**ANαliZA**

časopis za kritično misel

Letnik 2, številka 2-3, april 1999 · ISSN 1408-2969

PREVOD

Scott A. Shalkowski

# Koga zanima tradicionalna teologija ali kaj je problem pri problemu zla

*prevedla Fani Pečar*

**Citiranje:** Scott A. Shalkowski, »Koga zanima tradicionalna teologija ali kaj je problem pri problemu zla«, *Analiza: časopis za kritično misel* 2, št. 2-3 (1998): 144–159.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

*Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.*

**Scott A. Shalkowski**
*prevedla Fani Pečar*

# KOGA ZANIMA TRADICIONALNA TEOLOGIJA ALI KAJ JE PROBLEM PRI PROBLEMU ZLA?*

V svojem predsedniškem nagovoru v *Society of Christian Philosophers* je Alvin Plantinga svetoval krščanskim filozofom, naj namenijo vsaj nekaj časa vprašanjem, ki so pomembna za krščansko skupnost ne glede na to, ali so ta vprašanja pomembne za posvetne učenjake ali ne.[1] V tem prispevku bom govoril o temah, ki zadevajo tako kristjane kot nekristjane. Z opiranjem na razvoj filozofije znanosti bom poskušal utemeljiti in predložiti temeljno načelo za posamezno perspektivo na teološko podjetje in ponuditi krščanski skupnosti strategijo za soočenje tako z notranjim nesoglasjem kot z zunanjo kritiko. Ta perspektiva se nanaša na vprašanje: Koliko naj vložimo v tradicionalno teologijo?

## I

Predstavljajmo si, da kdo poskuša zanikati obstoj Boga z namenom, da bi spodkopal tradicionalno versko prepričanje in prakso. Ena od možnih poti, da mu to uspe, je, da pokaže, da božji atributi niso uprimerljivi. Če nobeno bitje ne more uprimeriti tega niza atributov, potem Bog *ne more* obstajati, in po implikaciji: Bog *dejansko* ne obstaja. Tako spodkopavanje teizma zahteva nek določen niz atributov, ki morajo označevati Boga. Zahodni teisti navadno pripisujejo Bogu vsemogočnost. Če torej obstaja pravi paradoks vsemogočnosti, potem nobeno bitje ne more biti takšno, kot teisti pravijo, da je Bog. Teisti ponavadi poskušajo rešiti vsak pojav paradoksa in kažejo ne le, da je mogoče, da je nekdo vsemogočen, ampak da lahko bitje skupno poseduje vse standardne božje atribute.[2]

Če dokazovanje, da je teizem notranje neskladen, ne obrodi sadov, lahko kritik

** Zahvaljujem se Robertu Audiju, Richardu Borthwicku, Michaelu Levinu in Tomu Senorju za komentar prejšnjega osnutka tega sestavka. Raziskovanje tega projekta je delno omogočila raziskovalna štipendija National Endowment for the Humanities in podpora Australian Research Council.

[1] Alvin Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy*, 3 (1984), str. 253-71.

[2] Za nekatere pomembne diskusije o paradoksu vsemogočnosti glej Tomaža Akvinskega, *Summa Theologica*, I, 3. čl., prev. dominikanski očetje angleške province, New York, Benziger Inc. 1947; George I. Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, 72 (1963), str. 221-23; Harry B. Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", *The Philosophical Review*, 73 (1964), str. 262-263; C. Wade Savage, "The paradox of the Stone", *The Philosophical Review*, 76 (1967), 74-79; Nelson Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, 6 (1969), str. 208-216. Za temeljit poskus demonstracije skupne uprimerljivosti standardnih božjih atributov glej Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, Claredon Press 1977.

dokazuje, da je nekonsistentnost v skupni predpostavki, da Bog obstaja in da je svet takšen, kakršen je. V zdaj že klasičnem članku J. L. Mackieja je dejstvo zla predstavljeno kot nekaj nezdružljivega z obstojem vsemogočnega, vsevednega in popolnoma dobrega Boga.[3] Pripadniki nekaterih verskih tradicij bodo mogoče sprejeli takšno nekonsistenco in jo uporabili, v povezavi z (verjetno upravičeno) vero v takega Boga, kot zadovoljiv razlog za zanikanje obstoja zla. Vendar ta strategija za krščanske mislece ne pride v poštev. Če ni zla, potem ni greha, in če ni greha, potem ni potrebe po odrešenju, odpuščanju in milosti. Če ni te potrebe po teh stvareh, potem je večina krščanskega mišljenja o Jezusovi osebi in delu v najboljšem primeru zgrešena. Kristjani potemtakem ne morejo v dobri veri dovoliti, da je zlo nezdružljivo z obstojem Boga. Zato so predlagali razne obrambe in teodiceje, da bi dokazali vsaj združljivost obstoja Boga in zla.[4]

Razprave med teisti in kritiki so vredne omembe zaradi tega, ker oboji predpostavljajo tradicionalno razumevanje Boga. Mnogi teisti predpostavljajo, da revizija našega pojmovanja božje narave kaže razumsko lenost in pomanjkanje verske vztrajnosti. Za kritike pa se zdi, da predpostavljajo, da revizija našega pojmovanja Boga pomeni imeti torto in jo tudi pojesti. V tem sestavku bom poskušal dokazati, da se je posvečala premajhna pozornost dialektični opciji opuščanja tradicionalnih teoloških doktrin kot delu procesa iskanja ustreznejših teoloških paketov. *Ne bom* trdil, da je tradicionalna teologija dejansko manjvredna od alternativ ali celo, da trenutno obstaja neodložljiva nuja po iskanju alternativ. Moj namen je samo predložiti nekaj razlogov za mišljenje, da je tradicionalna teologija na določen način vnovčljiva in da nepriznavanje tega dejstva zakrije določene zapletenosti v razpravi med teistom in kritikom. Na kratko, pridruževanje krščanske teologije nekaterim srednjeveškim naukom je včasih imelo za posledico prepričanje, da se je zavračanje krščanstva zdelo dosti lažje, kot je v resnici. V drugem razdelku bom pokazal, kako nekatere povsem splošne značilnosti zgradbe in vrednotenja teorije vplivajo na podjetje izgradnje ustrezne teologije. V tretjem razdelku bom navedel razloge znotraj prakse izgradnje krščanske teologije, ki jamčijo nekakšno ohlapno pripadnost filozofskim formulacijam ali pojasnitvam prvin krščanske vere. V četrtem razdelku se bom vrnil k značilnim ateološkim strategijam, kot so poskusi zavrnitve krščanskega teizma prek paradoksa ali konflikta z našim izkustvom zla, in predlagal, da imajo omejeno vrednost v luči prave, ohlapne pripadnosti tradicionalni teologiji. V petem razdelku bom zaključil z diskusijo o nekaterih zablodah tako močne kot šibke zavezanosti kateremukoli posameznemu teološkemu okviru.

## II

Pod "tradicionalno teologijo" razumem filozofske izjave doktrin in pojasnitve teh doktrin, ki so k nam prišle od zgodnjih cerkvenih očetov in srednjeveških

[3] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64 (1955), str. 200-212.
[4] Marilyn McCord Adams in Robert Merrihew (ur.), *The problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press 1990.

doktorjev. Ta teologija poudarja božjo absolutno popolnost, neomejeno moč in vednost ter popolno nespremenljivost. Dva paradigmatska primera tradicionalnih teologov sta Avguštin in Akvinski. V splošnejših izrazih je tradicionalna teologija splošna teorija ali, bolje, družina medsebojno tesno povezanih teorij o naravi Boga, človeštva in nekaterih pomembnih odnosov med njima. Mnogi od tistih, ki so vpleteni v sedanje ponovno oživljanje filozofske teologije, se štejejo za (relativno) teološko konzervativne, tradicionalna teologija pa ima osrednje mesto v njihovem razmišljanju o naravi Boga, človeka in evangelija. Mnogi menijo, da je "Bultmanov" projekt demitologizacije nove zaveze z namenom, da bi jo spravili s sekularnim ogrodjem in tako naredili krščansko vero verodostojno v tej dobi "električnih luči in brezžičnosti", zgrešen.[5] Nekateri bodo dokazovali, da demitologizirano krščanstvo ne more osmisliti značilne krščanske prakse in je nespoznavno kot vera Cerkve. Kajti, karkoli že je, pravijo ti, to ni prava teorija krščanske religije.

