwright, W. J., eds. (1998) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 3. ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Rowe, W. L. (2001) *Philosophy of Religion: An introduction*. 3. izd. Wadsworth: Thomson Learning
- Swinburne, R. (1991) *The existence of God*. rev. ed. London: Oxford University Press
- Swinburne, R. (1996) *Is there a God?*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Smart, J. J. C.; Haldane, J. J. (2003) *Atheism & Theism*. Malden: Blackwell Publishing
- Stump, E.; Murray, M. J., eds. (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Malden: Blackwell Publishing

- Stanković, N. (2000) *Čovjek pred Bezuvjetnim: filozofijsko pitanje o Bogu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Tadić, S. (1998) Religiozno iskustvo neistraživana i/ili neistraživana dimenzija religije i religioznosti. U: *Društvena istraživanja*, 3 (35), str. 359-373.
- Wainwright, W. J., ed. (2005) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Webb, M. (2011; 2017) *Religious Experience*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> (10-02-2016).

TREĆE POGLAVLJE:

MORALNOST I RELIGIJA

O moralu možemo govoriti iz različitih perspektiva. Možemo ga analizirati sa stajališta psihologije, filozofije, sociologije, religije, tj. teologije i dr. Unutar određenog područja također ga možemo istraživati i tumačiti s više aspekata. U ovom ćemo poglavlju dati prikaz filozofske pozicije. Analizirat ćemo jedno od ključnih filozofskih pitanja vezanih uz njegovo utemeljenje. Općenito govoreći, dva su osnovna pristupa izvorima moralnosti. Prema jednom moralnost proizlazi od Boga, a prema drugom je neovisna o Bogu. Upravo u prvom pristupu nalazimo poveznicu s (kršćanskom) religijom. Osim toga temu moralnosti nije moguće adekvatno obraditi bez ulaženja u širi kontekst rasprave koji obuhvaća cjelinu ljudskog egzistiranja, dakle, pitanja o smislu i vrijednosti ljudskog života i djelovanja, o tome kako treba živjeti i kakve osobe trebamo postati. Naša će analiza pokazati da je pozicija prema kojoj moral proizlazi od Boga (dakle, kršćanska pozicija) uspješnija od suprotne pozicije, jer na bolji i konkretniji način pokazuje zašto uopće biti moralan i koje su prednosti ovog pristupa u odnosu na druge.⁹⁷

O moralu nije moguće govoriti bez uzimanja u obzir čitavog bogatstva značenja tog pojma. Mi ovdje međutim ne možemo ulaziti u detaljnu analizu svih aspekata pojma morala i moralnosti, a s obzirom na nakanu poglavlja to nije niti potrebno. Dovoljno je imati na umu da kada o moralu govorimo samo iz jedne, primjerice filozofske perspective, riječ je o raspravi koja je izrazito složena i koja se može elaborirati u najrazličitim pravcima.⁹⁸ Isto vrijedi i za ostale

⁹⁶ Ovo poglavlje je objavljeno u: Golubović, A. (2016) Moralnost i religija. U: Oslić, J.; Čubelić, A.; Malović, N., ed. *Filozofija i teologija u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 271-289. U ovoj knjizi je u većoj mjeri prošireno i nadopunjeno.

⁹⁷ Više o ovoj temi vidi u: Aguti (2017), Craig (2002), Davies (1998), Mackie (1982), Peterson et al. (2014), Rowe (2001), Rowe i Wainwright (1998), Swinburne (1996), Smart i Haldane (2003), Stump i Murray (1999), Wainwright (2005).

⁹⁸ Usp. Davies (1998), str. 147-169.

perspektive. Nadalje, često govorimo o moralu i različitim moralnim pristupima, ali i o etici i etičkim pristupima. Prema nekim autorima moral i etika su sinonimi u kojima dolazi do visokog stupnja preklapanja, u sadržajnom, ali i u drugom smislu.⁹⁹ Moral nas usmjerava ka običajima, tradiciji, pravilima, navikama, jednom riječju, moralnim praksama ljudi nekog kraja (ili države). Etika u svojem grčkom etimonu također sadrži pojmove *običaj* i *navika*, a uz to obuhvaća i čitavu problematiku teorijske i praktične naravi, vezanu uz moralno djelovanje/ponašanje, ali i prosuđivanje. Moral nije isto što i etika no, s obzirom na spomenuta preklapanja, pojmove *moral* i *etika* ovdje ćemo ipak koristiti kao sinonime.

Iako postoje poteškoće u definiranju morala i moralnosti, trebali bismo moći dati barem okvirni opis onoga što pod time podrazumijevamo. Moral je, najopćenitije rečeno, skup moralnih principa, zakona, normi i pravila po kojima određeno društvo i pojedinac, kao ključni kotačić tog društva, funkcionira, odnosno uređuje svoje odnose s drugim ljudima i društvom u cjelini.¹⁰⁰ Moral nije jednoznačan pojam, u prvom redu zbog toga što se čovjek i društvo mijenjaju i razvijaju, a samim time i ideja moralnosti poprima različite oblike.¹⁰¹ Zatim ne postoji suglasnost oko shvaćanja i tumačenja morala i moralnosti kako u prošlosti tako niti danas.¹⁰² Neki autori smatraju da možemo govoriti o tzv. objektivnoj strani ili aspektu morala u smislu da on objektivno (drugim riječima, univerzalno) važi, dok drugi kažu da je legitimno govoriti samo o njegovoj subjektivnoj strani.¹⁰³ Naravno, ima i onih koji će reći da moral u sebi nužno sadrži i objektivni i subjektivni aspekt koji su međusobno

⁹⁹ Više o tome vidi u: Frankena (1998), str. 1-10.

¹⁰⁰ Više o tome vidi u: Grbac (2003), str. 51-73.

¹⁰¹ U povijesti tako možemo pratiti različite religijske i svjetovne moralne sustave i etičke pristupe. Više o tome vidi u: Grbac (2003).

¹⁰² Vidi Swinburne (1991), str. 175-180.

¹⁰³ Vidi Davies (1998), str. 155.

neraskidivo isprepleteni. U skladu s time se i moralni obrasci, moralna ponašanja i moralno djelovanje mijenjaju pa nas tako ne treba čuditi činjenica da različita društva i narodi (ali, i čitave nacije) imaju različite moralne prakse. Međutim, bez obzira na mijene, svako društvo ima u temelju one moralne zakone ili principe koji su općeprihvatljivi, racionalni, drugim riječima, dobri (u moralnom smislu).¹⁰⁴ Ti su nam temeljni moralni principi, prema mnogim autorima, urođeni, odnosno samoevidentni (očiti).¹⁰⁵ Sada je pitanje, odakle oni potječu i koji im je cilj (ako ga uopće imaju)?

Govor o moralu pretpostavlja jedan širi kontekst. Više je elemenata koje tu treba uzeti u obzir. Između ostalog, u raspravu treba uključiti govor o cjelini ljudskog života, zatim o smislu i vrijednosti života koji promatramo primarno kroz aspekt ljudskog djelovanja, ponašanja i prosuđivanja, ali i svekolikog ljudskog iskustva. Drugim riječima, moral i moralno djelovanje obuhvaćaju cjelinu ljudskog praktičnog djelovanja i sve što ono sa sobom povlači, kao i pitanja o smislu, svrsi i ciljevima moralnog djelovanja, o znanju koje je potrebno da bi čovjek djelovao moralno, zatim o volji, osjećajima, potrebama, željama, preferencijama i idealima pojedinog čovjeka i zajednice u kojoj on živi. Moralnost se dakle odnosi na djelovanje koje je usmjereno prema sebi, drugome, zajednici, a u krajnjoj liniji i prema Bogu. Ona uvelike ovisi o moralnim autoritetima i uzorima, ali i o posljedicama do kojih dovodi.

¹⁰⁴ Više vidi u: Mackie (1982), str. 113.

¹⁰⁵ Postoje velike razlike između tzv. sekularnog (svjetskog) i religijskog morala. Kada je riječ o religijskom moralu također treba vidjeti o kojoj točno religiji je riječ. No, ovdje nam je važno istaknuti da se sve navedene strane mogu složiti oko nekih temeljnih moralnih zakona i normi iako će možda svaka od njih navoditi drugu motivaciju, utemeljenost i opravdanje u objašnjenju svojih pozicija.

Svaki čovjek se rađa (zatiče) u nekakvom moralnom okruženju.¹⁰⁶ Odmalena nas uče moralnim pravilima i ponašanju, usađuju nam moralne navike koje možda odmah i ne razumijemo, ali ih u određenoj dobi, kada sazrijemo, počinjemo bolje razumijevati te i sami pronalazimo razloge i opravdanja za poželjno, potrebno i primjereno moralno ponašanje i djelovanje.¹⁰⁷ Funkciju prenošenja moralnih zakona, pravila i obrazaca u početku izvršavaju ponajviše naši roditelji, uža i šira obitelj i lokalna zajednica. Dalje je u našim životima preuzimaju različite institucije, osobito škola.¹⁰⁸ Zatim sama osoba preuzima na sebe zadatak odgoja vlastitog moralnog karaktera, intelektualnu i moralnu izgradnju i usavršavanje. Veliki utjecaj na naš moralni razvoj imaju okruženje i kultura u kojoj živimo. Taj utjecaj je svakim danom sve veći, a sve češće i sve štetniji pa i poguban za naše moralno stanje. Stoga trebamo poraditi na jačanju vlastite volje i znanja koji su nam potrebni kako bismo se razvili u osobe koje želimo. O moralu i moralnom djelovanju ovisi kakve ćemo osobe postati i biti.

Počeci rasprava o odnosu morala i kršćanske religije

U povijesti se mnogo raspravljalo o odnosu filozofije i religije (tj. filozofije i teologije), zatim znanosti i religije (ili znanosti i teologije), a od utemeljenja novovjekovne filozofije ta je rasprava poprimila različite smjerove i značenja.¹⁰⁹ Danas, primjerice, možemo raspravljati o mogućnosti odnosa između moralnosti i religije (ili Bogu i moralu). Obično se smatra da se religija

¹⁰⁶ Više o tome vidi u: Wojtyła (1998), str. 29-33.

¹⁰⁷ Više o tome vidi u: Mackie (1990), str. 169-203.

¹⁰⁸ Više o tome vidi u: Grbac (2009), str. 37-52.

¹⁰⁹ Raspravlja se o dokazima za Boga, govoru o Bogu, Božjim atributima, problemu zla, religijskom iskustvu, čudima, životu nakon smrti i dr.

odnosi na ono, pojednostavljeno rečeno, što nadilazi stvarnost (i prije spada u duhovnu sferu), a znanosti (pa čak i filozofija) na fenomene i pojave koji su nam dostupni u stvarnosti (i koje možemo promatrati, provjeravati, utvrđivati, dokazivati, opovrgavati, evidentirati, evaluirati, vrednovati i sl.).¹¹⁰ Najčešće se na te dvije stvarnosti (dakle, znanost i religiju, ili filozofiju i religiju) gleda kao na dvije discipline koje treba promatrati isključivo odvojeno, što se očituje u stavu da ih se ne može i ne treba stavljati u isti kontekst (osobito danas).

Kada je riječ o odnosu morala i (kršćanske) religije stvari su dodatno komplicirane. Moral i religiju nije nužno strogo odvajati, iako postoje i takvi prijedlozi i preporuke. Postoji također i opcija prema kojoj su moral i religija najuže povezani i izvrsno međusobno usklađeni. Moral (moralnost) s jedne strane povezujemo s praktičnim djelovanjem (jer spada u praktičnu filozofiju), kulturom, tradicijom, običajima, moralnim djelovanjem, ponašanjem i prosuđivanjem, drugim riječima, životom, a s druge strane s Bogom, odnosno s religijom. Na moral tako možemo gledati kao na moralni naravni zakon koji je Bog usadio u svakog pojedinca (upisao u srce svakog čovjeka).¹¹¹

Moral s obzirom na njegov izvor, govoreći općenito, možemo shvaćati na barem dva temeljna načina. Možemo, prvo, tvrditi da je Bog moralni zakonodavac, da je on utemeljitelj morala, tj. moralnog zakona iz kojeg dalje proizlaze moralne norme, pravila i propisi; i drugo, da je moguće da je moral neovisan o Bogu.¹¹² U povijesti su se do sada, ali i u suvremeno doba, pojavljivala, branila i opravdavala oba stava, odnosno obje pozicije.¹¹³ Moralnost će mnogi povezivati s Bogom, jer za njih biti moralan zapravo znači

¹¹⁰ Možemo govoriti o temama koje su vezane uz svaku disciplinu zasebno, no možemo govoriti i o zajedničkim temama kojima se bave i znanost i religija, i kod kojih je moguće doći i do zajedničkih zaključaka, odnosno barem u određenim domenama postići konsenzus.

¹¹¹ Usp. Peterson et al. (2014), str. 623-652; 638-640.

¹¹² Usp. Davies (1998), str. 147.

¹¹³ Više o tome vidi u: Nowell-Smith, P.; Adams, R.; Kretzmann, N. (1999), str. 399-427.

biti religiozan (ovdje, tj. u čitavom poglavlju mislimo isključivo na poveznicu s kršćanskom religijom).¹¹⁴ Vjernici spontano dovode u vezu Boga s moralnošću. Zastupaju stav da moralnost proizlazi od Boga, tj. da je Bog izvor ili temelj ljudske moralnosti. Postoji čak i prijedlog prema kojem je tzv. moralni dokaz jedan od legitimnih dokaza za Božju opstojnost.¹¹⁵ Suprotno njima, mnogi nereligiozni i areligiozni ljudi zastupaju stav da je temelj moralnosti u samom čovjeku, točnije, u njegovom razumu, što znači da on nema nikakve veze s Bogom. *Što se tiče postojanja bezbožnika ili nevjernika koji djeluju moralno, to ne opovrgava nužnost religijskog utemeljenja morala, jer pravi problem nije u tome može li se djelovati moralno, a da se ne vjeruje u Boga, nego shvatiti može li se moralu izvan religiozne motivacije pružiti jednako čvrsto utemeljenje.*¹¹⁶ Što onda rade oni koji ne vjeruju u Boga? *Obično onaj koji etiku ne namjerava temeljiti na Božjem postojanju ima dvije mogućnosti: prva je da nastavi potvrđivati objektivnost moralnih vrijednosti, dakle, riječ je o nekakvom bezbožnom realizmu; ili nijekati da postoje objektivne moralne vrijednosti te promatrati moral s naturalističkoga ili konstruktivističkoga gledišta.*¹¹⁷ U ovom ćemo poglavlju izložiti prednosti opcije prema kojoj moral podrazumijeva (odnosno uključuje) religiju.¹¹⁸

Povezanost morala i religije zapravo možemo pratiti već od tekstova zapisanih u Svetom Pismu. U Bibliji stoji da je Bog stvorio svijet, u kojem je kao kruna stvaranja stvoren upravo čovjek.¹¹⁹ Bog je čovjeku povjerio upravljanje

¹¹⁴ Usp. Davies (1998), str. 153-164.

¹¹⁵ Mnogi su autori odbijali ovu mogućnost, no i dalje ima onih koji je podržavaju. Više o tome vidi u: Swinburne (1991), str. 175-176. Vidi također: Đurić (2011), str. 225-243.

¹¹⁶ Aguti (2017), str. 224.

¹¹⁷ *Isto.*

¹¹⁸ Ponovno napominjemo da u radu mislimo isključivo na moralnost promatranu iz perspektive kršćanske religije.

¹¹⁹ Više o tome vidi u: Ratzinger (2008) i (2009).

svijetom što znači da ga je stvorio kao slobodno biće (biće koje može dobro djelovati i dobro se ponašati). O stvaranju čovjeka od strane Boga, o odvajanju, tj. udaljavanju čovjeka od Boga i posljedicama prekida njihovog međusobnog odnosa, o moralnom padu (grijehu, odnosno padu u grijeh) i mogućnostima nadvladavanja (oslobađanja od) grijeha također možemo čitati u Starom zavjetu (knjizi Postanka). Ovdje nam nije cilj ulaziti u analizu stvaranja čovjeka, niti onoga što čovjek može i treba činiti ili ne činiti. Cilj nam je pokazati da je čovjek otpočeka, barem putem biblijskih tekstova bio jasno usmjeravan na dobro, a da su eventualne negativne, zle i štetne posljedice nastale uglavnom kao posljedica njegovog svjesnog, odgovornog, slobodnog i namjernog odabira i posljedičnog djelovanja u skladu s time. Čovjek je u svakom slučaju pozvan na moralnost i dobrotu, a koliko on do toga drži, to je druga stvar.¹²⁰ U Bibliji nalazimo uporište za još jednu poziciju. Riječ je naime o tome da je i poganima, tj. agnosticima i ateistima, zajedno s teistima ili vjernicima dan jedan te isti Božji moralni zakon (samo što ga agnostici i ateisti ne prepoznaju kao takvog).¹²¹

Svaki, ali baš svaki čovjek, svjestan je osnovne razlike između dobra i zla, kao i temeljnih moralnih principa koji su usađeni u njegovu narav. Jednim dijelom to mu je dostupno putem predrзумijevanja tzv. etičkog standarda s kojim je rođen, a drugim dijelom mu je to priopćeno putem objave (Svetog Pisma).¹²²

Pitanje moralnosti i cjelina ljudskog postojanja

Svojim djelovanjem i ponašanjem ljudi očituju vlastiti moralni pristup i stavove (moralne prosudbe) o doživljavanju i viđenju svijeta oko sebe. Drugim riječima,

¹²⁰ Više o tome vidi u: Grbac (2009), str. 19-37.

¹²¹ Usp. Rim, 2, 14-15.

¹²² Usp. Đurić (2011), str. 227-228. Vidi također: Plato et al. (2014), str. 623-652, osobito str. 638-640 u kojima se tumači teorija Tome Akvinskog.

putem morala ukazuju na vlastiti životni smjer ili način života. I ne samo to, nego ujedno možemo vidjeti do kojih im je ciljeva i vrednota stalo i osvjedočiti se o tome kojim vrijednostima daju prioritet. Moralnim djelovanjem čovjek gradi sliku, u prvom redu, o sebi samome, a ujedno pokazuje i kakve će stavove zauzimati prema drugima. Odlučuje kakav život želi živjeti i koje kvalitete ili vrline posjedovati. Sve to upućuje na tzv. etiku vrlina kojoj je u fokusu osoba i njezino ponajbolje moralno ostvarenje koje se temelji na vrlinama (ili na dobrim karakternim crtama koje bi svaki čovjek mogao/trebao posjedovati).¹²³ Etika vrlina dio je šireg okvira zahvaćanja teme naše rasprave koji možemo nazvati 'religioznom etikom vrlina'. Etika vrlina ne isključuje dakle niti tzv. religioznu etiku vrlina prema kojoj je temeljno pitanje: kakav Bog želi da čovjek postane, i u kakvu se osobu treba izgraditi?¹²⁴ Stoga su ove teme izuzetno važne, ako ne i ključne za svakog čovjeka, a osobito vjernika kršćanina.

