

Teologija kao humanistička znanost*

Stjepan Kušar**
stjepan.kusar@gmail.com

UDK: 21:009
Prethodno priopćenje / Preliminary communication
Primljeno: 26. prosinca 2015.
Prihvaćeno: 29. veljače 2016.

Podjela znanosti je znanstveno-političko pitanje uređenja i funkcioniranja institucija u kojima se znanstveno znanje stječe, predaje i primjenjuje. Humanističke i društvene znanosti bave se čovjekom, tj. stvarima čovjeka u interesu čovjeka. Teologija ga uzima u krilu stvorenja u perspektivi njegova odnosa s Bogom. U članku se ističe specifičnost tog odnosa i posljedice koje odatle proizlaze za shvaćanje čovjeka i njegova života; upozorava se na osporavanje tog pristupa u kontekstu prirodnoznanstveno intonirane i tehnicizirane suvremene kulture; na kraju se tematiziraju intelektualni i kulturalni izazovi s kojima je pritom teologija suočena te se ističe važnost njezina priloga u suvremenim raspravama u kojima je u pitanju čovjek. Kroza sve to u članku se zastupa uvjerenja da vjernička religiozna opcija širi pogled na čovjeka i otvara nove perspektive njegova razumijevanja te se pledira u prilog neodrecivog mjesta teologije u humanističkim znanostima i za njezinu otvorenost kritici i raspravi o stvarima čovjeka radi čovjeka.

Ključne riječi: *čovjek, znanost, humanistika, teologija, filozofija, antropologija, diferencija.*

* Izlaganje na znanstvenom skupu Instituta za filozofiju s temom: »Smisao humanističkih znanosti«, a održanom u Palači Matice hrvatske u Zagrebu, 10. prosinca 2015. Cjelovit rad će biti objavljen u zborniku skupa.

**Prof. dr. sc. Stjepan Kušar, Hrvatsko katoličko sveučilište, Ilica 242, HR-10000 Zagreb.

Zadanoj temi – *kršćanskoj* teologiji kao humanističkoj znanosti – kanim se približiti polazeći od jedne usputne rečenice u Platonovu dijalogu *Fedon*; potom ću upozoriti na tematsku vezu tog mjesta s jednim Augustinovim tekstom te na jedan početni moment u određenju odnosa filozofijske spoznaje Boga prema teologiji. Na tako skiciranom temelju u drugom dijelu rada bit će riječi o tome zašto i kako teologija pripada u humanističke znanosti, a u trećem i završnom dijelu kanim upozoriti na neke problemske sklopove i pitanja s kojima se kršćanska teologija u naše doba mora suočiti upravo stoga jer se smatra humanističkom znanošću. Riječ je o tematski suženom pogledu na teologiju kao cjelinu, pogledu koji po svojoj naravi nema i ne može imati pretenziju da tu cjelinu obuhvatno zahvati i opiše, nego kani tek upozoriti na neke središnje njezine momente i njihovo značenje za poimanje ljudskog bića i zajednice ljudi u našoj suvremenosti.

I.

1. U svojem dijalogu *Fedon* – dijalogu koji Sokrat vodi sa svojim prijateljima neposredno uoči svoje smrti – Platon kroz Sokratova usta predstavlja svoje otkriće onog nadosjetilnog, inteligibilnog, za razliku od onog osjetilnog-materijalnog koje nam se otkriva preko naših osjetila. Ono nadosjetilno otvoreno je umu i dohvaća se umom. U umu dostupnoj zbilji Platon vidi istinski uzrok koji objašnjava postanak, opstanak i nestanak svega osjetilnog. On dakako navodi i razloge koji su ga tomu doveli (*Fedon* 96a – 102a). Spoznajni proces koji ga je doveo do tog otkrića on opisuje metaforom *druge plovidbe* (*deúteros ploûs*). Metafora potječe iz mornarskog života i jezika, i inače dragog Platonu. Druga je plovidba naziv za ono čega se mornari moraju prihvatiti kad nema vjetra koji, zahvaljujući jedrima, tjera brod u željenom pravcu. Naime, bez vjetra plovi se snagom mornarskih mišića, odnosno veslanjem.

Prva plovidba pomoću jedara i vjetra odgovara prema Platonovu Sokratu otkrićima filozofa naturalista (predsokratovci) i njihovoj metodi tumačenja prirode prirodom, pri čemu se oni oslanjaju u prvome redu na osjetilnu spoznaju. Na toj je »plovidbi« Sokrat naišao na nesavladive poteškoće te se morao prihvatiti »veslanja«; ta »druga plovidba«, dugotrajna i zamorna, zahtijeva totalno osobno ulaganje svih sila; ona rezultira umskim uvidom u istinske uzroke i razloge te vodi k istini stvari.

Iz toga slijedi uvid kako postoje dvije razine bivstvjućega: osjetilima dostupna fenomenaska razina te metafenomenska razina shvatljiva samo umom. Stoga se fizičke pojave mogu dokraja objasniti samo u funkciji onoga što nije fizičko, osjetilima dostupno, nego je umsko. I dalje, ono što ljudi općenito u prvoj plovidbi smatraju uzrocima postanka, opstanka i nestanka stvari samo

su mehanički i fizički, oni su zapravo samo su-uzroci, dok su pravi ili istinski uzroci oni čisto intelektualne ili umske naravi.

