

## IZLAGANJA

Veronika Nela Gašpar

### FILOZOFIJA I TEOLOGIJA PRED IZAZOVIMA SUVREMENE GNOZE

Izv. prof. dr. sc. Veronika Nela Gašpar

KBF – Zagreb, Teologija u Rijeci

UDK: 215

Prethodno priopćenje

Primljeno: 1.9.2012.

U članku se promišlja činjenica na koju je ukazao Drugi vatikanski sabor, da se u društvu u kome živimo dogodio jedan epohalni povijesni obrat poznanstvenjenja cjelokupne kulture te je »znanstveni mentalitet« obilježje današnje kulture i kontekst teološkog promišljanja (*Gaudium et spes*, 5). Međutim, za mnoge se riječ »znanost« odnosi, prije svega, na prirodne znanosti. Mnogi znanstvenici, polazeći od evolucionizma prožetog određenom sociobiološkom perspektivom, smatraju da je moguća organska rekonstrukcija cjelokupnog područja znanja unutar kojega su drukčiji načini razmišljanja kao što su religiozni, filozofski i etički samo puki epifenomeni, izričaj biološke nužnosti, bez ikakve povezanosti sa stvarnošću i istinom. Na taj način prirodna znanost pokušava biti ne samo ona koja govori o činjenicama, rezultatima, metodama i mogućnostima nego i ona koja tumači smisao, motive i orijentaciju cjelokupne stvarnosti. Pokušava se nametnuti kao ona koja cjelokupnoj stvarnosti daje smisao i strukturu i u odnosu na koju je sve drugo »pretposljednje«. Takav pojam znanosti nosi u sebi opasnost scijentističkoga shvaćanja znanosti, koje znanost uzdiže na razinu religije, tj. njezinu instrumentalnu racionalnost proglašava jedinim mjerodavnim tumačem čovjekove egzistencije. Tako shvaćena znanost reducira čovjeka, promatra ga jednodimenzionalno, unutar jedne jedine perspektive, i to znanstvene perspektive. Taj redukcionizam mnogi nazivaju »suvremenom gnozom« jer je u njemu čovjek ograničio smisao vlastite egzistencije i cjelokupne zbilje jedino na gnozu-znanje. Spašava samo ono što čovjek zna. A zna se jedino ono što čovjek sam proizvodi, što je djelo njegovih ruku.

U takvom su mentalitetu suvremenog društva teologija i filozofija u velikoj opasnosti da i same postanu »gnostičke«, ukoliko žele biti egzaktne isključivo na način prirodoslovnih znanosti i ukoliko sve više zaboravljaju istinsko pitanje o istini te se bave samo pojedinačnim stvarnostima, bez pitanja o značenju cjelokupne zbilje. Martin Heidegger tu gnostičku opasnost nije vidio samo u filozofiji i teologiji nego i u cjelokupnom načinu mišljenja moderna čovjeka koji ne želi promišljati cjelokupnu zbilju, odnosno onaj smisao »koji vlada svime što jest«, nego sve instrumentalizira i podređuje svojim proračunatim svrhama.

Obično se novovjekovno doba, obilježeno tom »gnozom«, pokazuje samo u svjetlu »isključivog humanizma«, pri čemu se »isključivi humanizam« gotovo uvijek pozitivno i preoptimistično prikazuje kao konačan smisao koji jedini može ispuniti čovjeka. Charles Taylor je, naprotiv, u svojoj velikoj studiji »A Secular Age« pokazao kako novovjekovni čovjek u »isključivom humanizmu« nije lišen »unakrsnog pritiska«, tj. kako se nerijetko »isključivi humanizam« doživljava kao ograničenje te se stoga traži izlaz iz njega u traženju nekih novih izričaja transcendencije. Koja je zadaća teologije u traženju novih izričaja transcendencije i zašto je filozofija važna za teologiju, a teologija za filozofiju pred izazovima suvremene »gnoze«, pitanja su o kojima se promišlja u ovome članku.

**Ključne riječi:** gnoza, filozofija, teologija, dijalog, zbilja, smisao, otajstvo, Bog, čovjek.

\* \* \*

## Uvod

Tema »gnoze« suvremenog društva i njezina izazova za filozofiju i teologiju toliko je opširna da se čini preuzetim promišljati je u jednome kratkom članku. Tema je opširna zbog nekoliko razloga. Prvo, današnju bi se kulturu moglo definirati kao kulturu »znanstvenog mentaliteta«, a to bi značilo da bi se ovaj članak trebao pozabaviti odrednicama današnjeg poimanja znanosti. Drugo, u suvremenom poimanju znanosti, gdje se racionalnost ograničava samo na ono što je egzaktno i gdje se prirodna i tehnička znanost izolira i autonomizira, teologija i filozofija u velikoj su opasnosti da i same postanu »gnostičke«, ukoliko žele biti egzaktne isključivo na način prirodoslovnih znanosti i ukoliko sve više zaboravljaju istinsko pita-

nje o istini, te se bave samo pojedinačnim stvarnostima, bez pitanja o značenju cjelokupne zbilje. Treće, obično se novovjekovno, doba obilježeno tom »gnozom«, pokazuje samo u svjetlu »isključivog humanizma«, koji se gotovo uvijek pozitivno i preoptimistično prikazuje kao konačan smisao koji jedini može ispuniti čovjeka. Charles Taylor je, naprotiv, u svojoj velikoj studiji »A Secular Age« pokazao kako novovjekovni čovjek u »isključivom humanizmu« nije lišen »unakrsnog pritiska«, tj. kako se nerijetko »isključivi humanizam« doživljava kao ograničenje te se stoga traži izlaz iz njega u traženju nekih novih izričaja transcendencije. Iz svega navedenog uočljiva je složenost zadatka koji je pred nama te je sasvim razumljivo da ovaj članak može ponuditi samo neke pokušaje rasvjetljavanja zadane teme.

To će se nastojati postići u tri dijela. U prvome dijelu ukazat će se ponajprije na činjenicu »gnoze« u suvremenom društvu i znanosti. U drugome dijelu progovorit ćemo o velikoj studiji Charlesa Taylora »A Secular Age«, a time i o pojavi traženja novih oblika transcendencije u »isključivom humanizmu« novovjekovlja. U trećem i zadnjem dijelu predstaviti će se važnost dijaloga filozofije i teologije pred izazovima suvremene gnoze.

## 1. »Gnoza« suvremenog društva i znanosti

»Gnoza (grč. gnosis = spoznaja, znanje), u rječniku ranokršćanskih religioznih pokreta, osobito heretičkih, pojam ne označuje samo spoznaju kao umnu sposobnost, nego dobiva religiozno značenje spasenjske spoznaje. Pojmom gnoza označavan je poseban oblik spoznaje božanskih tajni, pridržan za povlaštenu sloj 'izabranih'.«<sup>1</sup>

Gnoza je predstavljala jedan od najvećih izazova za kršćanstvo, od njegovih samih početaka, budući da je nijekala gotovo sve temeljne aspekte kršćanske vjere: teologiju stvorenja, utjelovljenje, uskrsnuće tijela, teologiju milosti, sakramente itd.<sup>2</sup> Zanimljivo je da je gnoza također izbjegavala uporabu pojma filozofije za opisivanje

1 Anto MIŠIĆ (ur.), *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000., 104.

2 Osnovne informacije o gnozi vidi u: Christoph MARKSCHIES, *Die Gnosis*, Beck, München, 2006.

svoga vlastita nauka. Time je opet bila u suprotnosti s kršćanskom teologijom koja se od svoga samoga početka rado nazivala filozofijom. Jedan od osnovnih razloga izbjegavanja pojma filozofije u gnozi vjerojatno se krije u tome što je sama narav filozofije ugrožavala cjelokupan gnostički sustav. Naime, gnoza je polazila od osnovne pretpostavke da je njezino znanje apsolutno sigurno znanje. Zapravo, ona je svoje znanje smatrala spasenjskim upravo zbog te apsolutne sigurnosti. Čovjeku je nudila sigurnost i smiraj sigurnoga spasenjskog znanja u njegovu životu, prožetom raznim neizvjesnostima, ugroženostima, traganjima. Budući da se filozofija poimala kao otvorena znanost, kao umijeće propitivanja i traganja, sasvim je očito da je filozofija zbog toga bila potpuno neprikladna za gnozu, ugrožavala je sigurnost njezine apsolutne spoznaje.