Proces izgradnje teorije nudi ogrodje za prepoznavanje vnovčljivosti tradicionalne teologije, kajti tradicionalna teologija ni edina teorija o Bogu, človeštvu in nekaterih odnosih med njima. Cerkvena zgodovina je polna razprav o mnogih vprašanjih vere in prakse. Če vzamemo razliko med resnico in neresnico, točnostjo in napako zares, potem neuspele religiozne teorije niso nič bolj presenetljive kot neuspele teorije fizike. Zakaj je potem pripadnost tradicionalni teologiji v nekaterih krogih tako močna, da ponuja osnovo za jedko cerkveno razpravo in delitev ter stori (kot bom pokazal v nadaljevanju), da je obramba krščanskega teizma težja?[6] Mogoče zato, ker menijo, da je edina *sprejemljiva* splošna krščanska teorija. Čeprav tu ne bom trdil nasprotno, se za trenutek posvetimo temu, kar dela teologijo sprejemljivo.

Dobra teološka zgradba poskuša, kot vsaka dobra zgradba teorije, doseči konsistentno teorijo, ki je v optimalnem ravnotežju natančnosti, dosega, enostavnosti, plodnosti ter mogoče še drugih teorijskih vrlin.[7] Te vrline lahko včasih vlečejo v različne smeri, tako da povečana natančnost in doseg lahko povzročita zmanjšanje enostavnosti. Pridobitev pri enostavnosti nas lahko prisili,

[5] Rudolf Bultmann, "The New Testament and Mythology", v Hans Werner (ur.), *Kerygma and Myth*, New York, Harper & Row 1961. Ne zanima me, koliko je ta označba "Bultmannovega" teološkega projekta zvesta zgodovinskemu Bultmannu. Tudi če so bili zgodovinski teologovi nazori bolj subtili, sofisticirani in v skladu s tradicionalnimi projekti

kot pa pozicija, ki sem jo očrtal, se zdi, da je pozicija, ki sem jo opisal, v ozadju

načina, kako mnogi obravnavajo zgodovinske doktrine.

[6] Ne trdim, da je skrb za doktrinarno pravilnost edini dejavnik v notranjih in zunanjih cerkvenih sporih, ampak da je le eden od njih. Upam, da bo sestavek pokazal nekaj razlogov za premislek, kadarkoli je doktrinarna pravilnost očiten razlog za take razprave.

[7] Te značilnosti dobre znanstvene teorije so tiste, ki jih našteva Thomas Kuhn v *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, University of Chicago Press 1977, str. 321-322. Podoben seznam teorijskih vrlin najdemo tudi pri Davidu Lewisu v "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journals of Philosophy*, 61 (1983), str. 367. Filozofi z zelo razhajajočimi se pogledi o naravi znanstvenega raziskovanja lahko sprejmejo kak tak seznam teorijskih vrlin kot standard za določevanje, kateri od številnih tekmujočih teorij (če sploh kateri) dajemo prednost pred njenimi tekmicami. Za realiste je teorija, ki ima te vrline v največji meri, najboljši kandidat za to, da je razumni približek resnice. Za instrumentaliste so ti standardi le vodiči k teoriji, ki je najbolj uporabna tako za teoretične kot praktične namene. To, da so tako notranje kot zunanje teorijske vrline na splošno sprejete kot relevantne za izbiro sprejemljivih teorij, kaže Kuhnova eksplicitna trditev o tem na strani XXX, in to, da so vključene v uvodne razprave v priročnikih o filozofiji znanosti, npr. E. D. Klemke, Robert Hollinger in A. David Kline (ur.), *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, Buffalo, Prometheus Books 1980, str. 194.

da pustimo kakšen podatek nerazložen ali da menimo, da so nekatera opazovanja netočna ali nekatera prepričanja neresnična.[8] Te splošne teorijske vrline ponujajo naš prvi razlog za vsaj razmišljanje o pričakovanju opustitve tradicionalne teologije, saj ne dajejo preprostega, neposrednega algoritma za izgradnjo ustrezne teorije. Njihova posledica ni, da obstaja *edinstvena* ustrezna teorija. Koncept optimalne teorije dovoljuje različne realizacije, kajti dve teoriji lahko dosežeta enako ravnovesje teorijskih vrlin po različnih poteh. Ena teorija je lahko težja po dosegu, pa lažja po enostavnosti; druga težja pri natančnosti in lažja po dosegu. Ali če povemo isto z nekoliko drugačnimi izrazi: četudi obstaja absolutno minimalna stopnja upravičenja, ki jo mora vsaka teorija imeti, preden je razumsko vredna spoštovanja, lahko obstaja množica teorij, ki so v enaki meri nad tem minimalnim pragom, brez tekmeca nad njimi.

Če lahko načelno več kot ena religiozna teorija doseže enako stopnjo teoretična virtuoznosti ali upravičenja, potem moramo razmišljati o tem, da je lahko neka netradicionalna teološka teorija vsaj tako dobra kot tradicionalna teologija. Lahko da obstaja smiselno branje Svetega pisma, ki spodkopuje trditev, da je Bog nespremenljiv, preprost ali da pozna protidejstvenike človekove svobode. Filozofski premislek pa lahko jamči za trditev, da Bog kljub vsemu ni vsemogočen. *A priori* ni nobenega razloga za mišljenje, da sta avguštinsko razumevanje greha in odrešitve ali tomistično pojmovanje Boga edini, ki ju je mogoče vzeto pod streho sprejemljivih krščanskih teologij. Te možnosti - do določene mere - priznamo, ko gre za doktrine, ki niso našle svojega mesta v zgodovinski veroizpovedi Cerkve. Te splošne opombe pa se kajpada nanašajo tako na izjave vere kot tudi na kasnejši teološki razvoj.[9]

Drugi razlog za vnovčljivost tradicionalne teologije izhaja iz procesa vrednotenja obstoječih tekmovalnih teorij. Jezus je očitno trdil, da je Bog iz zgodovine Stare zaveze.[10] En možen način razumevanja tega je, da sta Jezus in YHWH ena substanca, vendar obstajajo še drugi načini. Mnogi menijo, da je Jezus božanski, da bi razložili njegovo moč, da dela čudeže, da uči z zaznavanjem, da popolnoma uboga Boga in zagotavlja naše odrešenje. Mnogi znotraj krščanske skupnosti pa razglašajo, da tako imenovani kulti, ki niso vredni imena "krščanski", značilno zanikajo, da je Jezus bolj božanski, kot smo ali bomo mi. Takšno zanikanje Jezusove božanskosti gotovo stori, da je teorija, ki je rezultat tega, netradicionalna, toda določanje, ali jo to dela za nesprejemljivo, zahteva preverjanje celotnega alternativnega teorijskega paketa, ne pa zgolj ene sestavine. "Kultna" teorija se na neki način oddalji od tradicije, toda iz tega ne sledi, da je

[8] Nekaj takega se je zgodilo, ko je Robert Boyle formuliral svojo hipotezo, da je tlak plina pomnožen z njegovo prostornino konstanta ($PV= c$ ali $P_1/P_2=V_2/V_1$). Eksperimentalni podatki niso popolnoma ustrezali tej formuli, toda enostavnejša formula je bila sprejeta kot pravilna in za neskladja so menili, da so to nepravilnosti, ki so rezultat človekove napake ali okvare na aparaturi. Sprejetje opaženih vrednosti tlaka in volumna kot natančnih bi zahtevalo formulacijo veliko bolj zapletenega plinskega zakona. Za več podrobnosti glej "Robert Boyle's Experiment in Pneumatics", v J. Conant in L. Nash (ur.), *Harvard Case Histories in Experimental Science*, 1. zv., Cambridge, MA, Harvard University Press 1984, str. 1-64.

