

DOPRINOS J. H. NEWMANA RJEŠENJU PROBLEMA ODNOSA VJERE I RAZUMA

BORISLAV DADIĆ
Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju
University of Zadar, Department of philosophy

MAJA POLJAK
Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju
University of Zadar, Department of philosophy

UDK: 1(09) Newman, J. H.:215
Izvorni rad / *Original scientific paper*

Primljeno / Received: 10. XII. 2010.

Pitanje odnosa vjere i razuma spada među najstarija filozofska pitanja te su kroz povijest filozofije razni mislioci pokušali na nj dati odgovor. Neki su razum pretpostavljali vjeri, drugi vjeru razumu, dok su treći pak polazili od toga da je odnos vjere i razuma komplementaran i harmoničan odnos. Među mislioce posljednje filozofske tradicije ubrajamo i J. H. Newmana, velikog engleskog mislioca, čije ćemo shvaćanje i doprinos navedenom pitanju proučiti u ovom radu. Pitanje odnosa vjere i razuma, možemo slobodno reći, spada među najznačajnija pitanja Newmanove filozofske misli te ga je on prvenstveno obrađivao unutar dvije filozofske discipline: filozofije spoznaje i filozofije religije. Naš autor polazi od toga da vjera kao specifično ljudski čin ima racionalni karakter te da joj razum može poslužiti pri objašnjenju i jednim dijelom pri prihvaćanju nadnaravnih istina omogućavanjem čovjeku da uvidi da ne postoje nikakve racionalne prepreke koje bi ga spriječile u prihvaćanju objavljenih istina. U radu ćemo se također upoznati s Newmanovom shvaćanjem uloge razuma u shvaćanju i prihvaćanju misterija, te njegovom podjelom rasuđivanja na dvije vrste, formalnog i neformalnog. Unutar proučavanja posljednje vrste rasuđivanja susrest ćemo se s Newmanovim originalnim shvaćanjem posebne uloge koju neformalno ili implicitno rasuđivanje ima u pristanku na navedene istine, te njegovom jasnom distinkcijom između psihološke i logičke strukture procesa rasuđivanja zahvaljujući kojoj je pokazao da formalno rasuđivanje nije jedina racionalna vrsta rasuđivanja, pa samim time nije jedino mjerilo racionalnosti pristanka.

KLJUČNE RIJEČI: *formalno rasuđivanje, neformalno rasuđivanje, Newman, J. H., pristanak, razum, vjera*

UVOD

Možemo reći da je pitanje odnosa vjere i razuma staro koliko i čovjek, premda je svoj specifični filozofski izričaj dobilo postupno razvojem filozofske misli tijekom povijesti. Kada je racionalna misao postavila pitanje o tome tko je čovjek i u kakvom je on odnosu prema misteriju kojeg su ljudi tijekom povijesti nazvali Bog, započela je filozofska refleksija o ovom pitanju. Oslanjajući se na natpis proročišta u Delfima: "*gnothi seauton*" možemo

ustvrditi da je religijska misao prije filozofije postavila pitanje o misteriju čovjeka, koje je onda preko velikana antičke misli ušla u filozofsku refleksiju da iz nje nikada ne izađe.

U ovom radu nakana nam je istražiti koji je doprinos velikog engleskog mislioca J. H. Newmana ovom problemu, čije nam osobno i intelektualno iskustvo koje je, istina, nastalo u njegovom vremenu i specifičnoj društvenoj sredini, ipak može biti od velike pomoći u našem vremenu koji smo sudionici stvaranja jedne moderne multikulturalne i multireligijske Europe. Njegov angažman potiče nas da i mi s našim promišljanjem damo svoj filozofski obol pri rješavanju ovog problema.

Antička misao je dala različit odgovor o tome što je to čovjek i kakav je njegov odnos s prvim počelom. Možemo reći da se rješenje tog pitanja kod Platona i Aristotela nalazi unutar čisto filozofske refleksije koja je često u raskoraku s religijskom perspektivom. Činilo se da je čovjek konačno našao odgovor na ovo pitanje, te da ga filozofski uvidi sasvim zadovoljavaju. Doista, "unutar ovog horizonta sve ostaje jednostavno, dok se ne susretne s objavom misterija Božjeg utjelovljenja"¹. S pojavom kršćanstva na povijesnoj sceni stvari se mijenjaju. Ne samo da je na teološkom i filozofskom polju došlo do promjene u promišljanju o Bogu nego je i spoznaja čovjeka dobila novo svijetlo, što će dovesti do komplementarnog odnosa i duboke suradnje između vjere i razuma, odnosno filozofije i teologije, na rješavanju ovog prevažnog pitanja za čovjeka. Teologija je ovoga bila svjesna stalno, što se očituje i u dokumentima Drugog vatikanskog sabora gdje čitamo da "misterij čovjeka postaje doista jasan u misteriju utjelovljene Riječi"².

O ovom su problemu promišljali najveći umovi srednjega vijeka, od jednog Augustina, Boetija i Anselma, pa sve do dvojice velikana trinaestog stoljeća, Bonaventure i Tome Akvinskoga. Augustin je o ovom problemu promišljao, kako u polemikama s manihejcima, tako i u nastojanju da produbi spoznaju istina vjere. Smatrao je da se mi s aktima vjere susrećemo u svakodnevnom životu, ali onda ih trebamo racionalno promišljati, a taj zahtjev je izrazio sintagmom: *credo ut intelligam*, tj. vjerujem da bih shvatio. No, s druge strane istine spoznate snagom samoga razuma pomažu nam da razumijemo ono što smo aktom vjere prihvatili i time učvršćujemo svoju vjeru. To je smisao sintagme: *intellego ut credam*, tj. shvaćam da bih vjerovao. Premda on daje prvenstvo vjeri, ipak za njega odmah iza vjere slijedi razum, kao nerazdvojni pratilac svake vjere³.

Boetije nas savjetuje u svom stilu kad kaže "ispitaj veoma pažljivo ono što je rečeno i poveži, ako možeš, vjeru s razumom"⁴. Očita je njegova nakana da istakne činjenicu kako vjera i razum predstavljaju dva različita, ali komplementarna puta do jedne istine. Anselma su posebno zanimali razumski razlozi za prihvaćanja vjere. To je on očitovao i u radnom naslovu za svoj *Monologion*, koji je predstavljao primjer meditacije o biti vjere ili *De ratione fidei*. Premda u meditaciji kreće od istina koje imaju jamstvo autoriteta, on odmah istražuje koji bi bili razumski razlozi takvim istinama. Na taj način razum ne ide preko vjerskih istina, ali vjernik puno dublje shvaća ono u što vjeruje⁵. Anselmo još više povezuje razum i vjeru

¹ R. Fisichella, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997., str. 17.

² Dokumenti Drugog vatikanskog sabora, *Gaudium et Spes*, br. 22; hrv. pr.: Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1986., str. 647.

³ Usp. É. Gilson, *Introduizione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989., str. 42. Za

tekst samog Augustina usp. *Sermo 118*, 1 i *In Jo. trac*, 29, 6.

⁴ S. Boetije, *Utrum Pater Et Filus Ac Spiritus Sanctus De Divinitate Substantialiter Praedicentur*, u: B. Dadić, *Filozofija i zbilja*, Naklada Bošković, Split 2010., str. 71.

⁵ Usp. R. W. Southern, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998., str. 130.

u zajedničkom naporu do istine u djelu *Proslogion*. Ova zajednička suradnja ide dotle da u konačnici zaključci razuma i vjere postaju identični, premda na početku promišljanja stoje istine vjere. On je svoje shvaćanje teologije najbolje izrazio upravo kroz ovaj odnos razuma i vjere putem njegove poznate sintagme: *Fides quaerens intellectum*⁶.

Bonaventura je posve jasno shvaćao formalnu razliku između razuma i vjere. Posebno je isticao razliku u sigurnost pristanka uz istine do kojih smo došli razumom i vjerom. Sigurnost koja je proizlazila iz filozofskog puta zasniva se na jasnoći istine spoznate razumom, dok sigurnost pristanka na vjerske istine, koja je jača od svih drugih, temelji se na snazi volje povezane s ljubavi prema onome tko je objavio vjersku istinu. Zato će on, slično kao i Augustin, rado isticati da *quod credemius debemus auctoritati, quod intelligimus rationi*⁷. Za Tomu Akvinskoga zadaća razuma neće biti da dokaže vjeru, jer je to njemu nemoguće, nego da izloži razloge vjere (*rationem fidei*), čime je brani od onih koje iznose argumente koji ne mogu dokazati da vjerske tvrdnje nisu istinite⁸. Smatrao je da argumenti koji su neki mislioci iznosili protiv vjere ne mogu utemeljiti nikakav dokaz, nego predstavljaju sofizme koji su u sebi pogrešni. Zato možemo reći da za Tomu, "kao i za većinu autora trinaestog stoljeća, harmonija između vjere i razuma bila je stvarna, jer obje proizlaze od Boga, a Bog ne može proturječiti sam sebi"⁹.

