

NARAVNA SPOZNAJA BOGA

Osvrt na katoličko i protestantsko stanovište nakon I. vatikanskog sabora

»Mudrost sve zna i razumije« (Mudr 9, 11)

Slavko PLATZ, Đakovo

Sažetak

U ovom članku obrađuje se odnos vjere i uma u naravnoj spoznaji Boga nakon I. vatikanskog sabora (1869.–70.) i to u katoličkoj i protestantskoj interpretaciji. Sabor je definirao sposobnost uma za naravnu spoznaju Boga. Kasnije papinske enciklike dodavale su da se Boga može ne samo spoznati nego i dokazati naravnim svjetlom razuma. Saborska definicija nalazi uporište u Bibliji Staroga zavjeta (knjiga Mudrosti) i Novoga zavjeta (Pavlova poslanica Rimljanima i dr.). Sabor je smatrao da se definira naravna spoznaja Boga *de iure*, a to ne znači da se uvijek *de facto* i događa. Protestantska teologija, posebno Karl Barth (1886.–1968.), odbija mogućnost naravne spoznaje Boga i to iz biblijskih razloga, a ne iz doradene gnoseološke kritike. Odbacuje analogiju entis, a priznaje samo analogiju fidei. Mi predlažemo drugačije antropološko tumačenje analogije u kojem sloboda u rasponu između ograničenog i apsolutnog dosiže svoj prvotni analogat.

Ključne riječi: naravna spoznaja Boga, I. vatikanski sabor, objava, analogia, sloboda.

Uvod

Još tamo od srednjovjekovnih vremena pa preko I. vatikanskog sabora (1869.–70.) uvijek aktualni problem sukladnosti vjere i uma potaknula je ponovno enciklika *Fides et ratio* pape Ivana Pavla II. iz rujna 1998. godine. Vjera i um u osobnom i nutarnjem jedinstvu vjernika jesu dvije nerazdvojne komponente iako odjelite i različite, ali sačinjavaju fundamentalni problem uvijek aktualan koji prati čitavu povijest teologije i kršćanske filozofije. Normalno je da oni koji iskreno vjeruju zbog autoriteta Boga objavitelja i jer vjeruju činom striktno osobnim, traže i žele također i razumjeti ono što vjeruju i dati razumske motive svoje vjere koliko je to moguće – bez pretpostavke da tim činom »izracionaliziraju« otajstvo Boga i Krista.

No, problem se zaostrio poslije prilično širokog utjecaja protestantske teologije na katoličku teologiju i filozofiju koja je s njom usko povezana a koja uvijek ostaje nekako nepovjerljiva i to zbog nesavladivog fideizma na luteranskoj i kantovskoj osnovi i »naravnih« razloga navedenih na području vjere, osobito s obzirom na egzistenciju i narav Božju. Došlo je do manje ili više odlučnog odbacivanja »naravne teologije«, tj. one kojoj bi um ispostavio sve razloge i obrazloženje o Bogu bez obzira na objavu.

Sigurno da je vjera načelo shvaćanja i spoznavanja: »ako ne uzvjerujete, ne ćete razumjeti« (potrebno za opstanak) (usp. Iz 7, 9), jer je vjera čin koji obuhvaća čitavu osobu i na nutarnji način je disponira da shvati ono što je još sada »u ogledalu i zagoneci«, i to putem analogije koja je zapravo više nesličnost nego sličnost, nešto od neizrecive tajne Božje. Tu negdje dolazi prvi dio one klasične fraze »crede ut intelligas«. Pod *vjerom* redovito razumijevamo ono što je objavljeno pod riječju Božjom, ali se može također, proširujući analogno načelo, shvatiti i općenitije i religioznu *ljudsku* vjeru koja je vlastita drugim religijama izvan židovsko-kršćanske objave.

Ali ono što je još važno za jednu teodiceju (naravnu teologiju) u teološkoj, filozofskoj i religioznoj kulturi katoličkoj i protestantskoj jest još norma »intellectus quaerens fidem« i dosljedno tomu »intellige ut credas«. Istinsko istraživanje studiozna čovjeka uvijek vuče i nosi naprijed osobnu spoznaju. Ako je vjernik i ujedno teolog, neosporna je živa i utjecajna veza objavljene teologije s osobnom vjerom, makar se metoda i dokazi mogu razlikovati. I sve će se usmjeriti k osnovnom skladu u istoj osobi. Svakako je uvijek bitno prvo razumjeti da bi se olakšalo na unutarnji način braniti vjeru. Naime, onaj koji kaže: *ja vjerujem*, uključuje ujedno i *ja spoznajem* i *ja mislim*, bilo spontano i živo kao vjernik, bilo logičko-tehnički i znanstveno kako se to događa filozofu ili teologu. Ne može se izvesti autentični unutarnji čin vjere npr. u Isusa Krista, sina Božjega, bez spoznaje i tvrdnje, jednostavne i pučke, o značenju odnosnih termina te o njihovoj zajedničkoj logičkoj prikladnosti i slobodnoj spojivosti u odnosu na transcendentnu stvarnost u ovakvoj tvrdnji vjere.

Stoga je primjereno na početku uputiti na spoznavanje i prihvaćanje onoga što nazivamo »praeambula fidei« i termina koji ih izriču, a to je upravo početno i unutarnje spoznavanje. Napor spoznavanja primijenit ćemo više na ljudsku riječ; no, kad se radi o Božjoj riječi razumnije je prije predati se vjeri da bismo došli do spoznavanja. Veliki učitelj Augustin upućuje nas: »Stoga spoznaj da bi vjerovao, vjeruj da bi spoznao. Kratko kažem kako i jedan i drugi aspekt moramo uzeti bez kontroverzije. Spoznaj da vjeruješ mojoj riječi; vjeruj da bi spoznao Božju riječ!«¹

¹ AUGUSTIN, P.L. *Sermo* XLIII, c. vii, col. 258.