Današnje prilike s obzirom na stanje moralnosti u svijetu

Do sada smo mogli vidjeti da izvor(e) morala i moralnosti, bez obzira povezivali ih isključivo s čovjekom (i njemu pripisivali izvor moralnosti), ili s Bogom, ili ih doživljavali u međuodnosu, ima(ju) svoju povijest (koja je više ili manje kompleksna).¹²⁵ Kada želimo govoriti o stanju morala u današnjem društvu, kontekstu, okolnostima i situaciji, onda trebamo gledati kakvo je naše moralno iskustvo i praksa, a ne samo teorija. Činjenica je da mi danas živimo u dvoličnom svijetu. Govori se jedno, a radi drugo. Čovjek je čovjeku moralni stranac, u našem kontekstu često i moralni dvoličnjak. Moralnu dvoličnost možemo danas susresti na svakom koraku. To je razlog zbog kojeg malo tko

¹²³ Više o etici vrlina vidi u: Aristotel (1982). Vidi također: Berčić (2012:1), str. 305-321.

¹²⁴ Vidi: Plato et al. (2014), str. 627.

¹²⁵ Više o tome vidi u: Giammancheri (1977), str. 7-22.

vjeruje drugom čovjeku. U našim životima, u našoj okolini, široj i užoj, vlada veliko nepovjerenje prema drugome. Naravno, da to ne vrijedi u apsolutnom smislu, no takvo ili slično raspoloženje je prevladavajuće u našem društvu (takva atmosfera prevladava) pa ne treba čuditi što se mnogi pitaju: čemu biti moralan danas?

Isplati li se biti dobar i zašto bi netko uopće bio dobar? Iskustvo nam pokazuje da ljudi jako često iskorištavaju druge ljude, manipuliraju njima, i to je vidljivo na gotovo svim razinama ljudskog djelovanja: obiteljskoj, poslovnoj, lokalnoj, državnoj i šire. S jedne strane nastoji se u javnosti održati slika u kojoj se podržava jednakost, tolerancija, međusobno uvažavanje, poštivanje, ravnopravnost itd., a zapravo je situacija upravo suprotna. Ili malo blaže: formalno držimo do ovih vrednota, dakle, podržavamo ih, ali uglavnom samo na deklarativnoj razini. Volimo misliti kako podržavamo pluralizam vrijednosti u društvu, no zapravo nas za to nije briga pa smatramo i živimo kao da samo *naše* vrijednosti imaju smisla, a skrivamo se iza hinjenog promoviranja pluralizma.¹²⁶ Takav obrazac ponašanja nerijetko završi u individualizmu (s primjesama egoizma, narcisoidnosti i sl.). Također se često događa da u obiteljima egzistira jedna prešutna forma moralnosti koja podrazumijeva zaštitu tzv. obiteljskog dobra, što nerijetko znači podržavanje neprimjerenih moralnih formi koje možemo nazvati *nakaradnom obiteljskom moralnošću*.¹²⁷ Ona se očituje u specifičnom pristupu stvarnosti u kojem se sve podređuje isključivo jednoj obitelji što je ponovno nedopustivo.¹²⁸ No, na takve i slične obrasce

¹²⁶ Veliko je pitanje što svatko od nas podrazumijeva pod pojmom tolerancije. Je li tolerancija kada puštam da drugi izražavaju ono što misle jer me zapravo nije briga za njihovo mišljenje, ili je tolerancija kada međusobno suprotstavljavamo, a ujedno i uvažavamo različita mišljenja, i pri tom djelujemo poradi najboljeg zajedničkog cilja? Čini se da svatko od nas ima svoju verziju tolerancije što je i vidljivo u našoj svakodnevnici.

¹²⁷ Mediji su puni takvih slučajeva.

¹²⁸ Primjera nam za to ne manjka. U današnje doba često se u medijima navode i primjeri raznih zloupotreba struke: profesora, liječnika, političara, i dr.

nerijetko ukazuje naše moralno iskustvo (i mnogi primjeri iz medija, da ih sada ne nabrajamo). Čovjeku očito treba moralna stabilnost (određeni moralni kontinuitet, oslonac, sigurnost, odnosno moralna postojanost, a s obzirom na sve navedeno, sumnjičavi smo prema ideji da bi on mogao biti utemeljitelj morala i moralnog standarda. Previše je primjera iz povijesti koji pokazuju nedostatnosti i manjkavosti morala utemeljenog na čovjeku (tj. zajednici). Čovjeku su potrebni stabilni moralni uzori i povjerenje u konkretni moralni autoritet, a kada bi taj autoritet bio on sam, pitali bismo se kako bi takav jedan standard izgledao.

Manjkavosti morala utemeljenog na čovjeku

Kada bismo zastupali stajalište da je moral utemeljen na čovjeku, ili da bi tako trebalo biti, ili pak da je utemeljen na dogovoru određene zajednice ili grupe ljudi, našli bismo se u pravoj neprilici. Iz takve pozicije, naime, proizlaze mnoge poteškoće i problemi. Primjerice, vidjeli smo da u našoj svakodnevnoj moralnoj praksi susrećemo mnoge oblike nemoralnosti i nedoličnog ponašanja. Tako možemo govoriti o nemoralnosti pojedinca, dakle, osobnoj formi nemoralnosti kojoj prijeti: individualizam, relativizam, permisivizam, rigorizam, dogmatizam, fundamentalizam i ostale štetne posljedice. Zatim možemo govoriti o obiteljskoj nemoralnosti koja se može reducirati na prešutne obiteljske dogovore koji nisu moralni i koji mogu završiti poput prethodno spomenutog. Možemo govoriti i o lokalnoj nemoralnosti i lokalnoj etici (etici lokalne interesne skupine) u kojoj se određena grupacija dogovara o tome što će činiti i kakve će moralne pozicije zastupati. Takva lokalna etika vezana je uz lokalnu zajednicu i etički standard koji ta zajednica proglasi, odnosno, vezana je uz kraj u kojem određena zajednica živi i djeluje. Sljedeća razina je moralnost koja se zastupa na planu države, a koja bi trebala sadržavati općeprihvaćena i društveno opravdana (korisna i racionalna) moralna pravila i

norme. Upravo ta forma zastupljena je, ili bi barem trebala biti zastupljena, u državnim školama kao ključnim odgojno-obrazovnim institucijama.¹²⁹ Ova posljednja trebala bi na *racionalan* i primjeren način sadržavati najbolje od svih prethodno navedenih formi. Cilj je države težiti jednoj objektivnoj, racionalnoj, opće važećoj, vrijednoj i opće prihvatljivoj formi moralnosti koja će nadilaziti, ali istovremeno i uključivati sve prethodno nabrojene stupnjeve ili forme i predstavljati obrazac ponašanja i djelovanja za današnjeg čovjeka.¹³⁰ Ono što se kod takvih prijedloga događa je da su najčešće preopćeniti i preapstraktni te se u danim situacijama i okolnostima u kojima se čovjek nađe, pokazuju neprimjenjivim ili teško primjenjivim (i neadekvatnim).¹³¹ Moral (ili etički pristup) utemeljen na pravilima i dužnostima koje su apstraktno formulirane najčešće ne pomaže u pojedinačnim, odnosno, konkretnim slučajevima.¹³² Jedan takav prijedlog etičkog standarda, tj. etičke teorije imao je Kant (1974), no i on je ocjenjen preopćenitim i nedovoljno primjenjivim u praksi.¹³³

(Ne)mogućnost preispitivanja izvora moralnosti

Pitanje izvora moralnosti možemo analizirati na dvije razine ili sagledavati na dva načina. Prvo, možemo tvrditi da je čovjek moralno biće i da u tom smislu nije potrebno postavljati daljnja pitanja (jer odgovor odakle moral ionako nije moguće dobiti, a čak da i jest, on je nepotreban i suvišan). Čovjek se

¹²⁹ Vidi: Koprek (2003), str. 131-147.

¹³⁰ Ovdje spada rasprava o univerzalnoj ili religijskoj etici. Više o tome vidi: Juhant (2003), str. 27-49.

¹³¹ Sjetimo se samo velikih etičkih koncepcija poput etike vrlina koja se pripisuje Aristotelu, zatim etike dužnosti koja se pripisuje Kantu i konzekvencijalističke etike. Svaka od spomenutih ima svoje prednosti i nedostatke, no svaka je više zamišljena apstraktno (predstavlja dobru teoriju), što znači da u konkretnim situacijama ponovno ne znamo što činiti. Vidi: Berčić (2012:1), str. 231-321.

¹³² *Isto*.

¹³³ Imajmo na umu da Kant pojam praktičan koristi u suprotnom smislu od naših današnjih tumačenja. Za precizniju interpretaciju Kantove pozicije vidi: Zagzebski (2005), str. 349-351.

jednostavno rađa kao moralno biće i tu se zaustavlja svaka rasprava; nema potrebe pitati odakle moral proizlazi niti koja mu je svrha i smisao. Mnogi su filozofi, ali i drugi (primjerice, psiholozi, sociolozi, teolozi i dr.), proučavali mogućnost postojanja tzv. moralnih intuicija.¹³⁴ Zaključili su kako je evidentno da je barem nekakva moralna baza, moralni minimum, usađen u svakog pojedinca. Riječ je o temeljnom moralnom ili etičkom standardu koji bez iznimke dijele svi ljudi.¹³⁵ Ta baza se odnosi na temeljno razlikovanje između dobra i zla te na poštivanje norme koja glasi *čini dobro, a izbjegavaj zlo* ili *ne čini drugome ono što ne želiš da drugi tebi (u)čini*. Naravno da ove norme neće svi jednako interpretirati, no znakovito je da kada čovjek čini zlo osjeća da ga na to upozorava ili mu skreće pažnju, upravo njegova savjest (kažemo da osjeća grižnju savjesti, krivnju, grizodušje i sl.).¹³⁶

Drugo, moral proizlazi iz Boga, u smislu da je Bog taj koji je moral usadio u ljudsku narav.¹³⁷ Mnogima će se činiti da ova dva stava i nisu tako različita; i u jednom i u drugom u središtu je čovjek kao etičko ili moralno biće, samo se različito tumači prisutnost moralnog standarda u njemu. Prema prvom, čovjeka jednostavno zatičemo kao moralno biće, a prema drugom, izvor morala nalazimo u Bogu, no čovjek je taj koji ga spoznaje, a onda izvršava moralne dužnosti. Dakle, Bog je moral usadio u ljudsku narav, urezao u čovjekov duh, svijest, srce, ili kako već želimo. Čovjek moralne dužnosti slobodno prihvaća i slijedi vjerujući da mu Bog nalaže ono što je najbolje i najvrijednije za njega i njegov moralni rast i sazrijevanje. To znači da se čovjek ponaša i djeluje na

¹³⁴ Vidi: Strahovnik (2014).

¹³⁵ Ovdje ne mislimo na subjektivan pristup čovjeka kao pojedinca u kojem bi svatko imao i djelovao po vlastitim moralnim pravilima, nego na pristup koji podrazumijeva čovjeka općenito (dakle, univerzalnog čovjeka). Vidi: Zagzebski (2005), str. 344-349.

¹³⁶ Više o tome vidi u: Đurić (2011), str. 228.

¹³⁷ *Isto*.

temelju moralnih pravila koje mu je Bog usadio. On čini (i u slobodi prihvaća) ono što mu je zadano od Boga, a očituje se i kroz njegovu narav.

Postoji još jedna bitna karakteristika moralnog djelovanja i življenja moralnosti u svakodnevnom životu. Naime, naše moralno djelovanje je izuzetno međuovisno (na liniji čovjek-čovjek, ali i čovjek-Bog). Svi mi živimo u zajedničkom svijetu u kojem svako naše djelovanje ima (direktne ili indirektne, kratkoročne ili dugoročne) učinke i posljedice na druge ljude koliko god mi to ne željeli vidjeti ili priznati. Mi možemo ignorirati druge ljude, možemo se praviti da ne postoje, no naše djelovanje utječe i na njihove živote i sudbine (i to često na odlučujući način).¹³⁸ U tom kontekstu čini se ispravnim zaključiti kako moral proizlazi od osobe (tj. Boga) i usmjeren je ka osobi (sebi, drugome, zajednici, Bogu).¹³⁹ Možemo također zaključiti da je čovjeku potreban konkretan primjer koji će na svom životnom putu slijediti i koji će predstavljati dostojan moralni autoritet i uzor, a kršćanski Bog se tu pokazuje kao izvrsna opcija.

Problematika vezana uz izvore moralnosti

Kao što smo do sada vidjeli, tema morala otvara mnoga pitanja i nedoumice. S jedne strane ako se zaustavimo na činjenici da je čovjek moralno biće, ostaje neodgovoreno odakle potječe njegova moralnost. Ako pak, s druge strane, pretpostavimo da moral potječe od Boga, ta pozicija također otvara određena pitanja i probleme.

¹³⁸ Osoba koja je direktor nekog industrijskog pogona, i kojoj je isključivo stalo do vlastitog profita, može svoje radnike, ne samo osiromašiti nego dovesti u pitanje njihovo zdravlje, a time i zdravlje njihovih potomaka pa i šire zajednice. I tako imamo međudjelovanja i međuovisnosti koje jednostavno ne registriamo. To što ih nismo svjesni ne znači da ne postoje i da ne utječu na nas, ponekad i više nego što možemo zamisliti.

¹³⁹ Ova postavka vrijedi samo za vjernike, no kasnije ćemo pokazati da se rasprava o moralnim uzorima tiče svih.

Kada bi čovjek bio utemeljitelj morala pitali bismo se koji čovjek: čovjek kao pojedinac ili čovjek kao opći pojam?¹⁴⁰ Kierkegaard (2000) je opisao (ne)mogućnosti, ili bolje rečeno, nedostatke morala koji je proizvod ljudskog dogovora.¹⁴¹ Kada bi moral proizlazio iz čovjeka, imali bismo probleme poput: individualizma, relativizma, narcisoidnosti, permisivizma, dogmatizma, konzervativizma, rigorizma, skepticizma, fundamentalizma (misli se na moralni fundamentalizam), fanatizma i sl. Slično se događa i kada je zajednica utemeljitelj moralnog standarda.¹⁴² Nijedan moralni ili etički standard koji je čovjek ili zajednica pokušala utemeljiti nije idealan, niti univerzalno primjenjiv. Mnogo je razloga za to, a jedan od ključnih je ljudska nesavršenost.¹⁴³

Opcija prema kojoj je Bog utemeljitelj moralnosti također se suočava s mnogim prigovorima. U literaturi najčešće nalazimo dva prigovora koji proizlaze iz tzv. Eutifronove dileme.¹⁴⁴ Prvi je vezan za problem Božje samovolje, a drugi za tezu da moral postoji neovisno o Bogu.¹⁴⁵ Pokazat ćemo da je u oba slučaja zapravo riječ o pseudoproblemima.

Prvi prigovor glasi da ako prihvatimo tezu da je Bog moralni zakonodavac, onda se moramo suočiti s problemom Božje samovolje. U tom je kontekstu nešto moralno zato što tako kaže, odnosno tako Bog želi (a on bi mogao reći da je moralno nešto što nam se čini nemoralno i što bismo onda?).¹⁴⁶ No, to nije točno. Bog može biti moralni zakonodavac bez da je istovremeno riječ o Božjoj

¹⁴⁰ O ovom su pitanju raspravljali mnogi filozofi kroz povijest, od sofista, Sokrata, Platona, Aristotela, Kanta pa do mnogih suvremenih autora.

¹⁴¹ Vidi Kierkegaard (2000).

¹⁴² Vidi *Isto*.

¹⁴³ Usp. Zagzebski (2005), str. 348.

¹⁴⁴ Vidi: Davies (1998), str. 150-151.

¹⁴⁵ Više o tome vidi u: Plato et al. (2014), str. 628-630.

¹⁴⁶ Rasprava o Božjoj samovolji ili riziku od Božje samovolje prisutna je od samih početaka filozofije. Najpoznatija verzija potječe iz Platonovih dijaloga.

samovolji. Moralni zakon (temeljna moralna načela) nije moguće svesti samo na pitanje volje i zasigurno je pogrešno ako ga se reducira samo na pitanje volje, ili onoga što netko (pa bio to i sam Bog) želi ili hoće, nego su tu uvijek uključeni i drugi elementi (poput razuma, inteligencije, dakle, racionalnosti, objektivnosti, univerzalnosti, mudrosti, ispravne prosudbe i sl.). Bog je uostalom najsvršenije biće, kojem su temeljni atributi svemogućnost, sveznanje i savršena *moralna* dobrotā.¹⁴⁷ Stoga nije moguće govoriti o problemu Božje samovolje, osim ukoliko ne bi bio slučaj da je Bog nepravedan, ili da je pokazano da su njegovi moralni zakoni (dužnosti) nepravedni, upitni, problematični i sl., što nije slučaj.¹⁴⁸

Drugi prigovor glasi da Bog vidi što je dobro i jednostavno se slaže s time. Dakle, podržava postojeću moralnu praksu pa je onda i za čovjeka opravdano da postupā po ustaljenom moralnom obrascu. No, iz navedenog proizlazi da Bog onda nije utemeljitelj morala te da je moral neovisan o njemu.¹⁴⁹ To bi značilo da je nešto moralno ispravno i dobro, zato što je takvo (dakle, moralno) u sebi i po sebi, a ne zato što tako Bog nalaže. Posljedica toga je da onda moralni zakon dolazi iz nekog drugog izvora, a Bog se u načelu samo slaže sa zatečenom situacijom. Ponovno je riječ, s vjerskog stajališta promatrano, o pseudoproblemu. Zašto? Zato što je Bog – prema kršćanima – stvoritelj svijeta, dakle, svega, uključujući i moralni zakon koji je usadio u ljude. Ništa se zapravo ne događa, niti se može dogoditi, mimo Boga.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Usp. Zagzebski (2005), str. 359-360.

¹⁴⁸ Vidi: Plato et al. (2014), str. 632.

¹⁴⁹ Vidi: Davies (1998), str. 147.

¹⁵⁰ Naravno da ne pretpostavljamo da su svi vjernici, niti da bi to trebali biti. Također, ne želimo nametati rješenje koje bi mnogi proglasili samo pretpostavkom Božje opstojnosti. No, o tome ćemo detaljnije malo kasnije.

Tema Boga, između ostalog, uključuje i raspravu o odnosu morala i religije.¹⁵¹ Kada raspravljamo o odnosu moralnosti i (kršćanske) religije općenito, njihov odnos možemo tumačiti na tri načina: prvi je da moral upućuje na religiju i podržava je; drugi je da moralnost ujedno označava i religioznost (da jedno jest drugo, ili da moralnost podrazumijeva religioznost); a treći da se moral i religija potpuno isključuju (da jedno isključuje drugo).¹⁵²

Moral podržava religiju

Prema prvom tumačenju, prema kojem moral podupire religiju, moral shvaćamo kao skup dužnosti (ili kroz etiku dužnosti) koji po sebi ne isključuje Boga. Čovjek živi djelujući po dužnostima koje istovremeno podupiru religiju (možemo ih smatrati i religijskim dužnostima).¹⁵³ Tako imamo moralne dužnosti koje nalažu: *ne laži, ne kradi, ne ubij* i one po svojoj nakani podupiru religiju (ili je barem ne isključuju). I religija kaže da je tu riječ o dužnostima ili, religijskim rječnikom, zapovijedima, kojih se svatko, neizostavno svaki čovjek, treba pridržavati. Svaka religija će podržati ove zapovijedi jer su one racionalne, univerzalno prihvatljive i općeljudske. Prva etika dužnosti koju susrećemo u povijesti jest upravo kršćanska etika dužnosti (ili zapovijedi), a sastoji se od Dekaloga, ili deset Božjih zapovijedi koje je Bog dao Mojsiju, a zabilježene su u Starom zavjetu te dvije zapovijedi ljubavi koje je dao Isus, a

¹⁵¹ Obično uz temu Boga vezujemo mogućnosti Božjeg postojanja, dakle, pokušaj dokazivanja Božje opstojnosti, zatim analizu njegovih atributa i sl. Među dokaze ili barem pokušajima dokazivanja Boga neki smještaju i religijsko iskustvo, tj. dokaz za Boga putem religijskog iskustva, ali i tzv. moralni dokaz (koji svakako uključuje raspravu o odnosu Boga i moralnosti).