Doista, unatoč izvjesne razlike između ovih filozofa, pa i u pristupu ovom problemu, oni su ponudili jedno rješenje koje je išlo za tim da komplementarno uključi snagu razuma i vjere u traženju istine i njezina apsolutnog izvora, kojeg su oni prepoznavali u Bogu. Ekvilibrij koji je ostvaren između razuma i vjere u ovom periodu, omogućio je razvoj kako filozofije tako i teologije. Nažalost, nije tako bilo u periodu koji je slijedio nakon srednjeg vijeka. Kako je dobro primijetio R. Fisichella "ekvilibrij koji je kršćanska misao postigla u skolastici, ponovno utvrdivši pojam osobe, a unutar njega i odnos slobode i milosti, bio je uništen s pojavom renesansnog humanizma i Reformacije"¹⁰.

Upravo na području gdje je dominirala reformacijska misao, rodila se jedna težnja za iskonskom istinom i promišljanjem uloge razuma u pitanjima vjere. Ne samo razuma, znanstvenika, filozofa i teologa ili, općenito rečeno, razuma učenih nego i razuma običnog čovjeka koji također ima 'svoje razloge' zašto prihvatiti vjeru. Bio je to veliki engleski mislilac John Henry Newman.

ULOGA RAZUMA U NADNARAVNOJ VJERI PREMA J. H. NEWMANU

Newmana je problem odnosa vjere i razuma počeo zanimati jako rano, već u njegovim ranim dvadesetim godinama, a možemo reći da se tim problemom bavio cijeli svoj život. Promišljanje o ovom problemu možemo pronaći u skoro svim njegovim djelima, od najpoznatije *Logike pristanka*, pa preko propovijedi do pisama. Stoga bi bilo sasvim ispravno ustvrditi da pitanje odnosa vjere i razuma u Newmanovoj filozofskoj misli

⁶ Ibid., str. 132. Zanimljivo je da R. W. Southern smatra kako *Proslogion* nije ništa drugo doli "dodatak" *Monologionu* (Usp. ibid, str. 131).

⁷ Usp. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995., str. 89-90. Za temeljni princip naveden na latinskom usp. Bonaventura, *Breviloquium*, I, 1,4 i Augustin, *De utilitate credendi*, XI, 25.

⁸ Usp. J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1983., str. 181-182. Toma je o ovom odnosu pisao u više svojih djela, posebno u *Summa contra Gentiles* (lib. IV.) i *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*.

⁹ J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, str. 279.

¹⁰ R. Fisichella, *Quando la fede pensa*, str. 17.

zauzima središnje mjesto. On je na njega pokušao odgovoriti na različitim razinama. U filozofiji spoznaje ono se krije unutar problematike mogućnosti pristanka na propozicije koje ne možemo demonstrirati, dok se u filozofiji religije ono pretvara u pitanje može li čovjek racionalno opravdati vjeru u nadnaravne istine. Nas će ovdje više zanimati ovo drugo pitanje, tj. Newmanovo racionalno opravdanje nadnaravne vjere.

Podsjetimo nakratko da su se tijekom povijesti filozofije do Newmana razvila tri temeljna shvaćanja odnosa vjere i razuma među kojima nalazimo fideizam kao shvaćanje koje pretpostavlja vjeru razumu, zatim racionalizam koji razum pretpostavlja vjeri te naposljetku navodimo shvaćanje koje vjeru i razum promatra kao dvije stvarnosti koje se međusobno ne isključuju, nego harmonično nadopunjuju. Fideističko shvaćanje vjeru odvaja od razuma, što za posljedicu ima svođenje vjere na osjećaj, nemogućnost racionalnog utemeljenja vjere i gubitak njezine objektivnost. U fideizmu vjera se prvenstveno gleda kao povjerenje u Boga, a ne prihvaćanje vjerskih istina, te se ističe da se spasenje postiže samo vjerom shvaćenom u prvom smislu¹¹. Racionalizam, slično kao i fideizam, odvaja vjeru od razuma, te ih međusobno suprotstavlja dajući prvenstvo razumu, te jedna od prvih posljedica ovog shvaćanja je izbacivanje dogmi iz vjerskog života s opravdanjem da sve ono što nije razumski shvatljivo, nije ni prihvatljivo. Racionalisti polaze od toga da "nema istina do kojih razum ne može doći sam, zbog čega vjera postaje suvišna."¹² Posljednje shvaćanje navedenog donosa promatra vjeru i razum kao sintezu koja u sebi ujedinjuje naravni i nadnaravni element. Prema ovom se shvaćanju vjera i razum međusobno nadopunjuju, a ne suprotstavljaju, te kao temeljni princip ovog poimanja navodimo iskaz da ne može postojati suprotnost između "istina vjere i istina razuma, jer je jednima i drugima izvor u Bogu, i jer istina ne može proturječiti istini."¹³ Kada je riječ o našem autoru, tijekom izlaganja vidjet ćemo da se njegovo poimanje odnosa vjere i razuma slaže s posljednjim navedenim, čime Newmanu možemo staviti uz bok Aurelija Augustina, Boetija, Anselma Canterburijskog, Tome Akvinskoga i mnogih drugih.

Zanimljivo je odmah na početku primijetiti da je on do ovakvog poimanja odnosa vjere i razuma došao sa slabim poznavanjem srednjovjekovne filozofije te da je u svojim djelima često isticao razumski karakter vjere na taj način braneći vjeru od optužbe da je iracionalna, no Newmanu nikada nije promaknulo istaknuti da iako nadnaravna vjera u sebi uključuje razum, taj isti razum nije njezin izvor, nego njezin izvor nalazimo u Bogu. Već iz ovoga vidimo da je prema Newmanu prva oznaka nadnaravne vjere to da je ona dar Božji, no zadržimo se sada na njezinoj drugoj karakteristici – racionalnosti.

RACIONALNI KARAKTER NADNARAVNE VJERE

Svoje istraživanje racionalnog karaktera nadnaravne vjere započet ćemo, ne baš jednostavnim, zadatkom definiranja Newmanovog pojma nadnaravne vjere. Težina ovoga zadatka proizlazi iz toga što naš autor nije uvijek bio precizan i dosljedan u terminologiji, te je bio sklon umnožavanju definicija. To je posebno vidljivo u slučajevima kada je definirao temeljne i opće poznate pojmove od kojih su neki bili čest predmet njegovog istraživanja,

¹¹ Usp. I. Devčić, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., str. 13.

¹² Ibid., str. 28.

¹³ Ibid., str. 36. Problemu odnosa vjere i razuma papa Ivan Pavao II je posvetio encikliku *Fides et*

Ratio u kojoj je još jednom potvrdio ispravnost ovog trećeg shvaćanja odnosa vjere i razuma (Usp. hr. pr.: *Vjera i razum. Fides et Ratio*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999).

a među takve pojmove zasigurno možemo svrstati pojam vjere. Iako mnoštvo definicija nadnaravne vjere jednim dijelom dugujemo njegovom slobodnom stilu pisanja i stalnoj potrazi za što jasnijim izražavanjem, ipak mislimo da su temeljni uzrok različiti aspekti s kojih je Newman nadnaravnu vjeru promatrao, te ju je na temelju istih definirao. To, iskreno govoreći, nije nešto neobično jer se često puta dogodi da jednu stvar gledamo s različitih aspekata što u većini slučajeva rezultira raznim rješenjima i odgovorima. Tako npr. pitanje: "Koje je to pecivo?" pekaru može značiti koji su sastojci, fizičaru koji su atomi, nutricionistu koliko ima kalorija, umjetniku koje su boje itd. Ista je situacija s pitanjem: "Što je to vjera?" na koje će različite osobe dati različite odgovore. Propovjednik će u njemu iščitati pitanje: "Koja su svojstva spasonosne vjere?", dok će filozof i teolog pokušati dati odgovor na pitanja koja se tiču naravi vjere i njezine epistemološke vrijednosti.

Razlog zašto u ovom uvodnom dijelu ističemo činjenicu da je Newman vjeru promatrao s različitih aspekata leži u tome što je za ispravnu interpretaciju nužno uočiti onaj pravi, tako ako je npr. on promatra kao propovjednik onda nadnaravna vjera za njega prvenstveno predstavlja spasonosnu vjeru koja uključuje ljubav prema Bogu, poslušnost njegovoj volji i rast u kreposti, dok je kao filozof i teolog promatra kao objektivni sigurni pristanak na to da je Bog objavio određenu istinu¹⁴. Sve definicije, bez obzira na to što interpretatorima mogu uzrokovati poteškoće pri analizi, svjedoče o bogatstvu Newmanovog shvaćanja vjere te nam omogućuju da uočimo one temeljne karakteristike na kojima je inzistirao, a među kojima posebno ističemo racionalnost i sigurnost koje su objekt našeg sadašnjeg istraživanja. Pa pogledajmo kako Newman definira nadnaravnu vjeru s obzirom na njezin racionalni karakter.