Nauka I. vatikanskog sabora o naravnoj spoznaji Boga

1. *Problem u sebi i povijesno.* Naravna spoznaja Boga i poteškoće oko nje su ljudsko-religijski problem. Izraz »spoznati Boga« želimo ovdje promatrati u širokom i osobnom smislu jer je to za čovjeka temeljna i bitna dimenzija, prvotna oznaka koja sačinjava njegovu egzistenciju. Spoznaja Boga nije samo neki teoretski stav pojedinca istrgnut iz života, nego usmjeruje već od početka čitav čovjekov osobni život s obzirom na Boga stvoritelja i u vezi s tim neposredno i odnos prema bližnjemu. Zato osobna spoznaja Boga uključuje osobito intimni odnos prema Bogu, religiozne osjećaje i moralne obveze, a također s tim povezano i očitovanje i izvršavanje izvjesnog štovanja. – Za ispravno tumačenje religioznog problema i vatikanske nauke te daljnjih dokumenata u vezi s tim, o spoznaji Boga nužno je svakako odrediti izvorni i zdravi »religiozni osjećaj« koji će ostati otvoren transcendentnoj i prisutnoj stvarnosti Boga, koji će biti različit od »intimnog osjećaja«, zatvorenog kao stalnog zastranjenja u neki subjektivni imanentizam.

Čini se da je osnovno pitanje koje je zanimalo I. vatikanski sabor i koje je uvijek živo i aktualno u kršćanstvu bilo ovo: u kom smislu i zašto čovjek, također i u stanju grijeha, ostaje radikalno sposoban spoznati egzistenciju Božju s istim svjetlom razuma koje sačinjava njegovu cjelokupnu duhovnost? Raspravljajući ovog pitanja uključuje nekako interdisciplinarni osnovni stav filozofije, teologije i religije s još nizom rubnih pitanja. I bitno je izjasniti se o ovom problemu od prvotne važnosti također i zbog razumijevanja *besplatnosti* nadnaravnog reda i dara apsolutno transcendentnog uzdignuća čovjeka u trinitarni život; i još više: treba razumjeti sposobnost čovjeka da prima i izvršava na svim razinama *dar* milosti i to posve slobodno! Za tematiziranje i razrješenje ovog pitanja naravne spoznaje Boga koje je i danas vrlo živo u katoličkoj i protestantskoj nauci potrebne su posve precizne spoznaje iz epistemologije, metafizike, fundamentalne teologije ...

Dakako, u tom teškom pitanju ima i filozofskih i teoloških stranputica. Naime, svaka izvorna nauka počinje od nekog od velikih učitelja pa se ovjekovječuje preko učenika koji na osoban način unapređuju i obnavljaju primljenu baštinu. Suprotna misao (ako ne i proturječna) s obzirom na naravnu spoznaju Boga koju mi držimo pokazuje se (doduše u raznolikosti osoba i škola) osobito u protestantskoj struji, kako filozofskoj tako i teološkoj.

Svakako tu još uvijek prednjače istaknute ličnosti kao začetnik protestantizma M. Luther (1483.–1546.) i filozof I. Kant (1724.–1804.). Ali su značajni i utjecajni Ph. Melancthon (1497.–1560.)² i J. Calvin (1509.–1564.). No, čini se da je is-

² Usp. npr. novu studiju S. RHEIN – J. WEISS (izd.), *Melancthon neu entdeckt*, Quell Verlag, Stuttgart, 1997.

hodišna točka teološki nominalizam i agnosticizam Vilima Ockhama (oko 1285.-1349.) koji je nadahnuo Luthera. A ovaj zbog svoje osobne koncepcije o dubokoj čovjekovoj ranjenosti grijehom i zbog nedostatka metafizičkog stava ne dopušta naravnu spoznatljivost Boga. Eventualno kao najviše, odobrava neku »urođenu spoznaju« kod pogana, stoji u komentaru njegove poslanice Rimljanima. – Kant je napokon najveći učitelj modernog i suvremenog agnosticizma. Po odgoju je bio fideist. On izričito uspostavlja filozofsku kritiku dokaza za Božju egzistenciju i nijeće im dokaznu moć. Ipak egzistencija Božja ostaje kao postulat »praktičnog razuma« i nužna je da bi moralni zakon zadržao svoju apsolutnu vrijednost.

Posebno i značajno mjesto u ovoj problematici drži F. Schleiermacher (1768.–1834.). Po njemu možemo spoznati Boga »vjerom« (religioznim osjećanjem) koja ima za osnovu intimno *iskustvo* ovisnosti o Apsolutnom i Neizrecivom i stoga se i ne da izreći pojmovima.

Među katolicima drugačije su naučavali francuski apologeti. Reagirajući na racionalizam umanjivali su sposobnost razuma u spoznavanju Boga i tvrdili apsolutnu nužnost objave. Tu su pripadnici struje tradicionalizma. A pod krutu i radikalnu formu fideizma svrstavaju se Bautain, de Lammenais, de Bonald, osuđen formalno od I. vatikanskog sabora. On u blažem, ali i dalje diskutabilnom obliku, dopušta metafizičku sposobnost, no ljudski razum ne može stići do tvrdnje o Bogu, ako prije ne primi neku ideju od Društva.

2. *Autentično značenje vatikanske definicije.* Ponajprije smjestimo I. vatikanski sabor u povijesno-kulturalni i crkveni kontekst. Osnovno stanovište toga sabora bilo je: tražiti izvjesnost u biti utemeljenu na umu kojoj se mora pridružiti izvjesnost vjere. Duhovni obzor 19. stoljeća bio je pun problema i duhovnih poteškoća i Crkva želi naći lijeka zlima koja je pritišću. Nakon protestantizma slijedi napad za napadom: janzenizam, galikanizam, francuska revolucija kao početak novoga doba, napoleonski ratovi i sekularizacija, ateistički materijalizam, liberalizam i socijalizam. Bezbroj pojava: otpad obrazovanih od Crkve u prosvjetiteljstvu pa kasnije i otpad proleterskih masa, a to je značilo otpad od Boga i Krista. Crkva se želi zaštititi te se zbija oko Rima kao centra da se sačuva od raspada i od »duha vremena« koji donose svemoćne moderne države, sveugrožavajuće revolucije filozofa, pisaca i proleterskih masa, raznoobojeni »heretici« na tragu janzenista, fideista te opasnih racionalista koji su ulazili u kompromise s modernom filozofijom i znanostima. Neizostavno dolazi do konfrontacije Crkve s novim vremenom koje kao protureakciju potiče ljuti antiklerikalizam. Čini se da u Rimu nisu imali dovoljno sluha za ono pozitivno u revolucijama, ono istinito u modernoj filozofiji, književnosti i prirodnim znanostima, za dobro u demokraciji i nacionalnim okupljanjima, u liberalnoj toleranciji i slobodi pa i u socijalističkoj kritici religije i društva. Neosporno je došlo do religioznog buđenja, nastaju nove