Nekoliko stranica prije navedenog mjesta Platon, kroz jednog od Sokratovih sugovornika (Simija), uvodi u razgovor drugu sliku o plovidbi – naime o plovidbi »morem života«, morem koje valja preploviti da bi se stiglo na konačno čovjekovo odredište (85c-d). Sugovornici odvaguju mogućnosti i argumente koji se tiču smisla života i umiranja. S tim u vezi Simija kaže:

»Kad je dakle riječ o tome, može se napraviti jedno od ovog dvojeg: dati se poučiti od drugih u čemu je istina ili se pak sam potruditi naći rješenje odnosno istinu; ili pak – ako ni jedno ni drugo nije moguće – uzeti u našim ljudskim predajama ono što je najbolje pa na tome kao na splavi (*epi schedias*) riskirati plovidbu morem života (*diapleúsai tòn bíon*), osim ako se ne bi moglo putovati sigurnije i s mnogo manje rizika na solidnijem prijevozom sredstvu (*epi bebaiotérou ochématos*) povjeravajući se božanskoj riječi (*epi lógou theíou tinós*).«

Ovdje je rečeno barem ovo dvoje: metafora splavi obuhvaća sve ono što je čovjeku dano koristiti kao prijevozno sredstvo u plovidbi morem života, bilo da je riječ o predajama, o onome što se da naučiti od drugih ili o onome do čega čovjek sam dolazi. Poput splavi, sve su to sredstva za nuždu i čovjek se koristi onim najboljim što ima – za Sokrata je to druga plovidba: veslanje na splavi. I drugo: božanska bi riječ, kad bi bila dana čovjeku, bila sigurnije plovilo, poput solidnog broda kojim se sigurno prispijeva na odredište. Čini se da spominjanje božanske riječi ima u Platona samo hipotetički karakter – nisam uspio pronaći ni jedno mjesto u njega gdje bi se značenje tog izraza detaljnije tumačilo. Isto je tako neizvjesno je li on i kako razumio doseg te hipoteze o božanskoj riječi – što se sve u toj slutnji krije?

2. Daje misliti to spominjanje božanske riječi kao hipotetičkog solidnijeg plovila na kojem bi čovjek mogao sigurnije preploviti more života, tj. riješiti pitanje smisla življenja i umiranja (vječiti ljudski problem). S tim u vezi podsjetit ću na kršćansku tradiciju. Znakovito je da u Augustinovim govorima-tumačenjima Ivanova evanđelja i Prve Ivanove poslanice nailazimo na mjesta koja su tematski bliska drugoj plovidbi i spomenutim vječnim ljudskim pitanjima. Vjerojatno nije riječ o izravnom tekstualnom utjecaju, nego prije o motivu koji je u starini bio postao 'općim dobrom' u razmišljanju i pisanju. Augustin kaže:

»Kada dakle vidiš da je sve ovo [tj. bića u svijetu] promjenjivo, što je ono koje jest ako ne ono koje nadilazi sve što tako jest kao da nije? [...] Ili tko – kako god napeo sile svog uma da po mogućnosti dodirne ono koje jest – može prispjeti k onome koje je nekako umom dodirnuo? Tomu je naime tako kao da je netko uspio izdaleka vidjeti domovinu (*patriam*), ali je more između; on vidi kamo bi išao, ali nema čime bi išao. Tako i mi hoćemo prispjeti k onoj našoj stabilnosti gdje jest ono koje jest – jer samo je to uvijek tako kako jest – ali nam je između more ovoga svijeta kojim nam je proći kad već vidimo kamo idemo; no mnogi

ni ne vide kamo im je ići. Da bi dakle bilo ono čime nam je ići, dođe odande onaj kojemu smo htjeli ići. I što je učinio? Pripremio je drvo kojim bismo mogli prijeći preko mora. Jer nitko ne može prijeći preko mora ovoga svijeta ako ga ne nosi Kristov križ. Taj će križ ponekad prigrliti i onaj koji ima bolesne oči. A tko izdaleka ne vidi kamo mu je ići, neka se ne odmakne od njega pa će ga križ dovesti onamo« (*In Ioh. Ev. Tract.*, II, 2; PL 35, 1389 i d.).

Tako se ono sigurno sredstvo za plovidbu morem života prema domovini, sredstvo o kojem je hipotetički govorio Platonov Simija, otkriva sve prije negoli komotnim; ono jest sigurno, ali ne uzdiže čovjeka ponad poteškoća i naporâ. Križ uključuje posvemašnji preokret ljudske uznositosti, a čovjeku je – po Kristovu uzoru – »potrebno drvo poniznosti« jer se on »naduo od oholosti« te je bio »bačen daleko od one domovine. A put onamo preplavljen je valovima ovoga svijeta«. Krist se pak sam

»učinio putem i to putem po moru. Hodao je morem kako bi pokazao da postoji put po moru. Ti, pak, koji ne možeš hodati morem kao on, daj se nositi brodom, daj se nositi drvom: vjeruj u Raspetoga i moći ćeš prispjeti preko« (*isto mj.*).

Put križa pak je put ljubavi pa se stoga bezuvjetna ljubav sastoji u predanju vlastitog života za druge:

»Bio je obješen na križu, a išao je upravo tim putem [tj. putem pravednosti] i to je put ljubavi: 'Oče, oprosti im jer ne znaju što čine!'« (*In Joh. Ep. in Parth. Tract.*, I, 1-4; PL 35, 1977 i d.).

Augustin tako ističe srž kršćanske misli koja – uz onu filozofijsku grčku¹ – ide u red velikih duhovnih revolucija čovječanstva. Središnji joj je i nosivi pojam ljubav (*agápe, caritas, dilectio*). Ta se revolucija ne može izvesti samo sredstvima ljudskog logosa, tj. samo uvjeravanjem na temelju razloga. Njoj je potreban i *theios logos*, božanska riječ, štoviše: učovječena božanska Riječ u Isusu Kristu, za kojim valja ići: »Primjer sam vam dao da i vi činite kao što ja vama učinih« (Iv 13, 15); »Kao što sam ja ljubio vas, tako i vi ljubite jedni druge« (Iv 13, 34; 15, 12).

Da bi se taj preokret ljubavi ozbiljio, nije dostatno uvjeravanje razlozima – njemu je potrebna vjera: vjera da je tomu doista tako, vjerovanje onomu koji to naviješta i pokazuje i vjera u njega. Ta se vjera sastoji u decentriranju čovjekova vlastitog života u perspektivu Kristova života jer se božanski Logos, tomu prethodno, decentrirao u čovjeka, u svijet i povijest ljudi. Za Augustina i za kršćansku misao općenito Krist i njegov križ izraz su i primjer apsolutne ljubavi i ireverzibilni orijentir. Onima koji nisu Krista vidjeli ostaje svjedočenje onih koji su ga vidjeli i onih koji su kroz povijest na tom 'ugaonom kamenu' gradili

¹ Ova se sastoji u snazi *logosa* (riječ, razlog, smisao) i u njemu se temelji: ako čovjek doista hoće postići valjane njega dostojne ciljeve, on se ne smije služiti nasiljem – o čemu bjelodano svjedoči Sokrat. Čovjek se mora služiti uvjeravanjem koje se temelji na umu i koje ima razloge (*lógoi*), a ne nasilje, kao svoje bitno sredstvo: uvjerenje i uvjeravanje na temelju razloga. Istinsko *vincere* jest u *con-vincere*.

kuću svojega života odnosno koji su na tom 'brodu-drvetu brodili morem života u domovinu'; ostaje svjedočanstvo Svetog pisma promišljanog i proživljavanog u krilu zajednice Kristovih vjernika.