Newman je u raznim djelima nadnaravnu vjeru definirao s aspekta njezinog odnosa s razumom, no najpreciznije definicije nalazimo u njegovim propovijedima, posebno *Sveučilišnim propovijedima* koje su bile posvećene upravo toj tematici. Tako za nadnaravnu vjeru Newman kaže da je "instrument spoznaje i djelovanja koji je do tada svijetu bio nepoznat"¹⁵, a na drugom mjestu dodaje da je ona "ispravno govoreći pristanak, pristanak bez sumnje ili sigurnost" i da je "prihvaćanje stvari kao realnih"¹⁶. Iz ovoga vidimo da je nadnaravna vjera nešto što je vezano za spoznaju, te kada je definira kao pristanak onda nam je jasno da je tu riječ o razumskoj spoznaji. Kada on tu istu vjeru direktno uspoređuje s razumom s ciljem opravdanja njezinog razumskog karaktera on kaže da je nadnaravna vjera "korištenje razuma koje je ... spontano, nesvjesno i nije argumentativno"¹⁷, ili kako kaže na drugom mjestu ona je "stanje uma, poseban način mišljenja i djelovanja koje je uvijek usmjereno na Boga"¹⁸. Iz navedenih definicija jasno proizlazi da je Newman smatrao da nadnaravna vjera u sebi uključuje razum, a primarni razlog za to je jednostavan. Naime, Newman polazi od promatranja čovjeka kao racionalnog bića po biti s jedne strane i nadnaravne vjere kao specifično ljudskog čina s druge strane. Budući je čovjek racionalno biće, a vjera čin koji je među materijalnim bićima vezan isključivo za njega, onda je jasno da ta vjera mora proći kroz razum ili Newmanovim riječima rečeno "jednostavno je nemoguće da vjera bude neovisna o razumu i novi način dolaska do istine; evanđelje ne mijenja konstituciju naše naravi nego je uzdiže i nadopunjuje; vid je naš prvotni, a razum

¹⁴ Usp. W. Fay, *Faith and Doubt*, Patmos Press, Shepherdstown 1976., str. 28-29.

¹⁵ J. H. Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, br. X, Oxford University Press, Oxford 2006., str. 129.

¹⁶ Ibid., str. 129.

¹⁷ Ibid., str. 190.

¹⁸ J. H. Newman, *Discourses to the Mixed Congregations*, Longmans, Green and Co., New York, 1906., str. 193-194.

posljednji informant kada je riječ o cjelokupnom znanju. Mi smo svjesni da vidimo i imamo instinktivno povjerenje u naš razum, kako nam onda istine objavljene religije mogu biti priopćene ako ne preko njih? Vjera onda mora proći kroz vid i razum; osim ako se ne slažemo s entuzijastima koji misle da su nam dane sasvim nove moći i to preko milosti evanđelja; naravno to su moći koje su poznate samo onima koji ih imaju bez dokaza; a oni koji ih nemaju, njima ih ne možemo pokazati." ¹⁹

No uz to, kao drugi razlog racionalnosti nadnaravne vjere, Newman navodi činjenicu da nam razum i njegova spoznaja služe u pitanjima vjere kao priprema za prihvaćanje iste ili, jednostavnije rečeno, istine razuma predstavljaju prethodnice vjere (*preambula fidei*). Svoju ulogu prethodnika vjere razum može odigrati na dvostruki način: preko formalnog i neformalnog rasuđivanja. Istražit ćemo oba ova načina.

ULOGA FORMALNOG ILI EKSPLICITNOG RASUĐIVANJA U NADNARAVNOJ VJERI

Kada je riječ o ulozi formalnog ili eksplicitnog rasuđivanja u nadnaravnoj vjeri, svoje ćemo istraživanje započeti s Newmanovim poimanjem naravne vjere koja je s navedenom vrstom rasuđivanja usko vezana. Sintagmu 'naravna vjera' možemo shvatiti na dva načina: u prvom se ona odnosi na vjeru osobe koja je pripadnik određene naravne religije, a pod naravnom religijom Newman shvaća sve one religije koje nisu proizašle iz objave i za koje uvjetno možemo reći da u sebi nemaju nadnaravni element²⁰. Ukratko možemo reći da naravna religija predstavlja skup religijskih istina do kojih možemo doći bez očite pomoći objave ili, kako sam Newman ističe, naravna religija je "sustav naravnih vjerovanja ... koji su, iako istiniti i božanski, nešto što možemo spoznati neovisno o Objavi i predstavljaju pripremu za nju."²¹

Naravna religija može, dakle, poslužiti kao priprema za prihvaćanje nadnaravne religije iz razloga što u sebi sadržava neke istine koje također nalazimo u nadnaravnoj, a među te istine Newman nabraja postojanje samo jednoga Boga, prihvaćanje posebnog donosa između pojedinačne ljudske duše i Boga, poimanje molitve kao zaziva Bogu za pomoć itd. No Newman nije ostao samo na tim istinama, nego ističe da postoji još mnogo toga što se nalazi u učenjima nekih naravnih religija što nalazimo i u kršćanstvu, te nam je time prihvaćanje kršćanske objave dodatno olakšano. Tako npr. u naravnim religijama nalazimo učenje o žrtvama koje su nadoknada za učinjeni grijeh, zahtjev da žrtve moraju

¹⁹ J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, br. X, str. 130.

²⁰ Kažemo 'uvjetno' iz razloga što je Newman smatrao da se Bog na neki način objavio svim narodima svijeta u istinitim dijelovima njihovih religija u smislu da su one samim time što su u sebi imale ovaj istiniti dio bile od Boga. Tako Newman kaže da ne samo da je veliki dio "onoga što je općenito prihvaćeno kao kršćanska istina, u svojim temeljima ili u svojim odvojenim dijelovima nešto što možemo pronaći u poganskim filozofijama i religijama", nego Biblija pokazuje da "je od početka moralni upravitelj svijeta razasuo sjemenja istine naveliko i naširoko preko svega postojećeg; ona su se različito ukorijenila i izrasla kao u divljini, uistinu divlje ali žive biljke... Ono što je čovjek među životinjskim bićima, tako je

crkva među školama svijeta i kao što je Adam dao imena životinjama oko sebe isto je i crkva u početku pogledala po zemlji, primjećujući i zavirujući u doktrine oko sebe koje je tamo našla... uzimajući za sebe ono što su one ispravno rekly, ispravljajući njihove pogreške, nadoknađujući njihove defekte, upotpunjujući njihove početke... i postupno preko njih povećavajući opseg i definirajući smisao vlastitog učenja" (J. H. Newman, *Critical and Historical*, u: I. Ker, *Newman on being a Christian*, University of Notre Dame Press, London, 1990., str. 18-19). Sličan nauk nalazimo u učenju Drugog vatikanskog koncila (*Lumen Gentium*, br. 16).

²¹ J. H. Newman, *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, Clarendon Press, Oxford 1985., str. 263.

biti neokaljane, učenje o nadi da poslušnošću možemo nadoknaditi izgubljeno i da može biti bolje nego što je sada, prihvaćanje postojanja kreposnih i svetih ljudi koji su Bogu bliži i koji posreduju za nas itd. Važnost ovih istina koje su zajedničke naravnoj i nadnaravnoj ili neobjavljenoj i objavljenoj religiji leži u Newmanovom principu da nadnaravna istina pretpostavlja prihvaćanje naravne istine, te upravo zbog toga on kaže, kada govori o odnosu naravnih i nadnaravnih istina, da je "apsurdno dokazivati drugu propoziciju, ako nismo prihvatili prvu", te nastavlja da bi, "umjesto toga da govorimo kako istine Objave ovise o onima iz naravne religije, prikladnije bilo reći da vjera u objavljene istine ovisi o vjeri u naravne. Vjera je stanje uma; vjera rađa vjeru; stanja uma korespondiraju jedno drugom; način rasuđivanja koji nas vodi do stanja koje je više od ovog u kojem se sada nalazimo jednak je onom kojeg već posjedujemo u nižem stanju."²²

Osim što nam ove početne zajedničke istine služe kao priprema za prihvaćanje objavljenih istina, Newman ističe da nam je naravna religija važna kao pripremna faza jer u nama pobuđuje iščekivanje objave kao nečega što mora doći, čime je dodatno olakšan put prihvaćanju iste kada dođe. To iščekivanje Newman pronalazi u činjenici da naravna religija pobuđuje mnogo pitanja i očekivanja, koja sama ne može ispuniti, te time otvara put anticipaciji nadnaravne. Na taj se način kršćanstvo može pokazati kao ono koje ispunja sve zahtjeve koji iz naravne religije proizlaze, a koje ona sama ne može ispuniti.