Kada je o teologiji riječ, treba istaknuti da kršćanstvo ima poseban pristup znanosti, za razliku od svih drugih religija. Teološka je misao, polazeći posebice od Tome Akvinskoga, na razne načine pokazivala kako može biti unutar koordinata definicije znanosti i znanstvene racionalnosti<sup>3</sup> te je za sebe prisezala mjesto u znanstvenom svijetu. Ona se, barem u kontekstu katoličke teologije, »strukturira kao znanost u smislu *sustavnog istraživanja* koje ide za tim da posreduje sustavni i metodološki osiguran opis jednog događaja: Božje autokomunikacije ili objave u Isusu Kristu i vjere kao čovjekova odgovora u krilu crkvene zajednice. Nadalje, teologija se strukturira kao *intersubjektivnost* odnosno kao komunikacijski

3 Pojam »znanost« danas je obilježen višestrukim značenjem. U anglosaksonskom govornom području riječ »science« odnosi se prije svega na prirodne znanosti, a kada se govori o drugim znanostima, onda se upotrebljava određeni pridjev, »human science«. U kontinentalnom dijelu Europe uobičajeno je govoriti o »znanostima« u pluralu te tako zadržati što je moguće šire značenje ovoga pojma. Stoga je potrebno podrobnije definirati sam pojam znanosti kako bi bilo jasno radi li se u ovoj radnji o odnosu teologije prema društveno-humanističkim, prirodnim ili tehničkim znanostima. Kako bismo izbjegli ovu podjelu, premda se ona stalno nameće, Željko Tanjić ističe kako treba početi od pretpostavke da postoji znanstvena racionalnost koja podrazumijeva kompleks spoznajnih pravila i metodologija koje karakteriziraju znanstveni pristup samoj stvarnosti te da se »znanost razumijeva kao skup univerzalnih i priopćivih znanja koja su međusobno povezana logičkom metodom koja omogućuje oblikovanje jednog dosljednog sustava promišljanja«. Jedna od bitnih karakteristika znanstvene spoznaje jest, dakle, opće znanje. Općenitost može biti subjektivne i objektivne naravi, tj. ne vrijedi samo za pojedinca nego i za sve subjekte te polazi od pretpostavke da postoje »isti« ili »slični« predmeti koji mogu biti obuhvaćeni općom spoznajom. Vidi: Željko TANJIĆ, Riječ Teologije u vrtlogu znanosti, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.), 2, 268.

splet ili mreža koja prenosi činjenice i podatke o iskustvima koja čovjek pogođen Božjom autokomunikacijom stječe u krilu stvarnosti. I najposlije, teologija se strukturira kao *operativnost* odnosno kao operativno tumačenje stvarnosti jer ide za tim da hrani život vjernika u krilu crkvene zajednice, što je dakako drukčiji tip aktivnosti od onoga što ga prirodne znanosti vrše na prirodi ili u prirodi. Teologija ide za tim da dovede čovjeka do otkrića objave Božje ljubavi kao dara života u Bogu.«<sup>4</sup>

Joseph Ratzinger je, tumačeći posebnost kršćanstva, istaknuo kako se ono od samih početaka shvaćalo kao religija logosa, kao religija koja je u skladu s razumom i koja svoje prethodnike nije našla prije svega u drugim religijama nego u filozofskome prosvjetiteljstvu koje je očistilo put od tradicija kako bi se okrenulo istraživanju istine i prema dobru, prema jedinome Bogu koji je iznad svih bogova.<sup>5</sup> Iz toga on zaključuje da mi kršćani moramo ostati vjerni toj temeljnoj crti življenja vjere koja proizlazi iz logosa, iz stvaralačkog razuma i koja je stoga otvorena svemu što je uistinu racionalno. Kršćanstvo se, dakle, ne utemeljuje na mitološkim slikama nego na shvaćanju božanskoga koje se može percipirati racionalnom analizom stvarnosti. U kršćanstvu su istodobna otvorenost metafizičkome i povijesnome, međusobno se uvjetujući i komunicirajući. Vjekoslav Bajsić uvijek je isticao da je »ratio uz caritas najuniverzalniji princip otkupljenja i nemoguće je jedinstvo Crkve ili kršćana ako se ta dva principa zanemari.«<sup>6</sup>

Pored dimenzije racionalnosti, dimenzija povijesnosti unutar teologije ukazuje na činjenicu da se teološka interpretacija događaja Isusa Krista odvija na osnovi kritičkog suodnosa između temeljnog kršćanskog iskustva i sadašnjeg ljudskoga iskustva. Na taj se način oblikuje »hermeneutski krug«, koji je zapravo trokut između izvora, konteksta i današnjeg tumača ili naslovnika kojemu se teologija obraća: Svetog pisma, konteksta kompleksne socijalno-političke, ekonomske, kulturalne i znanstvene stvarnosti, a tumač i

4 Stjepan KUŠAR, *Znanstvenost Teologije*. Neobjavljeno predavanje održano na Simpoziju profesora Teologije, Split, 2001.

5 Usp. Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 2004., 146-164.

6 Vjekoslav BAJSIĆ, *Filozofija i teologija u vremenu*, Zagreb, 1999., 31.

izvor životnog iskustva u prvome redu nije samo teolog nego cijela crkvena zajednica kojoj teolog pripada, dok je naslovnik svatko tko nas propitkuje o našoj nadi, bilo unutar bilo izvan zajednice.

No gnoza, kao određen svjetonazor, nije iščezla svojim službenim nestankom već se tijekom povijesti uvijek iznova pojavljivala u različitim oblicima. Pojednostavljeno rečeno, o gnozi u suvremenom društvu i znanosti može se govoriti tamo gdje se znanje isključivo reducira na egzaktno, vidljivo, apsolutno provjerljivo znanje. Posljednjih nekoliko stoljeća naša je civilizacija svjedokom brza i nemjerljiva razvoja znanosti. Znanost se toliko razvijala i razvija da joj postaje sve veći problem priznati vlastite granice. Suvremeno društvo obilježeno je sintagmom da izvan granica znanstvenog opažanja ne postoji ništa. Mnogi upozoravaju na pokušaj stvaranja »holističke« znanosti koja pokušava dati jednu novu, cjelovitu viziju i shvaćanje svijeta. Željko Tanjić piše: »Mnogi znanstvenici polazeći od evolucionizma prožetog određenom sociobiološkom perspektivom smatraju da je moguća organska rekonstrukcija cjelokupnog područja znanja unutar kojega su drukčiji načini razmišljanja kao što su religiozni, filozofski i etički samo puki epifenomeni, izričaj biološke nužnosti, bez ikakve povezanosti sa stvarnošću i istinom. Na taj način znanost pokušava biti ne samo ona koja govori o činjenicama, rezultatima, metodama i mogućnostima nego i ona koja tumači smisao, motive i orijentaciju cjelokupne stvarnosti. Pokušava se nametnuti kao ona koja cjelokupnoj stvarnosti daje smisao i strukturu i u odnosu na koju je sve drugo 'pretposljednje'.«<sup>7</sup>

Činjenicu da je današnja kultura obilježena znanošću kao »modelom« suvremenog svijeta uviđa i priznaje i Drugi vatikanski sabor koji u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* piše: »Današnji nemir i promjene životnih prilika povezane su s dubljim preobražajem, tako da u obrazovanju sve veću važnost zadobivaju matematičke i prirodoslovne i antropološke znanosti, a na praktičnom području tehnika koja iz tih znanos-