redovničke zajednice i društva, novi oblici pobožnosti i molitvenog života, misijski zamah i novi pastoralni potezi. No to se sve događalo u pretežno katoličkim sredinama i oblicima, a to znači protuprotestantskim i protumodernim. Općenita orijentacija je bila prema restauraciji pa se govori o neogotici, neoromantici, neogregorijanstvu. Osjeća se snažan utjecaj *Syllabusa* iz 1864. godine gdje se isključuje misao da bi se papa eventualno morao pomiriti i sporazumjeti s napretkom, liberalizmom i novom kulturom. Sve to stoji pred saborom koji ne uspijeva ući u praktične reforme. Posebno je sabor htio razjasniti sporno pitanje o umu i vjeri i to snagom neoskolastičke teologije koja se oslonila na autoritet Tome Akvinskoga koji je u tom sporu razlikovao dvostruki poredak spoznaje: razinu uma i razinu vjere, prirodnu istinu i istinu objave, filozofiju i teologiju kao jasno razlučene i istovremeno sukladne cjeline. Polazeći od ove tomističke pozicije sabor nije posebno razvijao opširno tumačenje o umu i vjeri, nego se ograničio na obranu od zabluda i smjestio se u sredinu između racionalizma i fideizma. Konkretno je to značilo: vjeru nikako ne svoditi na um! Ta je tendencija bila usmjerena protiv racionalizma koji je uporno zastupao bezvjerni um i otklanjao sve natprirodno. Tu je spadao i umjereni racionalizam (semiracionalizam) nekih njemačkih teologa. Drugo ograničenje može se izraziti riječima: um ništa ne svoditi na vjeru! To je činio radikalni fideizam koji je zastupao iracionalnu vjeru i otklanjao svaku naravnu spoznaju Boga. Tu je spadao i tradicionalizam mnogih ondašnjih francuskih teologa koji se praktično izjednačio s fideizmom te neki antiprosvjeteljski tradicionalisti koji su individualni um proglašavali nesposobnim za spoznavanje metafizičkih i religijskih istina i umjesto toga pozivali se na »praobjavu« nekada danu prvim ljudima koja se prenosila i zadržala te jamči suglasnost ljudskog roda.³

3. *Teološka refleksija o filozofskom problemu.* Dogmatska konstitucija I. vatikanskog sabora o katoličkoj vjeri *Dei Filius* od 24. travnja 1870. sadrži srž teološke nauke koja se inače odnosi na filozofski problem naravne spoznaje Boga. Uzmimo tekstove u originalu: »Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.«⁴ Toj definiciji je odgovarao kanon: »Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit!«⁵

Po ovom kanonu osuđeni su tradicionalizam i fideizam, a također i neki »intimni osjećaj« koji bi mogao utemeljiti spoznaju Boga i to uzet u nekom

³ Usp. H. KÜNG, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 466–469.

⁴ DENZINGER – HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Basel-Rom-Wien, 1991., br. 3004.

⁵ *Isto*, br. 3026.

subjektivističkom i imanentističkom značenju modernizma. Tumačenje teksta predviđa normalno kultivirana čovjeka koji je u stanju shvaćati narodni govor kojim se obično izražava, a ne stručni logičko-tehnički način. U pitanju je intelektualna spoznaja posredstvom viših spoznajnih moći, pojmovima i sudovima koji mogu biti narodni ali i znanstveni, no koji po sebi ne traže neku specijaliziranu filozofsku tehniku.

Možemo posebno istaknuti nekoliko točaka ove vaticanske definicije:

a. Ovdje se tvrdi prvenstveno *mogućnost sigurne spoznaje*. To znači da sabor ovdje postavlja načelno »*quaestio iuris*«, a ne »*quaestio facti*« – da li se to doista uvijek mora dogoditi;

b. Tim je ujedno definirana aktivna *moralna sposobnost*, a ne fizička. Ne radi se o osobnom *izvršavanju te aktivnosti* niti o nužnoj pouci za normalni razvoj razuma. Isključena je apsolutna nužnost objave i otkupiteljske milosti, nije tačno pitanje moralne nužnosti objave, a ne tvrdi se ni to da je svjetlost razuma dostatna palom čovjeku da bi sa sigurnošću stigao do spoznaje Boga;

c. Ova spoznaja nije neposredna nego *posredna* i to ne posredstvom objave nego preko stvorenih stvari. To je objektivno sredstvo: »*e rebus creatis*«, a subjektivno je: »*naturali rationis humanae lumine*«. Dakle, *uključno* je naznačen intelektualni postupak, a to je spontani i refleksni uzlazak od djela prema njihovom autoru, od učinka k uzroku. A *isključivo* je naglašena posredna spoznaja ne isključujući spoznaje drugog tipa, npr. religioznog iskustva kojoj je već u polazištu potrebno neko posredovanje. Ne spominje se ontologizam ni u kojem obliku;

d. Sabor je htio zauzeti stav o tom aktualnom pitanju ukoliko se ono odnosi na *ravnotežu vjere i uma*, da istakne vjeru protiv racionalista, da obrani um protiv fideista i tradicionalista.

4. *Daljnji razvoj ovog pitanja*. Ova vaticanska nauka nikad nije napuštena, nego je dalje utvrđivana i razvijana unutar katoličke filozofsko-teološke misli i to preko crkvenih dokumenata koji su uslijedili. Osobito je došlo do prijelaza od definirane nauke o sigurnoj *spoznatljivosti* Boga do nauke o sigurnoj *dokazljivosti* egzistencije Božje. Dok je I. vaticanski sabor namjerno izostavio riječ »*dokazati*« i učvrstio opću riječ »*spoznati*«, enciklika pape Leona XIII. *Aeterni Patris* od 4. kolovoza 1879. podržava izraz da se egzistencija Božja može i *dokazati*, općenito uzevši u obzir mentalitet sabora i preporuča vrijednost skolaističke metode i nauke Tome Akvinskog.⁶

Ako se ne može dokazati prva istina koja leži u osnovi religioznog života čovjekova, neće se nikad moći posve izbjeći agnostički fideizam i vjera će uvijek ostati skok u prazno, neko iracionalno ili sentimentalno pristajanje, ili će pa-

⁶ Usp. *isto*, br. 3135–3140.

sti u ateističko nijekanje ili protuteističko odbijanje – bez mogućnosti uspješne kritike sličnih zabluda i zastranjenja. Riječ »dokazati« pokazuje moć da um može primati i razvijati s refleksnom inteligencijom, tehnički sustavno, »naravno« objavu Boga preko stvorenja, na poseban način u slici osobe te dopušta prihvatljivije i respektabilnije religiozno shvaćanje »objave« u striktnom i nadnaravnom smislu.