[9] To, da so stavki vere predmet tega premisleka, ni ovira, da bi vsebovali najbolj izoliran del krščanske teologije. Lahko da obstajajo močni razlogi za revizijo verskih doktrin zgolj pod ekstremnimi teoretičnimi pritiski in nadalje za mišljenje, da taki pritiski niso neizbežni.

[10] Janezov evangelij, 8,58; 17,11.

zato na splošno manj zadovoljujoča. Lahko vsebuje teorijske odlike, ki so vsaj na tako visoki stopnji kot značilni člani družine tradicionalnih teorij, ki smo jih dobili od sholastikov.

Ko ocenjujemo, ali je racionalno, da ima agent določeno prepričanje ali teorijo, sklicevanje na resničnost prepričanja ni posebno koristno. Kar je koristno, je (med drugimi stvarmi) *upravičenje*, ki ga ima agent za to prepričanje v teh okoliščinah. Relativno upravičenje za to, da imamo prepričanje, je naš vodič k njegovi resnici ali neresnici. Seveda se lahko znajdemo v nesrečnih okoliščinah, ko smo upravičeni verjeti, kar je neresnično. Razumne teorije resnice, upravičenja in racionalnosti dovoljujejo to možnost.[11] Navzlic temu je naš edini način, da od "znotraj"ocenimo, kaj bi, če sploh kaj, morali verjeti v naših okoliščinah, da pogledamo na upravičenje, ki ga imamo za naša prepričanja.[12] Lahko obstaja več kot samo ena teorija, za katero smo upravičeni, da ji verjamemo. Zapletenosti *izgradnje* optimalne teorije nas torej vodijo k zapletenostim *ocenjevanja* teorij z enakimi posledicami za obravnavanje tradicionalne teologije.

Vprašanje, ki ga zdaj zastavljam, to je, ali obstaja edinstveno sprejemljiv način izgradnje optimalne krščanske religiozne teorije, je treba ostro razločevati od

[11] Michael Dummett v *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1978 in v *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1991 ponuja razlago resnice, v kateri je resnica izjav pojasnjena v okviru ustrezno zajamčene zatrdljivosti. Hilary Putnam privzema Pierceovo razlago resnice: resnica je to, kar bi razumljiva teorija sveta povedala v idealnih mejah raziskave, v *Meaning and the Moral Science*, London, Routledge & Kegan Paul 1978, str. 1, 36, 125; *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press 1981, str. 56; *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press 1983, str. 272. Dummettova in Putnamova teorija sta pomembna primerka sodobnih epistemoloških ali "verifikacionističnih" teorij resnice, ki resnico zelo tesno povezujejo z racionalnim upravičenjem. Na bolj metafizične ali "realistične" teorije resnice, v katerih je resnica pojasnjena v okvirih korespondence z objektivnimi dejstvi, naletimo pri Bertrandu Russellu, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, str. 128; J. L. Austin, "Truth", v J. O. Urmson in G. J. Warnock (ur.), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press 1970, str. 117-133 in "Unfair to Facts", v *Philosophical Papers*, str. 154-174; Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2. izd., Englewood Cliffs, Prentice Hall 1977, str. 138; in George Bealer, *Quality and Concept*, Oxford, Oxford University Press 1992, 1982, str. 204. Crispin Wrigt poskuša najti vmesno pozicijo med verifikacionizmom in korespondenčnimi teorijami v *Truth and Objectivism*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1992. Vse strani se strinjajo, da se upravičenje včasih zmoti, da se včasih pojavi napaka navzlic strogemu upravičenju. Te napake vpletene strani opisujejo različno, vendar jih vse priznavajo. Verifikacionisti pravijo, da smo včasih upravičeni verjeti nekaj, drugič pa smo upravičeni verjeti zanikanje le-tega. Realisti pa pravijo, da smo včasih upravičeni verjeti nekaj, kar je neresnično. Evidenca je za vse enaka: upravičenje je včasih spodkopano. Po verifikacionistu ne vemo, ali bo zdajšnje upravičenje še prevladovalo. Po realistu pa smo lahko celo zdaj upravičeni v prepričanju o neresnični propoziciji. Za celovito razpravo o mnogih prefinjenostih filozofskih razprav o naravi resnice glej Richard Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, MA, MIT Press 1992.

[12] Dalje, ni natanko vsako staro upravičenje relevantno za izgradnjo in izbiro teorije. Biti samo upravičen v prepričanju o relevantnih sestavinah teorije ni dovolj za jamstvo, da bi jo zavestno izbrali med tekmeci. Da bi ustrezno ocenili tekmujoče teorije, moramo tudi imeti premišljen dostop do zadostne količine upravičenja. Obstaja pa možnost, da bodo nekatere vrste upravičenja naredile prepričanje sprejemljivo in hkrati bile neuporabne pri zavestnem ocenjevanju tekmujočih teorij, saj upravičenje ni dostopno tistemu, ki ga ima. Lahko si upravičen, da verjameš nekaj, ne pa upravičen v prepričanju, da si upravičen. Recimo, da sem zdaj upravičen, da imam določeno prepričanje, ker to izhaja iz nekaterih splošno zanesljivih mehanizmov, ki oblikujejo prepričanje, toda hkrati nimam spoznavnega dostopa do dejstva, da so ti mehanizmi operativni *in* da so njihove operacije zadostne za oblikovanje upravičenja; v tem primeru mi moje upravičenje nič kaj ne koristi, ko si zastavim vprašanje, ali sem upravičen v tem, da imam to prepričanje. Nimamo druge izbire, kot da omejimo našo pozornost na relativne zasluge tekmujočih teorij glede na "notranje dostopno" upravičenje. Glede na naravo spoznavnega upravičenja lahko to zahtevo postavijo tako internalisti kot eksternalisti. Internalisti jo lahko postavijo zato, ker so po internalizmu vsa upravičenja dostopna na ta način. Eksternalist pa jo lahko postavlja vse dotlej, dokler, na primer, obstajajo zanesljivi mehanizmi za oblikovanje prepričanja, ki primerno tvorijo prepričanje druge stopnje, da imam posebno količino ali vrsto upravičenja za prepričanje prve stopnje. Kar je tu odločilno, ni toliko *vir* upravičenega prepričanja kot *predmet* upravičenega prepričanja. Predmet prepričanja, za katerega imamo dostopno upravičenje, mora biti prepričanje o tem, da smo upravičeni v prepričanju o nečem. Za koristno razpravo o dopustni vlogi notranje dostopnega upravičenja v raznih teorijah vedenja glej Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell 1993 in Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford University Press 1993.

vprašanja, ali je edinstvena teorija *resnična*. Zdaj me ne zanima resničnost teorije, ampak sprejemljivost ali upravičenje teorije. Nič do sedaj povedanega ne kaže, da resnica ni pomembna, da resnica ničesar ne spremeni, da so vse nezdružljive teorije lahko resnične ali kaj podobnega. Kljub vsemu pa resnica ni vedno edina stvar, ki je pomembna.

Naš tretji splošni razlog za ohlapno epistemološko razumevanje tradicionalne teologije pa prihaja iz možnosti teoretičnega napredka. Teoretiki, naj bodo fiziki ali teologi, upajo na napredek. Ta se lahko doseže ali z nadaljnjo aplikacijo splošnega programa na nove situacije in nove probleme ali pa s popravkom starejših teorij in celo s popolno zamenjavo stare teorije z novo. Teologi, ki se ukvarjajo z izvirnimi teološkimi raziskavami, to počnejo verjetno v upanju, da bodo naredili teološki napredek, ki bo vseboval izboljšanje tega, kar se je dogajalo prej. Tisti, ki mislijo,da sta Avguštin in Akvinski sama naredila teološki napredek, radi mislijo, da sta napredovala natanko zato, ker sta zamenjala stare, manj primerne teorije z novejšimi, ustreznejšimi. Ob zmerni predpostavki, da tradicionalna teologija ni popolna, možnost in upanje, da bo prišlo do teološkega napredka z zamenjavo, upravičujeta manj-kot-popolno zavezanost tradicionalni teologiji.