7 Željko TANJIĆ, Riječ Teologije u vrtlogu znanosti, 269.

ti proistječe. Taj znanstveni mentalitet oblikuje kulturu i način mišljenja drukčije nego u prošlosti.«<sup>8</sup>

Prema Benediktu XVI., moderno društvo duboko je prožeto tom gnozom i njezinim poimanjem čovjeka i svijeta. Moderan čovjek ograničio je smisao vlastite egzistencije i cjelokupne zbilje jedino na gnozu-znanje. Spašava samo ono što čovjek zna. A zna se jedino ono što čovjek sam proizvodi, što je djelo njegovih ruku. »Nama je kao istinito spoznatljivo samo ono što smo sami učinili.«<sup>9</sup> Tako se spasenje traži u samoproizvedenome znanju. Pri tome je razum, kao mjesto produciranja znanja, isključivo shvaćen kao instrumentalni, marketinški, trgujući. Ta se misao provlači u svim djelima Benedikta XVI.<sup>10</sup>

Iz te perspektive postaje jasno zašto je pojam ljubavi problematičan za suvremenog čovjeka. Ljubav je područje primanja i darivanja, dakle, događanje onoga što čovjek ne može proizvesti svojim djelima. U ljubavi se čovjek prepoznaje kao biće potrebno drugoga. Enciklika *Deus Caritas est (Bog je ljubav)* odgovor je pape Benedikta XVI. na takvo, gnostičko shvaćanje čovjeka. »Gdje se racionalnost ograničava na egzaktnu znanost«, piše papa Benedikt XVI., »tamo se sve što se ne može shvatiti razumom, pripisuje iracionalnosti, a to je veći dio samoga čovjeka. Tako se u totalno racionaliziranom svijetu događa sablasna diktatura nekontrolirane iracionalnosti.«<sup>11</sup> Sama prirodna i tehnička znanost, koja se danas izolira i autonomizira, ne pokriva sav naš život. Ona je jedno područje koje nam pruža velike stvari, ali ona sa svoje strane ovisi o tome da čovjek ostane čovjek. U napretku je, doduše, porasla naša umiješnost, ali nije porasla naša moralna i ljudska veličina i mogućnost. Polazeći od nevolja našeg, suvremenog, društva sve više

8 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu Gaudium et spes* (7. XII. 1965.), br. 5, u: *Dokumenti*, VII. popravljeno i dopunjeno izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

9 Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2006., 35.

10 Vidi: Joseph RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, Kösel, München, 1970.; Joseph RATZINGER, *Wertein Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005.; Joseph RATZINGER, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine SCHWAN, Adel-Theodore KHOURY, Karl LEHMANN, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006.

11 BENEDIKT XVI., *Theologische Prinzipienlehre*, 379. Citirano prema: Ivica RAGUŽ, „Deus Caritas est“ i gnoza, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 4 (2007.), 306.

uviđamo da ponovno moramo pronaći nutarnju ravnotežu i da nam je potreban duhovni rast.

Benedikta XVI.<sup>12</sup>, ukazuje na to kako su današnja teologija i filozofija u velikoj opasnosti da postanu gnostičke, ukoliko žele biti egzaktne isključivo na način prirodoslovnih znanosti, ukoliko sve više zaboravljaju istinsko teološko-filozofsko pitanje o istini te se bave samo pojedinačnim stvarnostima, bez pitanja o značenju cjelokupne zbilje.<sup>13</sup>

Njemački teolog Karl Rahner jednom je napisao: »Sudbina filozofije danas je na potpuno novi način sudbina teologije.« Te Rahnerove riječi u današnjem su vremenu više nego aktualne. To se posebno odnosi na negativno shvaćanje sudbine filozofije i teologije, to jest na prisutnost gnoze. Martin Heidegger tu gnostičku opasnost nije vidio samo u filozofiji i teologiji nego i u cjelokupnom načinu mišljenja modernog čovjeka koji ne želi promišljati cjelokupnu zbilju, odnosno onaj smisao »koji vlada svime što jest«, nego sve instrumentalizira i podređuje svojim proračunatim svrhama. Stoga Martin Heidegger predlaže današnjem čovjeku da relativizira takvo »računajuće mišljenje«, te da ponovno otkrije vrednotu jednoga drukčijeg mišljenja koje on naziva »misaonim mišljenjem«. »Misaono mišljenje« uključuje ponajprije stav »opuštenosti prema stvarima«. U takvom stavu ne promatramo svijet i stvari oko sebe samo kalkulantski i tehnički već ponajprije pod vidom otajstva. Za Martina Heidegera otajstvo je ono što se istodobno pokazuje i skriva u svim stvarima, ono što čovjek nije izumio i napravio.<sup>14</sup>

Dok su se nekoć teologija i filozofija borile za supremaciju jedne nad drugom, danas se može primijetiti određena indiferentnost između tih dviju znanosti. Filozofi rijetko pokazuju interes za

12 Usp. Joseph RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zur Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes, Einsiedel – Freiburg, 1993., 24-25. Također: Joseph RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, 67-91. Enciklika „Deus Caritas est“ pape Benedikta XVI. Određeno je obračunavanje s raznim gnostičkim aspektima današnjega doba. Vidi o tome: Ivica RAGUŽ, „Deus Caritas est“ i gnoza, 305-308.

13 Ivica RAGUŽ, Teologija i filozofija kao sluškinje. Hans Urs von Balthasar o odnosu teologije i filozofije, u: Pero ARAČIĆ (ur.), *Teologija u dijalogu s drugim znanostima*. Radovi znanstvenog simpozija s međunarodnim sudjelovanjem o 200. obljetnici filozofsko-teološkog studija u Đakovu, Đakovo, 2008., 86.

14 Martin HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, 2000., 12-14.



teološka pitanja, a teolozi radije ulaze u dijalog s drugima, ponajprije s prirodoslovnim znanostima. Dijalog između filozofije i teologije trebao bi omogućiti i jednoj i drugoj znanosti da ponovno otkriju svoju izvornu bit i poslanje kako bi se prevladala gnostička opasnost. O važnosti filozofije za teologiju i teologije za filozofiju, koje su pozvane ostale znanosti pozivati na povratak bitku, bit će govora nakon prikaza traženja novih izričaja transcendencije u »sekularnom dobu« kao izazovu za filozofiju i teologiju.

## 2. Traženje novih izričaja transcendencije u »sekularnom dobu«<sup>15</sup>

Kanadski filozof Charles Taylor objavio je djelo pod naslovom *Sekularno doba*.<sup>16</sup> Riječ je o velikoj studiji o novovjekovlju, napose o značenju religije u novom vijeku, koja stavlja toga mislioca uz bok drugih velikih mislilaca koji su također pokušali dati svoje viđenje novovjekovlja.<sup>17</sup> Charles Taylor u toj svojoj velikoj studiji *A Secular Age* iznosi više različitih shvaćanja sekularizacije. Sekularizacija je najprije javnost shvaćena bez odnosa prema Bogu, način funkcioniranja životnih područja koja su uređena vlastitom racionalnošću bez odnosa prema nečemu što ih nadilazi, potom sekularizacija je opadanje religioznog vjerovanja i religiozne prakse te, na koncu, sekularizacija je stanje u kojemu se svaka religija nalazi u kontekstu suparničkih shvaćanja života. To uvelike mijenja shvaćanje vjere i samoshvaćanje vjernika. Procesom sekularizacije postalo je moguće urediti ljudski život u čistoj imanenciji. Proces sekularizacije stvorio je i novi identitet. Tom je procesu Charles Taylor posvetio veliku stu-

15 U prikazu velike studije Charlesa Taylora *A Secular Age* i njezinih temeljnih misli oslanjamo se na Ivicu RAGUŽA, Vjernik i nevjernik pod »unakrsnim pritiskom«. Charles Taylor o sekularnom dobu, u: *Diacovensia*, XV (2007.), 2, 57-70. O nekim vidovima Taylorova poimanja novovjekovlja u njegovim prijašnjim radovima vidi također i: Ivica RAGUŽ, Kultura alternativnoga kao izazov znanosti i pastoralu, u: *Bogoslovska smotra*, (2006.), 2, 457-471.