Iz svega do sada rečenoga možemo lako uočiti da odnos naravne i nadnaravne ili neobjavljene i objavljene religije Newman gleda kroz prizmu principa kojeg jasno nalazimo u učenju Tome Akvinskoga, a to je princip da se naravno i nadnaravno međusobno nadopunjuju, a ne suprotstavljaju ili uništavaju, točnije rečeno Božja milost ne uništava ljudsku narav, nego je nadopunjava i uzdiže na nešto više. Uzrok tome Newman pronalazi u nauku da oboje, ljudska narav i milost, svoj izvor imaju u Bogu²³. Newman čak ističe da kršćanstvo kao religija s nadnaravnim elementom ne bi imalo pravo postavljati svoje zahtjeve čovjeku, ako oni ne bi bili u skladu s njegovom naravi te ponavlja da se "kršćanstvo jednostavno pridodaje naravi; ono je ne poništava i ne suprotstavlja joj se; ono je prepoznaje i ovisi o njoj i to nužno, jer koje bi dokaze inače moglo za sebe ponuditi ako ne bi referiralo na ono što ljudi već posjeduju? Bez obzira koliko je ono čudesno, ono ne može zanemariti narav jer bi to značilo rezati granu na kojoj sjedi. Naime koja bi bila vrijednost dokaza u korist objave koji negiraju autoritet onog sustava misli i onog načina rasuđivanja iz kojeg ti dokazi nužno izrastaju?"²⁴ Iako je Newman smatrao da je kršćanstvo nešto što je jedinstveno u svijetu, on stalno ističe da je ono ujedno "završetak i nadopuna naravne teologije i prethodnih objava".²⁵ No postavlja se pitanje zašto je potrebna nadopuna naravnih religija. Kao glavni razlog možemo dati taj što je čovjek pozvan na nadnaravnu svrhu te kao takav on je ne može postići samo naravnim sredstvima. Kao što je već rečeno, naravne religije otvaraju mnoga pitanja na koja ne mogu dati odgovor te tako mogu poslužiti kao anticipacija objave i kršćanstva. Drugim riječima, "objava počinje tamo gdje naravna religija staje. Naravna religija je nedovršena i zahtijeva dopunu, ona može imati samo jednu dopunu i ta je dopuna kršćanstvo. Naravna se religija temelji na osjećaju grijeha, ona prepoznaje

²² Ibid. str. 166.

²³ Kada kažemo da milost nadopunjava ljudsku narav, pod tim ne mislimo da je ljudska narav u metafizičkom smislu nesavršena, da joj nedostaje nešto što bi po naravi trebala imati, nego da je

kršćanstvo put koje čovjeku pomaže da ostvari svoj nadnaravni cilj.

²⁴ J. H. Newman, *Grammar of Assent*, str. 250.

²⁵ Ibid., str. 250.

bolest, no ne može naći lijek i ne može ništa drugo nego samo tražiti. Taj lijek za krivnju i moralnu nemoć nalazimo u središnjoj doktrinu objave – Kristu kao posredniku"²⁶.

Nakon što smo pogledali prvi način shvaćanja sintagme 'naravna vjera' u Newmanovoj filozofiji religije, prijedimo na drugi koji je izravno povezan s ulogom formalnog rasuđivanja u nadnaravnoj vjeri. U tom shvaćanju sintagma 'naravna vjera' donosi skup istina o Bogu do kojih je čovjek došao vlastitim razumom preko filozofske refleksije²⁷. Vidjeli kako se naravna vjera shvaćena kao vjera pripadnika naravne neobjavljene religije odnosi prema nadnaravnoj vjeri i koja je njezina uloga u prihvaćanju iste, pa pogledajmo sada Newmanovo poimanje odnosa nadnaravne vjere i formalnog rasuđivanja preko kojeg naravnim putem dolazimo do određenih spoznaja o Bogu.

Čovjek je u svome filozofskom promišljanju došao do mnogih spoznaja o Bogu i ove spoznaje zauzimaju posebno područje koje se zove naravna teologija. Za razliku od nadnaravne teologije ili, točnije rečeno, teologije koja se u svome istraživanju oslanja na objavu, naravna se teologija, ili filozofija o Bogu kako je mi danas zovemo, u potpunosti oslanja na ljudski razum, zahvaljujući kojem dolazi do određenih spoznaja o Bogu, a među tim spoznajama prvo mjesto zasigurno zauzimaju dokazi za Božju opstojnost, te spoznaja nekih njegovih atributa. Kao što smo već vidjeli, postojanje nekih zajedničkih istina naravne i nadnaravne religije može poslužiti kao put koji će olakšati prihvaćanje kršćanstva jer će osoba koja priznaje postojanje jednoga Boga u većini slučajeva lakše prihvatiti kršćanstvo od osobe koja priznaje postojanje mnoštva bogova ili osobe koja uopće ne prihvaća postojanje Boga. Ista je situacija s istinama o Bogu do kojih su filozofi došli vlastitim razumom, tako da će filozof koji priznaje da je Bog jedan, vječan, svemoguć i dobar lakše prihvatiti kršćanstvo od onoga koji tvrdi suprotno. U tom nam smislu ova vrsta rasuđivanja, ovo formalno rasuđivanje, služi također kao prethodnik za vjeru jer priprema razum za prihvaćanje vjerskih istina. Vidimo da je u tom smislu Newman slijedio liniju velikih kršćanskih mislioca koji su istine razuma neophodne za prihvaćanje vjere nazivali *praeambula fidei* ili prethodnicama vjere, te je Newman smatrao da razum u ovom kontekstu služi prvenstveno kao sredstvo koje će pomoći osobi, prije dolaska milosti, da uvidi da ne postoje nikakve racionalne prepreke koje bi je spriječile u prihvaćanju kršćanstva. Naglasimo da je nadnaravna vjera "preko koje čovjek vjeruje u riječ Božju koja je objavljena preko Crkve neposredni učinak božanske milosti"²⁸ te kao takva nije rezultat zaključka, bilo formalnog bilo neformalnog, da je opravdano vjerovati. No ona se također

²⁶ Ibid., str. 312-313.

²⁷ U filozofiji religije ove istine spadaju u područje naravne teologije. Na početku odmah istaknimo da je Newmanovo stavljanje ovih istina pod naziv naravne vjere polovično ispravno. Djelomično je ispravno jer istine do kojih su filozofi o Bogu došli spadaju u naravno područje, tj. u područje koje je čovjeku spoznatljivo njegovim naravnim moćima bez pomoći Božje milosti, i kao takve možemo ih nazvati naravnima, no drugi dio sintagme, koji se odnosi na to da one spadaju u vjeru, neispravan je zato jer to nisu spoznaje do kojih je čovjek došao preko svjedočanstva, nego ih je spoznao direktno vlastitim razumom i bez posrednika. Uvjetno rečeno ove istine možemo svrstati u područje spoznaje dobivene preko vjere, no to je slučaj s vjericama

koji nisu upoznati s racionalnim spoznajama o Bogu. No tada ove istine više ne spadaju u naravnu vjeru, nego u nadnaravnu, jer su spoznate pod utjecajem milosti Božje. U slučaju da ih prihvati vjernik koji je pripadnik naravne religije, shvaćene u gore navedenom prvome smislu, tek ih onda možemo nazvati istinama naravne vjere shvaćene u Newmanovom smislu, zato jer spadaju u naravno područje i prihvaćamo ih ne na temelju milosti, nego na temelju ljudskog autoriteta. Upravo zbog toga mi ćemo Newmanovu sintagmu 'naravna vjera', shvaćenu kao prihvaćanje istina o Bogu do kojih smo došli razumskom refleksijom, zamijeniti preciznijom sintagmom 'formalno rasuđivanje o Bogu'.

²⁸ J. H. Newman, *English Draft to Preface*, u: W. Fay, *Faith and Doubt*, str. 46.

može promatrati, kao što mi sada činimo, "u svom ljudskom aspektu gdje proizlazi iz motiva kredibilitnosti. Kada je ljudsko rasuđivanje dovelo do moralne sigurnosti da je Bog progovorio i volja odluči prihvatiti zaključke kao apsolutno sigurne, Božja milost ulijeva božansku sigurnost koja isključuje svaku sumnju. Tako isti složeni čin ima dva aspekta."²⁹ Ovi dokazi, dakle, pomažu čovjeku uvidjeti da bi trebao vjerovati da se objava dogodila i da je njezin sadržaj razuman, no to je još uvijek različito od nadnaravne vjere gdje Bog omogućuje čovjeku da ga uvidi kako otkriva sebe.

U svome proučavanju nadnaravne vjere Newman nije posvetio puno mjesta ovom formalnom rasuđivanju i racionalnim dokazima, nego je veći naglasak stavio na neformalno ili implicitno rasuđivanje iz razloga što ga je prvenstveno zanimala vjera običnih vjernika, koji u velikoj većini slučajeva nisu bili upoznati s navedenim dokazima. No uz ovaj, postojao je također i drugi razlog vezan za polemike s racionalistima koji su stavljali prevelik naglasak na ulogu tih dokaza u nadnaravnoj vjeri, čineći ih jedinim valjanim izvorom racionalnog karaktera te vjere, a u nekim slučajevima su čak išli do toga da su nadnaravnu vjeru svodili na njih. Unatoč tome Newman je ovim formalnim dokazima i formalnom rasuđivanju priznao zaslužno mjesto i ulogu u dolasku do nadnaravne vjere time što je istaknuo da uz njihove navedene prednosti, oni mogu poslužiti kao obrana ili utočište vjernicima kada su izloženi raznim prigovorima kršćanstvu jer, kako je istaknuo Newman, nijedna osoba koja zdravorazumski razmišlja neće smatrati da nikakav dokaz za kršćanstvo nije potreban ili da ga nije moguće izvesti³⁰. S druge strane, ovi dokazi mogu biti određeni ispit iskrenosti, jer ako je čovjek iskren istraživač i bez predrasuda on će ih prihvatiti. Uz to korištenje formalnog rasuđivanja u nadnaravnoj vjeri može nam pomoći da jasnije izrazimo vjerske istine i tako dolazi do razvoja dogmatske teologije³¹.