Da bi se razumio smisao i doseg tih tvrdnji, nužno je ući u svojevrsni hermeneutički krug, tj. izvesti sintetičku medijaciju uma i vjere, vjere i uma. Pritom je Augustin trajno veliki učitelj. On nije bio 'čisti filozof' u kasnijem racionalističkom smislu, tj. mislilac koji bi razumu dao svedeterminirajuću težinu u apsolutnom smislu. I nasuprot tomu: on nije bio ni 'fideist' koji bi poricao svjetlo razuma u prilog isključive prednosti vjere. Naprotiv, on je izgradio model mišljenja u kojem su razum i vjera strukturalno posredovani jedno drugim. Taj hermeneutički krug paradigmatički je izrečen obrascem *credo ut intellegam, intellego ut credam* – vjerujem da bih razumio i razumijem da bih vjerovao. Vjera izlazi ususret instancijama razuma i pomaže mu u njegovu traganju za istinom otkrivajući cilj i put k njemu; razum pak sa svoje strane ide ususret vjeri dajući joj stanovite razumske oslonce te joj pomaže da sama sebe spozna i samu sebe tako izrazi da bude razumljiva svakom razumu. Prilaženje istini događa se u funkciji dviju sila koje djeluju sinergijski i konvergentno.²

Prema Augustinu grčki su filozofi – prije svega Platon i platoničari – umom uvidjeli kako postoji onostranost (*patria*) te su također dovidjeli kako postoji Netko, naime »Onaj koji jest«, »Onaj onkraj svega«. Ali između ovostranosti i onostranosti stere se more života sa svim poteškoćama koje prate plovidbu tim morem. Filozofi su doduše uvidjeli da postoji onostranost, ali im je ostalo nepoznato sredstvo koje bi čovjeku omogućilo sigurnu plovidbu tim morem, smatra Augustin. Sam naime razum ne može spoznati to sredstvo; ono je ljudima pokazano božanskom r/Riječju, tj. objavom Božjom koja kulminira u Isusu Kristu, napose pak u njegovu vazmenom otajstvu. Do toga se dopire vjerom koja ne isključuje razum niti mu se protivi, ali ide onkraj njega upravo po jasnoj spoznaji cilja i sredstva za plovidbu morem života – spoznaja u vjeri (usp. 1 Iv 1, 1 i d.).³

3. Misao koja u tom kontekstu nastaje jest kršćanska teologija – ona se rađa iz vjere, razvija se u vjeri i vodi k vjeri. A teologija nije samo *fides quaerens intellectum (sui)* nego i – opet augustinski – *sermo de Deo*, govor o Bogu. Zanimljivo je da taj govor o Bogu u krilu kršćanstva za vjerničku svijest i teološki napor jednog Tome Akvinskog zahtijeva opravdanje pred forumom filozofijskog uma. Misao vjere u Boga, koja se izvodi iz Božje objave umovanjem, mora

² Usp. S. Kušar: Teologija i filozofija religije – suodnos i razgraničenja, u: D. Barbarić (ur.): *Filozofija i teologija. Zbornik radova*, Zagreb, Školska knjiga – Matica hrvatska, 1993, 10-20; usp. Također priloge N. Skledara i H. Lasića, 70 i d., 120 i d.

³ Augustin tu misao razvija i u kontekstu svojih *Ispovijesti*, na kraju VII. knjige u kojoj raspravlja pitanje o podrijetlu zla i o važnosti i o utjecaju knjiga platoničara (*libri platoniorum*) za svoj duhovni razvoj i preokret od manihejstva prema kršćanstvu (usp. VII, 21, 27 – što knjige platoničara imaju, a što nemaju).

pred filozofijskim umom navesti svoje razloge, tj. pokazati radi čega je ona potrebna. Kod Tome to biva odmah na početku njegove *Teološke sume* (I, 1, 1) u uobičajenoj formi pitanja: »Je li nužno da osim filozofskih znanosti postoji i neka druga nauka?« Navodeći dva razloga koji idu u prilog negativnom odgovoru, on u drugom razlogu kaže:

»Nauka (*doctrina*) se može baviti samo bićem; samo se, naime, istina spoznaje, a ona se podudara s bićem. Međutim, u filozofskim znanostima raspravlja se o svim bićima, čak i o Bogu. Stoga se jedan dio filozofije zove 'teologija', odnosno božanska znanost, kako pokazuje Filozof u VI. knjizi *Metafizike* (1026a 19). Prema tome, nije nužno da osim filozofskih znanosti postoji i neka druga nauka.«

U skladu s prijepornom strukturom članaka *sume* i metode pitanja Toma navodi proturazlog, naime uvjerenje vjere da postoji »Pismo od Boga nadahnuto« koje je »korisno za pouku, za karanje, za popravljavanje i odgajanje u pravednosti« (2 Tim 3, 16). Ono ne ide u red »filozofskih znanosti koje je pronašao ljudski um. Stoga je korisno da osim filozofskih znanosti postoji neka druga znanost koja je od Boga nadahnuta«. Potom Toma u svojem odgovoru (*corpus articuli*) ukratko razrađuje taj stav: »Trebalo reći da je osim, filozofskih znanosti koje se istražuju ljudskim umom, za ljudsko spasenje bila nužna neka nauka koja je po Božjoj objavi« i to zbog dva razloga.