16 Charles TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 2007.

17 Vidi, primjerice, studije: Oswald SPENGLER, *Popast Zapada: obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, 2. sv., Demetra, Zagreb, 1998.-2000.; Romano GUARDINI, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split, 2002.; Karl LÖWITH, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.; Hans BLUMENBERG, *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

diju *Izvori sebstva*,<sup>18</sup> koja je nedavno prevedena i na hrvatski jezik. Unutar njega pojmovi religija i duhovnost, spasenje i život, vjera i nevjera, čovjek i Bog shvaćaju se s promijenjenim naglascima.

### 2.1. »Nepropusni subjekt« i »isključivi humanizam«<sup>19</sup>

Charles Taylor ukazuje na temeljnu razliku između predmodernog i modernoga shvaćanja čovjeka. Predmoderni je čovjek »propustan subjekt« koji je otvoren i propustan za ono što je izvan njega: Bog, bogovi, svijet duhova. »Propusni subjekt« tako se nalazi u svijetu posredništva te time ne posjeduje izravan pristup Bogu i društvu. Za razliku od predmodernoga čovjeka, moderni je čovjek »nepropustan«, zatvoren u sebi, individuum, koji nije više izložen svijetu duhova i koji se poima prvenstveno polazeći od sebe, a ne od Boga ili neke druge objektivne strukture. Toga nepropusnog subjekta Taylor naziva još i »razdvojenim« u odnosu prema cijelom prirodnom i društvenom okruženju. Taj je pojam »razdvojenoga«, odnosno »rastjelovljenoga« subjekta ili razuma za Taylora važan u promišljanju sekularnoga doba koje kanadski filozof opisuje drukčijim poimanjem stvarnosti i vremena: dok je predmoderno doba bilo vođeno idejom kozmosa (uređeni svemir koji oblikuje čovjeka), sada preostaje samo još ideja univerzuma (prazan svemir koji ne određuje više čovjeka; vrijeme je sada isključivo shvaćeno linearno, bez odnosa prema posebnom, svetom vremenu).

Težnju modernoga čovjeka za poretkom, redom, koja će na koncu i uzrokovati slom hijerarhijskoga, »očaranoga« doba Charles Taylor naziva »reformom«. »Reforma« označava i naglasak modernoga doba isključivo na »čovjekovu razvitku«, a ne na onome što ga nadilazi što je, prema Tayloru, ključna ideja ne samo kršćanstva nego i svih drugih, visokorazvijenih religija.<sup>20</sup> Veliku prekretnicu u

18 Charles TAYLOR, *Izvori sebstva. Razvoj modernog identiteta*, Ljevak, Zagreb, 2011.

19 Usp. Ivica RAGUŽ, Vjernik i nevjernik pod »unakrsnim pritiskom«. Charles Taylor o sekularnom dobu, 58-60.

20 Tako shvaćena »reforma« nije počela, dakako, sa 16. stoljećem nego već u srednjovjekovlju, napose u kasnom srednjovjekovlju s mnogim pokušajima reforme Crkve i religije i s novim naglascima u teologiji i duhovnosti. Radi se o obratu prema nutarnjoj i osobnoj pobožnosti, gdje je naglasak stavljen na spasenje po osobnoj vjeri, a ne po onom izvanjskom prakticiranju religije u zajednici.

»reformi« odigrala je reformacija za koju je sve ono izvanjsko koje se shvaćalo »propusnim« prema Bogu (Crkva, sakramenti, sveci) postalo problematično. Preostaje samo vjera, ali vjera koja ne premješta čovjeka u neko područje svetoga. Čovjek i dalje ostaje sekularan, ovosvjetski, a jedino mjesto Božjega djelovanja jest čovjekova unutrašnjost, odnosno njegova vjera. Tako dolazi do vrednovanja »običnoga života«, pri čemu se relativizira i odbacuje ideja staleža (npr. redovništvo ili sakrament sv. reda) koji ima ulogu predstavljanja Boga. Budući da je reformacija krenula s radikalnim pročišćavanjem svega magijskoga ili onoga što bi predstavljalo Boga, ona je, prema Tayloru, bila vođena idejom poretka: potrebno je stvoriti pravi red i poredak i osloboditi ga od svega iracionalnoga. Jednom riječju, reformacijom čovjek postaje sve više »nepropustan«, što ima za posljedicu da se on više ne definira u odnosu prema Bogu već unutar sebe samoga. Takav novi, moderni humanizam Taylor naziva »isključivim humanizmom«: sve što je izvan čovjeka (red, poredak) više ne može biti izričajem Boga, niti može služiti nasljedovanju i proslavi Boga, već jedino ostvarenju čovjekova razvitka.

## 2.2. »Disciplinirano društvo«<sup>21</sup>

U drugome poglavlju, »Nastanak discipliniranoga društva«, naš autor pokazuje kako je moderni, »isključivi humanizam« doveo do toga da se moderno društvo počelo sve više disciplinirati. Već smo vidjeli da je veliku ulogu u tome odigrala reformacija u svome discipliniranju i racionaliziranju katoličko-sakramentalnoga pogleda na svijet. Na tragu toga discipliniranja i racionaliziranja društva ne čudi što u 16. stoljeću vrlo velik utjecaj ima neostoicizam koji stavlja poseban naglasak na racionaliziranje cjelokupne stvarnosti i čovjekova života. On će, prema Tayloru, pripremiti teren za antropocentrizam kasnijega deizma. Kanadski filozof uviđa i sličnost između asketizma, neostoicizma i kalvinizma: svima je zajedničko discipliniranje i racionaliziranje cjelokupne stvarnosti. U središtu nije više nekakva izvanjska »forma« već čovjekova volja. Okretanje

21 Usp. Ivica RAGUŽ, Vjernik i nevjernik pod »unakrsnim pritiskom«. Charles Taylor o sekularnom dobu, 60-63.

prema imanenciji događa se i u samoj religiji, napose u slikarstvu gdje se, od kasnoga srednjovjekovlja, sve više ističe običan ljudski život, odnosno prisutnost Boga u običnom ljudskom životu. Za našeg je autora »ironija da upravo to, toliko puno ploda pobožnosti i vjere, priprema teren za bijeg od vjere u potpuno imanentni svijet«.

Upravo takvo disciplinirano društvo stvara »veliko razdruživanje«, čime se Taylor bavi u trećem poglavlju. Taylor polazi od činjenice da se čovjek u prijašnjim kulturama odnosio prema Bogu uvijek kao dio društva. Bilo je nemoguće sebe zamisliti izvan ili bez društva. Pojavom »osovinskih religija« (budizam, starozavjetni proroci i dr.) događa se razdruživanje s obzirom na društveni poredak, kozmos i ljudsko dobro.

Na temelju toga razdruživanja u moderno doba nastaju i drukčije »društvene predodžbe« (četvrto poglavlje). Te se predodžbe odnose na drukčije poimanje sljedećih stvarnosti: a) »Moralni poredak«: sada se polazi od pojedinaca i njihova uzajamnog poštivanja, a ne od prethodno stabiliziranoga poretka: »Organizacija društva [...] ne prosuđuje se više prema svojoj prirodjenoj formi, nego instrumentalno.« b) Ekonomija: isticanjem »običnoga života« ekonomija postaje sve važnija za modernoga čovjeka. Taylor zgodno primjećuje kako logika ekonomije iziskuje sve veću racionalizaciju (zahtijeva smirenost), a time i »uglađenost « i civiliziranost. Budući da više nema jednoga, zajedničkog poretka, ekonomija se također odvaja od politike i postaje neovisna. c) Javnost: kao i ekonomija, i javnost ili javno mnijenje također se razdvaja i postaje neovisno o politici. d) Suverenost naroda: narod se definira neovisno o jednom vječno zadanim strukturama. e) Neposrednost pristupa društvu: dok je premoderni čovjek uvijek trebao predstavnike (hijerarhiju) kako bi dobio pristup društvu, odnosno uvijek je njegov pristup bio posredovan, moderni čovjek više ne traži predstavnike i svoj društveni angažman ostvaruje neposredno.