Tako narava splošnih teorijskih vrlin, ocenjevanje niza teorij in možnost teoretičnega napredka delno zagotavljajo priporočilo, da ne bi smeli biti preveč vezani na tradicionalno teologijo. Ker je tradicionalna teologija družina tesno povezanih teorij o Bogu in svetu, je mogoče, da druge teorije dosežejo vsaj enako dobre kazalce glede teorijskih vrlin in so s tem vsaj tako sprejemljive kot zapuščina tradicije. Če imamo namen racionalno izbirati med tekmujočimi teorijami, se moramo omejiti na upravičenje naših prepričanj, ki nam je razvidno v času izbiranja. To lahko nezadostno določi našo izbiro teorije. Nič manj ne bi mogli biti upravičeni v prepričanje o izbiri tekmujoče teorije. Če je tako, potem lahko upamo, da se bo teološka teorija, ki jo imamo zdaj, izboljšala, kar pa lahko vključuje opustitev nekaterih tradicionalnih idej.

## III

Zdaj se bom posvetil gradnji sprejemljive *krščanske* teorije. V tem razdelku bom dokazoval, da relacija med biblično hermenevtiko in teologijo prinaša dve nadaljnji prvini, ki podpirata vnovčljivost tradicionalnega teološkega okvira in da filozofsko ozadje tradicionalne teologije prinaša še dodatni razlog.

Med klasičnimi krščanskimi doktrinami so tiste o naravi Boga: božanska vsemogočnost, vsevednost, nespremenljivost, enostavnost itd. Med strogo teističnimi doktrinami so posebne krščanske doktrine, ki obravnavajo Boga kot Trojico, od katere se je ena oseba učlovečila v zgodovinski osebi Jezusa. Doktrine, ki se nanašajo na odnos med Bogom in človekom, so o izvirnem grehu, odpuščanju in zveličanju po milosti in odkupitvi z Jezusovo smrtjo in vstajenjem.

Glavni vir teh doktrin so biblični teksti, cerkvena zgodovina in filozofski

premislek. Gotovo je ena od zahtev za sprejemljivo krščansko teologijo ta, da verodostojno razlaga in sistematizira zapisana doživetja ljudi, ki nastopajo v Bibliji, kot tudi izkustva kasnejših kristjanov. Nihče, ki se ukvarja s študijem Biblije, kajpada ne more, da se ne bi zavedal, da je biblična interpretacija na trenutke precej tvegana. Za glavne zahodnjaške teistične doktrine obstajajo v Bibliji odlomki, ki jih podpirajo. Psalmist redno govori o Bogu kot o nekom z velikansko močjo, iz katerega izhaja vsa zemeljska moč in v katerem najdemo popolno pravičnost. Za Boga pravijo, da pozna naše lastne misli, da je tako zanesljiv, da jamči naše popolno zaupanje, in da je nad omejitvami časa in prostora.

Kaj naredimo s takimi odlomki? Medtem ko zagotovo sestavljajo del krščanske religiozne dediščine, nas biblične trditve niti slučajno ne vodijo vselej k doktrinam o vsemogočnosti, vsevednosti, nespremenljivosti in enostavnosti. Biblija ne pravi nedvoumno, da je Bog vsemogočen, da je bitje, ki ni samo dejansko nedoseženo po moči, ampak tudi bitje z neprekosljivo močjo. Niti ne trdi jasno, da je Bog bitje z ne le nedoseženim znanjem, ampak bitje z neprekosljivim znanjem[13] ali nespremenljivo bitje, za katero je nemogoče, da bi spremenilo ali da bi nanj vplivali od zunaj.[14] Torej, prvič, če vzamemo Biblijo zares, nas to ne obvezuje k tem sofisticiranim doktrinam filozofske teologije.

Drugič, biblična interpretacija je samo posebnen primer take vrste gradnje teorije, ki je omenjena zgoraj, in je tako predmet popravljanja. Kompetentni razlagalci si prizadevajo za tako interpretacijo celotne Biblije, ki je pravična do vsakega dela, medtem ko naredi celoto konsistentno in razumno, kadarkoli je to mogoče, in ki je v skladu z okvirom drugih stvari, o katerih so prepričani. Razlagalci se torej trudijo zgraditi razlago ali teorijo o tem, kako interpretirati Biblijo, ki ima najboljše ravnotežje relevantnih teorijskih vrlin: konsistentnost, skladnost z ozadnjimi informacijami (tako z znanstvenimi kot zgodovinskimi), enostavnost itn.[15] Upamo lahko samo, da to preprosto vključuje, da jemljemo vsak odlomek v njegovi nominalni vrednosti.[16] Nominalna vrednost je torej zmuzljiva. Zmuzljiva

[13] Tudi naprekosljivo znanje nas navadno ne pripelje do vsevednosti. Predpostavimo, da obstajajo resnične propozicije, ki jih po bistvu ni mogoče spoznati. Če je vsevednost lastnost, da poznamo vse resnične propozicije, potem ni mogoče, da bi bili vsevedni. In narobe, če je vsevednost lastnost, da poznamo vse, kar je mogoče vedeti, potem vsevedno bitje še vedno ne bi poznalo nekaterih resničnih propozicij. Kvantna nedoločenost nam torej, strogo govoreč, ne nudi dejstev, ki so po svojem bistvu nespoznavna. Nudi nam pogojno nespoznavnost. *Če* nekdo ve določeno stvar, potem mu je preprečeno, da bi vedel neko drugo stvar. Tu se ne bom se ukvarjal s posledicami, ki jih ima kvantna teorija za božansko vedenje. To sem izpostavil preprosto za to, da bi pokazal, da obstoj dejstev, ki se v bistvu ne dajo spoznati, ni povsem privlečen za lase in da te možnosti ne bi smeli kratko in malo zavrniti.

[14] Ko govorimo o božji nespremenljivosti, je treba razločevati med dvema smisloma "narave". Če "narava" pomeni bistvo, potem je nespremenljivost nesporna doktrina, saj je božanska nespremenljivost le poseben primer vesoljne nespremenljivosti - dejstva, da nič ne more spremeniti svojega bistva. Sprememba vključuje le pridobitev/izgubo akcidentalnih lastnosti, ne pa pridobitve/izgube bistvenih lastnosti. Če pa "narava" pomeni preprosto zbirko atributov, ki jih bitje poseduje, potem je božanska nespremenljivost veliko bolj podvržena kritiki s strani biblične hermenevtike, kajti razni deli nam dajejo osnovo za trditev, da Bog včasih spremeni svojo držo in intence.

[15] Moj argument na tej stopnji, ki temelji na vzporednicah z izgradnjo in oceno znanstvene teorije, ni odvisen od nobenih posebnih tez glede na hermenevtični krog. Moj argument je sprejemljiv ne glede na to, ali tak krog obstaja ali ne. Ena izmed odlik zgradbe mojega argumenta je, da sloni na sorazmerno nespornih trditvah o naravi teorij in epistemičnega upravičenja in da je tako združljiv z velikim naborom doktrin v filozofiji, teologiji in literarni kritiki.

[16] Ne mislim, da je koncept jemanja odlomkov na ravni nominalne vrednosti enak temu, kako jih jemljemo dobesedno. Včasih je nominalna vrednost odlomka lahko v njegovem dobesednem branju. Zgodba o Jezusu, ki je hodil po vodi in ki je nahranil pet tisoč mož s petimi hlebi kruha in dvema ribama, lahko ima za svojo

je zato, ker je branje Biblije - v nasprotju z branjem včerajšnjega časopisa - branje zbirke pokazno zgodovinskih poročil, liturgičnih pesmi čaščenja in vere, opominov za spremembo družbene poti in navodil za vero in prakso. Za mnoge izjave se zdi, da vsebujejo jasne deklarativne stavke, medtem ko je jasno, da so v drugih uporabljene metafore in pesniška sredstva. Če so to skrajnosti, potem je mnogo izjav, ki sodijo v kategorijo dvomljivih izjav, to je izjav, ki niso niti očitno metaforične niti očitno nemetaforične. Določitev, kako obravnavati te izjave, je glavna naloga razlagalcev.