Prvi razlog ističe svrhu čovjekovih nakana i djela: »Zbog toga što je čovjek usmjeren prema Bogu kao nekom cilju koji nadilazi shvaćanje njegova razuma« – u skladu s onim što kaže prorok Izaija: 'Oko nije vidjelo što je Bog pripremio onima koji ga ljube' (64, 3) – [...] »ljudi, koji trebaju usmjeriti svoje nakane i svoja djela prema nekom cilju, moraju taj cilj prethodno poznavati. Stoga je za ljudsko spasenje bilo nužno da Božja objava upozna čovjeka s onim što nadilazi njegov razum.«

Drugi je razlog povezan s poteškoćama spoznaje istine o Bogu, makar je ona po sebi otvorena naravnom ljudskom razumu. A kako od spoznaje te istine zavisi »cjelokupno ljudsko spasenje koje je u Bogu [...], bilo je nužno da ih o božanskoj zbilji pouči Božja objava«. S tih je razloga, smatra Toma, bilo nužno »da osim filozofskih znanosti, koje istražuju razumom, postoji sveta nauka po objavi«. A na onaj na početku navedeni proturazlog Toma odgovara tumačeći razliku među znanostima: razlika proizlazi iz »različitog spoznajnog pristupa stvarima«; tako zvjezdoznanac i prirodoznanstvenik različitim postupkom dokazuju da je zemlja okrugla.

»Prema tome, nema nikakve zapreke da iste stvari, koje filozofske znanosti proučavaju ukoliko su spoznatljive svjetlom naravnog razuma, neka druga znanost proučava ukoliko su spoznatljive u svjetlu Božje objave. Stoga su teologija koja pripada u svetu nauku i teologija koja je sastavni dio filozofije, raznorodne znanosti.«⁴

⁴ Tomin tekst navodim prema prijevodu T. Vereša u: *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, Zagreb, Globus, 2005, 273 i d.

Toma dakle ne pretendira dati neku novu teoriju o Bogu koja bi stavila izvan snage filozofijsku teologiju; ova ima svoje mjesto i u njegovu teologijskom sustavu, ali mu »nauka koja je prema Božjoj objavi« služi specifičnoj svrsi: spasenju i uređenju ljudskog života u skladu s njegovom krajnjom svrhom koju možemo izraziti Augustinovim riječima: »Za sebe si nas stvorio (Gospodine) i nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi.«⁵ Stoga je kršćanska teologija teorija nove prakse života pod vidikom krajnjeg cilja i svrhe čovjeka i svega njegova djelovanja. Tu je dakako uključen pogled na cjelinu stvarnosti, na sve ono što jest, ali ne ukoliko je stvarnost nešto samoniklo (*physis*), nego ukoliko je ona nešto dano, stvoreno (*ktísis*). U tomu je i razlog zašto teologija po svojoj ekstenziji zahvaća sve ono što i filozofija, ali u drugačijoj perspektivi – u perspektivi dobrog Božjeg stvorenja i spasenja svega stvorenoga.⁶

Iz rečenoga proizlazi barem ovo: glavni je predmet teologije Bog u svojem odnosu prema čovjeku i svemu stvorenome te ujedno i čovjek i sve stvoreno u svojem odnosu prema Bogu – dakako, u obzorju vjere koja misli.⁷ Žarište je pak tog uzajamnog odnosa ono što Toma i tradicija kršćanskog vjerovanja i mišljenja naziva spas ili spasenje. To je nešto što se tiče čovjeka, njegovih nauma i njegova djelovanja, njegovih međuljudskih odnosa u društvu i u povijesti te u svemu tome još ovo: njegove krajnje svrhe ili smisla njegova života. Spas je nešto što se tiče čovjekove budućnosti i to kako one povijesne tako i one eshatonske apsolutne budućnosti s Bogom i kod Boga. Spas je drugo ime za tu apsolutnu budućnost; ona u vjeri takoreći svijetli unatrag u čovjekov sadašnji i prošli život, ona ga osvjetljuje i u njega u-svjetljuje pa time pokazuje moguć i ponuđen put u ovostranoj budućnosti. Time smo istaknuli samo središte kršćanske teologije. Ona misli budućnost i ona se nada budućnosti jer je Bog o kojem ona govori Budućnik koji u Isusu Kristu izlazi čovjeku ususret – dovoljan razlog da je se shvati kao humanističku znanost.

⁵ *Ispovijesti*, I, 1, 1.

⁶ Ne možemo ovdje ulaziti u raspravu oko poimanja stvaranja i spasenja – tih dviju temeljnih »kategorija« vjere i njezina umovanja koje su danas s raznih razloga osporavane i u svojoj tradicionalnoj obradi našim suvremenicima teško razumljive. O tome kao i o poimanju vjere usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo* (Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2007) te za prvu informaciju odgovarajuće članke u *Rječniku biblijske teologije* (ur. X. Léon-Dufour, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1993) te u *Enciklopedijskom teološkom rječniku teologije* (Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2009); osim toga: X. Léon-Dufour, *Djelovati po evanđelju*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2008.

⁷ Ne možemo ovdje ulaziti u odnos mišljenja i vjerovanja, odnos koji je u naše vrijeme (ali i ranije) nerijetko osporavan od strane filozofa i teoretičara znanosti; usp. pozicije koje pokazuju otvoren i uravnotežen pristup problemu: P. Henrici, *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br. – München, Albert, 2012; V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuche über das Göttliche*, München, C. H. Beck Verlag, 2014; R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, sv. 1-3, Freiburg i. Br. – München, Herder, 2004.

II.

Naziv ‘humanističke znanosti’ ima svoje korijene u renesansnim *studia humanitatis* (s osloncem na Ciceronu i na srednjovjekovnim *artes liberales*⁸). Pritom je riječ o sustavu obrazovanja koji je obuhvaćao gramatiku, retoriku, poetiku, historiju i etiku. Svrha je tog obrazovanja bila postignuće onog što se nazivalo *humanitas* (odatle i naziv za onodobnu intelektualnost: humanizam): jedinstvo vrline i nauka koje služi uzdizanju čovjeka do istinske čovječnosti, u što je bila uključena i kršćanska vjera gledana iz svojih novozavjetnih izvora. No od intencije tog sustava obrazovanja po svemu sudeći nije ostalo ništa u onome što se danas naziva humanističke znanosti. Ne možemo ovdje ulaziti u specifičnu problematiku tog naziva kao ni u problematiku suvremene podjele znanosti.⁹ Moramo se zadovoljiti s nekoliko općenitih napomena koje, nadamo se, barem signaliziraju neke probleme koji se ovdje kriju.