U drugoj velikoj cjelini – »Prekretnica« – Taylor nastavlja svojom opsežnom analizom novovjekovlja. Navodi tri temeljna »antropocentrična preokreta« koji su se dogodili unutar tzv. »providonosnog deizma« koji je zavladao u novovjekovlju: 1. Od Boga

se očekuje samo minimum, a to je ostvarenje vlastita dobra. 2. Zamračivanje ideje milosti: Bog je dao čovjeku razum kojim se treba sam koristiti kako bi spoznao i ostvarivao Božji poredak. 3. Išče-znuće misterioznosti, jer se sve racionalizira. Prema našem autoru, zanimljivo je primijetiti da se »antropocentrični preokret« očituje u stalnom naglašavanju moralnosti, pri čemu se i religija reducira na moral. Pod moralom se misli na discipliniranje vjernika moralnim normama. Dakle, naglasak je na vlastitoj snazi i naporu oko moral-noga napretka, a ne na milosnom djelovanju Boga. Moraliziranje ili discipliniranje opet je usko povezano s ekonomijom, koja upravo sve to zahtijeva radi sve veće uspješnosti i koja »čini beskorisnim svaki pokušaj da transcendiramo sebe, da smjeramo onkraj uobičajenoga ljudskog razvitka«. Sve u svemu, »providonosni deizam« uzrokuje »isključivi humanizam« u kojemu čovjek nastoji ostvarivati svoju sreću na zemlji bez Boga. Jako je važna misao da nestajanjem ideje Boga nestaje, unutar već spomenute racionalizacije i disciplinira-nja, i sve ono čime čovjek ne bi sebe kontrolirao, napose emocije. Drugim riječima, prema kanadskom filozofu, nastaje tzv. »uglađeno društvo«. To znači da se i komunikacija među ljudima ne događa više na mjestima »nekontrolne« (crkve, trgovi, tržnice) nego u saloni-ma i kafićima. Jednom riječju, »isključivi humanizam« ili »uglađeno društvo« novovjekovlja polazi od čovjekove samokontrole, osjećaja moći i samosvjesnoga subjekta koji sam sebi daje zakon i koji u sebi razotkriva sposobnost za dobročinstvo, simpatiju, za univerzalnu so-lidarnost.

U sljedećem poglavlju druge cjeline Taylor progovara o »ne-personalnom poretku«. Bit je deizma, za našega autora, neprihva-ćanje ideje Božjega zahvata i djelovanja u povijesti. Stoga deizam ističe važnost poretka, ali poretka koji je neosoban, tj. koji neovisno djeluje o samome Bogu. Naš je autor mišljenja, a to će obrazlagati u cijeloj svojoj knjizi, da je reformacija doprinijela »providonosnom deizmu« i »isključivom humanizmu«. Naime, reformacija razdva-ja sakralno i profano, prepuštajući profano njemu samome. U tom smislu reformacija je potaknula čovjeka da se shvaća isključivo u imanentnom poretku. Nadalje, »providonosni deizam« zapravo je

međurazdoblje između vjere i ateizma, on je otvorio put prema nevjeri u našem dobu.

### 2.3. »Unakrsni pritisak«<sup>22</sup>

U trećoj cjelini, »Učinak nove«, Taylor prikazuje određena »oboljenja« modernoga doba. Na prvi pogled čini se da je moderni čovjek, kao »nepropusno sebstvo«, u potpunosti neranjiv. No ako se bolje analizira stanje modernoga čovjeka, tada se može primijetiti da on pati od »gubitka smisla«. Drugim riječima, moderni čovjek živi pod tzv. »unakrsnim pritiskom«, što u njemu stvara posebnu, novovjekovnu melankoliju: s jedne strane potpuno je siguran u svojem nepropusnom i neranjivom identitetu, a s druge strane osjeća kako se time zatvara drugim mogućnostima, kako izvan njegova »nepropusnog sebstva« ne postoji nikakvo značenje. Taylor će se kasnije, na kraju knjige, ponovno vratiti tom »oboljenju« novovjekovnoga čovjeka.

Drugo nam poglavlje, »Tamni bezdan vremena«, između ostaloga, pruža sjajno zapažanje našega pisca o tome kako, s obzirom na podrijetlo svijeta i čovjeka, kreacionisti i darvinisti dijele isto mišljenje. I jedni i drugi imaju poteškoća s kontingencijom, a time i s misterijem. Prvi ističu da je Bog na jasan i jednostavan način stvorio svijet, a drugi da je svijet opet nastao jasnom i jednostavnom evolucijom. Od mnogobrojnih ideja ovoga poglavlja spomenut ćemo također i zanimljivo tumačenje pojave pojma »uzvišenoga« ili potrebe za »divljinom« u filozofiji i umjetnosti u novovjekovno doba. Taylor ih promatra kao posljedice »isključivoga humanizma«. Unutar »isključivoga humanizma« moderni se čovjek osjeća zagušenim, zatvorenim te traži izlaz u idejama uzvišenoga ili u potrebi za divljom mišlju.

U trećem poglavlju, »Širenje svijeta nevjere«, naglašava se promjena od »kozmosa« prema »svemiru«. Moderni čovjek ne doživljava više zbilju kao »kozmos«, odnosno kao strukturiranu i smislenu zbilju koja utječe na njega. On radije progovara o »svemiru«, misleći pod tim na cjelokupnost zbilje koja više ne ugrožava »ne-

22 Usp. *Isto*, 63-66.

propusnoga« i neranjivoga čovjeka. Doživljaj zbilje kao »svemira« postavlja temelje za nevjeru i materijalizam, ali također uzrokuje već spomenut »unakrsni pritisak« između vjere i nevjere. Ovdje naš pisac izvrsno pokazuje, na temelju već podastarte analize, kako moderni čovjek nije došao do nevjere na temelju »znanosti« i znanstvenih istraživanja nego na temelju različitih misaonih konstelacija, o kojima je već bilo govora (»nepropusno sebstvo«, »providonosni deizam«, reformacija, »isključivi humanizam«).

Ne ulazeći ovdje u analizu četvrtoga poglavlja, »Putanje 19. stoljeća«, prelazimo na četvrtu cjelinu knjige koja je naslovljena »Naracije sekularizacije«. Taylor tumači moderno doba kao »doba mobilizacije«, pri čemu se »mobilizacija« odnosi ponajprije na duhovna strujanja modernoga doba. Što se tiče religije, kanadski filozof naglašava da se religiju u vremenu sekularizacije ne smije promatrati samo pod vidom njezina nestajanja. Sekularizacija, kako ju vidi »vjernik« Taylor, istovremeno stvara i nove forme religije, tako da sekularizacija ima i pozitivne učinke na religiju: »Struktura modernoga religioznog života pod 'sekularizacijom' destabilizacija je i rekompozicija, proces koji se može ponoviti više puta.« Ovdje bismo spomenuli jednu misao na koju naš pisac upozorava. Prema njemu, i sama Crkva, odnosno katolički kler, u određenim je razdobljima, napose u 17. i 18. st., potpao pod utjecaj mobilizacije, a time i racionalizacije. To se očitovalo u kritici i odbacivanju pučkih pobožnosti, što je mnoge vjernike udaljilo od Crkve.