Nominalna vrednost je zmuzljiva tudi zato, ker noben odlomek ni naslovljen na nas; naslovljeni so bili na ljudi drugačne kulture ali drugačnega zgodovinskega konteksta ali z drugačnim naborom religioznih in moralnih vprašanj. Žrtvovanje prvorojenca Baalu je bila živa možnost za patriarhe, ni pa več za nas. Struktura pravičnega sistema političnega predstavništva je živo vprašanje za nas, vendar pa ni bilo za Cerkev nove zaveze. Včasih je na natančna vprašanja, ki so jih zastavili biblični avtorji, mogoče sklepati le posredno in neodločno. Vendar je to, da vemo natančno, za kaj je šlo pri teh piscih, pomembna razlika v načinu, kako interpretiramo različne odlomke, kot tudi, kako ocenjujemo pisca. Na primer, če je apostol Pavel nekaj trdil kot odgovor na določeno situacijo, je njegovo navodilo, da naj bodo žene *podložne* možem, medtem ko naj možje *ljubijo* svoje žene, težko jemati resno v dobi, ki je občutljiva za feminizem, njegova opazka pa ga tako dela za seksista. Če bi Pavel izrekel drugačno propozicijo z enakimi besedami v odgovor na drugačno situacijo, potem bi bilo veliko lažje sprejeti njegov nauk, on pa se ne bi zdel seksist.

Do mere, v kateri tekstna primerjava in zgodovinsko raziskovanje vključujeta vprašanja, ki jih ni mogoče zlahka rešiti (ker nam manjka pomembna informacija in ker je sklepe o tem mogoče revidirati v luči nadaljnjega tekstnega in zgodovinskega raziskovanja), je mogoče teološko nadgradnjo, ki se na primerjave in raziskovanja opira, ravno tako revidirati. To, da so pisci stare in nove zaveze od nas zgodovinsko in jezikovno oddaljeni, stori, da so naše sedanje najboljše interpretacijo teh tekstov podvržene bodočim popravkom. Tako nam praksa biblijske hermenevtike, ki služi za osnovo teološke potrditve, kaže, da nekaterih delov tradicionalne teologije ne smemo *a priori* identificirati s tistim, kar je sprejemljiva krščanska teologija.

Popolno predanost tradicionalni teologiji spodkopava tudi filozofsko ozadje tradicionalne teologije. To ozadje je precej prodorno. Hermenevtika ni logično ali zgodovinsko pred filozofskimi vidiki teologije. Del tega, kar razlagalec počne (če je stvari sploh naklonjen), je najti interpretacije besedila, ki so precej sprejemljive. Celo v knjigah, kot je Biblija, ki očitno trdi nekaj, kar imajo nekateri sodobni bralci za smešno, primerna interpretacija zahteva, da bi morali pisca - vsaj v “nefantastičnih” odlomkih - obravnavati kot pisca, ki zatrjuje nekaj

nominalno vrednost svoje dobesedno branje. Po drugi strani pa ima Izaijeva trditev, da bodo drevesa ploskala z rokami od veselja, svojo nominalno vrednost v metaforičnem branju. Določevanje nominalne vrednosti odlomkov je lahko zelo težka in z domnevami obremenjena dejavnost. Kakorkoli že, zdi se mi očitno, da je nominalna vrednost vsaj nekaterih odlomkov neproblematična.

smiselnega. Bralčeva ideja, kaj je smiselno, pa bo seveda podvržena temu, za kar ima bralec razlog, da verjame. Del tega, za kar ima bralec razlog, da verjame, vključuje nekatera filozofsko obremenjena prepričanja o zgradbi vesolja in o dobrem in zlem. Filozofsko ustrezna informacija, ki jo dobimo iz teksta, je podvržena filozofsko ustreznemu gradivu, ki ga vnašamo v tekst, ko ga beremo, da bi ugotovili, kaj je smiselno in kaj ne. Kot pri zgodovinskih osnovah interpretacije upravičeno filozofsko in teološko prepričanje bralca vpliva na to, kar lahko upravičeno "razbere" iz Biblije z namenom, da samozavedno zgradi teorijo o naravi Boga.

Ti dejavniki povzročijo, da je proces interpretacije in izgradnje teorije zadeva, ki je odvisna od konteksta. Nekateri zmotno menijo, da dejstvo, da je smiselnost doktrin odvisna od dejavnikov, kot so kontekst in vnaprejšnje predpostavke, jamči dokaj drugačno trditev, da je resnica ali aplikabilnost takih doktrin ravno tako odvisna ali relativna. Verniki včasih nasprotujejo priznanju take relativnosti zaradi strahu pred (domnevnim) posledičnim relativizmom o naravi Boga ali načinu odrešenja. Kakorkoli že, božja narava je lahko tako objektivno določena, kot si to kdo želi, medtem ko hkrati nekatere močne, od zgodovine in konteksta odvisne zadeve delno pojasnjujejo, zakaj se mi zdi, da je Bog vsemogočen.[17] Ker ima Bog lahko dejansko neko zelo posebno naravo, sem lahko - zaradi številnih razlogov - v slabem položaju, da bi se lahko zanašal, da sem to naravo razumel. Dejstvo, da je malo verjetno, da bi zaznal božjo roko v zgodovini, razen če nimam teorije, v kateri je božja dejavnost tako možna kot opazna, ne dela nič bolj za resnično (ali neresnično), da je Bog v določenem trenutku res posegel v zgodovino. Enako, kdo lahko trdi, da je Jezus druga oseba Svete trojice (ali da to ni), medtem ko tudi trdi, da je plavzibilnost Jezusove božanskosti predmet relativnega upravičenja drugih prepričanj, ki jih ima. Kot posebna aplikacija splošnih značilnosti izgradnje in izbiranja teorij je problem naše relativne gotovosti o takih doktrinah in v tem, kaj jih spreminja. Ne gre za to, kaj je res; gre za to, za kar imamo zadovoljivo upravičenje, da verjamemo, da je res. To lahko rečemo za mnoge trditve. To gotovo ni nič takega, kar bi bilo značilno za teološke trditve.

Nanašanje teh idej na našo sedanjo zadevo nakazuje, da bi morali pregledati filozofsko ozadje tradicionalnih teoloških trditev. Teologi, ki so oblikovali mnoge od teh doktrin, so bili pripadniki določenega filozofskega programa. Na Avguštinovo teologijo je močno vplival njegov stik z manihejstvom in neoplatonizmom, kakršen sta prišla do njega v 4. in 5. stoletju. Če se da pokazati, da je na njegov nauk o grehu in odrešenju izredno vplivalo filozofsko-motivirano pojmovanje, da je snov v bistvu zlo in da je duh dobro, in če se da, dalje, pokazati, da sta v najboljši interpretaciji Biblije telo in duh pojmovana na način, ki je s tem nezdružljiv, je to vsaj en razlog, da je Avguštinovo pojmovanje

[17] Zdi se, da je Thomas Kuhn, ki ga imajo včasih za prvaka nekakšnega znanstvenega relativizma, opazil natanko to stvar v *The Structure of Scientific Revolution*, 2. izd., Chicago, University of Chicago Press 1970, str. 168, kjer pravi, da "se znanstvenik mora, na primer, ukvarjati z rešitvijo problemov o obnašanju narave". Kljub temu da je sam zagovarjal nekakšen socialni konstruktivizem o pomenu in referenci za jezik znanstvenih teorij, ne misli, da je predmet znanosti mogoče ravno tako družbeno konstruirati. Po Kuhnu govori znanost o naravi, ne pa o naših konstrukcijah.