Enciklika Pija X. *Pascendi* od 8. rujna 1907. ponovo izlaže sukladnost vjere i uma i osuđuje zatvoreni religiozni subjektivizam protiv modernizma u imanentističkom smislu koji zapravo može biti uvijek izvor agnosticizma.⁷

»Antimodernistička zakletva« od 1. rujna 1910. dodaje daljnja tumačenja vatikanskoj definiciji: umjesto riječi »per ea quae facta sunt« stavlja »hoc est, per visibilia creationis opera«; riječi »priprium, e rebus creatis« nadomješta slijedećim tekstom »per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus«; i posebno umjesto riječi »certo cognosci« stavlja jači izraz koji utvrđuje i tumači »adeoque demonstrari etiam posse ...«.⁸ Dakle, može se i dokazati! U toj naglašenoj mogućnosti dokazivanja uključena je sigurna i refleksna spoznaja objektivnog temelja sigurnosti, tj. vrijednosti tog postupka i njegovih motiva. Također iz toga proizlazi zakonitost logičkog postupka od stvorenja prema Stvoritelju i mogućnost predložiti egzistenciju Božju svima, posebno obrazovanima, svima dobro disponiranima otklanjajući suptilnije ili teže objeckcije.

Još jedan postsaborski dokument ide u tom smjeru: enciklika Pija XI. *Studiorum ducem* od 29. lipnja 1923. Ona se poziva na argumente Tome Akvinskog o Bogu kao subsistentnom biću i kaže da su ti dokazi, kao i u srednjem vijeku, vrlo čvrsti za dokazivanje (ad probandum). Dakle, opet taj tvrdi izraz!⁹

Spomenimo još jedan dokument, encikliku Pija XII. *Humani generis* od 12. kolovoza 1950. koja također podržava ovaj izraz : »Licet humana ratio, ... veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit ...«¹⁰ u daljem tekstu izričito: »In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad existentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianaе fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda ...«¹¹

⁷ Usp. *isto*, br.3475.

⁸ Usp. *isto*, br. 3537–3550.

⁹ Usp. P. IVANIŠIĆ, *Vatikanska definicija o naravnoj spoznaji Boga*, tis. bisk. tisk., Đakovo, 1937., str. 21.

¹⁰ Usp. DENZINGER – HÜNERMANN, *nav. dj.*, br. 3875.

¹¹ *Isto*, br. 3892. Cijeli tekst od br. 3875–3899.

Dakle, na neki način je uvijek istaknuta srž nauke koja ima i svoj čvrsti bi-blijski temelj. Čovjekova osobna narav ima aktivnu »fizičku« sposobnost stići do sigurne intelektualne spoznaje. Stoga se egzistencija Boga, apsolutnog i osobnog bića može dokazati objektivnim posredstvom stvorene stvarnosti, i to duhovne i materijalne, i subjektivnim sredstvom tj. svjetlom naravne spoznaje zakonito primijenjenim. – Dokumenti izbjegavaju skrajnosti agnosticizma i racionalizma koji se često približuju, a katolička filozofska i teološka misao uspijeva održati stalnu ravnotežu. Ostaje otvorena pametnom čitanju stvorenih stvari preko kojih može potvrditi višu Prisutnost prvog Autora koji je u njima skriven, ali koji se kroz njih prikriveno očituje. Zato je ta misao vrlo raspoložena za slušanje riječi Božje koja se objavljuje po prorocima i osobno po Sinu.

Pitamo se: zašto je došlo do ovog razvoja i dopune saborske definicije u daljnjim dokumentima? Zar sabor nije dovoljno i točno rekao? Zašto je trebalo nadopunjavati posebno donekle spornim izrazom *demonstrare*? Međutim, uvi-dom u povijest rada samog sabora nalazimo već ondje neke razloge za to. Naime, kako to biva u danim okolnostima, vodila se saborska rasprava o predloženi-m tekstovima, dolazili su prijedlozi za promjene. Voditelj nadležnog odbora bio je biskup iz Brixena msgr N. Gasser. Na 33. sjednici počela je rasprava o drugom poglavlju o naravnoj spoznaji Boga. Voditelj je smatrao da je dosta re-čeno u predloženom tekstu. Ali u prijedlogu 7. stoji: »Bog se može naravnim svjetlom razuma spoznati i *dokazati* metafizičkim, kozmološkim i moralnim do-kazima, ili jednostavno: Bog se može sa sigurnošću spoznati i *dokazati*.«¹² Msgr Gasser smatra da je čak i navođenje grupe dokaza s jedne strane nedostatno, s druge preobilno. Nedostatno jer ne navodi naravna sredstva kojima čovjek spo-znaje Boga, a preobilno što hoće istaknuti da se može i dokazati. Zato njegova komisija predlaže: »*Quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligendam censu-it, et non istam duriorem.*«¹³ Dakle, iz tih riječi vidi se da koncil nije definirao, a niti je htio definirati, *dokazljivost* Božje egzistencije, ali je niti ne nijeće. Msgr Gasser dalje obrazlaže da je predložena definicija i odgovarajući kanon dostatan zbog tradicionalizma i »*propter errorem late serpentem, Dei exsistentiam nullis firmis argumentis probare nec proinde certo cognosci.* (...) *Nostra doctrina est pro istis argumentis et non contra.* (...) *Certo cognoscere et demonstrare est unum idemque*«. Saborski oci su, dakle, za pozitivnu sentenciju. (...) Zaključak: Bog postoji (...) je sud »do kojega razum dolazi diskurzivnim putem i mora moći

¹² P. IVANIŠIĆ, *nav. dj.*, str. 19–20.

¹³ P. IVANIŠIĆ, *nav. dj.*, str. 20. Širi uvid u: *COLLECTIO LACENSIS. Acta et decreta sacro-sancti oecumenici Concilii Vaticani*, t., 7, Herder, 1892., br. 507.

opravdati razloge radi kojih usvaja taj sud. Ne znači li to: dokazati?«¹⁴. Izričaj »certo cognosci potest« ukazuje na aktivnost spoznajne sposobnosti. Kako se vidi iz izlaganja biskupa Gassera sabor govori samo o stanovitoj čovječjoj (ne pojedinačno) sposobnosti, koja može svojim silama spoznati Boga. Ne određuje se detaljnije ta djelatnost, niti je govor o upotrebi razuma, a ni o onom što je potrebno da razum stupi u aktivnost, nego se ističe *sama narav* razuma, *ukoliko je sposoban po sebi i iz sebe, tj. vlastitim silama spoznati Boga*. On to može i bez pouke, bez tradicije, bez evanđelja. Time se ovdje postavlja quaestio *de iure rationis*. Da li *de facto* biva drugačije, ovdje se ispušta iz vida. Prvom vatikanskom Saboru je ovo bilo dosta i na tome je ostao!