U poglavlju »Doba autentičnosti« Taylor zapravo sažima teze koje su već uglavnom poznate iz drugih njegovih knjiga. Ukratko rečeno, od romantizma do danas može se govoriti o »kulturi autentičnosti«: moderni čovjek nastoji pronaći smisao svoga života, njegove vrednote i zadovoljstva koja su neovisna o onome što dolazi izvana, o društvu, prethodnim pokoljenjima, religijskome ili političkome autoritetu. Nadalje, u »kulturi autentičnosti« kršćanstvo sve više dobiva »žensko obličje«: naglasak na obiteljskoj vjernosti, kreposni život protiv »muških osobina« (opijanje, kockanje, šport), ovisnost o autoritetu i drugo. Sve će to imati za posljedicu tihi egzil muškaraca iz kršćanskih Crkava. I kršćanstvo se drukčije poima u »doba



autentičnosti« spram »doba mobilizacije«. U »doba mobilizacije« kršćanstvo se nastoji živjeti i ostvarivati određenim društvenim i političkim sustavom. Vjera je usko povezana s političkim ili skupnim identitetom (nacionalnost), a prvenstveno se ostvaruje u podupiranju određene društvene etike. Taylor takvo shvaćanje kršćanstva naziva »civilizacijskim«. U »doba autentičnosti« napušta se pak takav model življenja kršćanske vjere. Premda se ne događa radikalni prekid s elementima »doba mobilizacije«, kršćanstvo se nastoji živjeti prije svega kao osobno iskustvo Boga. Nije više toliko bitna pripadnost određenom nacionalnom identitetu, a često i samoj institucionalnoj Crkvi (»Believing without belonging«).

#### 2.4. *Uskoća »isključivog humanizma«*<sup>23</sup>

U zadnjem poglavlju »Religija danas« Taylor sažima svoje viđenje odnosa religije u novovjekovlju, s posebnim osvrtom na kršćanstvo u Sjedinjenim Američkim Državama. Radi se o sljedećem: Taylor razlikuje tri modela odnosa kršćanstva i društva na Zapadu. 1. »Paleo-durkheimski« model ili kršćanstvo u društvima (razdoblje do Francuske revolucije): kršćanstvo je vezano uz postojeće društvo, jedno je bez drugoga bilo gotovo nezamislivo; naglasak je na Božjoj prisutnosti u svim područjima društvenoga života. 2. »Neo-durkheimski« model ili kršćanstvo odvojeno od društva (»doba mobilizacije«: nakon Francuske revolucije do 1968.), ali koje kani biti utjecajno preko političkog i društvenog sustava (»civilizacijsko kršćanstvo«). Taylor tu promjenu naziva »nova« (stvaranje »novih zvižda«, odnosno metaforički, stvaranje novih misaonih sklopova), ukoliko nastaju najraznovrsniji oblici religije. 3. »Post-durkheimski« model (»doba autentičnosti«; današnje vrijeme) i ostvarenje kršćanske vjere kao osobnog odnosa prema Bogu. Taylor tu duhovnost naziva i »duhovnošću traganja«. Unutar takve duhovnosti vjernik prvenstveno traži intenzivan odnos s Bogom, a tek na drugo mjesto dolazi društveno-politička važnost vjere.

Time dolazimo i do analize posljednje cjeline Taylorova djela: »Uvjjeti vjerovanja«. Kanadski filozof sažima svoje misli o da-

<sup>23</sup> Usp. *Isto*, 66-68.



našnjem dobu pojmom »imanentni okvir«. Od mnoštva teza koje susrećemo u tom poglavlju, izdvojili bismo onu o ambivalentnom doživljaju »imanentnoga okvira« od strane modernoga čovjeka. S jedne strane, »imanentni okvir« omogućava »neranjivost«, »nepropusnost«, »zatvorenost«, osjećaj slobode i moći, neovisnosti o drugome, o Bogu. S druge pak strane, moderni se čovjek osjeća sputanim. Tada se događa već spomenuti »unakrsni pritisak« kojemu je posvećeno cjelokupno drugo poglavlje i nekoliko posljednjih poglavlja knjige, pod naslovom »Dileme«, od kojih ćemo izdvojiti samo dilemu između »humanizma i transcendencije«, te je ukratko predstaviti. Primjerice, kod teme grijeha očituje se dilema humanizma i transcendencije. Moderni čovjek nema više svijesti grijeha nego radije govori o bolesti, što ima za posljedicu pobjedu terapije nad moralnom teologijom ili, kako naš pisac piše: »Priča o Luciferu nema mjesta u toj etiologiji.« Ozdravljenje od »bolesti« ne podrazumijeva više obraćenje, rast u mudrosti, novo i dublje promatranje svijeta. Jedan od razloga jest taj što moderni čovjek ne želi prihvatiti nesavršenost svoga svakodnevnog, uobičajenog života koji on promatra kao jedino obzorje svoje egzistencije u logici »isključivoga humanizma« ili »imanentnoga okvira«. Paradoks se sastoji u tome, tvrdi Taylor, da čovjek na taj način više gubi na svojem dostojanstvu nego kad priznaje da je grešnik, te preuzima odgovornost za svoja djela. U okviru takve logike »oboljenja« čovjeka se zapravo promatra kao »nesposobnog« te je prepušten gomili najrazličitijih eksperata, terapeuta, liječnika itd. Drugim riječima, kanadski filozof tvrdi kako nijekanje »transcendencije« u moderno doba stvara nove poteškoće, odnosno »dileme«. Stoga velik niz modernih mislilaca (Tocqueville, Nietzsche, Sorel, Jünger), razočarani uskoćom i površnošću »isključivoga humanizma«, traži izlaz iz njega u nekoj drukčije shvaćenoj transcendenciji (herojstvo, uzvišenost itd.). Dakle, probleme s »isključivim humanizmom«, kako ga je Taylor izvršno opisao, imaju također i nevjernici, a ne samo vjernici.

U zadnjem poglavlju, »Nemirne granice modernizma«, ističe se upravo taj nemir vjernika i nevjernika. Naš autor zaključuje da je u moderno doba teško vjerovati i ne vjerovati: »Naše je doba da-

leko od toga da nas smjesti u ugodnost nevjere.« Taylorova analiza »unakrsnog pritiska« izražava isto ono o čemu je već prije 40 godina pisao i Joseph Ratzinger (papa Benedikt XVI.): »Kao što je, dakle, vjernik svjestan da je trajno ugrožen nevjerom te nju mora doživljavati kao svoje stalno iskušenje, tako i nevjerniku vjera znači ugroženost i iskušenje za njegov, prividno, jednom zauvijek zaokruženi svijet. Jednom riječju, ne može se pobjeći iz dileme čovjštva. Onaj tko želi pobjeći iz neizvjesnosti vjere, morat će doživjeti neizvjesnost nevjere.«<sup>24</sup>

Gotovo proročki Charles Taylor završava svoje golemo djelo slutnjom da će buduća pokoljenja biti sve nezadovoljnija granicama »isključivoga humanizma« te će se dati na istraživanje onoga što se nalazi onkraj granica. Koja je zadaća filozofije i teologije u otkrivanju onoga što je onkraj granica? Papa Benedikt XVI. ukazuje na nužnost dijaloga filozofije i teologije koji bi i jednoj i drugoj znanosti omogućio da ponovno otkriju svoju izvornu bit i poslanje kako bi se prevladalo gnostičko poimanje čovjeka.

### 3. Važnost dijaloga filozofije i teologije pred izazovima suvremene gnoze<sup>25</sup>

Filozofija shvaćena kao pitanje o bitku nadilazi sve pojedinačno i ne može se svesti na pojedinačno, korisno, egzaktno. Ona pomaže teologiji da ne zaboravi svoj prvotni objekt, Boga, koji ne može i ne smije biti svediv na pojedinačno. Danas smo svjedoci određenog preporoda religije, čime je pobijena teza da će rastuća sekularizacija sve više potiskivati, ako ne i potpuno ugasiti svaku religiju. No upravo taj novi preporod religije pokazuje mnogostruke ambivalentnosti, kako ističe Johann Baptist Metz,<sup>26</sup> kod današnjeg čovjeka sve su prisutnije težnje određene religije i religioznog iskustva bez Boga.

24 Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o Apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 21.