1. Tu je najprije problem same podjele znanosti. Uobičajena je »znanstveno-didaktička i enciklopedijsko-bibliotekarska podjela znanosti« prema kojoj se organizira i provodi »sveučilišna nastava, stječu se znanstvena zvanja, priređuju enciklopedije i uređuju biblioteke«. U osnovici joj je »znanstvena politika« koja je »predodređena znanstveno tehničkim svijetom«, a opća je svrha podjele kao takve organizacija znanstvenog pogona na univerzitetima i istraživačkim institutima.¹⁰ Pod tim se vidikom znanosti razvrstavaju u prirodne, društvene, humanističke, tehničke, biotehničke i biomedicinske znanosti. To je ujedno i znanstveno-politička podjela koja se uspostavlja »iz potrebe za ujednačavanjem, prikupljanjem, statističkom obradom i interpretacijom podataka o znanstvenim ustanovama, znanstvenim resursima i znanstvenim rezultatima«. Na međunarodnoj razini ide se za izradbom programa raspolaganja »financijskim i humanim resursima« u znanosti radi uspostave i provedbe »svjetske znanstvene politike« kao dijela svjetske »kapitalističko-korporativne ekonomske politike«.

Iza tog organizacijskog vidika krije se zapravo dominacija prirodnih i tehničkih znanosti u suvremenoj znanstvenoj kulturi, a sama podjela područja znanosti temelji se na višestrukim suprotnostima: suprotnost prirode i duha, suprotnost prirode i tehnike, suprotnost žive i nežive prirode te suprotnost ljudske i ne-ljudske prirode. To se u tzv. *scientific community* naprosto pretpostavlja, a da se ne pita kako je ta podjela uopće moguća i je li ona nužna i zašto; pogotovo se pak ne pita o jedinstvu tih suprotnosti te u čemu bi ono

⁸ Za Cicerona usp. J. Christes, *Cicero und der römische Humanismus*, Heft 56, Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, 1995; za srednji vijek usp. S. Kušar, *Filozofija u srednjem vijeku*, Zagreb, Matica hrvatska, 2015, 88 i d.

⁹ Usp. o tome jasne i argumentirane izvode u: Filozofija i znanost. Intervju s doc. dr. sc. Igorom Mikecinom, Čemu. Časopis studenata filozofije, 11 (2013) 23, 113-124.

¹⁰ *Isto*, 114 i d. Navodi koji slijede u tekstu preuzeti su iz ovog intervjuja.

bilo. Time smo upućeni prema mogućoj filozofijskoj podjeli znanosti koja se ne iscrpljuje u podjeli prema vrsti predmeta i prema svaki puta specifičnoj znanstvenoj metodi, nego cilja na temeljno pitanje: »Što je ono jedino koje je u svim znanostima prisutno i koje ih sve u njihovoj oznanstvenjenosti omogućuje?« To je pitanje o biti znanosti. Ta bit nije bezvremena i nepromjenjiva, nego je povijesna: »Ostajući jedna i ista, bit znanosti u sebi se razlučuje prema svojim povijesnim uobličenjima te ujedno mijenja mjeru svoga prisustva i svoga odsustva u povijesnim oblicima znanosti.«¹¹ Novovjekovna i moderna znanost razlikuje se prema antičkoj *epistémē*, prema srednjovjekovnoj *scientia* i prema filozofijskoj *Wissenschaft* tzv. njemačkog idealizma; ona je matematizirana, egzaktna, hipotetičko-eksperimentalna te kibernetičko-tehnička, konstruirajuća i *vijabilna* (tj. 'može ići' jer odgovara postavljenim ciljevima; pitanje istine nije njezino pitanje).

Očito, filozofija i teologija tu nemaju mjesta, odnosno prisiljene su prilagođavati se diktatu koji progovara kroz tako opisanu narav ili bit moderne znanosti. Pitanje je naime – apstrahiramo od problematike koja se krije u podjeli na društvene i humanističke znanosti (prijevod s engleskog: *humanities and social sciences*?) – mogu li one uopće imati neko njima primjereno mjesto u takvoj podjeli znanosti koja ni ne postavlja pitanje o biti i istini znanosti? U vladajućem prema znanstveno-tehničkim kriterijima organiziranom sveučilišnom pogonu one su izložene zahtjevu trajnog prilagođavanja vladajućim načelima moderne znanosti te se na koncu shvaćaju kao znanosti o »humanoj kulturi«. Filozofija se tu pretvara u historiju filozofijske književnosti i u »znanost o znanostima« (*Wissenschaftstheorie*), a teologija se rastapa u religijskim znanostima (religiologija).¹² One obuhvaćaju sociologiju i psihologiju religije, religijsku geografiju, povijest religija, fenomenologiju religije, religijsku etnologiju, religijsku arheologiju itd. Kao takve one se svode na modeliranje povijesno danih uobličjenja čovjekova odnosa prema transcendenciji, u što je uključen i splet njegovih odnosa u imanenciji. Pritom se teologija u bitnome svodi na proučavanje i racionalno usustavljanje religioznog naučavanja, religiozne individualne i društvene etike te obreda kršćanske religije.

Ne stavljamo u pitanje religiologijski pristup izučavanju religijskog fenomena, ali zastupamo stav da teologiju valja shvatiti – povrh svih njezinih tradicijom danih definicija – također kao kulturnoj javnosti okrenuto lice kršćanske vjere koja je mjerodavno suoblikovala lik čovjeka kroz dugi niz stoljeća u prvom redu na europskom geografskom prostoru, a onda i drugdje diljem svijeta, dakako, sa svim prednostima i nedostacima koji su vidljivi u povijesnom odjelotvorenju kršćanske poruke. Teologija u tom smislu ima također kritičku funkciju, kako prema unutra – u krilu kršćanskih zajednica – tako i prema vani, u koncertu glasova prisutnih u društvima koji nastupaju s pretenzijom obrane i promica-

¹¹ *Isto*, 116.