Nije nam ovdje namjera raspravljati o tome zašto su gore navedeni kasniji dokumenti gotovo u seriji proširivali saborsku definiciju, tj. sentencije i dokumente nižega ranga od sabora uzdizali iznad saborskih odluka, kad je u saboru i tako to naglašeno, kako smo istakli u ovom kratkom povijesnom pregledu. Ne treba promovirati viši autoritet od sabora! Ništa se tako bitno nije u tom vremenu dogodilo da se moralo »spašavati« saborsku definiciju! To je, kako znamo, samo izazvalo izvjesnu zabunu i kompliciranje već rečenog.¹⁵

Biblijska osnova za definiciju naravne spoznaje Boga

Biblija je knjiga nadahnuta Bogom pa se pitamo što ćemo s njom ovdje u naravnoj spoznaji ne nadahnutoj. No, nju su pisali ljudi i ona nosi njihov pečat za sva vremena, mora u biti pokazivati ljudsko shvaćanje i spoznatljivost bez obzira na nadnaravnu dimenziju, dakle mora biti shvatljiva za sva vremena, mjesta i jezike. Ona je riječ Božja izražena i zaodjevena ljudskim riječima. Zato ćemo se osvrnuti posebno na dva teksta koji govore o ovom pitanju.

¹⁴ P. IVANIŠIĆ, *nav. dj.*, str. 20.

¹⁵ Za usporedbu u literaturi vidi izvjesnu raznolikost stavova, npr. F. EGGER, *Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis*, t. 2, Brixinae, 1893., str. 10.: »luxta concilium Vaticanum Deum per ae, quae facta sunt, naturalis rationis humanae lumine certo cognosci, seu quod perinde est, demonstrari potest.« Ovoga navodim posebno jer je nedugo poslije sabora pisao ovo djelo i ponavlja stav sabora. – Zatim vd. CH. PESCH, *Compendium theologiae dogmaticae*, t. 2, ed. 6, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1940., str. 2–6. – J. DONAT, *Theodicea*, ed. 8, Heidelberg, 1945., str. 20–21. – L. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, ed. 5, Oeniponte, 1951., str. 2–7. – F.M.GENUYT, *Il mistero di Dio*, Desclée, Rim, 1968., str. 35 ss... – Nešto opširnije v. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994. (original 1982.), str. 86, 118–119.

Interesantno je da novija filozofska literatura o tom pitanju ne govori, npr. E. BISER, *Der schwere Weg der Gottesfrage*, Patmos, Düsseldorf, 1982.; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf, 1983.; B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, V. Kohlhammer, Stuttgart, 1983.; N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott*, Amateca-Bonifatius, Paderborn, 1995.

1. *Stari Zavjet: knjiga Mudrosti 13, 1–9.* Ovu biblijsku knjigu nazivaju i »religioznom filozofijom povijesti«. Smatra se da je nastala u prvoj polovici I. st. pr. Kr. i to u Egiptu kao najmlađa knjiga SZ, vjerojatno u Aleksandriji koja je bila važno središte židovstva u vrijeme helenizma. Ova knjiga prvi put u Bibliji postavlja pitanje Božje opstojnosti, da po načelu uzročnosti svaki čovjek može doći do spoznanja Boga. Pisac dobro poznaje filozofska strujanja i terminologiju svoga vremena i ne pravi od toga sinkretizam, kao npr. Filon, nego je posve odan izraelskoj vjeri.¹⁶

Mudrosni postupak čovjekov je u tome da uzlazi k Bogu preko oznaka njegovih djela spoznajući im značenje koje On kroz njih neprestano pokazuje. Opći dokaz knjige Mudrosti je poticaj čovjeku na praktičnu ljubav prema Mudrosti, tj. spoznaju Boga iz njegovih djela. Stalno pokazuje i suprotnu stranu: poganski Egipćani ne priznaju pravog Boga pa su zato kažnjeni zbog svoje idololatrije koja je proturječna. – Pokazana su dva oblika idololatrije: jedan koji se ne može ispričati, a sastoji se u tome da nadomješta štovanje Boga djelima ljudskim; i drugi koji se može ispričati koji umjesto Boga štuje Božja djela. Može se ispričati zato što su stvorenja tako lijepa da mogu zavesti čovjeka. Ali ni ta se ne može posve ispričati jer djela kao takva pokazuju svoga autora. Objasnimo redak po redak ovaj tekst.

R. 3.: Treba zapaziti naravno kretanje inteligencije i spoznavanja koje je zapravo racionalna dedukcija ili bolje induktivni prijelaz od manje k više, od stvorenja prema Stvoritelju: »(...) koliko ih nadmašuje njihov gospodar, jer ih je stvorio sam Tvorac ljepote.«

R. 4.: Čovjek često ostaje obuzet i zapleten divljenjem stvorenjima, dok bi zapravo morao misliti »koliko je tek silniji njihov stvoritelj«. Važno je istaknuti ne toliko neuspješnu slabost koliko uspješnost i ljepotu stvorenja. Dok spoznajni duh misli, on ih susreće po analogiji uspoređujući i tako čini prijelaz od manjeg k većemu, promatra i nazire Autora preko stvorenja: »(...) prema veličini i ljepoti stvorova možemo, *po sličnosti*, razmišljati o njihovu Tvorcu.« Izraz *analogos* potječe iz grčke filozofije i ukazuje na Začetnika – Genezijasarha!

RR. 6–9.: Idololatrija koja se djelomično može ispričati. Olakotna je okolnost kada obožavatelji lijepih stvorenja traže Boga, ili se barem u tome trude i imaju dobru volju da ga nađu. Ali ipak budu zahvaćeni ljepotom Božjih djela, ne ljudima. Zato zaslužuju malen prijekor i ne mogu se ispričati što su se dali zavesti stvorenjima uživajući u njima, a imali su sposobnost uzaći sve do Tvorca. Njihov gubitak je u tome što su se zaustavili zlorabeći stvari ili osobe, a nisu ih iskoristili za stalni uzlazak k Bogu.