sporno. Mogoče je precej drugačno pojmovanje, tudi tako, kot so ga zagovarjali drugi v zgodnji cerkveni zgodovini, tisto, ki utegne biti boljši del našega splošnega teološkega paketa.[18]

Podobno je splošno znano, da je bil teološki projekt Akvinskega poskus sprave med dvema prevladujočima viroma resnice, kot ju je videl sam: med Biblijo in Aristotelovimi deli. V luči razlike med bibličnimi trditvami o naravi Boga in srednjeveškimi doktrinami o božanskih atributih, bomo storili prav, če bomo skrbno preučili obseg, v katerem so tomistična pojmovanja funkcija Aristotelovih naukov o popolnosti, dejavnosti, nespremenljivosti, ne pa prejšnjih krščanskih naukov in prakse. Če Aristotelov negibni gibalec ni Bog, ki lahko ljubi, ki ga gane molitev vernih ali ki posega v zgodovino, in če Bog stare in nove zaveze to lahko in tudi dejansko dela, potem je to dober razlog, da smo skeptični, da bo projekt Akvinskega obrodil sadove. Kar je bilo zanj pametno, da veruje, ni pametno za nas. O Aristotelovem delu nič več ne razmišljamo kot o enem izmed dejavnikov, s katerim moramo uskladiti krščanske nauke, torej ni več najpomembnejšega razloga, da naredimo našo teologijo sprejemljivo za aristotelovce. Svobodni smo v tem, ali sprejmemo ali zavračamo Aristotelovo ogrodje kot najboljšo obleko za naše druge teološke namene, še posebej, če so vprašanja, s katerimi se ukvarjamo, precej drugačna na ravni metafizike, znanosti in etike. Torej moramo biti vsaj pripravljeni premisliti možnost, da so stara ogrodja, kakorkoli razumna so že bila za svoje zagovornike in kakorkoli poučna že utegnejo biti za nas, ovira napredku v razumevanju narave, načinov in namer Boga. Medtem ko dejstvo, da so na Avguština in Akvinskega vplivale posvetne filozofske ideje, nima za posledico, da so iz tega izvirajoče teologije zmotne, je vsaj razlog, da resno premislimo o primernosti teh idej in ustreznih teologij.

Kar je resnično v modelu Avguština in Akvinskega, je resnično povsem na splošno. V obsegu, v katerem je model oblikovan v okvirih vnovčljivega teoretičnega ogrodja, je vnočljiv tudi model, ki je posledica tega. V obsegu, v katerem sta Avguštin in Akvinski formulirala svoji ideji o Bogu v okvirih takrat sodobnih idej, na katere sta močno vplivala Plotin in Aristotel, in v obsegu, v katerem Plotinove in Aristotelove filozofske predpostavke niso del ali jih celo osnovni krščanski podatki sploh ne sugerirajo, sta teologiji, ki sta jih zgradila Avguštin in Akvinski, opcijski.

Torej praksa krščanske teologije prinaša več razlogov, da je zagotovljeno nasprotovanje nekritičnemu sprejemanju tradicionalne teologije in temu, da se kot heretiki označujejo tisti, ki izberejo drugo splošno ogrodje, v katerem "si prislužijo svojo odrešitev s strahom in trepetom". Ti razlogi zadevajo možnost teološkega napredka, proces hermenevtike in filozofsko ozadje tradicionalne teologije. Toda ti razlogi kajpada ne prinašajo sodbe, da je izdelovanje podrobnosti tradicionalnega teološkega programa zmotno. Nasprotno, tako prizadevanje lahko obrodi plodove in prinese večje teološko razumevanje. "Tradicionalno" ne pomeni diskreditirano, "novo" pa ne pomeni vredno

[18] Razlago teh zadev, ki se razhaja z Avguštinovo in ima svoje korenine v misli Ireneja, Origena in Gregorja iz Nise, daje Richard Swinburne v *Responsibility and Atonement*, Oxford, Claredon Press 1989.

premisleka. Rad bi zgolj predlagal, da smo dobro poučeni, da premislimo, ali so nekateri problemi, s katerimi se srečujejo sedanji filozofski teologi, zgolj artefakti filozofskega konteksta, v katerem so se oblikovali izvirni nauki. Če sta nespremenljivost in enostavnost le funkciji Aristotela, ne pa Biblije, potem nemara obstajajo teološki problemi, ki se jih je Akvinski moral lotiti v okviru svojega konteksta in projekta, vendar pa nas niti malo ne obvezujejo, da bi jih rešili. Za nas je dopustno, da jih pustimo kot zgodovinska dejstva, iz katerih se lahko učimo, ne pa kot sisteme, ki morajo pokazati celotno teološko vsebino.

## IV

Vrnimo se spet k vprašanjem, s katerimi smo začeli. Glede na perspektivo na teologijo, ki jo tu zagovarjamo, lahko vidimo, kako okostenela pripadnost tradicionalni teologiji poenostavi probleme med teistom in kritikom. Prav tako lahko vidimo, kako so značilni argumenti, ki naj bi domnevno kazali na neresničnost teizma nasploh ali še posebej krščanstva, zavajajoči. Tako teist kot kritik zamenjujeta določene vnovčljive prvine mišljenja o Bogu za bistvo religioznega mišljenja.

Kritik trdi, da obstaja paradoks vsemogočnosti. In kaj potem? Dokler ni popolnoma jasno, da krščanstvo zahteva, da je Bog vsemogočen, ne pa strašansko močan, da je Bog bitje neprekosljive moči, ne pa zgolj velike nedosežene moči, dotlej torej s tem ni zavrnjeno nobeno osrednje krščansko načelo, četudi obstaja paradoks. Če resna obravnava Biblije in kasnejšega krščanskega izkustva ne zahteva nauka o vsemogočnosti in če je njen vir nekaj takega kot aristotelski koncept popolnosti, potem lahko krščanski mislec, v dobri veri, odgovori na paradoks tako, da se mu odpove, ne pa, da se mu vda. Pritrdi lahko, da Bogu - ker nobeno bitje ne more biti vsemogočno - sploh ni treba biti vsemogočen. Če je tako, potem ne le, da samo krščanstvo s tem paradoksom ni zavrnjeno, ampak se lahko krščanski mislec zahvali kritiku, ker mu je omogočil teološki napredek. Če Bogu ni treba biti vsemogočen, da bi izvršil dejanja, ki jih navadno kristjani pripisujejo Bogu (to je, ni nujno, da bi Bog moral biti vsemogočen, da bi bil stvarnik sveta, da bi poslal Jezusa, bil Pavlov zdravnik), potem je kritik v krščansko skupnost nepazljivo prinesel večje razumevanje o naravi Boga in mogoče o božjem odnosu do človeštva.

Tudi če krščanstvo zahteva, da je Bog vsemogočen in paradoks udari v srce krščanske teologije, spet, kaj potem? Krščanstvo je zavrnjeno, toda navzlic vsemu, kar paradoks vsemogočnosti domnevno pokaže, lahko še vedno obstaja trojni stvarnik fizičnega sveta, ki je znova in znova prekinil naravni tok zgodovine, da bi dosegel cilje, ki se drugače ne bi udejanili. Jezus bi še vedno bil del tega trojnega bitja. Krščanstvo je zavrnjeno, toda nekaj, kar je zelo tesno povezano z njim, ostaja nedotaknjeno, tako da noben ateist, ki spoštuje samega sebe, ne bi smel misliti, da paradoks omogoča kakršnokoli vrsto ireligije. Največji možni uspeh kakršnegakoli paradoksa vsemogočnosti je dejansko zelo majhen. Njegov pravi vpliv na življenje običajnega vernika in njegov pomen za

ateista, ki verjame samo v atome in praznino, je enak: ničen.