¹² To se dogodilo teološkom fakultetu u Lausanni; sličnih tendencija ima i drugdje.

nja čovjeka. To znači da teologiji treba biti i dalje dana otvorena mogućnost da u interesu čovjeka dade svoj doprinos u raspravama koje se u društvu vode o stvarima čovjeka.

To je dakako povezano s njezinim poimanjem čovjeka koje se hrani iz izvora kršćanske vjere, u prvom redu iz evanđelja i ostalih novozavjetnih spisa. Za razliku od drveta, koje ima jednostavnu budućnost i čiji je život podvrgnut izvanjskoj procjeni drvosječe, ljudska su bića opskrbljena jednim beskrajno krhkim dobrom: slobodom, čovječjom slobodom. Što god ta sloboda bila u svojoj najdubljoj biti i tajni, ona se također pokazuje kao moć da djelujemo na stvarnost (svoju i drugih bića) putem naših riječi i postupaka; mi je takoreći svijamo i oblikujemo. Teologija, pak, kad postavlja pitanje o Bogu i o njegovoj transcendenciji te kuša na nj odgovoriti u horizontu vjere koja misli, ne prestaje ujedno upućivati pitanje o ljudskom biću i o načinu kako se svatko od nas shvaća i kako živi u društvu i u svijetu, odnosno kako »plovi morem života«.

U toj perspektivi gledana teologija se pokazuje kao jedan oblik racionalno obrazloženog znanja o čovjeku usred svijeta, skupa s drugim ljudima i svim ne-ljudskim bićima i u povijesti, i to pred Bogom i u odnosu prema Bogu; to znanje proizlazi iz vjere u Boga, razvija se u mediju razuma i ambijentirano je u vjeri u Boga – u vjeri koja promišlja samu sebe kao čin i kao sadržaj. Teologija kao forma razumu dostupnog znanja ima sustavan oblik: njezino znanje dade se metodički uobličiti u znanost – znanost o Bogom motiviranom i Bogom nošenom bivanju čovjeka u svijetu i u povijesti, znanost koja završava izazovom tipičnim za svaku pa tako i za našu kasno-novovjekovnu znanost: 'Dođi, kreni tim putem i provjeri!'

Odatle je razvidno da je teologija humanistička znanost: o čemu god još bilo riječi u njoj, njezin je središnji interes čovjek u svojem osobnom i zajedničarskom odnosu prema Bogu; riječ je o stvarima čovjeka radi čovjeka. Njoj je stalo do toga da na način dostupan svakom razumu pokaže jednu izvrsnu formu ljudskog života koja se motivira i gradi iz vjere u Boga. Stoga je možemo također shvatiti kao teoriju jedne egzistencijalne prakse življenja, jednog puta života, života čovjeka u zajedništvu ljudi pred Bogom i s Bogom. Naime, ime kršćanskog Boga je također Emanuel, S-nama-Bog; taj »nama« pak se tiče čovječanstva, svih ljudi bez razlike.

III.

U naše su doba – to smo već istaknuli – zadaća i mjesto teologije sve prije negoli laki i neosporni. Svakako, već barem od prosvjetiteljstva pa dalje prema našem dobu, uspostavilo se rastuće razilaženje i neslaganje između svijeta znanstvene racionalnosti (koliko god ona sama u sebi šarolika bila) s jedne strane i svijeta raznih mnijenja, religijskih vjerovanja i kršćanske vjere s druge stra-

ne. Predmet znanstvene racionalnosti je priroda (njezin je dio također čovjek) uzeta pod vidikom kvantifikabilnosti (tj. svedena na protežnost, broj i lokalno gibanje). Stoga u svijetu znanstvene racionalnosti prevladava logika neprestane ekspanzije spoznaja i tehnike njihovih primjena, što je sve vidljivo i mjerljivo. Svijet pak vjerovanja i vjere gurnut je u tzv. privatnu sferu te je prepušten dobroj ili lošoj volji pojedinca bez neke spomena vrijedne rasprave – osim ako glas vjere, teološki oblikovan ili pak u formi proročke kritike, ne odjekne u javnosti društva. Ovisno o tome kakav je, on se uljudno uzima na znanje ili je pak zasut lavinom religijsko-kritičkih etiketa iz prosvjetiteljskog i scijentističkog arsenala.

Kako god tomu bilo, teologija ima ambiciju – napose ako je uzmemo kao univerzitetsku disciplinu – da prevlada to razilaženje i neslaganje; ona ide za povezivanjem vjerovanja i znanja, vjere i razuma. Pritom ona, s jedne strane, razvija refleksiju u kojoj se pretresa argumentacija i evaluacija življene i proklamirane religioznosti. S druge pak strane ona pokazuje bogatstvo i plodnost svojih izvora i svojih temelja: Pisma naime (sa svojim naracijama, parabolama, maksimama, molitvama, proročkim kritikama itd.) uporno stavljaju u pitanje svaku jednodimenzionalnu lektiru stvarnosti i čovjeka u njezinu krilu. Pozivajući se na iskustvo kršćanskog vjerovanja teologija otkriva dubinsku dimenziju ljudske stvarnosti i svega stvorenoga, njihovu nesvedivost na kvantitativne odnose i na manipulabilnost koja se odavde izvodi (što se nastoji opravdati pojmom racionalnosti reducirane na izračunljivost). Na taj se način teologija nastoji držati i održati, *importune opportune*, onkraj svih društvenih moda koje se pozivaju na znanosti i koje to brže stare što njihova aspiracija za novošću brže raste.

Javni diskurs u društvu, naime, već je odavno prestao govoriti o napretku – je li se izišlo iz prosvjetiteljstva? – a sve više govori o inovacijama, čiji je neposredni kontekst tehnika. Diktat inovacije pak sve dosadašnje čini starim, ako ne i beskorisnim; ‘novo je bolje’, onom tradicionalnom još se priznaje neka vrijednost u kulinarstvu i donekle u proizvodnji živežnih namirnica – u strahu od loših posljedica svih vrsta manipulacija koje je čovjek poduzeo i koje uporno poduzima u prirodi. Pod diktatom inoviranja vrijeme se steže, tj. brže teče i sve u njemu brže stari, a čovjek se u stegnutom vremenu gubi u prezentizmu: prošlost je iza njega, prevladana i u najboljem slučaju muzealizirana, tj. prisutna u formi muzejskog izložka i opisa patrimonija (fr. *patrimoine*, nasljeđe, baština); budućnost pak, zbog svoje rastuće neizvjesnosti, ulijeva strah (*no future!*). Čovječstvo i čovječnost čovjeka nisu teme za tehničko-kibernetičku znanost, osim možda u obliku transhumanizma i navodnog u ljudski genom zahvaćajućeg poboljšanja ljudske vrste. Ljudskom se biću postupno sve manje priznaje neka bitstvena specifičnost, a razlika prema višim primatima proklamira se kao nešto samo gradualno, ali ne i principijelno.