¹⁶ Usp. W. HARRINGTON, *Uvod u Stari Zavjet*, KS, Zagreb, 1977., str. 295–296. *BIBLIJA*, Stvarnost, II. dio., Zagreb, 1968., str. 274, (uvod i napomene).

R. 9.: Uzima u obzir pametne ljude koji bi mogli stići do Gospodara, Izvora svega stvorenog. Radi svoje sposobnosti lakše ga mogu otkriti.

U r. 2. nabrojena su grčka predsokratska i stoička božanstva, odbacuje se njihova filozofija. A put prema Bogu naznačen je u rr. 3–4., to je zapravo aposteriorni put: od učinaka k uzroku. R. 5. ističe taj sržni racionalni proces *analogije*. Ukratko:

1. U ovom tekstu potvrđena je obveza i mogućnost spoznati egzistenciju Božju i to aktivnom sposobnošću duha, tj. racionalnom spoznajom kojom su i pogani mogli ocijeniti vrijednost stvorenog svijeta;

2. Ne radi se o spoznaji po vjeri, nema spomena pozitivne *objave*. Naprotiv, točno je naznačen i put za pogane, tj. naravna spoznaja preko objektivnog sredstva stvorenja, a subjektivno preko osobne refleksije;

3. Pogani se ne mogu posve ispričati zbog grijeha idololatrije ne priznavajući Tvorca. A to znači da je naravni put dostatan, da su odgovorni što su spoznali, ali i odbacili Boga. Nema odgovornosti bez racionalne spoznaje.

2. *Misao sv. Pavla – temelj vatikanske definicije: Rim 1, 18–23.* Interesantno je da se sabor u definiranju moguće naravne spoznaje Boga oslanja osobito na teologiju sv. Pavla, apostola pogana, koji nisu imali pomoći židovske ni kršćanske objave, dok je inače saboru na raspolaganje sva moguća tradicija Otaca, teologa i filozofa kroz stoljeća. Pavao ističe religiozni i moralni vid svoga naviještanja i tako želi izazvati ljudsku odgovornost pred Bogom koji se očituje preko stvorenja. U mogućem prihvaćanju Pavao razmišlja o dva grijeha (ili propusta):

RR. 18–23.: Religiozni grijeh pogana. Iako su Boga spoznali, nisu ga priznali, odbili su iskazati mu dužno poštovanje ljubavi;

RR. 24–32.: Moralni grijeh. Takav njihov stav izaziva sud Božji nad poganima. Posljedica toga je njihova moralna degeneracija koja se može shvatiti i kao napuštanje i odbijanje Boga. Pojedinačno:

R. 18.: Srdžba Božja se očituje protiv onih koji drže istinu u nepravednu zarobljeništvu (Toma Akv.: »detinent veritatem quasi captivatam«). To su oni koji tako odbijaju istinu da sprječavaju otvaranje vlastitog spoznajnog duha.

R. 19.: »(...) jer njima je očito ono što se može doznati o Bogu: Bog im je to zapravo objavio.« Pavlova zadaća nije očito prvenstveno u tome da uzdiže ljudski razum, nego da dokaže kako se ljudi ne mogu ispričati jer se Bog svima, također i izvan pozitivne židovske objave, dostatan očitovao. Stoga je tu ujedno i potvrđena snaga ljudskog uma za spoznaj Boga, upravo kao na doticaj blizu.

R. 20 – 21.: Nevidljiva Božja svojstva: vječna njegova moć i božanstvo mogu se uočiti već od stvaranja svijeta i to primjenom razuma preko njegovih djela. Stoga se pogani ne mogu ispričati jer kad su ga spoznali nisu ga proslavili niti mu zahvaljivali, nego postadoše isprazni u mislima svojim i njihovo nerazumno srce je potamnijelo. – Ovaj tekst je bitni i središnji sadržaj pavlovske misli o ovom

problemu. Zgusnuto je izloženo kako se nevidljive crte skrivena Božjeg lica naziru preko vidljivih znakova stvorenja. Bog se nije očitovao poganima nekom pozitivnom ili prvotnom objavom koja bi od Adama bila prenesena potomcima, nego posredstvom stvorenih stvari koje treba uvidjeti primjenom svoje pameti.

Izraz »nemaju isprike« ističe osobni grijeh ljudi koji zaboraviše na Boga, naglašava religioznu dužnost priznati Boga i moralnu odgovornost onih koji to u suprotnom obliku promišljeno odbacuju. Samo onaj koji razmišljajući i svjesno prihvaća to kao osobnu dužnost može se smatrati »bez isprike«. Pavao ne samo da tvrdi mogućnost spoznaje višnje Božje stvarnosti, nego i povijesnu činjenicu spoznaje Boga od svijeta i u svijetu i to naravnim izvršavanjem refleksije. »Jer iako su Boga upoznali, nisu mu iskazali ni slavu ni zahvalnost« (Rim 1, 21). – Ovaj tekst ne samo da usmjeruje našu pažnju na spoznaju Boga, nego izriče i moralnu obvezu iskazati mu dužno štovanje. Treba uvidjeti da se ne radi o spoznaji same moralne obveze, nego o spontanom i refleksnom (za filozofe kojima se obraća i tehničkom) racionalnom promatranju ovoga svijeta.

Dakle, pogani su »bez isprike« jer su *spoznali Boga*, ali ga nisu *priznali*. Nisu ga spoznali preko neke pozitivne objave niti prenesene vjere, nego načelno i činjenično svojim razumom. Stoga, može se doći do Boga preko stvorenja razumskim postupkom razmišljanja uzlazeći usporedbama i analogijama od manjeg k višemu, od stvorenja prema stvoritelju.¹⁷

Biblijsko-teološko razmatranje ovog pitanja

Svojom poslanicom Rimljanima Pavao hoće zaokružiti jedan univerzalni i prodorni pogled kojim obuhvaća osnovne mogućnosti te moralne i religiozne odgovornosti svih ljudi, posebno pogana (kako filozofa tako i običnih ljudi) koji nisu bili ni pod kakvim pisanim zakonom.