ULOGA NEFORMALNOG ILI IMPLICITNOG RASUĐIVANJA U NADNARAVNOJ VJERI

Uz ulogu formalnog ili eksplicitnog rasuđivanja u nadnaravnoj vjeri, Newman je također istraživao ulogu neformalnog ili implicitnog rasuđivanja u kojem on nalazi temelj opravdanja racionalnog karaktera nadnaravne vjere³². On polazi od toga da kod velike većine ljudi temeljni i naravni razlozi zašto neka osoba pristaje na istine kršćanstva, prije primanja milosti, proizlaze upravo iz ove vrste rasuđivanja. Sam pridjev 'implicitno' govori o tome da je ova vrsta rasuđivanja velikim dijelom skrivena, tj. da se ne može iznijeti eksplicitno, bilo zbog količine argumenata koji su u nju uključeni, bilo zbog činjenice što ih osoba nije svjesna. To Newmana nije spriječilo da ovaj način dolaska do prihvaćanja određenih vjerskih istina označi ne samo kao racionalan, nego i kao naravan i svakodnevan način rasuđivanja, preko kojeg dolazimo do spoznaja vezanih, ne samo za vjerske istine, nego za istine bilo koje vrste.

²⁹ Ibid., str. 46-47.

³⁰ Usp. J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, br. X, str. 141.

³¹ J. H. Walgrave vidi kod Newmana dva temeljna uzorka razvoja vjere u dogmatsku teologiju, koja je jasnija i točnija: prvo spontana tendencija vjernika da razumski analizira sadržaj objave. Naime, kako je čovjek razumsko biće onda je za očekivati da će se prije ili poslije pojaviti težnja da razumski izrazi i uobličiti sadržaj svoje vjere. To može učiniti

na temelju vlastitog poticaja ili iz težnje da svoju vjeru objasni drugima. Drugi je razlog hereza koja nastaje kao posljedica pogrešnog shvaćanja i interpretacije objave te koja time prisiljava Crkvu da joj se suprotstavi preko preciznijih izraza doktrine (Usp. J. H. Walgrave, *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, Geoffrey Chapman, London 1960., str. 163).

Newman je u svojoj filozofiji spoznaje smatrao da velika većina ljudi ne mogu preko formalnog dokaza opravdati pristanak na veliki dio propozicija koje smatraju istinitima i sigurnima, što ne znači da je njihov pristanak neopravdan ili da nije racionalan. Sve što možemo iz toga zaključiti, kaže Newman, jest da ti ljudi ne znaju dobro argumentirati svoj stav, ali ne i da je taj stav pogrešan ili da se temelji na nedovoljnim razlozima. Upravo zbog toga on ističe da kada su praktične stvari u pitanju "ljudi obično dobro rasuđuju. Ljudi se ne varaju tamo gdje je njihov interes bitan, oni imaju instinktivni osjećaj za to u kojem smjeru trebaju ići i kako se moraju ponašati ... I tako u pitanjima koja se tiču određenog ... političkog mišljenje ili etičkog principa ljudi imaju iznenađujuću razboritost, koju često sami ne shvaćaju, preko koje nalaze vlastito mjesto ... Sve to pokazuje da unatoč nepreciznosti koja prevladava u svijetu u izražavanju ili ... u misli, ljudi općenito gledajući ne rasuđuju pogrešno ... Oni možda loše argumentiraju, ali dobro rasuđuju; tj. argumenti koje oni izlože nisu dovoljna mjera onih pravih razloga"³³. Iz toga proizlazi zaključak da sposobnost argumentiranja ili izlaganja nije proporcionalna procesu rasuđivanja, jer "ispravno rasuđivati znači od prihvaćanja određenih propozicija doći do određenih zaključaka koji legitimno slijede iz ovih premisa. Ali ispravno izlaganje sadržava u sebi mnogo više. Ono uključuje analizu vlastitih procesa rasuđivanja; ono uključuje reflektiranje o onome što se događa u vlastitom umu, iscrpno nabranje i precizno izražavanje različitih premisa na koje smo se oslonili. I ništa nije lakše uočiti i zato mislimo da je opće prihvaćena činjenica da što je netko bolji u rasuđivanju, to je lošiji u izlaganju"³⁴. Sve ovo proizlazi iz principa da "konkluzivnost propozicije nije sinonim za njezinu istinitost. Propozicija može biti istinita, a da nije konkluzivna; može biti zaključak, a da nije istina"³⁵. Na drugom mjestu Newman ističe da "jasnoća argumentiranja nije nužna za dobro rasuđivanje. Točnost u izražavanju doktrina ili principa nije nužno za osjećaj za njih i djelovanje na temelju njih. Korištenje analize nije nužno za integritet procesa koji se analizira."³⁶ Ovaj način rasuđivanja Newman uspoređuje s načinom na koji genijalci dolaze do spoznaja, a kojeg ne mogu nikome, pa ni sebi samima objasniti. Oni imaju svoje metode i njihovi zaključci djeluju neopravdano sve dok ih vanjske činjenice ne potvrde. Slična je situacija

³² Kada je riječ o neformalnom ili implicitnom rasuđivanju kratko napomenimo da je Newman u većini svojih djela ili, točnije rečeno, u gotovo svim djelima osim *Logike pristanka*, neformalnu i naravnu inferenciju ujedinio pod nazivom implicitno rasuđivanje ili implicitni razum. Time je želio istaknuti da ono polazi od vjerojatnosti, da ga nije moguće ili lako analizirati i eksplicitno iznijeti, te da je suprotno eksplicitnom rasuđivanju koje predstavlja formalnu inferenciju ili formalno rasuđivanje i koje se koristi gore navedenim dokazima proizašlim iz znanstvenog istraživanja.

³³ J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, br. XI, str. 148. Newman ističe da čak i oni koji su najsposobniji kada je riječ o analiziranju i reflektiranju o vlastitom rasuđivanju nisu u mogućnosti svladati i iznijeti sve implicitne razloge.

³⁴ *Ibid.*, br. XI, str. 149.

³⁵ J. H. Newman, *Grammar of Assent*, str. 125. U *Sveučilišnoj propovijedi* koja nosi naslov *Implicitni i eksplicitni razum* Newman kaže da je

"dobar polemičar ili jasni govornik onaj koji može izvrsni analizirati ili izraziti razumski proces, ... On nalazi poveznicu između činjenica, uočava principe, primjenjuje ih, nadoknađuje nedostatke, sve dok u cjelinu ne uvede red. Ali njegov talent rasuđivanja ... može biti ograničen samo na takve stvari i on može biti slab u rasuđivanju o drugim stvarima, kao što matematičar može biti slab u eksperimentalni znanostima; on može biti toliko malo kreativan u samom rasuđivanju koje analizira kao što kritičar ne mora posjedovati sposobnost pisanja pjesama" (J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, br. XIII, str. 177-178).

³⁶ Newman također ističe da je "proces rasuđivanja potpun u sebi i neovisan. Analiza je samo prikaz tog procesa. Ona ne čini zaključak ispravnim i ona ne čini inferenciju racionalnom. Ona nije uzrok toga da pojedinac bolje rasuđuje. Ona mu samo daje svjesnost, bilo to dobro ili loše, da on rasuđuje" (*ibid.*, br. XIII, str. 177-178).

sa sposobnim generalima koji znaju što njihovi saveznici i neprijatelji misle te koji će biti slijedeći potez neprijatelja, no upitani kako su došli do tog zaključka, oni nam daju razloge koji su slabi, a ponekad i nelogični³⁷.

U svemu do sada rečenom vidimo naznake zašto je Newman smatrao da se racionalni karakter nadnaravne vjere ne može opravdati samo preko formalnog ili eksplicitnog rasuđivanja i dokaza, nego je također potrebno u cjelokupni proces opravdanja uključiti i neformalno ili implicitno rasuđivanje. Kao prvi razlog navedimo jedan izvanjski argument, a to je Newmanov stav da je vjera običnih vjernika racionalna ili točnije rečeno utemeljena na razumu, a ne na osjećajima. Iz toga je proizašla potreba da se istraživanje racionalnog opravdanja vjere proširi izvan uskih granica formalnog rasuđivanja, jer ova vrsta rasuđivanja u većini slučajeva nije običnim vjernicima dostupna, pa kao takva ne može biti uzrok racionalnog opravdanja njihove vjere. Drugi razlog ulazi malo dublje u problematiku, te možemo reći da na neki način utemeljuje prvi i to u smislu da nam objašnjava zašto je Newman smatrao kako formalno rasuđivanje nije jedina racionalna vrsta rasuđivanja, te samim time nije jedino mjerilo racionalnosti pristanka. Newman je, kao što smo vidjeli, smatrao da je vjera način spoznaje i kao takva ona u sebi nužno uključuje rasuđivanje koje je u vjeri, ali i u svim drugim stvarima, toliko složen i slojevit proces da "niti jedna analiza nije dovoljno suptilna i delikatna da predstavi stanje uma koji vjeruje ili predmete vjere"³⁸. Drugim riječima, formalno rasuđivanje ne može svojom analizom iscrpiti svo bogatstvo ljudskih spoznajnih procesa, nego je ograničeno na samo jedan dio, dok je drugi dio izvan njegovog područja djelovanja, upravo je taj drugi dio ono područje na kojem djeluje neformalno rasuđivanje.