¹⁵² O trećoj opciji nećemo posebno raspravljati, no o tome vidi više u: Davies (1998), str. 151-153; 164-167. Vidi također: Plato et al. (2014), str. 644-652.

¹⁵³ Više o tome vidi u: Davies (1998), str. 147-150. Vidi također: Đurić (2011), str. 231-237.

zapisane su u evanđeljima (Novom zavjetu).¹⁵⁴ Zapovijedi iz SZ koje se odnose na čovjeka (poput: *ne laži, ne kradi i ne ubij*) važe univerzalno i priznaju ih i teisti i ateisti te stoga možemo zaključiti kako u moralu nalazimo uporište za vjerovanje u Boga, odnosno da je vjerovanje u Boga racionalno.¹⁵⁵ Slično je razmišljao i Kant, jedan od najvećih filozofa, ali i etičara uopće.¹⁵⁶ On je svoj prilog ovoj raspravi objasnio na sljedeći način. Kant smatra da se Boga ne može dokazati, no istovremeno, čovjek je pozvan na ostvarenje najvišeg dobra (*summum bonum*) za koje se pretpostavlja da će ga dovesti do blaženstva (ako ne u ovom životu, onda sigurno u vječnosti) i stoga je dobro ponašati se, tj. djelovati moralno, jer ako se pokaže da Bog opstoji onda će se sve navedeno zaista i ostvariti.¹⁵⁷ On je dakle pretpostavio Božju opstojnost, odnosno on ju je postulirao.

Osim Kantovog priloga ovoj raspravi, postoje i drugi. Naime, sam pojam dužnosti upućuje na pojmove obveze i slobode, a to znači da kada govorimo o dužnosti, s jedne strane podrazumijevamo nekoga tko dužnost nalaže, a s druge osobu koja je slobodna i koja dužnost može/treba ispuniti, tj. ostvariti.¹⁵⁸ *Obvezu, ispravno govoreći, imamo prema osobama, a ne prema apstraktnim entitetima, a ako je obveza, kakvom se čini na moralnom području, bezuvjetna, onda se treba pretpostaviti postojanje bezuvjetne osobnosti koja predstavlja njihov izvor.*¹⁵⁹ Postojanje moralnog zakona za neke je tako znak da mora

¹⁵⁴ Vidi: Grbac (2003), str. 51-73.

¹⁵⁵ Usp. Davies (1998), str. 148.

¹⁵⁶ Kantov stav o ovom pitanju nije moguće izložiti u nekoliko rečenica. Pored toga, na ovom mjestu ne želimo niti ulaziti u svu kompleksnost njegova tumačenja. Stoga je za sada dovoljno reći da je o moralu u odnosu na religiju raspravljao u *Kritici praktičnog uma* (1974), a o čovjeku kao moralnom biću u djelu *Religija unutar granica pukoga uma* (2012). O njegovoj poziciji vidi još: Zagzebski (2005), str. 349-351. Vidi također: Aguti (2017), str. 145; 222.

¹⁵⁷ Ovo je vrlo pojednostavljen prikaz, no željeli smo samo istaknuti ono najbitnije, a to je da po Kantu moral zasigurno ne isključuje religiju. Vidi: Davies (1998), str. 148-149.

¹⁵⁸ O Kantovoj poziciji vidi više u: Aguti (2017), str. 145-146; 222-223.

¹⁵⁹ Aguti (2017), str. 225.

postojati i onaj koji je te zakone proglasio (npr. Bog), što opet upućuje na poziciju prema kojoj moral podržava religiju.¹⁶⁰ Ili riječima Daviesa (1998, str. 149): (...) *moralni zakoni pobuđuju krivnju i odgovornost, jer imaju osobnu osnovu u osobnoj volji Boga.*

Moral podrazumijeva religiju

Prema drugoj interpretaciji moral ili moralnost podrazumijeva (uključuje) religiju.¹⁶¹ Ovo tumačenje vođeno je idejom da biti moralan ujedno znači biti religiozan jer moralnost na najautentičniji način podrazumijeva religioznost.¹⁶² U toj je tezi prisutna i prešutna pretpostavka o opstojnosti Boga kao stvoritelja svega što uopće postoji, a to naravno uključuje i stvaranje moralnog zakona. To znači da će osoba, tj. vjernik-kršćanin iz zahtjeva poput: *Bog želi od mene da učinim X* zaključiti *Ja sam moralno obvezan ili obvezna učiniti X.*¹⁶³ Iako ovaj zahtjev na prvi pogled može izgledati kao nešto nametnuto, tu nije riječ o pukom slijedenju Božjih zapovijedi nego o slobodi (slobodnom odabiru) i odluci da se živi prema Božjim uputama i pravilima.¹⁶⁴ Osim moralnih zakona koje svi ljudi bez iznimke mogu prihvatiti i uglavnom prihvaćaju, vjernici dodatno poštuju i žive prema zapovijedima čitavog Dekaloga, kao i prema dvjema zapovijedima ljubavi iz Novog zavjeta koje zajedno očituju smjernice po kojima oni uistinu nastoje živjeti i koje ukazuju na smisao i cilj njihova cjelokupnog života.¹⁶⁵ Za njih Božje zapovijedi ukazuju na način života koji iskreno pokušavaju provoditi u svojim svakodnevnim nastojanjima, a ujedno i

¹⁶⁰ Više o tome vidi u: Davies (1998), str. 148-149.

¹⁶¹ Detaljnije o tome vidi u: *Isto*, str. 150-151; 157-164.

¹⁶² Vidi: *Isto*, str. 150.

¹⁶³ Usp. *Isto*, str. 150-151.

¹⁶⁴ Usp. *Isto*, str. 151.

¹⁶⁵ Više o tome vidi u: Zagzebski (2005), str. 354-362.

na vrline (religiozne, tj. teološke kreposti) koje kao religiozne osobe žele posjedovati. Tako Božje zapovijedi za njih nemaju samo moralnu vrijednost, one su životne, vjerske i univerzalne vrednote okupljene u temeljnoj vrlini ljubavi koja objedinjuje sve vrline (tzv. kardinalne, ali i religiozne, tj. teološke) koje obilježavaju njihov život u cjelini.

Kršćanska etika koju zagovara kršćanska religija nije obvezujuća za sve, no izložiti ćemo neke razloge zbog kojih bi joj u odnosu na druge pristupe trebalo dati prednost. Prvo, Bog kao utemeljitelj morala predstavlja dobru, odnosno u mnogim aspektima, bolju motivaciju za moralno djelovanje, nego što je to slučaj s drugim pristupima (budući da je tu riječ o izvoru moralnosti koji je personificiran, dakle, o osobi koja proglašava konkretne moralne dužnosti, a ujedno jamči za dobre posljedice koje će proizići iz njihovog obdržavanja).¹⁶⁶ Bog koji se u povijesti objavio, i to na više načina i na više razina, jednostavno djeluje poticajno na vjernike. On predstavlja svrhu i cilj njihova cjelokupnog života. Ako je istina da on opstoji ljudi će dobiti najviše, s jedne strane, bit će moralni djelatnici, a s druge, ostvarit će blaženstvo. Drugo, on je izvanredan moralni autoritet. Moralni autoriteti i uzori su uglavnom svedeni na ideale, nerijetko na skup ideja, a najčešće na apstraktnu ideju koju u stvarnosti nije moguće ili ju je teško moguće u potpunosti oprimjeriti. Bog, nasuprot toga, predstavlja konkretnu osobu koja nalaže vrlo konkretne moralne dužnosti i pri tom je još autoritet koji jamči za iste.¹⁶⁷ Osim toga, te su dužnosti u potpunosti ostvarive (broj kršćana u svijetu to dobro pokazuje). Treće, činjenica da ljudi koji su učinili neko zlo osjećaju grižnju savjesti, odgovornost, krivnju, sram, grizodušje i sl., također ide (ili barem može ići) u prilog Božjoj opstojnosti (kao drugoj osobi od koje moralno djelovanje potječe i kojoj je ono u konačnici i usmjereno). Četvrto, primjeri u praksi, tj. u svakodnevnom životu pokazuju

¹⁶⁶ Usp. *Isto*, str. 357.

¹⁶⁷ Usp. *Isto*, str. 355.

prednosti ovakvog, tj. kršćanskog načina života (tu spadaju svjedočanstva kršćana, osobito svetaca i mučenika).¹⁶⁸ Ljudi najčešće preuzimaju obrasce ponašanja iz svoje okoline, a to znači da imitiraju druge ili žive oponašajući druge. U svojoj okolini su tako mnogi imali primjere koji su svojim egzistiranjem, dakle, vlastitim djelovanjem i ponašanjem, ukazivali na sve dobrobiti kršćanskog načina života. Peto, imamo konkretni dokaz o uspješnosti ove teze, a to je sam Isus Krist koji je do posljednjeg slova živio i branio Božji moralni zakon (u sva četiri evanđelja nalazimo opise iz njegovog života i znamo kako je uvijek činio samo ono što je moralno dobro). On je jedini u potpunosti ispoštovao Božje zapovijedi i tako ukazao na mogućnosti koje one pružaju.¹⁶⁹ On je izvrstan osobni primjer koji najbolje motivira na djelovanje, a moralno djelovanje, kao što znamo, najučinkovitije je upravo kada se temelji na osobnom primjeru ili primjeru dobre prakse. Naša svakodnevnica to najbolje pokazuje, osobito prilozima u medijima koji demonstriraju kakav je utjecaj osobnih primjera na čovjekovu moralnu izgradnju, tj. pokazuju da je takav utjecaj presudan. Šesto, Božji moralni zakon(i) ne sadrže ništa loše, niti proizvode loše, negativne ili štetne posljedice. Božji moralni zakoni ili dužnosti nisu nepravedni, štetni, loši i sl.¹⁷⁰ Sedmo, postoje mnoga svjedočanstva u kojima su se ljudi pozivali na religijsko iskustvo koje ih je dovelo do obraćenja, dakle, do gotovo potpune moralne preobrazbe (na dobro). Postali su *drugi ljudi* i sada svojim primjerom (svojom moralnom izvrsnošću) svjedoče drugima. Osmo, moralno učenje ponajviše se oslanja na iskustvo, tj. osobni primjer, i u tom smislu Bog, kao osobni primjer, pokazuje se vrlo dragocjenim i pogodnim za moralno poučavanje. Deveto, živeći prema Božjim moralnim dužnostima, čovjek pokazuje kakav život želi voditi i kakva osoba želi postati te daje do znanja kojim kvalitetama pripisuje apsolutnu vrijednost (ukazujući time na cilj i

¹⁶⁸ Usp. *Isto*, str. 357.

¹⁶⁹ Usp. *Isto*, str. 349-351.

¹⁷⁰ Usp. Plato et al. (2014), str. 632; 634.

smisao vlastitog cjelokupnog života). Deseto, svi prethodno navedeni razlozi dodatno ukazuju na prednosti koje moral utemeljen u Bogu ima u odnosu na druge, uglavnom apstraktne pristupe.¹⁷¹ Drugim riječima, osoba koja prihvati Božji moral dobiva odgovore na pitanja poput: zašto biti moralan ili dobar u današnje vrijeme?

Umjesto zaključka

U ovom smo poglavlju željeli progovoriti o temi odnosa religije i moralnosti. Rasprava se uglavnom svodi na to je li moral povezan s religijom ili je neovisan o njoj ili – drugim riječima – pretpostavlja li moral religiju? Naš je stav da čovjek jest moralno biće, no ono što nas zapravo zanima jest trebamo li ili ne tražiti odgovor na pitanje odakle potječe ta moralnost. S tim je usko povezana teza o Bogu kao mogućem izvoru moralnosti. Držimo da se opcija prema kojoj je Bog utemeljitelj morala može bolje obraniti i opravdati u odnosu na druge (uglavnom apstraktne) opcije i pristupe. Naravno, može se prihvatiti zaključak da se trebamo zaustaviti na činjenici da čovjek jest moralno biće i ne pitati dalje. No, kršćanska religija, kao što smo vidjeli, nudi nam puno bolje i konkretnije odgovore.

¹⁷¹ Usp. Zagzebski (2005), str. 356-361.

Korištena i preporučena literatura:

- Aguti, A. (2017) *Filozofija religije: povijest, teme, problemi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Aristotel (1982) *Nikomahova etika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber
- Berčić, B. (2012) *Filozofija*. 2. sv. Zagreb: Ibis grafika
- Craig, W. L. (2002) *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press
- Davies, B. (1998) *Uvod u filozofiju religije*. Zagreb: Scopus
- Devčić, I. (1998) *Pred Bogom blizim i dalekim: filozofija o religiji*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Devčić, I. (2003) *Bog i filozofija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Đurić, D. (2011) *Postojanje Boga*. Beograd: Zavod za udžbenike-Srpsko filozofsko društvo
- Flew, A. (1984) *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*. New York: Prometheus Books
- Frankena, W. K. (1998) *Etika*. Zagreb: KruZak
- Giammancheri, E.; Peretti, M., eds. (1977) *L'educazione morale*. Brescia: La Scuola
- Grbac, J. (2009) *Etičke dvojbe hrvatskog društva: o važnosti odgoja za moralne vrijednosti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Grbac, J., ed. (2003) *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Pazin: Josip Turčinović; Rijeka: Teologija u Rijeci
- Grbac, J. (2003) Pitanje univerzalne etike i univerzalne religije. U: Grbac, J., ed. *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Pazin: Josip Turčinović; Rijeka: Teologija u Rijeci

- Juhant, J. (2003) Odnos religije (kršćanstva) i etike. U: Grbac, J., ed. *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Pazin: Josip Turčinović; Rijeka: Teologija u Rijeci
- Kant, I. (1974) *Kritika praktičnog uma*. Zagreb: Naprijed
- Kant, I. (2012) *Religija unutar granica pukoga uma*. Zagreb: Naklada Breza
- Kierkegaard, S. (2000) *Strah i drhtanje*. Split: Verbum
- Koprek, I. (2003) Kršćanska i/ili univerzalna etika na planu odgoja i obrazovanja. U: Grbac, J., ed. *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Pazin: Josip Turčinović; Rijeka: Teologija u Rijeci
- Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press
- Mackie, J. L. (1990) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books
- Mišić, A. (2000) *Rječnik filozofskih pojmova*. Split: Verbum
- Nowell-Smith, P.; Adams, R.; Kretzmann, N. (1999) Can Morality have a Religious Foundation?. U: Stump, E.; Murray, M. J., eds. *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Malden: Blackwell Publishing, str. 399-427.
- Peterson, M. et al., eds. (2014) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5th ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Plantinga, A. C. (1974) *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids Cambridge: William B Eerdmans Publishing Co
- Plato et al. (2014) Religion and Morality. U: Peterson, M. et al., eds. *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5th ed. New York-Oxford: Oxford University Press, str. 623-652.
- Ratzinger, J. (2008) *U početku stvori Bog*. Split: Verbum
- Ratzinger, J. (2009) *O relativizmu i vrjednotama*. Split: Verbum

- Rowe, W. L.; Wainwright, W. J. (1998) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 3rd ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Rowe, W. L. (2001) *Philosophy of Religion: An introduction*. 3rd ed. Wadsworth: Thomson Learning
- Smart, J. J. C.; Haldane, J. J. (2003) *Atheism & Theism*. Malden: Blackwell Publishing
- Stanković, N. (2000) *Čovjek pred Bezuvjetnim: filozofijsko pitanje o Bogu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Strahovnik, V. (2014) Some aspects of epistemic value and role of moral intuitions in ethics education. U: *Metodički ogledi*, 21 (2), str. 35-51.
- Strahovnik, V. (2018) *Moralna teorija: o prirodi moralnosti*. Zagreb: Naklada Lara
- Stump, E.; Murray, M. J., eds. (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Malden: Blackwell Publishing
- Swinburne, R. (1991) *The Existence of God*. rev. ed. London: Oxford University Press
- Swinburne, R. (1996) *Is there a God?*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Wainwright, W. J., ed. (2005) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Wojtyła, K. (1998) *Temelji etike*. Split: Verbum
- Zagzebski, L. (2005) Morality and Religion. U: Wainwright, W. ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 344-365.

ČETVRTO POGLAVLJE:

JE LI KRŠĆANSKI BOG: BOG KONTRADIKCIJA?

U ovom se poglavlju analiziraju neke od glavnih kritika koje se odnose na ključne aspekte kršćanske filozofije religije, preciznije, na kršćansko poimanje Boga. Jedan od prigovora glasi da je gotovo svaka tvrdnja o kršćanskom Bogu problematična, ili u najmanju ruku prilično upitna. Riječ je, prije svega, o poteškoćama opisivanja Boga, ali i o razumijevanju i tumačenju njegovih atributa. Kršćani tvrde da je Bog savršeno biće, a to znači da posjeduje sve izvrsnosti koje može posjedovati. Među njima se osobito izdvajaju tri esencijalna atributa: svemogućnost, sveznanje i savršena (moralna) dobrota. Problem je što već na razini spomenutih atributa uočavamo inkompatibilnost. Dakle, ako se želimo zadržati isključivo na raspravi koja se tiče esencijalnih Božjih atributa možemo govoriti o dva velika i gotovo nepremostiva problema: problemu zla i problemu sveznanja i slobode volje. U ovom ćemo ih poglavlju ukratko izložiti, analizirati i nastojati pokazati kako niti jedan niti drugi problem ne mora nužno uključivati/ili voditi u kontradikciju, točnije, da kontradikcija o kojoj se govori ovisi prvenstveno o kontekstu u kojem se osoba koja nešto tvrdi nalazi (filozofskom ili teološkom), ali i o interpretacijama i aspektima u kojima je iščitava kao takvu. Na kraju će se raspravljati o uvijek aktualnoj problematici koja se tiče odnosa razuma i vjere unutar kršćanske filozofije religije. Raspravi će se pristupiti s pozicije vjernika kršćana i njihova života po vjeri, jer upravo su kršćani najviše zainteresirani za rješenja vezana uz spomenutu tematiku.¹⁷³

¹⁷² Ovo poglavlje je objavljeno u: Golubović, A. (2018) Je li kršćanski Bog Bog kontradikcija?. U: Dodlek, I.; Malović, N.; Pavić, Ž., ed. *Religija između hermeneutike i fenomenologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 81-97. U ovoj knjizi je u većoj mjeri prošireno i nadopunjeno.