Tako se danas kršćanstvo i njegova teologija nalaze suočeni s krizom bez presedana. Ona se najjače osjeća na području antropologije. Još donedavno kritike i osporavanje kršćanstva i njegove teologije (bez obzira na sve konfe-

sionalne razlike) nisu, općenito gledano, postavljale u pitanje stanovit temeljni konsenzus koji se ticao elementarnih predodžbi ljudskog bića kao takvog, razlike muškarac-žena, života u društvu ili odnosa čovjeka prema prirodi. Taj temeljni konsenzus bio je prisutan, makar su spomenute predodžbe bile integrirane u različite svjetonazore koji su se oblikovali u funkciji religijskih vjerovanja ili vladajućih ideologija prisutnih u kulturnoj javnosti. No odnedavno – barem u Europi i Sjevernoj Americi – suočeni smo s činjenicom da upravo spomenute predodžbe, koje se tiču čovjeka, nisu više neupitne niti su mnogim našim suvremenicima prihvatljive kao same po sebi jasne. Tu nije riječ o tome da su samo tzv. tradicionalne vrijednosti izložene konkurenciji – toga je uvijek bilo – nego su u pitanje stavljeni veliki simboli i simbolički sustavi koji su snažno pridonijeli oblikovanju našeg zapadnog društva i poimanja čovjeka. Ti simboli i simbolički sustavi imaju svoje najdublje korijene u višestoljetnom preobrazbenom ‘radu’ što ga je biblijska (židovska i kršćanska) tradicija izvela na tlu grčko rimskih-kulturnih tradicija te u vrijednosnome svijetu zapadnog moderniteta (koji se, također, sa svoje strane, ima zahvaliti dobrim dijelom biblijskoj tradiciji).

To je napose uočljivo na dva područja koja su ujedno i primjeri za spomenute pomake u simboličkom sustavu naše zapadne kulture te koji samim time jesu izazov za teologijsko mišljenje, ne samo u krilu kršćanskih zajednica, nego i šire, na svim područjima društvenog života.

Tu je najprije razlika muškarac-žena. Ne samo biblijska tradicija nego i zapadna humanistička tradicija, što dalje to je više i konfliktnije, suočena s rodnim teorijama te u društvenom i kulturnom okruženju s novim praksama (tj. ne samo s drugačijim ponašanjem nekih pojedinaca) koje potresaju i ruše baštinjene predodžbe spomenute diferencije i relacije; primjer su tomu homoseksualni brakovi koji su kao takvi već kodificirani u zakonodavstvu nekih zemalja. Tu postoje razne pozicije i stavovi koji se razlikuju u stupnju radikalnosti... No kako god tomu bilo, kršćanstvo i njegova teologija suočeni su s virulentnim pitanjem: kako u tom novom, radikaliziranom kulturnom kontekstu povesti računa o vlastitoj tradiciji za koju je diferencija muškarac-žena naprosto temeljna i neodreciva?

Drugi se primjer tiče odnosa čovjeka prema prirodi te, s time povezano, pitanja o mjestu čovjeka u prirodi. Razni smjerovi kulturnog razvitka u zapadnome svijetu idu za relativizacijom čovjekova mjesta u krilu prirode i to u ime vrlo raznovrsnih argumenata: pozornost prema životinjskom svijetu (ne samo zaštita životinja nego i prava životinja, ako ne svih, a ono barem primata); ekologijska svijest; zabrinutost za budućnost naše planete u krilu neizmjerne svemira itd. Kršćanstvo i njegova teologija pritom su suočeni s prigovorom tvrdoglavog antropocentrizma zato što inzistiraju na specifičnosti ljudskog bića te na njegovoj jedinstvenosti i neodrecivoj sudbini i smislu njegova života usmjerenog prema Bogu.

Ostajući kod ta dva krizna područja teologiji se, u svakom slučaju, nameću barem sljedeća četiri pitanja i problemska sklopa na kojima se ona mora zaustaviti i koja mora promišljati te tako unijeti svoj glas u javnu debatu kojoj je u središtu pozornosti naprosto čovjek kao takav, bez obzira na sve kulturalne razlike među ljudima. To znači da govor teologije mora biti takav da se razumije ne samo u krilu kršćanske zajednice nego i šire u društvu ljudi izvan »crkvenog dvorišta«.¹³