Iz svega do sada rečenoga vidimo da je središte Newmanove filozofije spoznaje njegova jasna distinkcija između psihološke i logičke strukture procesa rasuđivanja koje se nikada ili točnije rečeno, rijetko kada podudaraju. Naime, proces preko kojeg 'živi um', kako Newman naziva razum pojedinca koji rasuđuje, dolazi do spoznaja puno je složeniji od logičkih formula koje bi ga trebale prikazati, te zato moramo razlikovati implicitno i spontano rasuđivanje od onoga koje je eksplicitno i tehničko³⁹. Ovaj neformalni ili implicitni način rasuđivanja ima još jednu bitnu karakteristiku, a to je da je osoban, što proizlazi iz činjenica da polazi od vjerojatnosti koje su uvijek vezane za osobu, te se vrši preko *illative sensea* koji je za Newmana također osoban.

Gore smo vidjeli koja je konkretna uloga formalnog rasuđivanja, kada je riječ o nadnaravnoj vjeri, a kada je riječ o neformalnom rasuđivanju onda možemo odmah reći da ono ima istu ulogu u nadnaravnoj vjeri ili, točnije rečeno, u pristanku na vjerske propozicije koju ima u pristanku na bilo koju propoziciju naravnog reda koja je vezana za konkretne stvari. Newman je smatrao da mi preko neformalnog ili implicitnog rasuđivanja dolazimo do sigurnog pristanka u konkretnim stvarima, iako ne možemo dati eksplicitne razloge svoga pristanka, tj. sigurnosti. Tako, kada je riječ o pristanku na vjerske istine, implicitno rasuđivanje predstavlja onu vrstu rasuđivanja koje polazi od skupa propozicija, koje su vjerojatne i na temelju kojih mi dolazimo do zaključka da je određena vjerska propozicija kredibilna te da možemo opravdano na nju pristati, iako je ne možemo demonstrirati. Ovaj skup vjerojatnih i, kako ih je ponekad zvao, 'slabih propozicija', Newman je posebno proučavao u odnosu na subjektivne motive kredibilnosti. O čemu je tu, zapravo, riječ,

³⁷ Usp., *ibid.*, br. XI, str. 152-153.

³⁸ *Ibid.*, br. XIII, str. 183.

³⁹ Usp. J. H. Walgrave, *Newman the Theologian*, str. 96.

neka nam ilustrira slijedeći primjer. Uzmimo za primjer nekog čovjeka koji je došao do zaključka da bi trebalo vjerovati u istine kršćanstva zato jer one odgovaraju njegovom moralnom karakteru, zato jer je upoznao mnogo dobrih kršćana, zato jer je autor čije intelektualne sposobnosti jako cijeni kršćanin itd. Iz navedenog primjera vidimo da svi ovi razlozi koje smo naveli uzeti pojedinačno nisu dovoljno jaki za racionalno opravdanje pristanka na kredibilnost vjerskih istina, no uzeti svi zajedno skupa s mnoštvom drugih razloga koje ta osoba nije nabrojala i kojih možda nije svjesna, oni uzrokuju jak i siguran pristanak na propoziciju da su vjerske istine kredibilne.

Važnost implicitnog rasuđivanja u Newmanovoj filozofiji religije leži u tome što je on preko njega pokušao racionalno opravdati vjeru običnih vjernika u istine kršćanstva. Pošao je od uvjerenja da, iako ove osobe nemaju potrebne sposobnosti ili priliku shvatiti ili doći do formalnog dokaza kršćanstva, to ne znači da njihova vjera nije racionalno utemeljena. Njihova nemogućnost da uđu u ove dokaze jednaka je nemogućnosti svih drugih ljudi da uđu u dokaze za mnoge druge spoznaje na koje pristaju, no nećemo zbog toga njihove pristanke označiti iracionalnim. Tako, npr. pristanak djeteta ili čak odraslog čovjeka na propoziciju da je Velika Britanija otok, samo na temelju toga što je čuo od drugih i što su ga tako učili u školi, nećemo okarakterizirati kao iracionalan pristanak, nego, dapače, u većini slučajeva ćemo ih pohvaliti što pristaju na propoziciju koju nisu dokazali, zato jer im je to priopćio adekvatni autoritet. Ista je situacija s pristankom na kredibilnost vjerske istine na koju čovjek može pristati iz sličnih razloga kao što pristaje na neku povijesnu činjenicu, te kao što pristanak na tu činjenicu nećemo označiti iracionalnim, onda tako ne smijemo ni pristanak na kredibilnost vjerskih istina. Danas nam se ova razlika između implicitnog i eksplicitnog čini kao nešto sasvim očividno, no M. Nédonecelle stiče da "to nije bio slučaj kada ju je Newman otkrio ... Njegova je originalnost u tome što je suprotstavio implicitno onom eksplicitnom, ne kao nejasno jasnom, nego osobno neosobnom. Iako je nesavršeno s gledišta razvoja ideja, implicitno znanje može biti bogatije i nenadomjestivo za zdravlje duha ili razboritost suda više nego sustav pojmova koji je postignut, ali je ostao sterilan"⁴⁰.

RAZUM KAO PRETHODNIK NADNARAVNE VJERE

Iz svega do sada rečenog vidljivo je da je Newman smatrao da nadnaravna vjera u sebi uključuje razum na dvostruki način i to preko formalnog ili eksplicitnog i neformalnog ili implicitnog rasuđivanja. Prva vrsta rasuđivanja nam nudi znanstvene, filozofske, dokaze i objašnjenja kršćanskih istina i ti su dokazi objektivni u smislu da su svim dostupni i za sve su jednaki. U ovoj se objektivnosti i eksplicitnosti nalazi jedan od razloga zbog čega je formalno rasuđivanje uglavnom u intelektualnim krugovima prihvaćeno kao jako važan element nadnaravne vjere, no potrebno je uvijek u vidu imati činjenicu da ono nije jedina vrsta rasuđivanja koja je relevantna za navedenu vjeru. Dapače, kao što smo vidjeli kod Newmana, u većini slučajeva neformalno ili implicitno rasuđivanje predstavlja vrstu rasuđivanja koja vodi do pristanka na vjerske istine kao kredibilne. Razlog tome, između ostaloga, leži u činjenici da je cjelokupni čovjekov spoznajni proces toliko složen te većim dijelom nesvjestan i implicitan, da ga je teško, a ponekad i nemoguće

⁴⁰ M. Nédonecelle, *La Philosophie religieuse de John Henry Newman*, u: J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, str. xciii.

u potpunosti eksplicitno iznijeti. Uzrok ovome pronalazimo u činjenici što je, kao što Newman kaže, spoznaja čin osobe te kao takva ona u sebi uključuje razne elemente od kojih neke možemo analizirati i eksplicitno iznijeti, dok drugi ostaje nedorečeni. Iako je naš autor uvijek više naglašavao utjecaj neformalnog rasuđivanja, za sada samo kratko napomenimo da je ono po svome utjecaju jače od formalnog rasuđivanja, u smislu da će veliki dio ljudi na određene propozicije pristati na temelju ove vrste rasuđivanja prije negoli formalne i da je njegova snaga upravo u ovom osobnom elementu no u tom istom elementu leži i njegova slabost zato jer ga čini subjektivnim. Ovo je posebno vidljivo u situacijama kada svoje razloge pristanka pokušavamo nekome izraziti, samo da bi ih ta druga osoba opisala kao beznačajne i neuvjerljive.

Racionalnost vjere Newman nije pokušao objasniti samo preko ovog dijela svoje spoznajne teorije, nego je svojim naukom o odnosu pristanka i shvaćanja vjeri dao još jednu dozu razumnosti. On je izričito tvrdio da je pristanak moguć samo kada shvaćamo objekt. Naime, on polazi od toga da je shvaćanje preduvjet pristanka te predstavlja jednu od temeljnih razlika između pristanka i inferencije⁴¹. Tako da čovjek ne može pristati na ono što ne shvaća, tj. mora poznavati barem u određenom stupnju predikat propozicije da bi mogao na nju pristati, dok s druge strane bez ikakvog shvaćanja može izvući neki zaključak, koristeći se samo apstraktnim simbolima.