1. Treba istaknuti snagu izraza »bez isprike« (r. 20). »Tako nemaju isprike. Jer iako su upoznali Boga, nisu mu iskazali ni slavu ni zahvalnost kao Bogu (...), postali su isprazni u mislima svojim i njihovo je nerazumno srce potamnjelo« (Rim 1, 20–21). Ako se može govoriti o nekoj »objavi«, onda je to u širem i univerzalnom smislu, tj. o Božjem samoočitovanju u njegovim nevidljivim svojstvima preko čitavog stvorenja i to prihvaćenim naravnim svjetlom razuma. Stoga je jasno da se ovdje isključuje bilo kakva pozitivna objava, židovska ili kršćanska, isključuje se također neko posredovanje proroka kao i prenošenje prvotne objave od Adama pa preko potomaka, kako to misle tradicionalisti. Ne radi se, dakle,

¹⁷ Usp. ST. LYONNET, »De naturali cognitione (Rom 1, 18–23)«, u: *Quaestiones in epist. ad Rom.*, Rim, 1962., str. 57–88. Također H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1969., c. XXIII, str. 397–411; c. XXIV, str. 413–438.

ovdje o *objavi po vjeri*, nema u tekstu o tome nikava spomena niti nekog tehničkog izraza u tom smislu. Vjeru trebamo shvatiti kao nadnaravnu vjeru u strogom smislu kao pristanak utemeljen na autoritetu Boga objavitelja.

2. Radi se o *religioznoj spoznaji* koja se odnosi na osobni zauzeti i odgovorni stav pred Bogom, a ne o nekoj tehničkoj ili teoretskoj spoznaji. Dakle, posredstvom stvorenja i izvršavanjem spontane i promišljene refleksije može se doći k Bogu odozdo prema gore, tj. uzlazeći od stvorenja k Stvoritelju. Naznaku toga nalazi Pavao još u grčkoj filozofiji koja je još prije njega ušla u judaistički krug s monoteizmom.¹⁸

3. Kod Pavla se mogu naći i druga usporedna mjesta koja iznose ovu misao: Rim 2, 14–16, 26–27: ističe vrijednost *naravnog zakona* u savjesti, »zakon upisan u srca«. Uvijek treba uzeti u obzir da je religiozna zauzetost usko povezana s moralnom dužnošću (Rim 1, 18–28). Narav i milost se međusobno slažu i nadopunjuju jer živa vjera nužno pretpostavlja dinamizam razumske i moralne svijesti. U *rr.* 26–27 istaknuta je spasonosna vrijednost naravnog promatranja. Pavao naglašava unutarnji odnos s Bogom.

Dj 14, 15, 17. Istiniti Bog stvoritelj objavljuje se preko prirode. Poganima u Listri Pavao izlaže jednostavni razumski dokaz (»nikad nije prestajao davati svjedočanstvo za samoga sebe«). Osobito glasoviti Pavlov govor na atenskom Areopagu (*Dj 17, 22–31*): »nepoznati Bog« se spoznaje preko djela prirode, u srodstvu smo s božanstvom (*syngeneia*), kako neki grčki pjesnici rekoše, a on – Pavao – sada naviješta objavu!

4. Smisao ovih poglavlja ne preporuča samo moguću sposobnost razuma, nego osobito *naravno izvršavanje*, spontano i refleksno, koje nije posve uhvatljivo, ali ipak radi se o primjeni spoznajnog duha. Radi se svakako o ljudima koji sada stoje konkretno u redu nadnaravne ekonomije spasenja. No bitno je naglasiti afektivne i moralne dispozicije volje (npr. poniznost) da bi se ostvarila i obranila spoznaja i prihvaćanje Boga.

5. Između Pavlovih ideja i I. vatikanskog sabora postoji osnovna sličnost i razlika. Bitna sličnost je u samoobjavljivanju Boga preko stvorenja. Sabor citira Pavla podržavajući mogućnost spoznaje Boga protiv fideizma i tradicionalizma. A važna razlika je u tome što, za razliku od Pavla koji podržava aktualno izvršavanje spoznaje Boga i odbacivanje smatra odgovornim, sabor se drži samo *aktivne spoznaje* općenito, a formalno se ne obazire na izvršavanje. Zato sabor i ne spominje ulogu i raspoloženja volje koja se traže za ostvarenje spoznaje Boga.¹⁹

¹⁸ Usp. npr. shvaćanje jonskih filozofa prirodoslovaca o *prapočelu (arhé)* posebno kod Anaksimandra pa kasnije kod Ksenofana, a posebno kod Platona.

¹⁹ O ovom pitanju usp. još: S. KUŠAR, »O praksi naravne teologije u Bibliji«, u: *Obnovljeni život*, XLVII, 5(1991), str. 432–445. Također F. M. GENUYT, *nav. dj.*, str. 22 ss.

Filozofska promišljanja

Iz dosad izloženog jasno nam je kako su nerazdruživo sjedinjeni, a opet odjeliti i različiti, svjetlost razuma i svjetlost vjere. Konačno, oni se slažu u osnovnoj težnji na putu prema Bogu koju promiče duboka ljubav prema vrhovnom Dobru, izričita ili uključena. Dosljedno tomu dopunjuju se i različite zadaće filozofije i teologije u odnosu na spoznaju Boga. Nije moguće uspostaviti skladnu i sustavnu teologiju bez bitne pomoći autentične i suvisle osnovne filozofije. Vjera je u stvari bitno nadnaravna, ali je ona ujedno i ljudski čin i kao takav ne može se odreći neporecive unutarnje logike bez obzira na neprekidne napade, osobito od sve jačeg agnosticizma.

1. Glavne moderne i suvremene poteškoće

a) Katolička strana u ovom pitanju mora slušati stalne optužbe i prigovore zbog pretjeranog *objektivizma* koji kao da zanemaruje originalno i uvijek novo bogatstvo subjekata koji o Bogu misle i ljube ga, osobito u njihovu osobnom i neponovljivom životu. Svaki valjan i siguran dokaz za Božju egzistenciju trebao bi vrednovati vrhovno Biće na plemenitiji način, a čini se da ono ostaje na dometu beskonačne transcendencije kao objekt koji u sebi stalno sadrži neku racionalističku pretpostavku. Oni koji s više religioznog osjećaja pristupaju ovom problemu ne vole govor o Bogu filozofa kojemu se nužno pristupa razumski i u si-logizmima, nego radije govore o Bogu Abrahama, Izaka i Jakova (kao npr. Pascal, Kierkegaard, Max Scheler). Takav kontekst objektivizma redovito se poziva na pretpostavljene teško razumljive skolastičke pojmove koji su utemeljeni na klasičnoj pomalo zastarjeloj razlici između uma i vjere, milosti i naravi, nadnaravnog i naravnog. Jednom suvremeniku naprotiv više bi odgovarao živi i egzistencijalni način riječi iz Biblije, ili pak sugestivna riječ iz otačke tradicije, bez pretjeranog teorijskog zauzlavljanja.

b) U modernom i suvremenom svijetu nameću se osobito *empirijske znanosti* koje se metodološki i strogo neprestano pozivaju na »datosti« čvrsto se držeći načela »provjerljivosti«. No, kako božansko ne spada u datosti niti odande potječe, lako se može misliti kako ni Bog ne samo ne spada u područje datosti, nego niti u ljudsku svijest.

c) Pojam o Bogu izražava se ontološkim i moralnim sudovima. No, te vrste sudova se odnose zapravo na dvije različite domene. Naime, religiozna dužnost kao i moralna, nisu uvijek plod zaključaka teorijskog razuma, nego vrlo često proistječu iz životnih stavova i konkretnih egzistencijalnih odluka koje predstavljaju radikalno obraćenje i u krajnjoj liniji se ne mogu dokazati.