25 O novom dijalogu filozofije i teologije, u kojemu te dvije znanosti uočavaju mogućnost uzajamna pružanja usluge koja je, u konačnici, usluga istini, vidi: Adriano FABRIS, *Teologija i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.

26 Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006., 4-11, 69-78.

Radi se zapravo o Bogu koji treba donijeti zadovoljenje vlastitih potreba, o ispolitiziranom Bogu, Bogu instant-rješenja i individualne sreće. Zapravo, tu je otajstveni Bog nestao, ostala je samo religija bez Boga. Stoga je za teologiju važno ne zapostaviti filozofiju, kako joj se ne bi dogodilo da postane teo-logija bez Boga. Bez obzora pitanja o bitku Božja objava u Izraelu i u Kristu bila bi shvaćena mitološki. Bez filozofije, gdje odjekuje pitanje o bitku, teologija je u opasnosti da postane pozitivističkom i historijskom znanošću. Takva bi teologija još samo prepričavala neke povijesne činjenice koje se ne bi ticale cjelokupne zbilje, a time i same čovjekove egzistencije.

Prema K. Rahneru, teologija ne smije postati još jedna »partikularna ili regionalna« znanost, što dakako ne umanjuje važnost takvih znanosti. Poput filozofije, teologija se treba ponajprije odnositi na cjelokupnu zbilju, u čemu se sastoji i aktualnost teologije u dijalogu s drugim znanostima. Naime, današnje pojedinačne znanosti nisu imune na određene apsolutizacije svoje metode, svojega objekta. Stoga teologija danas ima ulogu relativiziranja pojedinačnih znanosti: »Kao odvjetnica nepojmljivoga otajstva, kojim se ne može manipulirati, ali koje je realno tu, te koje svaka znanost treba poštovati, teologija se opire napasti bilo koje znanosti da se postavi potpuno autonomno i totalitarno, da ostale znanosti integrira i podjarmi kao svoje podanike. Teologija je braniteljica nesustavnoga, nepreglednoga, izvornoga pluralizma znanosti od opasnosti koja i u doba takozvanoga kraja metafizike još uvijek nije iščezla, da si – umjesto filozofije – ostale pojedinačne znanosti počinju pridržavati vladajući monopol nad drugim znanostima.«<sup>27</sup>

Prema Hansu Ursu von Balthasaru, teologija, koja bi u potpunosti htjela voditi čovjeka prema Bogu bez filozofije, bez njegovih razumskih sposobnosti, uzrokovala bi ne samo pozitivističko kršćanstvo nego i ateizam, a to bi imalo za posljedicu nemogućnost dijaloga između svijeta i kršćanstva. »Gdje je nestalo pitanje, gdje nedostaje posredništvo filozofije između znanosti i teologije, tamo je nemoguć dijalog između svijeta i kršćanstva«, zaključuje H. U. von Balthasar.

<sup>27</sup> Karl RAHNER, Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften, u: Karl RAHNER, *Schriften X*, Benzinger, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1972., 99.

Definiramo li filozofiju kao znanost neprestana propitivanja i traganja za Istinom, teologija koja bi se zatvorila filozofiji, kao znanosti propitivanja, prestala bi biti teologijom jer je teologija u svojoj srži propitivanje, hodočašće uma i volje: »Ovdje na posve osobit način postaje razvidno da je vjera hodočašće. Ona je hodočašće mišljenja, koje još ostaje na putu. ... Zbog toga je tijekom cijele povijesti morala postojati teologija. Stoga i zadaća teologije ostaje nedovršena. Mišljenje ostaje na hodočasničkom putu, kao i mi sami. A mi ne hodočastimo ispravno ako i naše mišljenje ne hodočasti.«<sup>28</sup>

Filozofija ima ulogu i *otvaranja novih, dosad nepoznatih obzorja spoznaje, u koje se teologija mora upustiti*, želi li ostati teologijom, govorom o Bogu, koji prožima cjelokupnu zbilju: »Što se priroda više razvija u punini, to nadnarav ima više materijala da ju preobrazi, uzdigne i uskrsne. Promatrajući to bogatstvo, teolog bi trebao poželjeti sve ono što naravni duh može ponuditi i staviti pred prijestolje Božje riječi, a ne zadovoljavati se nekolikim suhoparnim pojmovima i tezama koje, inače, opet posuđuje od filozofije.«<sup>29</sup> Mogli bismo reći, zajedno s Martinom Heidegerom, kako teologija treba dopustiti filozofiji da ju ona »korigira« svojim filozofskim pitanjima, što znači da ju sunavodi na područje, teren njezina djelovanja, konkretno, na samu egzistenciju. To znači da sadržaj kršćanske teologije treba transportirati, premještati u sve ovosvjetske misaone oblike, pa tako i u filozofiju.

I teologija može i treba pripomoći filozofiji otkriti svoje izvorno značenje kako ne bi pala u gnostičku opasnost. Teologija treba filozofiji rastvoriti sve ovosvjetske konačne istine prema božanskoj istini, staviti ih u relaciju prema Apsolutnom Misteriju. Kako svjedoči povijest filozofije, tim je prolomom teologija svojim temama obogatila samu filozofiju: pojam slobode i osobe, shvaćanje svijeta, povijesti, politike itd.<sup>30</sup>

Teologija bi trebala rastvarati isključivo antropološki orijentiranu novovjekovnu filozofiju prema filozofiji bitka i navoditi fi-

28 Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006., 18-19.

29 Hans Urs von BALTHASAR, *Von der Aufgabe der katholischen Philosophie in der Zeit*, 76.

30 Vidi opširnije o tome Wolfhart PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1996., 106-128.

lozofiju kao takvu prema teološkim temama. Zajedno s Martinom Heideggerom možemo reći da je novovjekovna filozofija, kao i novovjekovno doba, potisnula pitanje o bitku i zaboravila bitak. Zaboravljajući bitak i pitanje o bitku čovjek sebe stavlja u središte. Istina, novovjekovni antropocentrizam zapravo je plod kršćanstva (utjelovljenja), ali je istodobno njegovo najveće ugrožavanje jer u takvom konceptu nema više mjesta ne samo za bitak nego ni za Boga. Čovjek je sada vladar cjelokupne zbilje: »Iz čovjekova promijenjenog stava prema stvarima svijeta, koja mu više nisu prigoda za kontemplativno uspinjanje prema apsolutnome, već za praktično vladanje u tehničkom vremenu. U prvomu stavu čovjekov duh gleda *po* stvarima prema gore, a u drugomu iz nadmoćne visine *prema* stvarima«. Tu je postala ugrožena sama filozofija jer je ona prestala *pitati se o cjelokupnosti zbilje*, odnosno o bitku. Posvetila se samo objektima koji su vidljivi, koji se mogu egzaktno proučiti i kojima se može ovladati. Joseph Ratzinger u tome vidi gnostičku opasnost u filozofiji.<sup>31</sup> Slijedeći ideal znanstvenosti prirodoslovnih znanosti, zapravo je postala potpuno subjektivističkom, partijskom. Iz svega toga slijedi da teologija treba pomoći filozofiji kako ne bi zaboravila pitanje o bitku bića koje je i danas novo kao i u vrijeme Heraklita, Parmenida, Platona i Aristotela i koje nije problem koji se može riješiti kako bi se dalje moglo koračati. Stoga su teolozi pozvani biti »čuvarima metafizike«, pitanja o bitku koje je za njih »*kreaturalna dužnost*«.