¹⁷³ Više o ovoj temi vidi u: Aguti (2017), Alston (1991), Craig (2002), Davies (1998), James (1990), Lewis (2016), Mackie (1982), Meister (2009), Otto (1983), Peterson et al. (2014), Rowe (2001), Rowe i Wainwright (1998), Swinburne (1996), Smart i Haldane (2003), Stump i Murray (1999), Wainwright (2005), Ward (2010).

Svaka religija ima doktrina, dijelova nauka i interpretacija u kojima se mogu pronaći njezina preklapanja s drugim religijama, ali i dijelova koji su upravo za nju specifični. Religije općenito povezuje odnos s Bogom ili božanskim (iako neki autori ističu termin *sveto* kao onaj koji je svima zajednički i oko kojeg se praktički sve religije slažu). Monoteističke religije tako povezuje vjera u jednoga Boga. *Prema tradicionalnom monoteističkom shvaćanju karakteristike Boga su sljedeće: Bog je (1) osoba, (2) nema tijelo, (3) sve zna, (4) sve može, (5) svugdje je prisutan, (6) stvorio je svijet i sve što u svijetu postoji, (7) potpuno je slobodan, (8) savršeno je dobar i predstavlja izvor moralnih obveza, (9) postoji vječno i nužno.*¹⁷⁴ Usprkos tome što u židovstvu, kršćanstvu i islamu vjeruju u jednoga Boga, atributi koje mu pojedina religija pripisuje i način na koji ih tumači nisu u potpunosti identični. Isto vrijedi i za druge dijelove njihovih doktrina i tumačenja. Nadalje, čak i unutar same kršćanske religije ponekad se nailazi na različita tumačenja o Bogu i njegovim atributima. Različite interpretacije zastupali su i kroz povijest izlagali filozofi i teolozi te kršćanski filozofi religije. Kršćanski autori se tako često ne slažu oko nekih tumačenja vlastite doktrine (a nerijetko se to odnosi i na cjelokupnu religiju). No, nije tako da se samo stručnjaci ne slažu, ne slažu se niti vjernici, što im predstavlja velike probleme i poteškoće za svakodnevni život. Jednostavno ne znaju što trebaju činiti i kako konkretno postupati. Ako se atributi ne shvaćaju i ne tumače na isti način, to može proizvesti različite nesporazume, zbunjenost, a u konačnici i kontradikciju. *U ovom kontekstu posebno je zanimljivo jesu li ti atributi međusobno spojivi, dakle, bi li biće koje bi imalo neke od njih moglo imati i ostale. Drugim riječima, pitanje je je li tradicionalna monoteistička slika Boga konzistentna.*¹⁷⁵

¹⁷⁴ Berčić (2012:2), str. 247.

¹⁷⁵ *Isto.*

U nastavku će se analizirati neke od kontradikcija na koje se najčešće nailazi unutar kršćanske (filozofije) religije i vidjeti kako ih vjernik može uklopiti u svoj svakodnevni život i promišljanja.

Osim promišljanja o Bogu iz pozicija različitih disciplina, poteškoće se javljaju i s obzirom na osobnu perspektivu. Naime, mnogi kršćani vjeruju u Boga i svoju vjeru gotovo nikada ne dovode u pitanje. Potječu iz tradicionalnih vjerničkih obitelji u kojima niti ostali, mahom stariji članovi njihovih obitelji, jednako tako nikada nisu (ozbiljnije) dovodili u pitanje vjeru u Boga. Dio su društva u kojem većina također vjeruje u Boga, ili se barem tako deklarira, pa ni tu ne nalazimo posebne razloge za sumnju. No, vjera u Boga je u mnogim aspektima i na mnogim razinama u naše vrijeme dovedena u pitanje. U trenutku kada je se, međutim, dovede u pitanje, upravo je pojedinac taj od kojega se očekuje vlastito temeljito preispitivanje i zauzimanje primjerenog stava. Ovdje treba razlikovati između subjektivne i objektivne dimenzije religije, ali i vjere. Jedno je imati znanje o određenoj religiji, a drugo živjeti tu (svoju) religiju, odnosno vjeru. Stoga, treba imati na umu da je za pojedinca izuzetno važan aspekt koji se tiče življenja njegove osobne vjere u Boga.

Tema se, općenito govoreći, može analizirati i interpretirati s pozicije filozofije ili teologije, ili pak uzimajući ih zajedno u obzir.¹⁷⁶ Valja imati na umu da nije nevažno s koje joj se strane pristupa, stoga ćemo ovdje pokušati *spojiti* dva različita, ali prema našem sudu moguća i, kao što ćemo pokazati, opravdana pristupa. Riječ je o pristupu naravne teologije s jedne strane i filozofije religije s druge (a dodatno će se ova tematika izložiti i s pozicije suvremene analitičke filozofije religije). Također, ograničit ćemo se na praktičnu domenu rasprave, tj. onaj dio religijskog života (misli se na kršćansku religiju) u kojem određene filozofske rasprave imaju ili mogu imati potencijalno velik utjecaj na konkretan vjernikov život. Naime, ono što vjernika najčešće interesira nije teorija, nego

¹⁷⁶ Više o tome vidi u: Aguti (2017), str. 186-191.

praksa, ono što može primijeniti u životu. Riječ je o tumačenju Boga i Božjih atributa, ali samo u onom dijelu u kojem navedeni atributi imaju direktne implikacije na vjernikov život, drugim riječima, na ono što će prakticirati i živjeti na tzv. egzistencijalnoj razini te iskazivati svojim djelovanjem i ponašanjem. S poteškoćama vezanima uz Božje attribute vjernik se suočava na egzistencijalnom nivou, i to osobito kada je riječ o problemima koje gotovo svakodnevno susreće: problemu zla i problemu sveznanja i slobode volje. Ove probleme izložiti ćemo u glavnim crtama, nakon čega ćemo pokušati ukazati na moguću poziciju koju vjernik, kršćanin, može zauzeti s obzirom na njih. Teorijski dio rasprave bitan je u onoj mjeri u kojoj vjerniku postaje jasno koliko su određena rješenja važna za njegovo egzistiranje i njegov duhovni život i djelovanje. Naš cilj u ovom poglavlju prilično je skroman budući da samo želimo naznačiti na koji su način određena teorijska rješenja presudna za čovjekov život i način na koji će on promatrati samog sebe i svijet oko sebe.

Je li kršćanski Bog kontradiktoran? Teško je, a praktički i nemoguće, odgovoriti na ovo pitanje s jednostavnim *da* ili *ne* (afirmativno ili negativno). Ako se rasprava vodi isključivo u domeni teorije, ili preciznije, logike, onda je moguće doći do zaključka da je kontradiktoran, ali život, rezultati i ishodi do kojih čovjek svakodnevno dolazi nerijetko pokazuju drugačije.¹⁷⁷ Primjerice, svojstvo osobnosti koje se pripisuje kršćanskom Bogu, u jednom aspektu sadržava određene poteškoće (iako, teško da je ovdje riječ o stvarnoj kontradikciji), a u drugom ne. Je li on osoba, u istom smislu kao i čovjek? Naravno da nije, no to ne znači da mu ne možemo pripisati atribut osobnosti. No, vratit ćemo se na ovu raspravu malo kasnije.

¹⁷⁷ Više vidi u: Aguti (2017); Golubović (2018); Peterson et al. (2014). Vidi također Davies (1998); Đurić (2011); Lewis (2016); Ward (2010); Stanković (2000); Devčić (1998) i (2003); Lambert (2003); Collins (2008); Rowe (2001); Mackie (1982); Swinburne (1996) i (1991); Otto (1983); James (1990); Wainwright (2005); Alston (1991); Plantinga i Wolterstorff (1983); Peterson et al. (2003); Meister (2009).

Stručnjaci u ovom području, kada je riječ o kontradikciji s obzirom na Božje attribute, u prvom redu, dakle, filozofi religije (uključujući i suvremene analitičke filozofe religije), pokazuju kako nije moguće da postoji tako savršeno biće, odnosno, biće sa svim tim izvrsnostima koje mu kršćani pripisuju. No, možda bi prije detaljnije analize bilo dobro napraviti kratki uvod u temu.

U čemu je zapravo problem?

Što je kontradikcija u religiji i u kojem sve smislu možemo govoriti o kontradikciji u odnosu na kršćanskog Boga? Odgovor na ovo pitanje je najčešće različit s obzirom na različite kontekste u kojima se proučava i analizira, i ovisno o složenosti problema koji se pokušava riješiti. To drugim riječima znači da odgovor uvelike ovisi o tome u kojem kontekstu je postavljeno pitanje ili problem, ali i o tome za koga je što kontradikcija. Da pojasnimo; kao što ćemo uskoro vidjeti, tematika kontradikcije nema uvijek jasne konture značenja. Kontradikcija, naime, ne znači isto kada je se promatra i analizira iz ljudske ili Božanske perspektive. Moguća je primjerice situacija u kojoj je nešto kontradiktorno ili barem izgleda kao kontradiktorno za čovjeka, ali ne i za Boga. Nije dakle riječ o kontradikciji u istom smislu, ili preciznije, riječ je o tome da se raspravi može pristupiti iz više kuteva. Sjetimo se samo Kierkegaarda (2000) i njegova djela *Strah i drhtanje* u kojem se obrađuje poznati slučaj Abrahama. Od Abrahama je Bog zahtijevao da, poradi vjere, žrtvuje svog sina Izaka, a mi taj zahtijev u određenoj perspektivi možemo promatrati na sljedeći način: Abraham je ili ubojica ili heroj vjere! Ne može biti i jedno i drugo, dakle, imamo kontradikciju. No, Kierkegaard nam pokazuje da je Abraham ubojica ako na ovaj slučaj i njegovu cjelokupnu situaciju gledamo isključivo sa stajališta ljudske psihologije, ali nije tako ako ga promatramo u široj perspektivi, u perspektivi koju nam je Bog postavio i u kojoj dolazi do suspenzije etike u korist religije i gdje se Abraham iskazuje kao heroj vjere,

onaj kojega trebamo veličati i kojemu se trebamo diviti. Ovo je pogled iz tzv. religijske vizure.¹⁷⁸

Osim toga postoji razlika u shvaćanju same kontradikcije. Postoji, naime, nazovimo je tako, *prihvatljiva kontradikcija*. O čemu je riječ? Riječ je o jednoj od poznatih Kantovih antinomija. Kant smatra da postoje područja znanja u kojima nije moguće doći do konačne istine. Do istine ne možemo doći kada je u pitanju Bog, svemir i čovjekova duša. Primjerice, po njemu nije moguće saznati, tj. doći do znanja o tome postoji li Bog ili ne.¹⁷⁹

Jedna od njegovih antinomija tiče se svijeta, odnosno kozmosa (svemira) i glasi: tj. prva teza poznate antinomije glasi da je *svijet ograničen u prostoru i vremenu*, a druga da je *svijet neograničen u prostoru i vremenu*. Prema načelu kontradikcije ne može biti istinito A i ne-A. Budući da se navedene dvije teze međusobno suprotstavljaju za očekivati je (čitaj: nužno je) da jedna mora biti istinita. Ali koja? Naime, za svaku pojedinu možemo pronaći niz dobrih i opravdanih razloga koji joj idu u prilog i kada bismo sve razloge stavili na vagu, Kant smatra da niti jedna strana ne bi prevagnula. Stoga je njegov zaključak da u ovoj stvari ne možemo doći do konačne istine te da je racionalno prihvatiti postojeću antinomiju (čitaj: kontradikciju).

Postavlja se također pitanje treba li se na princip kontradikcije gledati na isti način kada je riječ o specifičnom području ljudskog života, dakle, o kontradikciji u tzv. egzistencijalnim pitanjima, etici, religiji, raspravi o vrijednostima, kao i u logici? Čini se da u različitim kontekstima taj princip dobiva (ili može dobiti) različita značenja. Možda je čak opravdano tretirati kontradikciju drugačije u drugačijim, bitno različitim kontekstima.

¹⁷⁸ Vidi: Kierkegaard (2000).

¹⁷⁹ Ovdje nemamo namjeru ulaziti detaljnije u raspravu o Kantovim antinomijama nego samo ukazati na mogućnost i takvog čitanja, odnosno interpretiranja principa kontradikcije.

Vratimo se sada na klasične probleme: primjerice na problem zla o kojem se među nevjernicima, ali i vjernicima, najviše raspravlja. Kontradiktorno je tvrditi da istovremeno postoje Bog (koji je svemoguć, sveznajuć i apsolutno dobar) i zlo. Ili jedno ili drugo mora biti istinito. Ali, zašto bi bilo tako? Je li moguće da su obje teze istinite i da postoji suvislo objašnjenje za to? Ima mnogo razloga zbog kojih i u kojima se može vidjeti da stvari mogu biti i drugačije postavljene/interpretirane. Zašto to ne bi bilo moguće i kada je u pitanju problem zla i postojanje patnje u svijetu? U nastavku ćemo vidjeti da problem zla ne mora nužno voditi u kontradikciju. Bog, naime, zbog nekog dobrog, pa čak i opravdanog razloga, može dopuštati ili dozvoljavati da zlo postoji. Možda je čak za cjelokupno čovječanstvo i potrebno da zlo postoji i da se ono učestalo događa. Možda je nadalje čak i za čovjeka¹⁸⁰ dobro da je okružen, barem povremeno, određenom količinom zla.¹⁸¹ Jedan od razloga zbog kojeg se suočavamo s problemom zla je primjerice taj što čovjek ne želi preuzeti svoju odgovornost niti krivicu za zlo (točnije, za moralno zlo).

Ponekad raspravljamo o različitim nijansama ili aspektima vezanima za problem zla pa se tako događa da ne možemo niti precizno odrediti o kojoj je od temeljne dvije vrste zla riječ (fizičkom ili moralnom zlu) jer ih je nerijetko teško striktno razlikovati (npr. škrtost ponekad može biti prikazana kao briga, skrb za druge, za vlastitu obitelj i sl.). Po svemu sudeći, tumačenje i rješavanje problema zla ovisi s jedne strane o shvaćanju uloge Boga, a s druge o shvaćanju uloge čovjeka u zlu.

Kod obrade tematike sveznanja i slobode volje odgovor na potencijalnu kontradikciju ili na postavljenu kontradikciju (između sveznanja i slobode volje, budući da ili je Bog sveznajuć ili čovjek slobodan) ovisi, s jedne strane, o

¹⁸⁰ Vidi: Davies (1998). Zlo može biti dobro u odgojnom smislu, vezano za izgradnju čovjeka u samostalno, zrelo biće, itd.

¹⁸¹ Zlo, između ostalog, može biti uzrok ili razlog za činjenje višeg dobra. Vidi: Golubović i Kopajtić (2012).

tome kako tumačimo Božje sveznanje, a s druge o tome kako tumačimo čovjekovu slobodu volje; pomoću teorije libertarijanizma ili kompatibilizma.¹⁸²

Problem zla¹⁸³

Zašto postoji zlo, jedno je od pitanja koje si gotovo svaka osoba na ovom svijetu jednom postavi. Možda čak i prije toga, čovjek često postavlja pitanje – zašto se meni događa zlo? Čime sam to zaslužio/la? Zašto je patnja, kao jedan oblik zla, sastavni dio svačijeg života? Zlo može biti manjih ili većih razmjera, više ili manje rješivo, donositi podnošljivu ili nezamislivu patnju, no nitko ga ne može u potpunosti izbjeći niti ignorirati. O zlu govore i zlo je dio njihovog iskustvenog svijeta, dobri i zli ljudi, bogati i siromašni, učeni i neškolorani, jednom riječju, svi. No, ne gledaju na zlo svi na isti način, ne percipiraju i ne tumače ga isto. Svatko ga doživljava na svoj način, to je sigurno, no nitko ne može poreći njegovo postojanje. Mnogi ljudi, primjerice, zlo doživljavaju i percipiraju isključivo iz svojeg subjektivnog kuta, no mnogi su, također osjetljivi na patnje i zlo koji se događaju drugim ljudima i općenito članovima društva u kojem žive. Pored toga već i samo tumačenje i shvaćanje zla kao sastavnog dijela ljudskog života je prilično složeno. Čini se da nije legitimno govoriti o problemu zla kao da je riječ o jednom općenitom problemu koji se tiče svih ljudi. Ovdje nije riječ o problemu zla pod kojim se podrazumijeva jedno jedinstveno zlo usmjereno protiv cjelokupnog čovječanstva, nego o mnoštvu različitih vrsta i dimenzija z(a)la. S obzirom na tu činjenicu, ne može se niti tražiti jedinstven odgovor na problem zla. Zatim, uobičajeno se smatra da postoje dvije temeljne vrste zla: fizičko i moralno. Pod fizičkim zlom misli se

¹⁸² Ovdje nismo predvidjeli raspravu o ljudskoj slobodi. No, sloboda se u općim okvirima rasprave interpretira ili kroz teoriju libertarijanizma ili kroz kompatibilizam. Više o tome vidi u Berčić (2012:1), str. 107-187.

¹⁸³ Više vidi u: Aguti (2017); Davies (1998); Đurić (2011); Rowe (2001); Swinburne (1996) i (1991); Wainwright (2005); Peterson et al. (2014).

na fizičke katastrofe, bolesti i sl. Pod moralnim zlom misli se na slobodno, svjesno, namjerno, ili bolje rečeno, zlonamjerno djelovanje pojedinca s ciljem da drugome i/ili sebi naškodi. No, u suvremeno doba sve je jasnije koliko je tanka linija između fizičkog i moralnog zla. Najčešće se te dvije razine miješaju. Razmjeri rasprave o zlu gotovo su nesagledivi, no konkretan čovjek se uglavnom bavi onim zlom ili onim vrstama zla koje njega osobno pogađaju i na koja traži adekvatne odgovore i rješenja. Iz svega rečenog može se zaključiti da je raspravu o zlu, tj. problemu zla moguće promatrati iz dvije perspektive. Jedna opcija tiče se interpretiranja zla promatranog iz čovjekove perspektive, a druga podrazumijeva pogled iz Božje perspektive u kojem je važno vidjeti koja je uloga Boga s obzirom na postojanje zla.

Kada je riječ o Bogu u odnosu na postojanje zla, uglavnom se može čuti prigovor o inkompatibilnosti između postojanja Boga i postojanja zla. Ili Bog ili zlo mogu istovremeno postojati. Ako zlo postoji, a znamo da je neupitna činjenica da je tako, postavlja se pitanje zašto Bog ništa ne čini da ga spriječi? Zašto dozvoljava ili dopušta zlu da se dogodi, širi i da je stalno prisutno u životu čovjeka, društva pa i cjelokupnog svijeta? Zar ne zna da će se dogoditi, ne može ništa učiniti da ga spriječi, ili mu jednostavno ne smeta? Problem zla može se, nadalje, analizirati s logičke ili evidencijske pozicije, no važnije od svega je shvatiti u kakvom je odnosu Bog prema zlu.

Može se zaključiti da obje perspektive sadrže isključivo čovjekov pogled na stvari. Taj se pogled očituje s obzirom na zahvaćanje dva aspekta: ulogu čovjeka u odnosu na zlo i čovjekovu percepciju o ulozi Boga u odnosu na zlo. U prvoj čovjek sagledava razmjere zla kojima je zahvaćen, inficiran. U drugoj sagledava koja je eventualna uloga i mjesto Boga u svijetu *punom* zla.