Enako je s problemom zla. Razen če ne obstajajo nekateri dokaj posebni pripisi, ki se tičejo božanske moči, vedenja in moralne popolnosti in so bistveni za krščansko teologijo, potem se problem sploh ne pojavi. Četudi so ti pripisi bistveni in so vsi zagovori in teodiceje obsojene na neuspeh, potem ima Mackie ves čas prav, vendar, kaj potem? Prvič, našo teologijo bi morali predelati. Ali tako imenovani "Bog" ni popolno bitje, kot smo mislili, ali pa popolno bitje ni tisto, kar smo mislili, da je. Kaj je narobe, če smo prisiljeni v tak sklep? Božanska vsemogočnost in vsevednost sta premalo podkrepljeni z bibličnimi podatki. Veliko naših tekstnih dokazov za te doktrine prihaja z mest, ki bi jih lahko zlahka brali kot dele, namenjene retoričnemu napredku, ki nimajo namena biti razumne trditve o teoloških naukih, ampak kot orodje inspiracije, ki bi utegnilo rabiti opogumljanju oropancev, vlivanju moči šibkemu in utrjevanju omahljivca.

Drugič, tisti, ki simpatizirajo z Mackiejem, naj ne bodo prehitro opogumljeni s takšno zmago. Če je stališče protislovno, potem je to stališče najbolj zagotovo napačno. Toda v primeru krščanstva je stališče zapleteno in vsebuje več propozicij. Vsaj eno od teh moramo zavreči, da bi njegovo zanikanje ponudilo konsistenten niz, konsistenco pa je mogoče znova pridobiti na načine, ki ne dajejo nobenega zadovoljstva ateistu. Če Bog ni vsemogočen, vseveden in popolnoma dober, še vedno lahko obstaja izjemno močno bitje, ki je ustvarilo fizično vesolje *ex nihilo*, pomagalo Mojzesu prečkati Rdeče morje, izreklo sodbo skozi starozavezne preroke in v Jezusu Kristusu zagotovilo odrešenje sveta. Tako bitje mora imeti veliko moč, veliko (vnaprejšnje) vedenje in izreden moralni značaj. Tako bitje bi bilo vredno, da smo mu vdani, hvaležni in da ga častimo. K takemu bitju bi bilo smiselno moliti, pri njem iskati smernice in odpuščanje, se njemu kesati in žrtvovati, ga častiti in spoštovati. Na kratko, upravičeno prepričanje o obstajanju in delovanju takega bitja je še vedno jamstvo za tradicionalno krščansko prakso in je dokazno združljivo s sprejemljivim branjem stare in nove zaveze. Torej, kaj je problem pri problemu zla?[19]

Kar bi se lahko naučili iz tega razdelka, je, da se za krščansko vero, kakor so jo razumeli njeni zgodnji praktikanti, izgubi malo oziroma se ne izgubi nič bistvenega, če priznamo, da morajo nekatere tradicionalne doktrine najti svoj prostor na teološkem smetišču. Še vedno bi lahko imeli Boga, ki ustvarja, rešuje, sliši in odgovarja na molitve in opravi s spletkami padlega človeštva v kraljestvu univerzalnega miru. Močni ateizem, ki jamči zanemarjanje religiozne prakse, ni niti slučajno rehabilitiran.

Nekateri bi lahko ugovarjali, da sem "tradicionalno teologijo" vzel preveč ozko. Tradicionalne teologije ne gre primerjati z nesrednjeveškimi pristopi. Boljše je,

[19] Te poante se ne nanašajo zgolj na Mackiejev poskus pokazati, da je obstajanje zla nezdružljivo z obstajanjem Boga, ampak tudi na bolj sveže poskuse "zgolj" pokazati, da sta obstajanje in narava zla bistveni dokaz proti obstajanju Boga, kot na primer na Williama Rowea, "The Empirical Argument from Evil", v Robert Audi in William J. Wainwright (ur.), *Rationality, Religious Belief and Moral Comitmment*, Ithaca, Cornell University Press 1986, str. 227-247. Te bolj sodobne formulacije problema zla še vedno slonijo na enaki predpostavki o naravi Boga.

če jo primerjamo s pristopi, ki ne rešujejo pravkar opaženih osnovnih pojavov krščanske vere in prakse. Na ta ugovor se nanašata dve opazki. Prvič, če je to tisto, kar so pripravljeni zagovarjati vsi tradicionalni teologi in filozofi, potem je več kot presenetljivo, da prevlada filozofskih odgovorov na teološke paradokse in problem zla sploh ne omenja vnovčljivosti podstatnih teoloških doktrin. Doktrino o končnem Bogu navadno dojemamo kot nesprejemljiv nadomestek za bolj tradicionalne doktrine o Bogu. To je vsaj čudno, če naj bi bili praktični pojavi edine stvari, za katere gre v filozofskih razpravah o religioznem prepričanju. Drugič, če je to tisto, za kar kdo misli, da je bistveno za prakso tradicionalne teologije, potem se z njim popolnoma strinjam. Tak premislek pomaga pokazati, da posamezen teoretski okvir ni bistven za krščansko teologijo. Osnove so veliko manj teorijsko obremenjene in veliko bolj povezane z zgodovinskimi dogodki kot pa sistemi, ki naj bi omogočili popolnejše razumevanje teh dogodkov. Kar je bistveno za krščansko teologijo, ni tisto, kar sem imenoval "tradicionalna teologija", ampak bolj svetne zgodovinske trditve o božji dejavnosti in izkušnjah ter praksi različnih ljudi. Potem je jasno, da je tradicionalna teologija vnovčljiva. Značilni ateološki argumenti skoraj povsem zgrešijo religiozno poanto.

Torej so argumenti, ki domnevno kažejo napačnost teizma na splošno, posebej pa še krščanstva, značilno zmotni. Nekdo lahko razumno in odgovorno ostane krščanski vernik navzlic neodgovorjenim ateološkim argumentom. Očitno se taki argumenti ne dotaknejo bistvenih vprašanj, tako branjeni ateizem, pa sploh ni ateizem. Ta poanta je delno skrita zato, ker nekateri teisti preprosto začenjajo svoje razprave s trditvijo, da je Bog vsemogočen, vseveden itn.[20] To je preprosto dano, brez kakršnekoli indikacije, da obstaja prostor za manevriranje s takimi trditvami. Nič čudnega ni, da kritiki odgovorijo enako in očitno spregledajo dopustne nianse.[21] Razprava o obstoju Boga je veliko bolj zapletena in prefinjena, kot sta obe strani pripravljeni priznati. Zanemarjanje te zapletenosti stori, da je ateistova naloga dokazovanja neobstoja Boga preveč lahka. Dosti težje je dokazati ateizem, kot pa uspešno ustvariti paradoks ali problem zla. Zaradi tega razloga bi se morali kristjani veliko *manj* kot kritiki zanimati za to, da bi sprejemljivo teologijo enačili s tradicionalno filozofsko teologijo. Ker je ustrezne teistične argumente težko zgraditi, je vsaj enako težko zgraditi ustrezne ateistične argumente.[22]

## V

Zaključil bom s kratko razpravo o nevarnostih različnih orientacij glede na teološko ortodoksijo in razkril nekaj mojih spodbud, da sem ta vprašanja

[20] Na primer, Richard Swinburne začenja svoj članek "Could There Be More Than One God?", *Faith and Philosophy*, 5 (1988), str. 225- 41 s stavkom: "Pod besedo Bog razumem osebo, ki je nujno nujna, večna, brez telesa, vsepričujoča, ki je stvarnik in vzdrževalec vseh svetov, ki utegnejo obstajati, popolnoma svobodna, vsemogočna, vsevedna, popolnoma dobra in ki je vir moralnih obveznosti."

[21] Za sodobni primer tega glej Quentin Smith, "Atheism, Theism and Big Bang Cosmology", *Australasian Journal of Philosophy*, 69 (1991), str. 48- 66, še posebej 53. stran, kjer vzame za osnovno teološko premiso stavek: "Bog je vseveden, vsemogočen in popolnoma dobrohoten."