Ovo, ukratko, znači da moramo barem djelomično shvaćati objekt naše vjere, ako želimo pristati uz njega, te zajedno s naukom da svakom pristanku prethodi neka vrsta rasuđivanja, implicitna ili eksplicitna, tj. neformalna ili formalna, Newman je uspio pokazati da vjera nije slijepi skok u tamu, nego u sebi nužno uključuje razum, ako se uopće želi zvati vjerom. Upravo zbog toga on kaže da "budući u prihvaćanju zaključka postoji virtualno prepoznavanje njegovih premisa, za čin vjere se može reći, iako ne u potpunom smislu, da uključuje u sebe proces rasuđivanja koji je njegov antecedens i da u određenom smislu predstavlja korištenje razuma"⁴². No nakon toga on brzo dodaje da "iako je vjera u svim slučajevima razumski proces, ona nije nešto što je nužno utemeljeno na istraživanju, na argumentu ili na dokazu; ovi su procesi samo eksplicitna forma rasuđivanja koje se odvija u pojedinačnom umu"⁴³.

Kao što vidimo Newman je stalno naglašavao da razum nije izvor nadnaravne vjere, no unatoč tome neki su ga autori optuživali za neformalni racionalizam, s objašnjenjem da kod njega vjera doduše nije rezultat formalnog rasuđivanja, ali jest rezultat implicitnog ili neformalnog rasuđivanja, preko kojeg čovjek dolazi do zaključka da je objava autentična. Ovi su interpretatori smatrali da je vjera kod Newmana zaključak iz argumenta, iako neformalnog, te da je na taj način naš autor preko odbacivanja racionalizma koji čini vjeru rezultatom uvjerljivog i eksplicitnog silogizma, pao u racionalizam druge vrste, neformalni racionalizam, koji čini vjeru nužnim ishodom neformalnog rasuđivanja. Problem kod ovih interpretacija leži u tome što nije uzeta u obzir jako važna činjenica koja kaže da preko neformalnog ili implicitnog rasuđivanja čovjek ne dolazi do nadnaravne vjere tj. on ne pristaje na nadnaravne istine, nego dolazi do zaključka da su one kredibilne, da su svjedoci koji govore te istine kredibilni svjedoci i ništa više. Osoba koja je došla do ovog zaključka još ne pristaje na te istine, ona smatra da je dobro u njih vjerovati, da bi ih trebala prihvatiti no, kao što ćemo vidjeti kasnije, ona na njih još ne pristaje zato jer

⁴¹ Inferencija je ovdje shvaćena kao formalni logički proces zaključivanja.

⁴² J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, br. XI, str. 146.

⁴³ *Ibid.*, br. XIII, str. 180.

joj nedostaje onaj nadnaravni element vjere, nedostaje joj milost. Upravo je zbog toga Newman stalno isticao da dok neformalno rasuđivanje vodi do pristanka na kredibilnost svjedoka, nadnaravna vjera je različita od tog suda kredibilnosti, jer proizlazi iz milosti Božje, te time posjeduje sigurnost koja je neusporediva sa svim drugim sigurnostima i pristancima. Drugim riječima nadnaravna vjera, koju promatramo kao pristanak na istine koje je Bog objavio, bitno je različita od bilo kojeg drugog ljudskog pristanka, te se ne može ni s čim drugim uspoređivati.

Već smo više puta istaknuli da je prema Newmanu nadnaravna vjera dar Božji i na taj način ona izmiče ljudskom razumu da njome ovlada, ona mu se pokazuje kao izvjesni misterij. Newman je u svojim djelima često promišljao ovaj problem i ponudio zanimljive odgovore koje ćemo ovdje kratko analizirati.

RAZUM PRED MISTERIJEM

Ovaj problem proizlazi iz činjenica da čovjek kao razumsko biće teži spoznaji cjelokupne stvarnosti, a Bog, koji je dio te stvarnosti, spada u kategoriju bića koja ga do te mjere nadvisuju da je čovjeku nepoznatljiv, pa se postavlja pitanje kako on može pristati i biti siguran u ono što ne može i nikada neće do kraja spoznati. Kao što je poznato, postoje određene istine koje čovjek o Bogu može sam spoznati, no jedan veliki dio istina o Bogu njemu je nepoznatljiv, a taj dio istina zovemo misteriji ili dogme, među koje spadaju dogma o Presvetom Trojstvu, dogma o utjelovljenju Kristovom i druge.

Odgovor na postavljeno pitanje započnimo s objašnjenjem zašto je misterij u nadnaravnoj vjeri normalna pojava. Newman nam nudi nekoliko razloga počevši od onog najočitijeg, a to je da objava i nadnaravna vjera za svoj objekt imaju beskonačnog Boga koji bezgranično nadilazi čovjeka i njegove ograničene spoznajne moći iz čega je jasno da će barem jedan dio onoga što Bog čovjeku kaže o sebi, tom čovjeku biti nerazumljivo⁴⁴. Drugi razlog Newman nalazi u činjenici da je objava izrečena u ljudskom jeziku koji je sam po sebi neprikladan za izražavanje istina o Bogu te je tako objava promatrana kao misterij "defektna, ne u sebi, nego zbog medija kojeg koristi i bića kojima se obraća. Ona koristi ljudski jezik i obraća se čovjeku. Čovjek ne može pojmiti, niti stotinu njegovih jezika izgovoriti misterije duhovnog svijeta i Božje djelovanje u ovom. Ova široka i složena scena stvari ne može biti generalizirana ili predstavljena preko uma ili umu čovjeka; i nadahnuće, koje je to odlučilo učiniti, nužno spušta ono što je božansko da bi uzdiglo ono što je ljudsko"⁴⁵. Vidimo, dakle, da objava "ne može biti potpuna i sistematična zbog slabosti ljudskoga uma, i budući je takva ona je misteriozna. Kada objavu promatramo s njezine shvatljive (*illuminated*) strane ona je onda religijska doktrina; a misterij je ta ista doktrina samo promatrana s one neshvatljive (*unilluminated*) strane. Tako religijska istina nije ni svjetlo ni tama, nego oboje zajedno; to je kao zamagljen pogled prirode koju gledamo u sumraku, s oblicima koji su napola izvučeni iz tame, sa slomljenim linijama i izoliranim masama. Objava nije... objavljeni sustav, nego se sastoji od broja odvojenih i nepotpunih istina koji pripadaju prostranom neobjavljenom sustav doktrina i pravila koji

⁴⁴ U ovome je vidljiv još jedan dodatni razlog zašto nam je potrebna milost. Objašnjenje polazi od toga da razum mora biti uzdignut da bi mogao dublje pojmiti misterije. Zapravo "sam učinak vjere, a to je inicirati nadnaravno opravdanje i

život posvećujuće milosti jer bitno nadnaravan i zahtijeva kao takav nadnaravan uzrok" (*The New Catholic Encyclopaedia*, sv. V, str. 559).

⁴⁵ J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, br. XII., str. 184.

su misteriozno povezani"⁴⁶. Ovaj je stav Newmanu dodatno pomogao da pokaže koliko je zapravo uloga razuma u nadnaravnoj vjeri ograničena jer čak i pod utjecajem vjere i pobožne savjesti, razum može u vjeri imati malu ulogu jer su misteriji kršćanstva na kraju krajeva uvijek iznad racionalne analize⁴⁷.

Što nam onda u ovoj situaciji preostaje? Znači li to da čovjek kada su misteriji u pitanju mora prihvatiti činjenicu da će u tom području uvijek ostati u stanju neznanja? Odgovor na to je da i ne. Da, ako govorimo o tome da čovjek nikada do kraja neće spoznati Boga i uvijek će mu ostati jedan dio nespoznatljiv, no to ne znači da on ne treba ili ne smije pokušati razumski spoznati misterije vjere do one granice do koje može. Dapače, pokušaj razumske analize misterija je nešto što je sasvim naravno čovjeku kao razumskom biću koje uvijek pokušava razumski izraziti i objasniti ono što se pred njim nalazi. Dokaz toga nalazimo u razvoju kršćanske teologije. Zato Newman ističe da dogma kao znanstvena formulacija vjerske istine u početku kršćanstva nije toliko dolazila do izražaja jer su tada vjera i poslušnost bile jake, ali "zahvaljujući razumu koji je bio disproporcionalno razvijen i koji je težio suverenosti u području religije, njezina prisutnost postala nužna da bi izbacila uzurpirajućeg idola iz kuće Božje"⁴⁸. Postoji još jedan razlog nužnosti postojanja dogme, a taj proizlazi iz činjenice da ne možemo "obuzdati težnje uma ili utišati njegov glasni zahtjev za formalnim izražavanjem koje se tiče objekta kojeg štujemo"⁴⁹.

Vidimo, dakle, da je prema Newmanu razumska analiza nadnaravne vjere nešto čemu težimo kao razumska bića, no pitanje je kakvo znanje mi možemo imati o Bogu. On kaže da znanje koje čovjek može steći o Bogu jest analoško znanje i spoznaja koju imamo o Bogu uvelike se razlikuje od spoznaje koju imamo o stvorenjima. Bog je beskonačan i njegovo postojanje nije u istom rodu kao ono njegovih stvorenja, on je *sui generis*, tako da ne postoji neki zajednički nazivnik pod kojeg možemo svrstati Stvoritelja i stvorenja, no, ipak, kada govorimo o Bogu, o njegovim savršenostima, o njegovoj dobroti, pravednosti, mudrosti, ljubavi itd. ne možemo a da ne koristimo riječi koje primjenjujemo na stvorenja. Riječ koju tako koristimo nije univerzalna, tj. nema identično značenje kada je koristimo za Boga i za čovjeka, no ne koristimo je ni čisto nominalno tj. s razumijevanjem da ne postoji nikakav odnos između atributa Boga i kreposti čovjeka, nego se takva se riječ koristi o Bogu u smislu kojeg teolozi nazivaju "analogije proporcionalnosti"⁵⁰. Čak nam je dopušteno na temelju istina koje spoznajemo u naravnom poretku analoški, iako oprezno, zaključivati na istine u nadnaravnom poretku. Takva usporedba istina i dedukcija novih istina koje leže implicirane, ali nepoznate, u originalno objavljenim iskazima čine teologiju.