Jedan od često raspravljanih problema je problem sveznanja i slobode volje, vezan, kao što se na prvi pogled može vidjeti, za poteškoće u odnosu između Božjeg sveznanja, s jedne, i čovjekove slobode, s druge strane. Ako je Bog sveznajuće biće, to za čovjeka znači da nije slobodan, što ga dalje može voditi do zaključka da je fatalizam istinit. Možemo zamisliti sljedeći scenarij. Prema fatalizmu proizlazi da je moguće da se dogodi jedino ono što Bog zna, jer ako Bog zna što osobu u životu čeka, onda joj se ne može dogoditi ništa drugo doli ono što On zna. Bogu ništa ne može promaknuti, on je sveznajuće biće. Bog upravo svojim znanjem, odnosno svojom voljom predodređuje čitav čovjekov život. Ali gdje je tu čovjekova sloboda (njegova sloboda volje)? Čovjek u tako zamišljenom scenariju očito nije slobodan. Jer kada bi bio slobodan, onda bi o njemu, ako ne u potpunosti, onda barem u većoj mjeri, ovisilo ono što će mu se u životu događati. No, za dostatnu analizu ovog problema potrebno je pobliže se upoznati s ključnim pojmovima i teorijskim postavkama vezanima uz sveznanje i slobodu volje. Za početak treba detaljnije objasniti u čemu je problem i koje sve aspekte navedeni problem sadržava. Jesu li uopće atribut Božjeg sveznanja i ljudske slobode kompatibilni? Koja je definicija sveznanja? A koja slobode volje?

Sveznanje znači to što i sama riječ govori. Znanje o svemu, svemu u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Stoga, ako kažemo da je Bog sveznajuće biće, onda tvrdimo da on zna sve u svakom mogućem trenutku, bilo da je riječ o prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti. No, to sa sobom povlači poteškoću s obzirom na čovjekovu slobodu. Ako Bog zna sve, a znanje povlači istinitost, onda čovjek ne može biti slobodan jer ionako se može dogoditi samo ono što Bog zna, dakle, ono što je istinito. Nema problema u tome da Bog zna prošlost i

¹⁸⁴ Više vidi u: Aguti (2017), str. 242-253; Wolterstorff (2004), str. 378-381; Davies (1998); Đurić (2011); Rowe (2001); Swinburne (1996) i (1991); Wainwright (2005); Plantinga (1983); Peterson et al. (2003); Tolvajčić (2016); Peterson et al. (2014).

sadašnjost, ali nastaje problem s obzirom na njegovo znanje budućnosti. Bog bi, ukoliko zna budućnost imao predznanje, tj. znao što će se dogoditi i prije nego što se dogodi. A to dalje znači da čovjek ne može slobodno djelovati. Dakle, nije problematično da Bog zna sve o prošlosti i sadašnjosti, ali problematično je njegovo znanje budućnosti, zbog upravo spomenute ugroze slobode. Kako riješiti taj problem? Kroz povijest su nuđena različita rješenja, no niti jedno ne rješava problem u potpunosti. Ukratko ćemo prikazati samo ona najpoznatija rješenja. Prije toga, još jedno pojašnjenje. Božje znanje povlači istinitost, no važnu ulogu u tome igra i Božja volja. Njegov intelekt omogućuje mu da posjeduje znanje, a volja da može predodrediti što će biti. Zajedno vode u teološki fatalizam (situaciju u kojoj Bog zna što je predodređeno, odnosno što će se dogoditi, a čovjek ne može učiniti ništa da ne bude tako).

Čovjekova sloboda (tj. uloga i značenje njegove slobode volje) u literaturi se objašnjava na dva načina, ili pomoću teorije kompatibilizma ili teorije libertarijanizma.¹⁸⁵ Kompatibilizam, pojednostavljeno rečeno, znači da je čovjek slobodan unutar određenih granica; nije slobodan s obzirom na zakone prirode, ili logička ograničenja, ali je slobodan za donošenje odluka koje ovise o njemu.¹⁸⁶ Libertarijanizam, pojednostavljeno rečeno, kaže da je čovjek slobodan ako i samo ako kod djelovanja ima mogućnost učiniti drugačije.¹⁸⁷

Ako se na život gleda pokušavajući zahvatiti širu sliku (koju čovjek obično nema zbog spoznajnih i drugih ograničenja), onda bi se mogla prihvatiti teza da je dobro da Bog zna budućnost, zbog providencijskih svrha. Ako Bog zna budućnost i svemoćan je, može namjestiti što i kako će se dogoditi (primjerice, Bog može spriječiti nesreću koja bi se bila dogodila da on svojim znanjem i

¹⁸⁵ Vidi Berčić (2012:1), str. 107-187.

¹⁸⁶ Vidi *Isto*.

¹⁸⁷ Vidi *Isto*.

voljom nije djelovao tako da je spriječi). No, može li ono što se tek treba dogoditi imati istinosnu vrijednost?

Aristotel (1989) je zastupao poziciju prema kojoj nešto ne može biti istinito sve dok se ne dogodi. Dakle, nešto može postati istinito, tek u trenutku kad se obistini, ne prije. U ovom trenutku nije istina da ću ja sutra otići u šetnju. Sve dok ne dođe sutra i ne vidimo jesam li doista otišla u šetnju ili ne.¹⁸⁸

Boetije (1999, str. 198-204; 216-222) je dao jedno od najboljih rješenja za ovaj problem. Smatrao je da je Bog vječan, a vječnost po njemu znači posjedovati potpun, savršen i neograničen život.¹⁸⁹ Tvrдио je da je Bog bezvremen, u smislu da se nalazi izvan vremena i da je sve što on zna, bilo prošlost, sadašnjost ili budućnost, Bogu, tj. njegovom znanju dostupno s jednakom udaljenošću. Sve je Bogu prisutno kao na dlanu jer ima uvid u sve, budući da se sve nalazi pred njegovim mišljenjem.¹⁹⁰ Toma Akvinski¹⁹¹ nadopunio je Boetijevu tezu dajući tumačenje poznato pod nazivom *analogija kruga* prema kojem slikovito opisuje kako se Bog nalazi u središtu kružnice i svaka točka na kružnici jednako je udaljena od njega, bilo da je riječ o prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti.

Poznati isusovac de Molina¹⁹², također je ponudio vrlo interesantno rješenje. On je tvrdio da Bog ima tzv. srednje znanje. Srednje znanje je znanje koje se nalazi između Božjeg znanja nužnih istina i znanja njegove vlastite volje. To, drugim riječima, znači da Bog posjeduje znanje protučinjenica. On zna što bi bilo kad bi bilo, ili što bi se dogodilo da se nije dogodilo ono što jest. Točnije, Bog zna što će pojedinac *slobodno* odabrati u svakoj mogućoj situaciji i okolnostima te ujedno zna što bi čovjek *slobodno* odabrao da nije odabrao i učinio ono što jest.

¹⁸⁸ Usp. Aguti (2017), str. 246.

¹⁸⁹ Usp. također Đurić (2011), str. 364-371. Usp. Aguti (2017), str. 242-253.

¹⁹⁰ Usp. Boetije (1999), str. 198-204; 216-222. Usp. također Đurić (2011), str. 364-371.

¹⁹¹ U: Đurić (2011), str. 364-371. Usp. Aguti (2017), str. 242-253.

¹⁹² Više o teoriji molinizma vidi u: Đurić (2011), str. 378-382. Vidi još: Aguti (2017), str. 248.

Bog zna okolnosti u koje će pojedinac biti postavljen i što će odabrati u danoj situaciji, i zahvaljujući *srednjem znanju*, zna budućnost. Bog zapravo koristi protučinjenice kad treba odlučiti što će uopće stvoriti.

Suvremen pogled na inkompatibilnost(i) među atributima¹⁹³

Zanimljive rasprave o Božjim atributima vode se među mnogim poznatim suvremenim analitičkim filozofima religije.¹⁹⁴ Mi ćemo se u ovom radu osobito osvrnuti na relativno noviji prilog toj raspravi koji je ponudio Martin (2014).¹⁹⁵ Zanimljivo je promatrati, osobito iz vizure kršćanske (filozofije) religije, na koji način i koje prigovore Martin u radu iznosi. On, između ostalog, tvrdi da su mnogi Božji atributi problematični (u smislu inkompatibilnosti) i to iz više razloga. No, da bismo vidjeli koliku snagu uopće imaju njegove analize i interpretacije trebamo ih pobliže razmotriti. Primjerice, Martin tvrdi da Bog ne može istovremeno biti sveznajuć i bestjelesan. Da bismo otkrili zašto, najprije trebamo definirati Božje sveznanje. Kada kažemo da je Bog sveznajuće biće, onda tvrdimo da on zna apsolutno sve što se može znati i da ništa ne izmiče njegovom znanju. Bog, primjerice, zna što ja sada trenutno radim, tj. da upravo u ovom trenutku razmišljam o iznimno interesantnoj problematici (in)kompatibilnosti među Božjim atributima. On zna sve što se tiče prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Mnogi interpretatori se slažu da Bog zna sve o prošlosti i sadašnjosti, ali su skeptični, kao što smo vidjeli, s obzirom na Božje znanje budućnosti. Jer ako Bog zna budućnost, upitno je može li čovjek biti slobodan. Tako proizlazi da, ako je jučer uvečer u 20 h Bog znao da ću ja jutros u 11 h razmišljati o ovoj tematici, ja zapravo nisam bila u mogućnosti učiniti drugačije i dakle, praktički sam prisiljena o tome razmišljati. Nemam slobodu

¹⁹³ Više vidi u: Martin (2014).

¹⁹⁴ Više u: *Isto*.

¹⁹⁵ Usp. *Isto*.

da učinim drugačije. Međutim, Martin daje drugi primjer. Primjećuje da Bog ne može biti sveznajuć ne samo u odnosu na budućnost, nego da njegovo sveznanje s lakoćom možemo dovesti u pitanje i s obzirom na bestjelesnost, tj. atribut bestjelesnosti. Jedan od Božjih atributa je bestjelesnost ili vjerovanje da Bog nema fizičko tijelo. Martin međutim tvrdi da, ako je Bog sveznajuć, on bi trebao imati znanje o tome što znači izvoditi tjelesne vježbe, jer ako to ne zna, onda se ne može tvrditi da je sveznajuć. A Bog to ne može znati s obzirom da nema tijelo i ne može imati uvid u to što znači raditi tjelovježbu.

Ovaj Martinov prigovor je iz kršćanske perspektive izuzetno problematičan i to iz više razloga. Prvo, Bog je bestjelesan pa je nesuvislo pred njega stavljati zahtjeve koji su vezani uz tjelesnost. Bog je upravo po tome savršen što se razlikuje od ljudi i što nema neke od (ne)kvaliteta koje ljudi imaju i to se, između ostalog, očituje upravo u činjenici da nije tjelesan. Drugo, Božja je savršenost u tome da on nije materijalan, što dalje znači da njegovo biće, za razliku od ljudi, nije podložno propadljivosti, zatim nije podložan vremenu, niti drugim konačnim kategorijama. Treće, čak je i logički nemoguće, tj. nesuvislo, od bića koje je bestjelesno, tražiti da dade opis koji bi ulazio u domenu tjelesnog opisa.

Nadalje, rasprava se obično odvija iz perspektive čovjekovih promišljanja o Bogu. Ako analiziramo čovjekova svojstva i uspoređujemo ih s Božjima, nerijetko upadamo u kontradikciju, ali ako Božja svojstva uspoređujemo s Božjim svojstvima onda ne, ili barem ne nužno.¹⁹⁶ Aguti (2017) također napominje, pozivajući se pri tom na sv. Tomu Akvinskog, da treba voditi računa da je ispravnije govoriti o identitetu između Božjih svojstava, a ne o svojstvima po sebi. Da je ideja Boga ili koncept Boga upitan s filozofskog stajališta, možemo vidjeti na primjeru Božjeg svojstva osobnosti. S jedne strane čini se da Bogu treba pripisati atribut osobnosti, a s druge vidimo da je to iznimno

¹⁹⁶ Usp. Aguti (2017), str. 235-236.

problematično jer ga stavlja na istu razinu s čovjekom.¹⁹⁷ No, koncept Boga može se proučavati i tumačiti i s teološkog stajališta, ili iz pozicije naravne teologije.

Odnos vjere i razuma u kršćanskoj religiji¹⁹⁸

O odnosu vjere i razuma raspravlja se praktički oduvijek.¹⁹⁹ Ta se tema, naime, pojavljuje u literaturi od samih početaka antičke filozofije pa do danas.²⁰⁰ Kada ljudi komuniciraju na najopćenitijoj razini, često se može čuti kako vjera i razum (znanje) ne idu zajedno. Ili je netko na strani vjere (teologije) ili razuma (znanosti). Slična se rasprava vodi o razini razuma i srca: ili je netko za intelekt ili za emocije/osjećaje. Traži se da se osoba opredjeli ili za jedno ili za drugo. No, nije li ovdje riječ o umjetno stvorenom suparništvu? Nije tako da je nužno vjeru promatrati odvojeno od razuma i nije tako da ove dvije stvarnosti ne mogu ići zajedno.²⁰¹ O tome je detaljno pisao Oslić (2004). Jedna od knjiga koju je napisao posvećena je upravo ovoj tematici. Riječ je o knjizi pod naslovom *Vjera i um: neoskolastički i suvremeni pristupi*, iz 2004. godine. Njegov je stav sljedeći: vjera i razum mogu, i idu vrlo lijepo zajedno. Osobito kada je riječ o pitanjima koja su za vjernika od životne važnosti.²⁰² Tu svakako

¹⁹⁷ Usp. *Isto*.

¹⁹⁸ Više vidi u: Oslić (2004). Vidi također: Aguti (2017), str. 127-177; Wolterstorff (2004), str. 373-403.

¹⁹⁹ Vidi više u: Wolterstorff (2004), str. 373-403.

²⁰⁰ Usp. *Isto*.

²⁰¹ Više u: Wolterstorff (2005), str. 245-272; Plantinga (1983), str. 16-94; Tolvajčić (2016), str. 33-55; Meister (2009), str. 169-188.

²⁰² Suvremeni autor koji i danas zastupa sličnu poziciju je Plantinga. Više vidi u: Plantinga (1983), str. 78-82. Vidi također: Tolvajčić (2016), str. 33-55.

spada i religijsko iskustvo.²⁰³ Vjernici, naime, navode različite razloge koji idu u prilog njihovih vjerničkih pozicija, a u kojima se vjera i znanje dobro slažu i prema njihovom mišljenju jednako tako dobro međusobno funkcioniraju.

Spomenute vjerničke pozicije moguće je potkrijepiti i određenim teorijskim postavkama. Tako npr. početke rasprave o božanskom nalazimo već u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji pa i ranije. Konkretno, u fazi početnog širenja kršćanske religije smatralo se da se Platonova filozofija puno bolje uklapa u kršćansku doktrinu i misao, od Aristotelove. Tako je možda najpoznatiji kršćanski teolog iz razdoblja patristike sv. Augustin, u svojim djelima zastupao pozicije vrlo bliske upravo spomenutoj Platonovoj misli. Kasnije, u razdoblju skolastike, i to osobito zaslugom najcjedenijeg filozofa i teologa tog doba, sv. Tome Akvinskog, Aristotelova filozofija sve više dobiva na važnosti i smatra se idealnom za interpretiranje kršćanske religije, a to je u mnogim aspektima i danas slučaj. Što se tiče pitanja kome dati prednost – razumu ili vjeri – do dana današnjeg nema konačnog odgovora. Sv. Augustin je, čini se, veću prednost davao vjeri, dok je sv. Toma Akvinski uglavnom tvrdio da su razum i vjera dobro usklađeni i da pitanje kome dati prednost ovisi u prvom redu o kontekstu rasprave. Aguti (2017, str. 155) nam prenosi kako je Augustin tvrdio da vjera u pitanjima o Bogu treba imati prednost, jer ona predstavlja početak znanja. Istovremeno također stoji da netko ne može vjerovati ako mu razum nije *pripremio teren* za vjeru.²⁰⁴ Sv. Augustin, prenosi nam dalje Aguti, daje zanimljivu definiciju vjerovanja kao mišljenja praćenog pristankom, a to, preciznije izraženo, znači da čovjek pristaje uz religijske ili vjerske istine na temelju povjerenja koje poklanja određenim autoritetima (npr. autoritetima

²⁰³ O religijskom iskustvu vidi više u: Meister (2009), str. 169-188. Vidi također Davies (1998), str. 105-125; Đurić (2011), str. 79-99; Rowe (2001), str. 55-74; Swinburne (1996), str. 114-140, i (1991), str. 244-277; Otto (1983); James (1990); Gellman (2005), str. 138-168; Alston (1991); Alston (1983), str. 103-135; Peterson et al. (2003), str. 15-39; Peterson et al. (2014), str. 35-91.

²⁰⁴ Usp. Aguti (2017), str. 156.

proizašlim iz Katoličke crkve).²⁰⁵ Sv. Toma Akvinski je također tvrdio da postoji bliski odnos između razuma i vjere, što znači, između vjere i volje. Za vjernika nema dileme, svi su ti elementi dobro međusobno povezani. Jer pristanak uz vjeru ovisi, ponajprije, o volji pojedinca. No, pitanje je u kojoj mjeri se navedeno može pretočiti u činjenice. Kada je riječ o očiglednosti, Toma, prenosi nam ponovno Aguti, razlikuje između dvije vrste očiglednosti. Prva je intuitivna očiglednost, a druga dokazna očiglednost.²⁰⁶ Za Tomu praktički ne postoji kontradikcija između vjere i razuma, odnosno vjere i znanja, jer oni predstavljaju različita epistemička stanja koja se odnose na jednu te istu stvarnost, kako nam prenosi Aguti.²⁰⁷

Ako na raspravu o odnosu između vjere i znanja ili vjere i (raz)uma gledamo iz teološke pozicije onda znamo da se vjernici kršćani oslanjaju na nekoliko, prema njihovom mišljenju, pouzdanih izvora znanja o Bogu, religiji i vjeri. Oslanjaju se na vlastite spoznajne mogućnosti i pouzdanje u cjelokupni spoznajni aparat koji im isporučuje određena saznanja i spoznaje o Bogu. A upravo je Bog taj ključni autoritet koji čovjeka potiče na vjeru, ali i na vjerovanje (i to svojom objavom o kojoj detaljnije saznajemo, uz ostale izvore, i u Bibliji). Čovjeka, između ostalog, usmjerava i njegov instinkt, unutarnji nagon, želja, možda čak i potreba, prema Bogu.²⁰⁸ *Vjera se oslanja na neki početni oblik spoznajne očiglednosti koji, logički razvijen, poprima oblik takozvanih 'dokaza' za Božje postojanje, to jest argumenata koji njegovo postojanje izvode iz određenih elemenata svijeta koji, međutim, ne dokazuju razumsku vjeru, a još je manje zamjenjuju, nego samo pružaju potvrdu o njezinoj neproturječnosti s razumom. Oni ne mogu spoznaju postignutu vjerom*

²⁰⁵ Usp. *Isto*.

²⁰⁶ Usp. *Isto*, str. 157.

²⁰⁷ Usp. *Isto*, str. 158-160.

²⁰⁸ Usp. *Isto*, str. 159.