- 1) Ponajprije teologija mora identificirati *novost* naše kulturne situacije i to tako da privilegira tematiku *diferencije* te pretrese sve ono što danas stavlja u pitanje, ugrožava ili čak ruši tradicionalnu razliku muškarac-žena kao i razliku na kojoj počiva uobičajeno isticanje posebnog čovjekova mjesta u krilu prirode.
- 2) Valja pretresti dosadašnje teologijske pokušaje koji su se trsili integrirati nove predodžbe odnosa muškarac-žena i odnosa čovjeka prema prirodi; riječ je o u sebi prilično raznovrsnim feminističkim teologijama te o ekolozijskim teologijama. Pritom nije riječ samo o tome da se uoče mjesta na kojima u našem kršćanskom razmišljanju stvarno stojimo, nego i da se otkriju polazišta u kršćanstvu i u njegovoj teologijskoj tradiciji, polazišta naime za obradu tih pitanja i problema te za teologijski doprinos njihovu rješavanju.
- 3) Time smo pak dodirnuli temeljno i u ovom kontekstu presudno teologijsko pitanje: što može kršćanstvu i njegovoj teologiji poslužiti kao orijentir ili kompas u odnosu na spomenute krizne smjerove razvitka? Preciznije: čega se kršćanska tradicija (gledana u svojoj povezanosti i interakcijama s grčko-rimskom tradicijom i s tradicijom zapadnog moderniteta) u tom kontekstu može ili treba legitimno držati? Što je za nju, u tom kontekstu, neodrecivo, *articulus stantis et cadentis*? Imajući u vidu vlastitu kršćansku povijest i povijesnu svijest koja se tako oblikovala: što je za kršćansku tradiciju i njezinu teologiju od vitalne važnosti da ne bude napušteno nego zadržano (i to ne samo pod vidikom sebeočuvanja kršćanstva, nego prije svega pod vidikom dobrobiti samoga društva ljudi, čovječanstva)? U ovom se kontekstu kao poseban problem nameće impostacija i razvitak *antropologije diferencije* koja će biti utemeljena na kršćanskom temelju, ali će u isto vrijeme biti takva da će se moći čuti i razumjeti i raspravljati u suvremenoj kulturnoj situaciji.
- 4) Time smo došli do najkritičnijeg pitanja za teologiju (a možda i za čovjeka kao takvog): je li suvremeni kulturni razvitak takav da je došlo do posvemašnjeg prekida između kršćanstva i suvremene kulture tako da se kršćanstvo i njegova teologija više ne mogu izraziti u toj kulturi – pa

¹³ Kao jedan moguć, po našem mišljenju uzoran primjer takvog govora je enciklika pape Franje *Laudato si* (Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2015); ona svakako zahtijeva detaljnu analizu također pod vidikom svojeg općeljudskog, čovječanskog interesa, u što na ovome mjestu ne možemo ulaziti.

imamo u najboljem slučaju samo razgovor gluhih? Svakako valja odvagnuti dubinu i domet spomenutog loma, ali i istaknuti izvore i polazišta koje kršćanstvo ima u sebi i polazeći od kojih ono može tako djelovati da se njegov glas čuje u suvremenom kulturnom kontekstu – polazeći od Biblije, ali i od vlastite dogmatske tradicije, npr. u području teologije o Bogu (trinitarna teologija): može li, i kako, pomoći trinitarna gramatika vjere i teologije da se korektno misli razlika kao razlika? Riječ je o tome da se na bazi trinitarne relacijske ontologije razradi teologijska antropologija diferencije.

To bi mogao biti sigurno jedan od najvažnijih doprinosa u nastojanju da se – u širini društva – promišlja ne samo stapajuće miješanje (*metissage*) ljudi i njihovih kultura (čini se da multikulturalizam žrtvuje identitet drugoga za volju ne samo sveopće jednakosti nego i istosti svijui, bez razlika), nego ujedno i drugost drugoga. Jer kako misliti drugoga kao drugoga i priznati mu njegov neodrecivi identitet kao drugoga ako se izbjegava promišljanje razlike? I dalje: kako naučiti razlučivati diferencije, tj. koji put vodi k prepoznavanju i priznavanju diferencija? I s obzirom na suvremenu kulturu: ne očituje li nelagoda u njoj zapravo stanje permanentne krize u kojoj se suvremeno ljudstvo nalazi? I konačno: ako se govori o permanentnoj krizi, nismo li onda izgubili smisao toga što znači riječ 'kriza' koja je do u naše vrijeme uvijek značila neku vrstu izvanrednog stanja, manje ili više teškog, ali prolaznog i načelno savladivog. Ako je kriza permanentna, kako onda uopće pozitivno misliti stanje koje je onkraj nje, a ne samo njezina puka negacija?

Završne misli, zapravo pitanja, na svoj način pokazuju moguću perspektivu kako je teologija pozvana biti humanistička znanost u suvremenim kulturnim okolnostima. Stoga, zaključno, možemo reći da naziv »humanistička znanost« za teologiju prije svega znači zadaću ne u prvom redu očuvanja vlastite baštine, nego razumijevanja i kritike sadašnjosti i priprave budućnosti čovjeka koji je za nju slika i prilika Božja, tj. njegov opunomoćenik u krilu svega stvorenja. O tome kako će teologija odgovoriti toj zadaći dobrim dijelom ovisi također kako će se u suvremenoj i u budućoj javnosti očitovati javno lice kršćanske vjere te kako joj valja prevladati napast zatvaranja u jednodimenzionalni intimizam koji je uzima samo kao privatnu stvar. Kršćanska vjera jest doduše također privatna stvar osobe jer je izraz njezine temeljne opcije, ali upravo zato što je u pitanju osoba, u vjeri je istodobno riječ i o njezinu javnosti okrenutom licu koje se, uz ostalo, otkriva također u razložnu i jasnu govoru koji je otvoren raspravi i kritici. Stoga teologija ima svoje koliko god osporavano ipak neosporno mjesto u našoj intelektualnoj i uopće u kulturnoj javnosti.

Stjepan Kušar*

*Theology as one of the humanities***

Summary

The division of science is a scientific and political question of constitution and functioning of institutions in which scientific knowledge is acquired, presented and applied. Humanities and social science deal with human i.e. with the matters of human in the interest of human. Theology takes him in the lap of creatures in the perspective of his relation to God.

This article emphasises the specificity of this relation and the consequences which arise out of it for the understanding of human and his life; it warns that such an approach in the context of scientifically intoned and technicistic contemporary culture is contested. In the end it deals with intellectual and cultural challenges theology is faced with and points out the importance of its contribution to contemporary disputes concerning human. Throughout all of this the article represents the convictions that the believers religious option broadens the prospect of man and opens new perspectives of understanding him so it pleads for an indisputable place of theology as one of the humanities and its openness to critic and debate about the matters of man for man.

Key words: human (man), science, the humanities, theology, philosophy, anthropology, differentiation.

(na engl. prev. Smiljka Bilankov)

* Stjepan Kušar, PhD, Full Professor, Catholic University of Croatia; Address: Ilica 242, HR-10000, Croatia; E-Mail: stjepan.kusar@gmail.com.

**The exposure at the scientific meeting of the Institute for philosophy with the subject: "The Meaning of the Humanities" took place in the Palace of Matica hrvatska in Zagreb on the 10th of December 2015. The complete exposure will be published in the collection of the conference.