## Zaključak

U članku se promišlja činjenica na koju je ukazao Drugi vati-kanski sabor, da se u društvu u kome živimo dogodio jedan epohalni povijesni obrat poznanstvenjenja cjelokupne kulture te je »znanstveni mentalitet« obilježje današnje kulture i kontekst teološkog promišljanja (*Gaudium et spes*, 5). Međutim, za mnoge se riječ »znanost« odnosi prije svega na prirodne znanosti. Mnogi znanstvenici, polazeći od evolucionizma prožetog određenom sociobiološkom perspek-

31 Joseph RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, 83-86.

tivom, smatraju da je moguća organska rekonstrukcija cjelokupnog područja znanja unutar kojega su drukčiji načini razmišljanja kao što su religiozni, filozofski i etički samo puki epifenomeni, izričaj biološke nužnosti, bez ikakve povezanosti sa stvarnošću i istinom. Na taj način prirodna znanost pokušava biti ne samo ona koja govori o činjenicama, rezultatima, metodama i mogućnostima nego i ona koja tumači smisao, motive i orijentaciju cjelokupne stvarnosti. Pokušava se nametnuti kao ona koja cjelokupnoj stvarnosti daje smisao i strukturu i u odnosu na koju je sve drugo »pretposljednje«. Takav pojam znanosti nosi u sebi opasnost od scijentističkoga shvaćanja znanosti, koje znanost uzdiže na razinu religije, tj. njezinu instrumentalnu racionalnost proglašava jedinim mjerodavnim tumačem čovjekove egzistencije. Tako shvaćena znanost reducira čovjeka, promatra ga jednodimenzionalno, unutar jedne jedine perspektive, i to znanstvene perspektive. Taj redukcionizam mnogi nazivaju »suvremenom gnozom« jer je u njemu čovjek ograničio smisao vlastite egzistencije i cjelokupne zbilje jedino na gnozu-znanje. Spašava samo ono što čovjek zna. A zna se jedino ono što čovjek sam proizvodi, što je djelo njegovih ruku.

U takvom mentalitetu suvremenog društva teologija i filozofija u velikoj su opasnosti da i same postanu »gnostičke«, ukoliko žele biti egzaktno isključivo na način prirodoslovnih znanosti, i ukoliko sve više zaboravljaju istinsko pitanje o istini te se bave samo pojedinačnim stvarnostima, bez pitanja o značenju cjelokupne zbilje. Martin Heidegger tu gnostičku opasnost nije vidio samo u filozofiji i teologiji nego i u cjelokupnom načinu mišljenja modernog čovjeka koji ne želi promišljati cjelokupnu zbilju, odnosno onaj smisao »koji vlada svime što jest«, nego sve instrumentalizira i podređuje svojim proračunatim svrhama.

Obično se novovjekovno doba, obilježeno tom »gnozom«, pokazuje samo u svjetlu »isključivog humanizma«, pri čemu se »isključivi humanizam« gotovo uvijek pozitivno i preoptimistično prikazuje kao konačan smisao koji jedini može ispuniti čovjeka. Charles Taylor je, naprotiv, u svojoj velikoj studiji »A Secular Age« pokazao kako novovjekovni čovjek u »isključivom humanizmu« nije lišen

»unakrsnog pritiska«, tj. kako se nerijetko »isključivi humanizam« doživljava kao ograničenje te se stoga traži izlaz iz njega u traženju nekih novih izričaja transcencije.

»Ratio« u današnjem povijesnom trenutku otkriva neke svoje posebnosti, kao što ih je imao i u razdoblju trinaestog stoljeća u kojemu je Toma Akvinski prvi razvio sustavno tumačenje teologije kao znanosti.<sup>32</sup> U okuženju postmoderne misli racionalnost se pokazuje kao »slaba misao« koja znači »oslabljivanje« kao konstitutivni karakter bitka u epohi kraja metafizike.<sup>33</sup> Ta je misao shvaćena kao »nesposobnost razuma« za mogućnost autentične i univerzalne spoznaje s jedne strane i dominaciju znanstvenoga načina razmišljanja s druge strane. Ovaj tip racionalnosti postao je dijelom i našega duhovnoga mentaliteta koji se očituje u stavu koji smatra da se vjera jača krizom razuma. Ta nas racionalnost vodi natrag u mitološki svijet stare Grčke i pustinju koja se nameće mišlju agnostičkoga novozidovstva te ima obilježje protuplatonskoga i protuaristotelovskog zaokreta. Tu je činjenicu uvidio i papa Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio* u kojoj jasno poručuje da se vjera i razum ne smiju i ne mogu suprotstavljati.<sup>34</sup> Zato je i Benedikt XVI., promišljajući izazove suvremene gnoze u znanosti i društvu, ponovno istaknuo važnost filozofije za teologiju kao i važnost teologije za filozofiju.

32 Željko TANJIĆ, Riječ Teologije u vrtlogu znanosti, 273. O tipu racionalnosti u kontekstu današnjeg društva postmoderne, koji je postao dijelom i našega duhovnoga mentaliteta, vidi: Elmar SALAMAN, Kraj vjere i povratak pretkršćanskom svijetu. Prema drugoj teologiji povijesti, u: Nediljko A. ANČIĆ – Nikola BIŽACA (prir.), *Govor o Bogu jučer i danas*, Zbornik radova teološkog simpozija, Split, 2005., 101-116.

33 O tome vidi: Nikola BIŽACA, Nereligiozno kršćanstvo u »slaboj misli« Giannija Vattima, u: *Crkva u svijetu*, 4 (2005.), 506-535.

34 Max SECKLER, Razum i vjera, filozofija i teologija. Inovativni prinos enciklike *Fides et ratio* teološkoj nauci o spoznaji, u: Nediljko A. ANČIĆ – Nikola BIŽACA (prir.), *Govor o Bogu jučer i danas*, Zbornik radova teološkog simpozija, Split, 2005., 91.

## THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY GNOSIS FOR PHILOSOPHY AND THEOLOGY

### Summary

The 2<sup>nd</sup> Vatican Council indicated that in the contemporary society an historical turnover has taken place, i.e. the “scientification” of the entire culture, so that the “scientific mentality” became an attribute of the contemporary culture, as well as the context of the theological pondering (*Gaudium et spes*, 5). But, many consider the word “science” only in relation to natural sciences. Many scientists, building on evolutionism permeated with a certain sociological and biological perspective, believe that an organic reconstruction of the entire field of knowledge is possible. Inside this field different manners of thought, as the religious, philosophical and the ethical one, are only mere epiphenomena, expressions of biological necessity, without a sound relationship with the reality and truth. Thus the natural science - beside describing facts, results, methods and possibilities – tries also to explain the meaning, motivation and the orientation of the reality as a whole, in an attempt to impose itself as the ultimate giver of meaning and structure.

Hence, in comparison to this science, everything else is “penultimate”. Such a concept of science implies the danger of a *scientific* understanding of science, which elevates the science to the level of religion, i.e. the instrumental rationality of the science is declared to be the only entitled interpreter of the human existence. Such an understanding of science reduces the human person, observing it in only one dimension, inside only one perspective: the scientific one. Such a reductionism is called “contemporary gnosism”, through which man has limited the meaning of his own existence and the whole reality to gnosism – knowledge: only the knowledge can save him. But, the only thing really known is what the man himself produces with his hands.



In such a mentality, in the contemporary society theology and philosophy are in a great danger to become themselves “gnostic”, if they want to be exact exclusively like the natural sciences, without questioning the meaning of the entire reality. Martin Heidegger noticed this gnostic danger not only in philosophy and theology, but also in the manner in which the contemporary man thinks: avoiding to ponder the reality as a whole, i.e. the *meaning* that “rules everything that is”, but instrumentalizes everything and subordinates it to his own calculations.

The “exclusive humanism” is the usual expression for the modern age gnosis, where the “exclusive humanism” almost always is represented as the ultimate sense, capable of filling human necessities. Charles Taylor, in his extensive study “A Secular Age” has showed how the modern age man in his “exclusive humanism” is not released from a “cross pressures”, i.e., the “exclusive humanism” is perceived as constraint, so that an exit is looked for - in some new expressions of transcendence.

What is the mission of theology in this quest for the new expressions of transcendence, why philosophy is important for theology, and why theology is important for philosophy in front of the challenges of the contemporary “gnosis”: these are the questions examined in this article.

**Key words:** gnosis, philosophy, theology, dialogue, reality, meaning, mystery, God, man.