*preobraziti u spoznaju viđenja, koliko god ona predstavljala konačni cilj vjere.*²⁰⁹

Vjera je u prvom redu plod Božje objave, dakle, činjenica da se Bog objavio ljudima, glavni je razlog njihove vjere, a onda i djelovanja po vjeri u Boga. Nakon toga, vjernici se uzdaju u svjedočanstva mnogih generacija koje su prenosile svoja iskustva i doživljaje o Bogu. Svjedočanstvo je tako postalo jedan od temeljnih izvora znanja o Bogu. Mnoga religijska iskustva dodatno mogu podržati vjeru u Boga. Naime, ako Bog postoji, onda je moguće imati iskustvo Boga. Vjernici vjeruju da Bog postoji i upravo zato vjeruju i da on posjeduje sve savršenosti, odnosno, Božje attribute. U svom konkretnom životu imaju iskustvo dobra više nego zla, slobode više nego odsutnosti iste, i stoga je njihov praktični zaključak da se problemi s kojima su se suočavali mnogi filozofi i teolozi kroz povijest (dakle, problem zla i problem sveznanja i slobode volje), pojavljuju više u teoriji nego u praksi i konkretnom vjerničkom životu. Njima Bog koji se kroz povijest neprestano objavljuje, zatim iskustvo i razum, govore dovoljno o Bogu, religiji, smislu života i vrijednostima do kojih im je najviše stalo i koje svakodnevno podržavaju i žive, tako da nemaju potrebe u konkretnom životu sumnjati u njega i njegove attribute, niti odreći se postojanog prakticiranja vjere i života po vjeri.

²⁰⁹ Vidi *Isto*.

Kontradikcija se najčešće pripisuje Bogu u smislu da nešto nije učinio, jer nije mogao, nije htio, nije znao i sl. No čovjek može također biti u kontradikciji u odnosu na Boga. Primjerice, vjernik s konkretnim imenom i prezimenom može s jedne strane biti ljut i srdit na Boga jer ga krivi za nešto loše što mu se dogodilo i istovremeno ga može moliti da mu ispuni određenu želju ili potrebu. Tako upada u vlastitu kontradikciju jer je istovremeno u stavu ljutnje i ljubavi prema Bogu. No on toga najčešće neije svjestan.

U svakodnevnom životu vjernik gleda, ili barem nastoji, gledati cjelovito. Razlozi koje uzima u obzir potječu iz objavljene religije, ali pokušavaju se objasniti pozivajući se na naravnu teologiju i filozofiju, osobito filozofiju religije. Vjernik ne može gledati samo teoriju nego i praksu. To znači život. Vidjeli smo da su mnogi autori bili u poteškoćama kada su trebali objasniti pojedine aspekte vlastitog nauka. Aristotel je tvrdio da Bog ne može imati znanje budućnosti jer buduće kontingencije ne mogu imati istinosnu vrijednost. Toma Akvinski također nema konkluzivno rješenje za problem sveznanja i slobode volje, a isto se može tvrditi i o ostalim problemima čija su rješenja, pored Akvinskog, nudili različiti teolozi, filozofi i filozofi religije, od prošlosti pa sve do naših dana. Ipak, to ne znači nužno da se može tvrditi inkompatibilnost među Božjim atributima, niti da postoje ozbiljne prepreke za konkretan vjernički život. Čovjek u svakodnevnom životu jednostavno nema mogućnosti analizirati u toliko detalja spomenute probleme i njihova rješenja, nego mora djelovati, tj. živjeti i odlučiti se može li imati povjerenja u Boga koji mu se kroz povijest toliko puta *dokazao*, neovisno o rješenjima ili nedostatku zadovoljavajućih rješenja za inkompatibilnost među atributima. Čini se mudrim, u tom smislu, podržati stav Tome Akvinskog koji kaže da treba raspravljati o identitetu među Božjim atributima, a ne atributima po sebi.

Korištena i preporučena literatura:

- Aguti, A. (2017) *Filozofija religije: povijest, teme, problemi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Alston, W. P. (1983) Christian Experience and Christian Belief. U: Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, str. 103-135.
- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press
- Aristotel (1989) *O tumačenju (De Interpretatione)*. Zagreb: Latina et Graeca
- Berčić, B. (2012) *Filozofija*. 2. sv. Zagreb: Ibis grafika
- Boetije (1999) *Utjeha filozofije*. Podgorica: Oktoih
- Collins, F. S. (2008) *Božji jezik*. Zagreb: Profil
- Craig, W. L. (2002) *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press
- Davies, B. (1998) *Uvod u filozofiju religije*. Zagreb: Scopus
- Devčić, I. (1998) *Pred Bogom blizim i dalekim: Filozofija o religiji*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Devčić, I. (2003) *Bog i filozofija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Đurić, D. (2011) *Postojanje Boga*. Beograd: Zavod za udžbenike-Srpsko filozofsko društvo
- Flew, A. (1984) *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*. New York: Prometheus Books
- Gellman, J. I. (2005) Mysticism and Religious Experience. U: Wainwright, W. J., ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press, str. 138-168.

- Golubović, A.; Kopajtić, J. (2012) Problem zla u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije: Zlo kao mogućnost za postizanje dobra. *Nova prisutnost*, X (2), str. 235-248.
- Golubović, A.; Tolvajčić, D. (2017) Evil and free will theory in contemporary analytic philosophy of religion. *La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture*, 15, str. 61-79.
- Golubović, A. (2018) Smijemo li vjerovati osobi koja nam govori o Bogu? U: Tolvajčić, D. et al., eds. *Filozofija i religija: suvremene perspektive*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet sveučilišta u Zagrebu
- Hick, J. (1990) Soul-Making and Suffering. U: McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 168-188.
- James, W. (1990) *Raznolikosti religioznog iskustva*. Zagreb: Naprijed
- Kierkegaard, S. (2000) *Strah i drhtanje*. Split: Verbum
- Lambert, D. (2003) *Znanosti i teologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Lewis, C. S. (2016) *Kršćanstvo nije iluzija*. Split: Verbum
- Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press
- Mackie, J. L. (1990) Evil and Omnipotence. U: McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 25-37.
- Martin, M. (2014) Conflicts Between the Divine Attributes. U: Peterson, M. et al., eds. *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5th ed. New York-Oxford: Oxford University Press, str. 403-414.
- Meister, C. (2009) *Introducing Philosophy of Religion*. New York; Oxon: Routledge

- Mišić, A. (2000) *Rječnik filozofskih pojmova*. Split: Verbum
- Oslić, J. (2004) *Vjera i um: neoskolastički i suvremeni pristupi*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo
- Otto, R. (1983) *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost
- Peterson, M. et al., eds. (2003) *Reason & Religious Belief*. 3rd ed. Oxford, New York: Oxford University Press
- Peterson, M. et al., eds. (2014) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5th ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Plantinga, A. C. (1974) *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. (1983) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press
- Plantinga, A. (1983) Reason and Belief in God U: Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, str. 16-94.
- Rowe, W. L.; Wainwright, W. J. (1998) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 3rd ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Rowe, W. L. (2001) *Philosophy of Religion: An introduction*. 3rd ed. Wadsworth: Thomson Learning
- Swinburne, R. (1991) *Existence of God*. rev. ed. London: Oxford University Press
- Swinburne, R. (1996) *Is there a God?*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Smart, J. J. C.; Haldane, J. J. (2003) *Atheism & Theism*. Malden: Blackwell Publishing

- Stump, E.; Murray M. J., eds. (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Malden: Blackwell Publishing
- Stanković, N. (2000) *Čovjek pred Bezuvjetnim: filozofijsko pitanje o Bogu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Tolvajčić, D. (2016) *Suvremena analitička filozofija religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet sveučilišta u Zagrebu
- Wainwright, W. J., ed. (2005) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Ward, K. (2010) *Zašto gotovo sigurno ima Boga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Wolterstorff, N. (2004) Epistemologija religije. U: Greco, J.; Sosa, E., eds. *Epistemologija: vodič u teorije znanja*. Zagreb: Jesenski i Turk, str. 378-381.
- Wolterstorff, N. (2005) Religious Epistemology. U: Wainwright, W. J., ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 245-272.

PETO POGLAVLJE:

**SMIJEMO LI VJEROVATI OSOBI
KOJA NAM GOVORI O BOGU?**

Vjervanjanja koja zastupa pojedinac uglavnom je moguće osporavati i dovođiti u pitanje pod različitim aspektima. U epistemologiji se praktički već od razdoblja antike raspravlja o utemeljenju i opravdanju vjervanjanja. Isto se događa i u epistemologiji religije, osobito suvremenoj. Između ostalog, postavlja se pitanje kako dokazati da je vjervanjanje u Boga utemeljeno ili pak opravđano te kako dokazati da možemo vjervovati osobi koja nam govori o Bogu. Jasno je da se većina ljudi, među koje u prvom redu spadaju stručnjaci iz različitih područja, posebice iz epistemologije, slažu oko toga da praktički nitko nikada (ili gotovo nikada) ni u što ne smije vjervovati bez dostatne evidencije ili dokazne građe, kao niti bez argumenta(cije). To je poželjan epistemički ideal.

Stoga je i vjervanjanje u Boga osobito zanimljivo istraživati i analizirati upravo prema ovim aspektima. Pozadina cjelokupne rasprave vezana je uz tvrdnje (možda čak više uz predrasude) da vjervanjanje u Boga, za razliku od ostalih svakodnevnih vjervanjanja, nije utemeljeno niti opravđano. Velik broj autora (tj. ateista i agnostika) smatra da Boga nije moguće dokazati, stoga je i besmisleno bilo što o njemu tvrditi. S time se, međutim, ne slažu predstavnici pravca pod nazivom *reformirana epistemologija* poput npr. Plantinge, koji tvrde da je vjervanjanje u Boga moguće prihvatiti, i ne samo to nego i objasniti i opravđati, čak i u nedostatku evidencije i argumenta. Stoga ćemo se u ovom poglavlju baviti s dva vrlo zanimljiva aspekta rasprave o Bogu. Rasprava se tiče mogućnosti iskustva o Bogu i mogućnosti znanja o Bogu. Pokazat ćemo da je prema reformiranim epistemolozima religijsko iskustvo moguće, kao i da je moguće steći spoznaje pa čak i određena *znanja* o Bogu. Zaključak do kojeg

²¹⁰ Ovo poglavlje je objavljeno u: Golubović, A. (2018) Smijemo li vjervovati osobi koja nam govori o Bogu?. U: Tolvajčić, D. et al., ed. *Filozofija i religija – Suvremene perspektive*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 43-59. U ovoj knjizi je u većoj mjeri prošireno i nadopunjeno.

ćemo doći je da smo barem u nekim situacijama i okolnostima opravdani kada vjerujemo u Boga unatoč nedostatku evidencije i argumenata.²¹¹

Čovjekove spoznajne mogućnosti i Bog

Raspravu ćemo započeti propitivanjem mogućnosti stjecanja znanja o Bogu. Prije toga, kao mali uvod u temu, postaviti ćemo dva pitanja: O čemu govorimo kada govorimo o dokazivanju? Može li se uopće dokazati nečije, odnosno bilo čije, postojanje? Kada govorimo o postojanju, tu bi bilo primjerenije govoriti o evidenciji²¹² (pa je tako npr. evidentno da postoje papiri s kojih čitate dorađenu verziju mog teksta), a ne o dokazu u strogom, odnosno užem smislu te riječi, prema kojem bi dokaz trebao biti utemeljen na aksiomima, odnosno prvim principima. Stoga je, kada govorimo o postojanju, primjerenije govoriti o evidenciji koje o nekom objektu ima ili nema.²¹³ Tako je evidentno da ja u tekstu koji upravo čitate pokušavam sistematično izložiti temu iz domene filozofije religije. Očitost pak na koju se pozivamo kod evidencije u odnosu na dokaz, puno je veća.²¹⁴ Riječ je u prvom redu o razlici u stupnju očitosti. Evidencija bi trebala uključivati ono što smo svi u mogućnosti *vidjeti*, drugim riječima, evidentirati (za što možemo ponuditi barem neku vrstu konkretne građe), dok je očitost u dokazu najčešće dostupna isključivo profesionalcima, tj. znanstvenicima i stručnjacima određenog područja.

²¹¹ Više o ovoj temi vidi u: Aguti (2017), Alston (1991), Craig (2002), Davies (1998), James (1990), Mackie (1982), Meister (2009), Otto (1983), Peterson et al. (2014), Peterson et al. (2003), Plantinga i Wolterstorff (1983), Rowe (2001), Rowe i Wainwright (1998), Swinburne (1996), Smart i Haldane (2003), Stump i Murray (1999), Wainwright (2005).

²¹² Raspravu koja slijedi izvrsno su prikazali Gregorić i Porobija (2017). Ovdje smo je sažeto željeli prikazati zbog pojašnjenja pojmova *evidencija* i *dokaz*, koji su nam važni za raspravu o vjerovanju u Boga.

²¹³ Detaljnije o dokazu, evidenciji, odn. dokaznoj građi vidi u *Filozofskom leksikonu* (2012).

²¹⁴ Više o dokaznoj građi vidi *Isto*.

No, pitanje evidencije i dokazivanja mnogo je složenije od nekoliko ovakvih uzgred navedenih napomena.²¹⁵ Često se, osobito u svakodnevnom govoru, evidenciju i dokaz uzima kao sinonime što može biti problematično, posebice s obzirom na široko tumačenje pojma očitosti.²¹⁶ Nije isto govorimo li o evidenciji u prirodnim znanostima ili u, primjerice, humanističkim i društvenim znanostima.²¹⁷ Zatim, postoje razlike u načinima, pristupu i cjelokupnom hodogramu evidentiranja unutar pojedine znanosti. Također valja imati na umu da postoji više metoda kojima se može verificirati prisutnost ili odsutnost određene pojave, događaja i sl. Treba također jasno naznačiti je li za neko istraživanje ili potkrijepu potrebno skupiti više ili manje evidencije, zatim postoji li protu-evidencija, itd. Jer, uostalom, nije svaka evidencija jednako vrijedna.²¹⁸ Naprosto je nerealno ne voditi računa o tome i zahtijevati, kada je riječ o evidenciji koja se tiče različitih područja, općenito govoreći, ispunjenje istih uvjeta i kriterija. S druge strane, vjerovanja je moguće formirati i unatoč nedostatku evidencije.²¹⁹

Što se o navedenom može reći u kontekstu religije? Što se tu može evidentirati i dokazati; možda Bog? Postoje li temeljni principi u religiji (uz napomenu da tu mislimo isključivo na kršćansku religiju)? Na što bi se odnosili aksiomi u religiji ili je besmislica uopće govoriti o aksiomima u religiji?²²⁰ Da preinačimo pitanje: možemo li se osloniti na postojanje prvih principa i aksioma u

²¹⁵ Na ovu problematiku upozorili su nas već Gregorić i Porobija (2017).

²¹⁶ Očitost se naime može shvaćati u objektivnom i subjektivnom smislu.

²¹⁷ Više o srednjovjekovnom shvaćanju znanosti, evidencije i samoevidencije vidi u: Wolterstorff (2004), str. 378-381.

²¹⁸ Dobru raspravu o evidenciji u kontekstu promišljanja o ulozi i značenju svjedočanstva vidi u: Prijić-Samaržija (2007).

²¹⁹ Valja istaknuti kako vjerovanja koja su formirana bez evidencije mogu biti istinita ili lažna; dobro ili loše formirana itd., no u ovom trenutku ne možemo dublje ulaziti u tu temu.

²²⁰ Vidjet ćemo kasnije da, primjerice, Thomas Reid spominje aksiome koji prema njemu čine sastavni dio čovjekovih spoznajnih moći. No, on također tvrdi da je te aksiome Bog usadio u čovjeka. Thomasa Reida inače možemo smatrati idejnim pripadnikom reformirane epistemologije.

matematici, logici i, primjerice, metafizici ili pak etici na isti način? Pitate se zašto uopće postavljamo ovo pitanje. Naravno da se možemo i trebamo osloniti, osim toga, takav je postupak sasvim opravdan. Trenutak (oprez!). Zbog metafizike se ipak moramo ograditi. Disciplina metafizike obuhvaća, između ostalog i teologiju, a znamo da je teologija po mnogim aspektima – u koje u ovom trenutku ne možemo ulaziti – problematično područje. U spomenutim znanostima²²¹, dakle, zasigurno možemo, ali u religiji, odnosno filozofiji religije, ni slučajno. Ovo je uobičajeni stav prema prvim principima ili aksiomima, točnije, prema prvim principima u prirodnim znanostima (koji se ne dovode u pitanje). Međutim, to se na religiju ne odnosi. U religiji nema pa čak ne bi ni smjelo biti – reći će mnogi (ljudi, filozofi, stručnjaci različitih profila, a osobito epistemolozi) – ničeg što bismo unaprijed prihvatili, nikakvih temeljnih istina (u smislu aksioma ili prvih principa) na koje bismo se oslonili. Dapače, mnogi će prirodoznanstvenici tvrditi da je svaka religijska, pa tako i metafizička, tvrdnja besmislena. Sjetimo se samo rasprava iz ne tako daleke prošlosti²²² vezanih uz mogućnosti verifikacionizma i falsifikacionizma u području (filozofije) religije, dakle, govora o tome što se može utvrditi odnosno dokazati, a što opovrgnuti odnosno negirati kada je u pitanju Bog.²²³ To znači da je, prema mnogim znanstvenicima, ateistima i agnosticima, poveznica između aksioma i kršćanske religije u najmanju ruku upitna, a možda čak i iznimno problematična. Nije li tako? Da, ako na ovo pitanje odgovaramo s nevjerničke, tj. ateističke pozicije.

²²¹ Ne postoji suglasnost oko pitanja aksioma u etici. Često se govori o temeljnom etičkom zakonu, a ne o aksiomima u strogom smislu te riječi. No, postoje filozofi, poput već spomenutog Thomasa Reida, koji govore o moralnim aksiomima i koji ih zdušno podržavaju.

²²² Što se religije tiče, valja spomenuti poziciju koju zastupa David Hume, a koju je izložio u djelu *Dijalozi o prirodnoj religiji* (u koju ovdje ne možemo dublje ulaziti).

²²³ Vidi Davies (1998), str. 9-21 (gdje se opisuje zgoda s nevidljivim vrtlarom).