[22] Za bolj poglobljeno raziskavo omenjenih problemov glej moj članek "Atheological Apologetics", *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989), str. 1-17.

obravnaval na tak način. Tiste, ki zagovarjajo ortodoksijo, včasih obtožujejo, da so ozkega duha in netolerantni.[23] Včasih je to upravičena kritika tistih, ki zaupajo lastni ortodoksnosti. Torej netoleranca ni nujni rezultat upravičene gotovosti nekogaršnje pravilnosti. To, da jaz poznam resnico, v bistvu ne vključuje tega, da preganjam one, ki se motijo. Še posebej kristjani imajo dobre razloge za prakticiranje tolerance. Po njihovem je Bog krščanski skupnosti prepovedal maščevanje. Torej, če smo popolnoma prepričani o resnici krščanskega sporočila, je to močan motiv, da smo predvsem tolerantni do tistih, ki ne sprejemajo tega sporočila. Če Jezus ni bil le toleranten, temveč je bil pripravljen tudi trpeti v rokah onih, ki so se motili, kristjani pa so poklicani, da posnemajo njegov zgled, potem bi morala biti toleranca rezultat pravilno razumljene in udejanjene gotovosti krščanske vere. Nisem zagovarjal šibke pripadnosti krščanski veri, ampak šibko pripadnost bolj teoretičnim filozofskim teologijam, ki se pogosto tesno enačijo z vero samo.

Nasprotno, obstajata vsaj dve pravi nevarnosti za to očitno lahko držo do teoretičnih vprašanjih, ki sem jih razkril v tem sestavku. Vernik navadno zastavi prvo vprašanje. Ta drža lahko koga prehitro navede na misel, da je v teologiji "dovoljeno vse". Nevarnost je, da utegnejo prepričanja, prakse in institucije, povezane s Cerkvijo, imeti sčasoma tako malo skupnega s tem, kar se je štelo za krščansko že skoraj 2000 let, da bi se zgubilo bistvo vere. Če je kaj, s čimer lahko vera začne, je to prava možnost. Čeravno ne bom poskušal natančno določiti, kdaj je kdo presegel meje, bi morali krščanski misleci posvetiti resno pozornost temu, da bi razločili bistvene pojave, ki jih mora ohraniti vsakršna zadovoljiva krščanska teologija. Mogoče sploh ne obstaja enkraten nabor pojavov in so pojavi, ki se nekomu zdijo bistveni, povezani s sedaj najbolj upravičenim ogrodjem, v katerem deluje. Temu se morda ni mogoče izogniti, vendar pa bi nam soočanje s temi vprašanji moralo dati jasnejše razumevanje prave naloge filozofske teologije.

Kritiki navadno zastavijo drugo vprašanje. Če je teoretična struktura krščanstva tako ohlapna in podvržena spremembam, kaj je potem vsebina religije? Ali ima religija, ki se lahko neskončno interpretira in popravlja, da lahko ustreza vsakršnemu razvoju filozofije in znanosti, sploh kak kognitivni pomen? Toda, če je 'hard core' krščanstvo, potem ni neskončno spremenljiva. Če pa obstaja "trdo jedro" krščanstva, potem ga ni mogoče neskončno revidirati. Če ne obstaja Bog, ki je odgovoren za obstoj sveta, če ni greha in sredstev za odrešenje človeštva, potem je krščanska tradicija v veliki meri zmotna. Če je Bog samo to, kar me najbolj globoko zadeva, potem v resnici ni krščanskega Boga. V takih okoliščinah je krščanstvo še vedno za nekaj dobro, vendar pa ne bi bilo dobro kot informacija o naravi sveta in našem mestu v njem.

Zanimanja vernika in kritika gresta z roko v roki in kažeta, da je projekt, kako

[23] Gordon Kaufman govori podobno v "Evidentalism: A Theologian's Response", *Faith and Philosophy*, 6 (1989), str. 35-46. Za popolnejši odgovor na Kaufmanove poante glej Eleonore Stump in Norman Kretzmann, "*Theologically Unfashionable Philosophy*", 7 (1990), str. 329-339 in moj članek "Evidentalism and Theology: A Reply to Kaufman", *Faith and Philosophy*, 9 (1992), str. 249-258.

določiti trdno jedro krščanstva, za raziskovanje pomemben. Naposled, mogoče ni nobenega algoritma, ki bi prinašal pogoje zavrnitve sofisticirane religiozne teorije, kot je krščanstvo, misleci pa bodo morali uporabiti svoj dober smisel za določitev pogojev, v katerih stoji in pade. Če je tako, pa naj bo to še tako nezadovoljujoče, potem se ne razlikuje od nobene druge sofisticirane teorije sveta. Znanstvene teorije so podvržene popolnoma enaki nezanesljivosti.[24]

Naposled, za krščanske vernike obstajajo pastoralne posledice te razprave. Zdi se, da se sedanja krščanska praksa na presenetljiv način razlikuje od tiste v Cerkvi nove zaveze. Mnogo segmentov današnje Cerkve tako močno poudarja podrobnosti teoloških trditev, da se zdi, da imajo mnogi kristjani vtis, da je pravilna vera bistvena za odrešenje. Bojijo se, da ima izbira napačne poti v dilemi svoboda/predestiniranost ali transubstanciacija/konsubstanciacija katastrofalne posledice za posameznikovo dušo. Ne trdim, da to velja za vero nasploh, vendar pa je velika teža na teološki pravilnosti. Posebni nauki in navodila so gotovo prisotni v evangelijih in pismih, je pa pošteno, da se pove, da so nekateri nauki, ki so v središču filozofske teološke razprave, tisti, ki v novi zavezi niso eksplicitno formulirani. Pritožbe nekaterih kritikov so nekako upravičene: krščanska vera, kakršno poznamo, je nastala na prvih cerkvenih koncilih. Koncili, ki so "izumljali" pomembne krščanske nauke, pa zagotovo niso delovali v praznini. Zavedali so se bibličnih podatkov kot tudi kasnejšega izkustva Cerkve. Nauki, ki so nam jih zapustili, so produkt njihovih prizadevanj, da bi najbolje teoretizirali o Bogu in svetu. Moj argument predlaga samo to, da utegnejo obstajati še druge poti, ki so enako zveste bibličnim tekstom in izkustvu Cerkve. Zdi se, da je odrešenje le bežna funkcija propozicijske privolitve. Gotovo, nekdo ne more verjeti v Boga, če vsaj nima nekakšnega prepričanja o Bogu. Tako bi bil pod velikim pritiskom, da bi uspešno dokazoval, da je prepričanje o božjem vedenju o protidejstvenikih človekove svobode nujno potrebno za zveličanje.

Drugič, sodobna Cerkev se mora še naprej spoprijemati s svojim priznanjem, da je Jezus molil, da bi bili njegovi ljudje združeni in da bi njihova skupnost bila močna prvina njihovega pričevanja o svetu, o božji milosti in ljubezni.[25] Bil sem priča, kako teološke razlike ustvarjajo sovraštvo tako na profesionalni kot neprofesionalni ravni. Zdi se, da se nekateri preveč enačijo s posebnim branjem Biblije ali posebno teorijo o božjem delovanju v zgodovini. Pavel ni nikoli omenil pravilnega prepričanja kot enega izmed sadov Svetega duha,[26] toda skrb za pravilno prepričanje (navadno pri drugih) nas je pogosto privedla do tega, da smo te sadove postavili v ozadje glede na doktrinarno pravilnost. V skladu s tradicijo krščanska vera nikakor ni igra. Če primemo kristjane za besedo, ni stala življenja samo Jezusa, ampak stane tudi nas naših življenj. Kakorkoli že, zgradba ustrezne teologije pa je veliko bliže igri, kot pa smo si včasih pripravljeni

[24] Imre Lakatos je nekaj podobnega izjavil o znanosti v "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", v I. Lakatos in A. Musgrave (ur.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press 1970, str. 91-196.

[25] Janezov evangelij, 17, 21.

[26] Pismo Galačanom, 5, 22-23.

priznati.