⁴⁶ Newman citat započinje s riječima da je "potrebno pojasniti što Pismo podrazumijeva pod misterijem. Može se činiti kao kontradikcija u pojmu kada objavu nazovemo misterijem, no nije li *Knjiga otkrivenja* sv. Ivana jednako veliki misterij od početka do kraja kao najsloženije doktrine koje um može zamisliti? Ipak se ona zove otkrivenje. Kako je to moguće? Odgovor je jednostavan. Nijedna objava ne može biti potpuna i sistematična zbog slabosti ljudskoga uma i budući da je takva, ona je misteriozna. Kada ništa nije objavljeno, ništa nije ni spoznato i ne postoji ništa o čemu možemo kontemplirati i čemu se možemo diviti, no kada je nešto objavljeno, samo nešto, jer sve ne može biti objavljeno, odmah se pojavljuju poteškoće i

zbunjenost" (J. H. Newman, *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, u: I. Ker, *Newman on being a Christian*, str. 24).

⁴⁷ J. D. Earnest - G. Tracy, *Editors' Introduction*, u: J. H. Newman, *Fifteen Sermons*, str. lv.

⁴⁸ J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, University of Notre Dame Press, London 2001., str. 145.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 146.

⁵⁰ Usp. S. P. Juergens, *Newman on the Psychology of the Faith*, The Macmillian Company, New York 1928., str. 115. Izvrsnu raspravu o ovom pitanju nalazimo kod A. Strumije u članku *Analogy* (usp. A. Strumia, *Analogy*, u: <http://www.disf.org/en/Voci/29.asp> - 21.05.2010.).

To je razlog zašto Newman, kada u *Ideji sveučilišta* govorio odnosu teologije prema drugim naravnim znanostima, kaže da se "ova dva velika kruga znanja sijeku; prvo kada je riječ o nadnaravnom ono uključuje istine i činjenice naravnog i drugo, kada je riječ o istinama i činjenicama naravnog svijeta one su podaci za zaključivanje o nadnaravnom"⁵¹.

ZAKLJUČNE MISLI

Na kraju ovoga našeg rada možemo zaključiti da je J. H. Newman promišljao odnos vjere i razuma na tragu najboljih filozofa srednjega vijeka koji su postigli ekvilibrij između ova dva načina spoznaje istine, te koji su se komplementarno nadopunjavali. No on je ovu problematiku promišljao u jednom sasvim novom okruženju i u tom smislu otvorio je nove vidike rješenja ovog problema i ponudio neka svoja originalna. Za njega razum igra važnu ulogu u nadnaravnoj vjeri, bilo da ulazi u nju, bilo da joj prethodi. S obzirom na prvu situaciju, možemo reći da razum ulazi u nadnaravnu vjeru ukoliko je gledamo kao nešto što je specifično ljudsko i što se nalazi u čovjeku, te je u tom smislu nemoguće da nadnaravna vjera ne bude u određenom smislu prožeta razumom jer ipak razum je ona specifična ljudska moć, zahvaljujući kojoj je čovjek uopće sposoban za tu vjeru. S druge strane vidimo da je objekt vjere istina, iz čega nužno slijedi da je vjera nešto što ima razumski karakter i da bi shvatili njezinu narav, moramo je gledati kao razumsku djelatnost. S obzirom na drugu situaciju, vidjeli smo da taj isti razum može olakšati prihvaćanje vjerskih istina tako da ukloni sve razumske prepreke koje mu se mogu naći na putu bilo preko formalnog ili neformalnog rasuđivanja.

Newmanova se originalnost posebno očituje u tome što je pored sudjelovanja razuma u eksplicitnom rasuđivanju u pitanjima vjere dodao i njegovu ulogu u implicitnom rasuđivanju. Ovim je on ne samo dodao neki 'višak' u odnosu na prethodnike, nego je, imavši u vidu cjelovitu ljudsku osobu, uključio sve njezine sposobnosti za traganjem i pronalaženjem iskonskog počela svega postojećeg, bez obzira kako se taj spoznajni put na prvi pogled učini našem razumu. On je od ovog, ponekad u prošlosti držanog za strogo akademsko pitanje, napravio, da tako kažemo, osobno pitanje koje zaokuplja svakoga čovjeka, kako u njegov vrijeme, tako i danas.

Dodajmo još da se iskreno nadamo kako je ovaj naš rad doprinio razumskom utemeljenju općeg uvjerenju da vjera nikako ne može predstavljati zapreku za razum, jer kada se on susretne s evidencijom misterija "on se ne poništava niti ponižava prihvaćajući misterij, nego naprotiv on mu daje pristanak da ide preko, da stalno otkriva nove prostore otvorene za otkriće i osvajanje istine"⁵².

⁵¹ J. H. Newman, *The Idea of a University*, Yale University Press, New Haven 1992., str. 201.

⁵² R. Fisichella, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997., str. 27.

BIBLIOGRAFIJA

- Newman, J. H., *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- Newman, J. H., *Discourses to the Mixed Congregations*, Longmans, Green and Co., New York 1906.
- Newman, J. H., *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Newman, J. H., *The Idea of a University*, Yale University Press, New Haven 1992.
- Newman, J. H., *The Arians of the Fourth Century*, University of Notre Dame Press, London 2001.
- Newman, J. H., *The Letters and Diaries of J.H. Newman*, sv. 12, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh 1964.
- Devčić, I., *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003.
- Dokumenti Drugog vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1986
- Earnest, J. D. - Tracy, G., *Editors' Introduction*, u: J. H. Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Encyclopedia of Philosophy*, sv. III, Thomson Gale, New York 2006.
- Fey, W., *Faith and Doubt – The Unfolding of Newman's Thought on Certainty*, Patmos Press, Shepherdstown 1976.
- Fisichella, R., *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- Flanagan, P., *Newman - Faith and the Believer*, The Stanhope Press, Rochester 1946.
- Gilson, É., *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995.
- Gilson, É., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989
- Horgan, J. D., *Newman on Faith and Reason*, u: "Studies: An Irish Quarterly Review" 166 (1953) sv. 42, str. 132-150.
- Ivan Pavao II, *Fides et Ratio. Vjera i razum*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999.
- Juergens, S. P., *Newman on the Psychology of the Faith in the Individual*, The Macmillan Company, New York 1928.
- Ker, I., *Newman on being a Christian*, University of Notre Dame Press, London 1990.
- Macan, I., *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb 1997.
- Pieper, J., *Faith and Belief*, Faber and Faber, London 1963.
- Southern, R. W., *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998.
- Strumia, A., *Analogy*, u: <http://www.disf.org/en/Voci/29.asp> (21.05.2010.).
- The New Catholic Encyclopaedia*, sv. V, Thomson Gale, New York 2003.
- Tristram, H., *Cardinal Newman's Theses de Fide and his proposed Introduction to the French translation of the University Sermons*, u: "Gregorianum" 18 (1937), str. 219-260.

Walgrave, J. H., *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, Geoffrey Chapman, London 1960.

Weisheipl, J. A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1983.

CONTRIBUTION OF J. H. NEWMAN IN RESOLVING THE PROBLEM OF RELATION BETWEEN FAITH AND REASON

SUMMARY

The question of relation between faith and reason is amongst the oldest philosophical questions and throughout the history of philosophy many thinkers tried to answer it. Some gave precedence to reason over faith, others gave precedence to faith over reason, while some perceived the relation to be based on complementarity and harmony. Among this last group of thinkers we find a distinguished English thinker J. H. Newman, whose understanding and contribution to the above mentioned question will be presented in this article. The question of relation of faith to reason can easily be described as one of the most important questions of Newman's philosophical thought. He studied it within two philosophical disciplines: epistemology and philosophy of religion. To Newman faith was a specific human act which, as such, had rational character and he considered reason be a faculty which can minister faith in two basic ways: it can help believer to understand what he believes in and it can also partially help a person to assent to supernatural truths by allowing it to see that there are no rational obstacles in accepting revealed truths. This article will also introduce us to Newman's understanding of the role the reason has to play in apprehending and accepting mysteries, and with Newman's division of reasoning into formal and informal. While studying the latter kind we will see his original understanding of the special role which informal or implicit reasoning plays in assent to supernatural truths, and his clear distinction between physiological and logical structure of the process of reasoning thanks to which Newman was able to show that the formal reasoning is not the only kind of rational reasoning, and there for it is not the only measure of rationality of assent.

KEY WORDS: *assent, faith, formal reasoning, informal reasoning, Newman, J. H., reason*