Intencija našeg doprinosa ovoj raspravi nije da se ponudi *jeftina* apologija koja bi išla u korist vjernicima (kršćanima). Nas u prvom redu interesira zašto čovjek vjeruje Bogu te na koji način uopće formira vjerovanje u Boga. Vjernici će uglavnom odgovoriti da ih formiraju na sličan, odnosno manje-više isti način kao i sva ostala vjerovanja. Po toj logici razmišljanja, ono što vrijedi općenito u epistemologiji, treba vrijediti i u epistemologiji religije; vjerovanja, dakle, općenito govoreći, treba formirati prema određenim epistemičkim kriterijima koji obuhvaćaju: jamstvo, racionalnost, opravdanost, ovlaštenost i sl., a u religiji još možemo nadodati nadu, povjerenje, pouzdanje, prihvaćanje, itd.²²⁵ No, prema mnogim nevjernicima, ateistima pa i agnosticima, vjerničke su pozicije uvelike problematične. Smijemo li onda uopće vjerovati u Boga?²²⁶ Mnogi ljudi (točnije ateisti) će odgovoriti da ne smijemo, tj. da je vjernikov način formiranja vjerovanja (u Boga) vrlo upitan i problematičan i to s različitih aspekata (i iz različitih perspektiva). I ne samo to, nego će tvrditi da nema apsolutno nikakve osnove za formiranje vjerovanja u Boga iz jednostavnog razloga što Bog ne postoji i stoga je iskaz u kojem se pokušava bilo što tvrditi o njemu besmislen. Ili barem ne možemo utvrditi da Bog postoji na način kako se postojanje utvrđuje i dokazuje u područjima prirodnih znanosti. Da, to je istina, no, istovremeno ne vidimo suvisli razlog zašto bi se sva vjerovanja morala ili trebala formirati na identičan način. Dapače, u ovom poglavlju ćemo pokazati da se sva vjerovanja ne formiraju na isti način, a mi u tome, općenito govoreći,

²²⁴ Dobro izložene prikaze o temeljnim odrednicama epistemologije i epistemologije religije vidi u: Dancy (2001) i Wolterstorff (2004).

²²⁵ Vidi Dancy (2001), str. 201-215.

²²⁶ Vidi više u Wolterstorff (2004).

ne nalazimo nikakav poseban problem niti ih zbog toga odbacujemo.²²⁷ Dobro je podsjetiti i na činjenicu da se i načelo verifikacije može tumačiti na dva načina. Riječ je o *slabom* i *jakom* shvaćanju verifikacije. *Slaba je verzija postala najpopularnija. Prema njoj, iskaz je smislen ukoliko ga osjetilno iskustvo barem donekle može potvrditi.*²²⁸ Jaka verzija je, općenito govoreći, prejaka i to ne samo u domeni filozofije ili epistemologije religije. Davies (1998, str. 11) navodi Waissmannovu tvrdnju: *Tko god izriče rečenicu mora znati pod kojim je uvjetima zove istinitom, te pod kojim je uvjetima zove lažnom.* Osim poteškoća s verifikacijom vidjet ćemo da među različitim vrstama vjerovanja može biti i velikih sličnosti, iako na prvi pogled možda tako ne izgleda, ili to ne bismo očekivali.

Kršćani, između ostalog, tvrde da se vjerovanje u Boga, kao i svako drugo vjerovanje, u prvom redu formira pomoću osnovnih predispozicija čovjekova spoznajnog aparata. Kada govorimo u terminima suvremene epistemologije religije, tu se još mogu nadodati i posebni kriteriji poput – vjere, povjerenja i svjedočanstva. Bez obzira na rečeno, mnogi će inzistirati na tome da kršćani ne formiraju vjerovanja na primjeren način. No, je li tomu doista tako?²²⁹

²²⁷ Ovdje valja napraviti jednu digresiju. Razloge možemo, općenito govoreći, podijeliti u dvije skupine. Jedni su epistemički, a drugi moralni ili etički razlozi. Kada govorimo o epistemičkim razlozima, mislimo na ono u što osoba smije, odnosno treba vjerovati, naravno, prema pravilima i kriterijima epistemologije (u kojoj – usput rečeno – nije postignuta opća suglasnost). A kada govorimo o etičkim ili moralnim razlozima, mislimo na ono što treba činiti, način na koji treba djelovati. Drugim riječima, kako živjeti (pa stoga ovdje niti ne očekujemo postizanje opće suglasnosti).

²²⁸ Davies (1998), str. 11.

²²⁹ Više o tome vidi u: Wolterstorff (2004). Vidi također: Wolterstorff (2005).

Iznimno interesantno tumačenje formiranja vjerovanja u Boga potječe od poznatog suvremenog analitičkog filozofa religije Alvina Plantinga (1983). On je zastupnik pravca pod nazivom *reformirana epistemologija*. Između ostalog, smatra da svaki čovjek posjeduje tzv. *osjetilo* za Boga. Zahvaljujući tom osjetilu, svaka osoba može vjerovati u Boga, iako *osjetilo* može kod nekih ljudi biti i oštećeno pa čak i uništeno.²³¹ Plantinga se tu ne oslanja samo na vlastitu poziciju, nego na dobro znane (i provjerene) filozofe/teologe poput Akvinskog i Calvina.²³² Inspiriran upravo Akvinskim i Calvinom, zastupao je i doradio spomenutu poziciju. Svoje stajalište uobličio je u teoriju pod nazivom *A/C model* (Akvinski/Calvin)²³³ prema kojoj je ako ne uvijek onda barem u nekim okolnostima i situacijama dozvoljeno, odnosno opravdano vjerovati u Boga bez pozivanja na evidenciju ili argument.²³⁴ Svi ljudi, prema njegovu mišljenju, posjeduju barem 'mutnu' spoznaju Boga. A mnogo je razloga zbog kojih mogu biti spriječeni da to uvide ili im osjetilo ne funkcionira.²³⁵ U takvim slučajevima, kao što vidimo, vjerovanje u Boga može se formirati neovisno o evidenciji.

No, nas više interesira na koji način osoba uopće formira svoja vjerovanja. Najčešći odgovor je – na temelju (nekakve) evidencije. U slučaju da nema evidencije, smatraju, primjerice, fundacionalisti²³⁶, moguće je u formiranju

²³⁰ Više o tome vidi u: Plantinga (1983); Tolvajčić i Šijak (2016); Tolvajčić (2016), str. 33-55; Meister (2009), str. 169-188; Žalec (2016), str. 117-139.

²³¹ Usp. Tolvajčić i Šijak (2016), str. 139-163.

²³² Vidi: Plantinga (1983), str. 39-47.

²³³ Usp. Tolvajčić i Šijak (2016), str. 159-160.

²³⁴ Usp. *Isto.*; vidi također Plantinga (1983), str. 64.

²³⁵ Vidi *Isto.*, str. 64-68.

²³⁶ O pozicijama fundacionalista i evidencijalista u odnosu na religijska vjerovanja vidi: Wolterstorff (2004), str. 384-390. Vidi također: Wolterstorff (2005), str. 245-272.

vjerovanja osloniti se još jedino na tzv. temeljna vjerovanja. No, reformirani epistemolozi (među koje spada i spomenuti Plantinga) tvrde da postoje i druge opcije. Plantinga se, naime, usprotivio fundacionalističkom zahtjevu koji nam kaže koja vjerovanja trebamo, a koja ne smijemo prihvatiti želimo li biti racionalni, tj. opravdani. U klasičnom fundacionalizmu se, naime, tvrdi da postoje tzv. temeljna i derivirana vjerovanja.²³⁷ Temeljna vjerovanja su ona koja su samoevidentna, evidentna osjetilima, takoreći neispravljiva. Plantinga, međutim, primjećuje da, pored navedenih, i neka *druga* vjerovanja tretiramo kao sigurna i pouzdana, iako nisu niti samoevidentna, niti evidentna osjetilima, niti neispravljiva. U ta *druga* vjerovanja spadaju vjerovanja vezana uz naše pamćenje, uz postojanje tuđih umova, induktivna vjerovanja itd.²³⁸ Plantinga zaključuje da mnoga vjerovanja nisu utemeljena prema kriterijima fundacionalizma i evidencijalizma, a mi ih gotovo bezrezervno prihvaćamo i tretiramo kao opravdana (djelujemo u skladu s njima i ne pada nam na pamet da ih dovodimo u pitanje).²³⁹ Zato ne vidi razlog zašto i vjerovanje u Boga ne bismo prihvatili kao temeljno vjerovanje, ili točnije, kao pravo temeljno vjerovanje (engl. *properly basic belief*).²⁴⁰

Plantinga dakle zastupa stav da vjerovanje u Boga predstavlja tzv. pravo temeljno vjerovanje koje nije potrebno podvrgavati kriterijima/mjerilima evidencijalizma. Za temeljna vjerovanja, dakle, a onda i pravo temeljno vjerovanje (možda bismo mogli reći i temeljnu istinu, ili čak i svojevrsni religijski aksiom), nije potrebna evidencija niti argument.²⁴¹ Za temeljna vjerovanja nije potrebna evidencija upravo zato jer su temeljna.

²³⁷ Više vidi u Dancy (2001), str. 59-71.

²³⁸ Usp. Plantinga (1983), str.59-63.

²³⁹ Više o tome vidi u: Plantinga (1983), str. 59-68.

²⁴⁰ Vidi *Isto*, str. 73-82.

²⁴¹ Izvrstan prikaz Plantingine pozicije vidi u: Plantinga (1983), str. 78-82. Vidi također: Tolvajčić (2016), str. 33-55. Vidi još: Tolvajčić i Šijak (2016), str. 139-163; Žalec (2016), str. 117-139.

Kada bismo ukratko željeli sumirati njegov stav, rekli bismo da niti jedni niti drugi, dakle, ni vjernici ni nevjernici ne udovoljavaju uvijek zahtjevima evidencijalizma. Jedne se zbog toga opravdava, a druge napada (napada se vjernike jer su navodno iracionalni te zastupaju neutemeljena i neopravdana vjerovanja). Vjerovanja pak koja dolaze iz našega neposrednog iskustva (a tu bi, prema nekim zastupnicima reformirane epistemologije, poput Alstona, spadalo mistično iskustvo) ne trebaju potporu drugih vjerovanja upravo stoga što ih prihvaćamo – i opravdani smo kad ih prihvaćamo – kao temeljna.

Iskustvo Boga²⁴²

*Katkad je ono što izaziva i odražava pristajanje i sudjelovanje u religiji religiozno iskustvo ove ili one vrste – mističko iskustvo, zastrašujuće iskustvo, osjećaj kozmičke zaštićenosti, iskustvo nečega 'kao od Boga stvorenog', pri čemu je to obično nešto zapanjujuće sa svoje sićušnosti, neizmjernosti, ili pak sa svoga zamršenog i nevjerovatnog djelovanja.*²⁴³ Mnogi ljudi, ali i stručnjaci različitih profila, pitaju se je li religijsko iskustvo moguće. Zatim tko ga je, kako i kada doživio. Ima li načina da to provjerimo²⁴⁴ i smije li osoba uopće vjerovati onome što je doživjela? Točnije, smije li, na temelju onoga što je doživjela, formirati vjerovanje o doživljenom. U svim se religijama spominju religijska iskustva. Nekima ona zvuče prilično neuvjerljivo, unatoč činjenici što

²⁴² O religijskom iskustvu u kontekstu spomenute problematike vidi više u: Meister (2009), str. 169-188. Vidi također Davies (1998), str. 105-125; Đurić (2011), str. 79-99; Rowe (2001), str. 55-74; Swinburne (1991), str. 244-277; Swinburne (1996), str. 114-140; Otto (1983); James (1990); Gellman (2005), str. 138-168; Alston (1991); Alston (1983), str. 103-135; Peterson et al. (2003), str. 15-39; Peterson et al. (2014), str. 35-91.

²⁴³ Wolterstorff (2004), str. 373.

²⁴⁴ Brian Davies govori o mogućnostima obmane, pogrešnog zaključivanja, raznih društvenih i psihičkih pritisaka i sl., koji se spominju kada je u pitanju religijsko iskustvo. Usp. Davies (1998), str. 107-108; 112.

je, prema statističkim podacima čak tridesetak posto svjetske populacije doživjelo ili smatra da je doživjelo religijsko iskustvo.²⁴⁵

Što se evidencije (s obzirom na religijsko iskustvo) tiče, na raspolaganju imamo više opcija pomoću kojih možemo braniti tezu da je religijsko iskustvo moguće i da za njega postoji barem neka vrsta evidencije. Ili da ga u određenim okolnostima i situacijama trebamo prihvatiti čak i bez evidencije. Jedan tip evidencije je kada, primjerice, iz iskustva Boga (tj. onoga što netko iščitava kao doživljaj Boga ili određenoga religijskog iskustva) osoba dođe do vjerovanja u Boga. Iskustvo koje je doživjela za tu je osobu očito i stoga ključno za formiranje vjerovanja da Bog postoji. Upravo joj doživljeno iskustvo *jamči* (barem nekakvu) evidenciju. Ovdje je riječ o subjektivnom iskustvu, stoga je bitno pitanje smijemo li iz iskustva zaključiti o vjerovanju²⁴⁶ budući da ne znamo je li Bog uzrokovao naše iskustvo i pitanje je koliko je opravdano vjerovati u njega.²⁴⁷ Moguće je, naravno, da osoba tvrdi i vjeruje da ima iskustvo Boga. Ona ga doživljava i interpretira kao autentično, formira vjerovanje na temelju onoga što je iskusila, smatra da na to ima epistemičko pravo, itd.²⁴⁸ Drugim riječima, moguće je da iskustvo koje joj se dogodilo osoba doživljava i tumači kao iskustvo Boga, no ostaje nam problem (konačnog) opravdanja.²⁴⁹ Doduše, može se reći da tu postoji neka vrsta i razina evidencije, dakle, evidencija vezana uz svjesnost o postojanju specifičnog psihičkog stanja, no to, čini se, mnogi neće prihvatiti kao opravdanje za vjerovanje u Boga.²⁵⁰ To nije ono iskustvo (pisano velikim I) koje se najčešće

²⁴⁵ Usp. Meister (2009), str. 170.

²⁴⁶ Ovdje dolazi do izražaja *rastezljivost* samog pojma evidencija. Evidencija se može shvatiti u širem smislu riječi prema kojem je pojedinoj osobi nešto evidentno ili očito, dok drugima nije.

²⁴⁷ Usp. Meister (2009), str. 176.

²⁴⁸ Peterson et al. (2014), str. 203-207.

²⁴⁹ Usp. Meister (2009), str. 176.

²⁵⁰ Usp. *Isto*.

traži jer je, prema mnogima, izostala komponenta objektivnosti (u smislu *konkretnog* dokaza, tj. evidencije o postojanju Boga).²⁵¹ Postoje, međutim, i drugi načini provjere proživljenog istinskog religijskog iskustva u pojedinim slučajevima. Npr. neka vrsta evidencije može se dati posredstvom čovjekova života (rezultatima koje je u životu, tj. nakon tog iskustva postigao). Osoba tako nakon doživljenog religijskog iskustva može gotovo u potpunosti promijeniti svoj život (prioritete, planove, shvaćanja itd.). Reći ćemo da je to dokaz, odnosno barem neka vrsta evidencije, da je iskustvo bilo istinsko i da je upravo promjena koja se u životu dogodila pouzdan dokaz ili evidencija za to.²⁵²

James (1990, str. 258-294) je opisao mnoga mistična iskustva u kojima su se ljudi pozivali na direktno iskustvo Boga.²⁵³ Prema njegovu mišljenju svako mistično iskustvo – da bi bilo upravo mistično – mora zadovoljiti četiri temeljna uvjeta (ili imati četiri obilježja).²⁵⁴ Prvo je *neizrecivost*. Osoba koja je imala iskustvo Boga ne nalazi riječi kojima bi ga dovoljno iscrpno i precizno opisala. Osobito ga je teško približiti drugoj osobi. Kao kada se radi o pokušaju predodžbe vlastitog doživljaja Mozartove glazbe. Gotovo nemoguća misija. Drugo obilježje je *noetički karakter* mističnog iskustva. Mistično iskustvo ima noetički karakter, što znači da se ne može svesti samo na osjećaj. Ono pruža dublji uvid u stvarnost, odnosno pruža kognitivni uvid u stvarnost, dakle, barem neku vrstu spoznaje i znanja. Treće obilježje je *prolaznost*. To znači da su mistična iskustva kratkotrajna, vrlo brzo prođu. Četvrto obilježje je *pasivnost*. Osoba, prema Jamesu, ne može samoj sebi izazvati mistično iskustvo niti je ono

²⁵¹ Iako ne vidimo razloge zašto se subjektivno iskustvo ne smatra utemeljenim i zašto je toliko problematično.

²⁵² Vidi James (1990), str. 53-86; 129-176. Pitanje je, međutim, hoće li to mnoge uvjeriti.

²⁵³ Religijsko iskustvo, iskustvo Boga i mistično iskustvo se često uzimaju kao sinonimi, iako među njima postoje razlike u koje ovdje ne možemo ulaziti.

²⁵⁴ Više vidi u: James (1990), str. 259-260.

u njezinoj kontroli. Ono joj se jednostavno dogodi, mimo njene volje.²⁵⁵ Pored postojećih obilježja koje nalazimo kod Jamesa, mogli bismo nadodati još dva.²⁵⁶ Jedno je *važnost* koju im osoba pripisuje.²⁵⁷ To što je doživjela, osoba drži iznimno važnim, možda čak i najvažnijim od svega što joj se u životu dogodilo. Tu je i obilježje koje bismo mogli nazvati *regenerativni potencijal*.²⁵⁸ Osobi je doživljeno religijsko iskustvo najčešće snažan poticaj za promjenu života. Sve navedeno svjedoči u korist mističnog iskustva i pruža barem nekakvu evidenciju o tome.

Iskustvo Boga se, nadalje, može usporediti s osjetilnim iskustvom.²⁵⁹ Ideja je da osoba osjetilno iskustvo, kao i iskustvo Boga, percipira (odnosno doživljava) na vrlo sličan način i to upravo zbog sličnosti u njihovim strukturama.²⁶⁰ Osjetilno iskustvo i iskustvo Boga imaju, naime, istu perceptivnu strukturu.²⁶¹ I vjerovanja o navedenim iskustvima se formiraju na sličan način.²⁶² Između dvije vrste iskustava postoje, dakle, mnoge sličnosti (iako postoje i razlike). Ovu su poziciju podržavali mnogi autori, među kojima izdvajamo Alstona (1991)²⁶³, Wainwrighta (u Peterson et al., (2003))²⁶⁴ i Swinburna (u Peterson et

²⁵⁵ Usp. *Isto*.

²⁵⁶ Više vidi u: Meister (2009), str. 170-174.

²⁵⁷ Usp. *Isto*, str. 171.

²⁵⁸ Usp. *Isto*, str. 171-172.

²⁵⁹ Ovu je tezu također ukratko prikazao i to oslanjajući se na istaknute predstavnike *reformirane epistemologije*: Meister (2009). Podupirali su je Alston i Swinburne. Njihove pozicije vidi u: Peterson et al. (2003), str. 21-24; 27-29.

²⁶⁰ Sličnost između perceptivnih i religijskih iskustava zagovarali su Alston i Swinburne. Usp. *Isto*.

²⁶¹ Vidi: Peterson et al. (2003), str. 21-24. Riječ je o tumačenju Alstona.

²⁶² Alston govori o doksastičkoj praksi formiranja vjerovanja. Usp. Meister (2009), str. 177.

²⁶³ Vidi također Meister (2009), str. 177.

²⁶⁴ Kratki prikaz Wainwrightove pozicije vidi u: Peterson et al. (2003), str. 29.

al., (2003)) čije središnje teze sažeto prikazuje Chad Meister.²⁶⁵ Alston, Wainwright i Swinburne su tvrdili da je moguće percipirati (drugim riječima, doživjeti) Boga i to na temelju kvaliteta koje mu pripisujemo, kao i da ta vrsta percepcije prilično nalikuje osjetilnoj percepciji.²⁶⁶ Ja tako mogu vidjeti određenu stvar, primjerice, kompjutor u koji upisujem ove retke. Imam iskustvo kompjutora na kojem radim, stoga vjerujem da moj kompjutor postoji. Na temelju viđenog formiram, dakle, svoje vjerovanje o viđenom. Mogu slično razmišljati, odnosno zaključiti: budući da imam iskustvo Boga, vjerujem da Bog postoji.²⁶⁷ Kvalitete koje pripisujem Bogu su one dobivene putem usporedbe (riječ je o dispozicijskim kvalitetama poput podržavanja, ljubavi, zaštite, smisla života i sl.).²⁶⁸ Sve to osoba može tvrditi, no treba biti svjestan poteškoće da je u zastupanju značajne sličnosti između svakodnevnih perceptivnih iskustava i iskust(a)va Boga više toga sporno (poput: možemo li iskustvo Boga zaista smatrati uvjerljivim tipom percepcije?).²⁶⁹ Čak i ako ne želimo povjerovati osobi koja nam govori o Bogu vezano uz sličnost između *običnih* perceptivnih iskustava i iskustava Boga, uvijek možemo religijska iskustva tretirati kao temeljna vjerovanja za čiju istinitost, ako nitko drugi, onda barem jamče mistici.²⁷⁰ Naime, među vjernicima-kršćanima, općenito govoreći, prihvaća se da, ako nitko drugi, onda barem mistici posjeduju određeno znanje o Bogu (kao i da je ono formirano na temelju iskustva Boga). Gellman (2005, str. 138-168) je otišao i korak dalje u promišljanju ove tematike.²⁷¹ Naime, kako

²⁶⁵ Usp. Meister (2009), str. 176-179.

²⁶⁶ Usp. *Isto*, str. 177.

²⁶⁷ Usp. Meister (2009), str. 176-177.

²⁶⁸ Vidi Alston (1991), str. 9-68. Usp. također: Peterson et al. (2003), str. 21-24.

²⁶⁹ Usp. Meister (2009), str. 177. Meister izlaže Wainwrightovu poziciju prema kojoj argument iz analogije predstavlja opravdanje religijskog iskustva koje se zapravo temelji i može biti svedeno na osjetilno iskustvo. Vidi još Wainwrightovu poziciju u: Peterson et al. (2003), str. 29.

²⁷⁰ Vidi James (1990), str. 258-294.

²⁷¹ Gellmanovu detaljnu interpretaciju religijskih i mističnih iskustva vidi u: Gellman (2005).

prikazuje Meister (2009, str. 178-179), pokušao je dokazati evidencijsku vrijednost religijskog iskustva i to pozivajući se na dva principa. Prvi je BEE (engl. *Best Explanation of Experience*), a drugi STING (engl. *Strenght in Number Greatness*)²⁷². Gellman spomenuti princip BEE, tj. zaključak na najbolje iskustvo, koji podsjeća na zaključak na najbolje objašnjenje kojeg primjenjujemo u znanostima, ali i u filozofiji, tretira kao temeljni princip racionalnosti koji je neovisan o daljnjoj argumentaciji. To, drugim riječima, znači da zaključak na najbolje iskustvo nije potrebno dokazivati. Ideja je da se princip najboljeg objašnjenja religijskog iskustva (BEE) pojačava s obzirom na brojnost ukupno doživljenih iskustava (STING).²⁷³ Prema tome proizlazi sljedeće – što je više ljudi imalo religijska iskustva, to je vjerojatnije da su se ona stvarno dogodila te da imamo pravo formirati vjerovanja o Bogu (u smislu da je evidentno, ili bolje, evidentno za tu osobu da Bog postoji).²⁷⁴

Pouzdanost u čovjekov spoznajni aparat²⁷⁵

Još jedan vid stjecanja iskustva i znanja o Bogu vezuje se uz pouzdanost našeg spoznajnog aparata. Tu u prvom redu mislimo na naše osjetilne i razumske sposobnosti. Mnogi su autori, a tu ubrajamo ne samo filozofe nego i teologe, zastupali tezu o pouzdanosti u naš spoznajni aparat. Tako su, primjerice, Augustin i Toma Akvinski, zatim Calvin i drugi, tvrdili da je naš spoznajni

²⁷² Meister (2009), str. 178-179.

²⁷³ Usp. *Isto*.

²⁷⁴ Usp. *Isto*, str. 179.

²⁷⁵ Usp. čitavo poglavlje o religijskom iskustvu: Meister (2009), str. 169-188. Vidi još: Peterson et al. (2003), str. 27-30. Vidi također iscrpan prikaz Thomasa Reida (koji nije pripadnik reformirane epistemologije) u: Božičević (1996), str. 481-547. Vidi još i prikaz temeljnih pozicija Thomasa Reida u: Prijčić-Samaržija i Gavran Miloš (2011). Zanimljive su i rasprave koje nalazimo u: Plantinga (1983), str. 16-93; Peterson et al. (2014), str. 203-207.

mehanizam napravljen tako da se uglavnom možemo u njega pouzdati.²⁷⁶ Ljudi posjeduju barem neku razinu, doduše nejasne, spoznaje Boga i prema tome mogu vjerovati u ono što im, primjerice, isporučuje razum. Također vrijedi da su neke spoznaje, odnosno istine, dostupne našem razumu, a neke isključivo vjeri (i, općenito govoreći, povjerenju u Boga). Slična razmišljanja možemo naći i u novije doba. Tako, primjerice, Thomas Reid²⁷⁷ (kako navodi Božičević (1996)) ističe da možemo imati povjerenja u vlastite spoznajne sposobnosti.²⁷⁸ Pojašnjavajući svoj stav, Reid dodaje da je Bog taj koji jamči pouzdanost našeg spoznajnog aparata.²⁷⁹ Malo dalje također govori i o oslanjanju na aksiome.²⁸⁰ *Sve zaključivanje polazi od načela. Prva su načela matematičkog zaključivanja matematički aksiomi i definicije; a prva načela našeg zaključivanja o onom što postoji, naše su zamjedbe. Prva načela svake vrste zaključivanja dobili smo od Prirode i njihova je vjerodostojnost jednaka vjerodostojnosti same sposobnosti razbora, koja također predstavlja dar Prirode. Svi su zaključci razbora sagrađeni na prvim načelima koja nemaju nikakav drugi temelj.*²⁸¹ Reid u djelu *Ogledi o čovjekovim intelektualnim moćima* ponovno ističe svoj stav prema

²⁷⁶ Usp. Plantinga (1983), str. 63-73. To naravno ne znači da nije moguće pogriješiti i da ne postoje zabune, obmane i sl. Usp. Davies (1998), str. 108.

²⁷⁷ Iako Thomas Reid nije predstavnik reformirane epistemologije, idejno ga svakako možemo smjestiti u taj pravac.

²⁷⁸ *Skeptik me pita: zašto vjeruješ u postojanje vanjskih predmeta koje zamjećuješ? To vjerovanje, gospodine, nije moj vlastiti proizvod; ono dolazi iz kovnice Prirode; ono nosi njen lik i naslov; pa, ako sam u krivu, to nije moja greška: ja sam ga štoviše preuzeo na vjeru i bez dvojbe.* Preuzeto iz: Božičević (1996), str. 518. Riječ je o citatu iz Reidova djela *Ispitivanje ljudskog uma na načelima zdravog razuma*.

²⁷⁹ Usp. prijevod odlomka iz djela *Ispitivanje ljudskog uma na načelima zdravog razuma* preuzet iz: Božičević (1996), str. 520.

²⁸⁰ Usp. *Isto*, str. 522. U prijevodu Reidova djela *Ogledi o čovjekovim intelektualnim moćima* nalazimo detaljnija objašnjenja vezana uz čovjekov spoznajni aparat. Vidi str. 523-539. Tu Reid tvrdi da *postoji* sve ono čega je osoba svjesna, naša sjećanja, ono što zamjećujemo osjetilima, moć nad našim postupcima i voljom, tuđi umovi, stanja vlastitog duha itd.

²⁸¹ Preuzeto iz prijevoda Božičević (1996), str. 522. Riječ je o Reidovu djelu: *Ispitivanje ljudskog uma na načelima zdravog razuma*.

kojem čovjek može imati potpuno povjerenje u svoje spoznajne moći. Tako tvrdi da npr. *postoji* sve ono čega je osoba svjesna, njezina sjećanja, ono što zamjećuje osjetilima, moć nad vlastitim osjetilima i voljom, tuđi umovi, stanja vlastitog duha itd.²⁸² Reid je, kao što vidimo, zastupao poziciju da svaki čovjek posjeduje urođeni mehanizam stvaranja vjerovanja, odnosno pouzdan aparat za formiranje ispravnih vjerovanja. Tu bi onda spadala i jedna i druga vjerovanja (dakle, i svakodnevna i religijska).²⁸³ Osim toga, tvrdio je da, osim u vlastite spoznajne moći, možemo imati povjerenja i u druge ljude, tj. u njihova svjedočanstva. Jer svakom je čovjeku urođen princip povjerenja (engl. *the principle of credulity*) pod kojim se misli na povjerenje u vlastite spoznajne sposobnosti.²⁸⁴ Swinburne (1991, str. 254-260) se nadovezuje na Reidovu poziciju. I on zastupa sličnu inačicu principa povjerenja (engl. *the principle of credulity*) koji je Bog usadio, prema njegovu mišljenju, u svakog čovjeka.²⁸⁵ Prema tom principu, ako nam nešto izgleda na određeni način, onda je najvjerojatnije tako (osim ako nema nekog ozbiljnog razloga da u to sumnjamo).²⁸⁶ Da zaključimo: čini se da vjerovanje u Boga možemo formirati na više načina i da su mnogi načini legitimni. Naravno, koliko je kome pojedini način formiranja vjerovanja uvjerljiv, ovisi od pojedinca do pojedinca.

²⁸² Preuzeto iz Božičević (1996), str. 523-547. Riječ je o Reidovu djelu: *Ogledi o čovjekovim intelektualnim moćima*.

²⁸³ Usp. Božičević (1996), str. 487-489.

²⁸⁴ Usp. Prijjić-Samaržija i Gavran Miloš (2011), str. 243.

²⁸⁵ Vidi Swinburne (1991), str. 254-260.

²⁸⁶ Usp. *Isto*.

Kao što smo vidjeli, više je načina na koje se može formirati vjerovanje u Boga. Naravno, svaki od načina ima svoje prednosti, ali i nedostatke. U poglavlju smo izdvojili nekoliko mogućnosti koje će neki prihvatiti (tu mislimo prvenstveno na kršćane, tj. stručnjake iz područja kršćanstva), a drugi odbaciti (kao što je to slučaj gotovo u svemu). Vjerovanje u Boga moguće je formirati i bez priziva na evidenciju. Kako? Pa tako što se ono može formirati s obzirom na *osjetilo* za Boga, kako je to zagovarao Plantinga (oslanjajući se na svoje prethodnike, Akvinskog i Calvina). Zatim ga je moguće tretirati kao *pravo temeljno vjerovanje* (opet prema teoriji reformirane epistemologije koju je ponajviše zastupao Plantinga). Vjerovati u Boga može se i na temelju doživljenog religijskog, odnosno mističnog iskustva (pokazalo je to više autora: James, Wolterstorff, Swinburne, Gellman i drugi). A moguće je jednostavno imati povjerenja u vlastite spoznajne moći i mogućnosti (kao što su to tvrdili mnogi od već spomenutih autora, npr. Reid i Swinburne). Moguće je također tvrditi da je u svim primjerima riječ o osobnim i subjektivnim doživljajima i tumačenjima onoga što je netko doživio, i to je točno. Nekima upravo to, doživljeno iskustvo, predstavlja evidenciju za Boga. Ali isto se događa kod svih vrsta iskustava (cirkularna su, i možemo im naći niz zamjerki), no to i dalje ne znači da nisu istinita, niti da smo mi uvijek (u svakoj situaciji i okolnostima) neopravdani ako ih prihvaćamo. Unatoč svemu, ostaje činjenica da osoba sama odlučuje kome će vjerovati i na temelju čega će formirati svoje vjerovanje, u Boga ili bilo što drugo, stoga je legitimno tvrditi da barem u nekim situacijama i okolnostima možemo vjerovati osobi koja nam govori o Bogu.

Korištena i preporučena literatura:

- Aguti, A. (2017) *Filozofija religije: povijest, teme, problemi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press
- Alston, W. P. (1983) Christian Experience and Christian Belief. U: Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. *Faith and Rationality: Reason and belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 103-135.
- Berčić, B. (2012) *Filozofija*. 2. sv. Zagreb: Ibis grafika
- Božičević, V. (1996) *Filozofija britanskog empirizma*. Zagreb, str. 481-547.
- Craig, W. L. (2002) *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press
- Dancy, J. (2001) *Uvod u suvremenu epistemologiju*. Zagreb: Hrvatski studiji – STUDIA CROATICA Sveučilišta u Zagrebu
- Davies, B. (1998) *Uvod u filozofiju religije*. Zagreb: Scopus
- Devčić, I. (1998) *Pred Bogom blizim i dalekim: filozofija o religiji*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Devčić, I. (2003) *Bog i filozofija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Đurić, D. (2011) *Postojanje Boga*. Beograd: Zavod za udžbenike-Srpsko filozofsko društvo
- Flew, A. (1984) *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*, New York: Prometheus Books
- *Filozofski leksikon* (2012) Zagreb: Leksikografski zavod Miroslava Krlež
- Gellman, I. J. (2005) Mysticism and Religious Experience. U: Wainwright, W. J., ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press, str. 138-168.

- Golubović, A.; Kopajtić, J. (2012) Problem zla u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije: zlo kao mogućnost za postizanje dobra. *Nova prisutnost*, X (2), str. 235-248.
- Golubović, A.; Tolvajčić, D. (2017) Evil and free will theory in contemporary analytic philosophy of religion. *La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture*, 15, str. 61-79.
- Gregorić, P.; Porobija, Ž. (2017) *Horizonti ateizma: prepiska o vjeri, znanosti i smislu života*. Zagreb: In Tri
- Hick, J. (1990) Soul-Making and Suffering. U: McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 168-188.
- James, W. (1990) *Raznolikosti religioznog iskustva*. Zagreb: Naprijed
- *Jeruzalemska Biblija* (2007) Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Kierkegaard, S. (2000) *Strah i drhtanje*. Split: Verbum
- Kierkegaard, S. (2007) *Vježbanje u kršćanstvu*. Split: Verbum
- Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press
- McCord Adams, M.; Merrihew Adams, R., eds. (1990) *The Problem of Evil*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Meister, C. (2009) *Introducing Philosophy of Religion*. New York; Oxon: Routledge, str. 169-188.
- Mišić, A. (2000) *Rječnik filozofskih pojmova*. Split: Verbum
- Otto, R. (1983) *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost
- Peterson, M., et al., eds. (2003) *Reason & Religious Belief*. 3.ed. Oxford, New York: Oxford University Press, str. 15-39.

- Peterson, M. et al., eds. (2014) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 5. ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Plantinga, A. C. (1974) *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Plantinga, A. C. (1983) Reason and Belief in God. U: Plantinga, A.; Wolterstorff, N., eds. (1983) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 16-94.
- Plantinga, A. C.; Wolterstorff, N., eds. (1983) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press
- Prijić-Samaržija, S. (2007) Evidencijalizam i povjerenje. U: *Filozofska istraživanja*. 27 (3), str. 671-683.
- Prijić-Samaržija, S.; Gavran Miloš, A. (2011) *Antička i novovjekovna epistemologija*. Zagreb: Jesenski i Turk
- Rowe, W. L.; Wainwright, W. J. (1998) *Philosophy of Religion: Selected readings*. 3rd ed. New York-Oxford: Oxford University Press
- Rowe, W. L. (2001) *Philosophy of Religion: An introduction*. 3rd ed. Wadsworth: Thomson Learning
- Swinburne, R. (1991) *The existence of God*. rev. ed. London: Oxford University Press
- Swinburne, R. (1996) *Is there a God?*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Smart, J. J. C.; Haldane, J. J. (2003) *Atheism & Theism*. Malden: Blackwell Publishing
- Stump E.; Murray M. J., eds. (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Malden: Blackwell Publishing

- Stanković, N. (2000) *Čovjek pred Bezuvjetnim: filozofijsko pitanje o Bogu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove
- Tadić, S. (1998) Religiozno iskustvo neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti. U: *Društvena istraživanja*, 3 (35), str. 359-373.
- Tolvajčić, D. (2016) *Suvremena analitička filozofija religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet sveučilišta u Zagrebu
- Tolvajčić, D.; Šijak, H. (2016) Kritička analiza 'Reformirane epistemologije' Alvina Plantinge. U: Oslić, J.; Čubelić, A.; Malović, N., ed. *Filozofija i teologija u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 139-163.
- Wainwright, W. J., ed. (2005) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Webb, M. (2011; 2017) *Religious Experience*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> (10-2-2016)
- Wolterstorff, N. (2004) Epistemologija religije. U: Greco, J.; Sosa, E., eds. *Epistemologija*. Zagreb: Jesenski i Turk, str. 378-381.
- Wolterstorff, N. (2005) Religious Epistemology. U: Wainwright, W. J., ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press, str. 245-272.
- Žalec, B. (2016) Philosophy as conceptual enrichment, and as rationality without rationalism and classical foundationalism. U: Oslić, J.; Čubelić, A.; Malović, N. ed. *Filozofija i teologija u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost; Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 117-139.

ZAKLJUČNE MISLI

Nije bilo moguće raspraviti sve teme, pitanja i probleme kojima obiluje područje filozofije religije. Stoga sam odabrala one teme koje su u literaturi (tj. udžbenicima) najviše zastupljene. Riječ je o problemu zla, religijskom iskustvu interpretiranom iz vizure pojedinca, zatim o odnosu morala i religije, pojedincu koji je odgovoran za vlastita religijska vjerovanja, kao i za vjeru u Boga, te o pojmu Boga kojem pripisujemo određena svojstva ili attribute (koji mogu voditi u inkompatibilnost).

Svako poglavlje, tema ili problem obrađeni su na način da se prikazuju temeljne pozicije, referira se na glavne predstavnike koji se njima bave, uvijek se oslanjajući na relevantnu literaturu i nastojeći ukazati na ključne rasprave (kao i na važnije aspekte koje prikazani problemi i teme uključuju, a o kojima se još uvijek vode, ili su se u povijesti filozofije vodile, žustre rasprave). Valja napomenuti da niti jedno poglavlje niti tema nije dovela do krajnjeg zaključka, niti predstavlja konkluzivnu poziciju. Svako poglavlje prikazano je na način da daje uvid u temeljne pozicije i ujedno poziva na nastavak rasprave i argumentacije.

Svaka tema u svakom poglavlju koje se nalazi u ovoj knjizi obrađena je u prvom redu iz perspektive onih koji su najviše zainteresirani za dobivanje tzv. pozitivnih odgovora ili rješenja na postavljene probleme. Riječ je o vjernicima-kršćanima, iako to ne znači da pored argumenata kršćana, nisam uzela u obzir i protuargumente koji dolaze iz suprotnih tabora. Kada ne bih uzela u obzir argumente jedne i druge strane, bila bi to jalova rasprava.

Intencija je ove knjige, tj. ovih rasprava, u prvom redu potaknuti na daljnju debatu, a u drugom na traženje ključnih argumenata i protuargumenata.