2. Nacrti mogućih odgovora

a) Glede pitanja *objektivizma* treba dobro zapaziti kako je i dalje prisutna nenadvladana i dvoznačna Kantova predrasuda o značenju »objekta«. Tu se prvenstveno krije *etimološko*, fenomenističko, stvarno, objektivno značenje, prihvatljivo samo osjetnom intuicijom, kako to promatraju pozitivizam i logički empirizam. Dakako da Bog, kao uostalom i ljudska svijest, ne mogu biti objekt naše spoznaje u tom smislu.

Ali, postoji i drugo, i to autentično, značenje »objekta« u duhovnom i metafizičkom smislu pristupačno također i popularnoj inteligenciji. U tom smislu »objekt« je sve ono što se shvaća i prethodno je poznato pod vidom nekog pitanja, a još bolje se spoznaje u odgovorima u kojima je uvijek *nešto spoznato*. U ovakvom širem i unutarnjem smislu Bog može biti konačni objekt našeg spoznavanja i to ne samo na razini iskustva i nutarnjeg susreta koji uvijek pretpostavlja proširenje djelatnih nutarnjih sposobnosti, nego također posljedično i kao moguća objektivacija, formulacija i afirmacija s punim razumijevanjem u obliku analognih sudova. Sud uključuje takvu objektivaciju. Inače ne bismo uopće mogli ni misliti niti govoriti o Bogu, a dosljedno tome ne bismo mogli niti zaniijekati tu stvarnost bilo kakvim objektivnim izričajem.

b) Što se tiče empirijskih znanosti i principa »verifikacije« – provjerljivosti, čini se da je stvar složenija. Tim načelom moramo izvršiti prijelaz od spoznaje ovoga svijeta k spoznaji Boga. Ovdje se moramo pozvati na *transcendenciju* ne samo u objektivnom smislu prema Bogu, nego ujedno i na subjektivnu transcendenciju koja je sastavna dimenzija naše ljudske spoznajne svijesti. Smatramo da je Bog kao apsolutno transcendentna stvarnost unutar horizonta ove ljudske unutarnje aktivnosti. Stoga mislimo da su iznad iskustva vanjskog svijeta ostvarivi intelektualno iskustvo istine preko shvaćanja i suda, zatim moralno iskustvo dobra voljom prihvaćeno pod skladnom afirmacijom norme i moralne obveze. Konačno, moguće je, a često se i postiže, religiozno iskustvo Boga ljubljenog iznad svega – i to zato jer je već to sve prije spoznato i potvrđeno u *znakovima* ovog svijeta i uvjerljivim darovima stvaranja, a za one koji izričito vjeruju objavljeno je i u otkupiteljskom planu Kristovu.²⁰

c) S obzirom na prigovor o različitosti ontoloških i moralnih sudova može se reći da je ta pretpostavka o njihovu razilaženju u inače skladnoj ljudskoj svijesti proizvoljna, iako se odvija na različitim razinama. Sigurno da nisu dostatni hladni i nezainteresirani ontološki sudovi za spoznaju Boga. I naravno spoznaju prvotne Istine živa osoba ne može postići bez moralnih sudova i egzistencijalnih

²⁰ Usp. B. LONERGAN, *L'intelligenza*, ed. Paoline, Rim, 1961., str. 285 ss.; zatim str 321 ss.; osobito 359 ss.

odluka. U pitanju je ujedno vrhovno Dobro osobne savjesti kojemu se čovjek može i mora otvoriti upornim čišćenjem i obraćenjem i prema kojemu se mora disponirati i da ga ljubi, a ne samo da ga hladno spoznaje i ostavlja po strani. Analogije tomu možemo naći u životu!

3. *Protestantsko stanovište: teolog Karl Barth*

U prošlom stoljeću, nakon Prvog svjetskog rata, došlo je do duboke promjene u protestantskoj teologiji i to tako da je prilično napuštena liberalna teologija, a uslijedio je povratak velikim reformatorima. Osnovna ideja vodilja za nove teologe bila je bezuvjetno podvrgavanje Božjoj riječi živo predstavljenoj u propovijedanju Crkve. Tu prednjači veliki pokretač novih ideja Karl Barth (1886.–1968.). Njegova teološka misao dobro je poznata i mnogim katoličkim filozofima i teolozima.²¹ Slijedili su ga također vrlo poznati Emil Brunner i Rudolf Bultmann.

Osobito je kod Karla Bartha poznato njegovo radikalno odbacivanje naravne spoznaje Boga ili u cijelosti naravne teologije. To nas pitanje ovdje posebno zanima. Takav njegov stav uslijedio je nakon I. vatikanskog sabora i saborske definicije o mogućoj naravnoj spoznaji Boga, kako smo to do sada izlagali.

Naravna teologija je za Bartha »nauka koja dotiče odnos čovjeka s Bogom, a koji bi postojao neovisno od objave Boga u Isusu Kristu«²². U tom smislu iznosi Barth dosta snažno i gotovo oporo i grubo svoje stanovište posebno u komentaru na simbol apostolskog vjerovanja koji je objavljen 1935. pod značajnim naslovom *Credo*. Doslovno stoji: »Da Bog nije postao čovjekom, sve ono što bismo mi mogli zamisliti i reći o Bogu iznad čovjeka i o Bogu s čovjekom, bilo bi proizvoljno, pogrešno i iluzorno, kao što su i sva analogna promišljanja koja se tiču Boga i čovjeka a izložena su u svim religijama i svim filozofijama.«²³ U tom tonu i u skladu s time za Bartha je, prema čuvenoj formulaciji u predgovoru za prvi svezak njegove dogmatike, *analogia entis* »glavno iznašašće antikrista i jedini ozbiljni razlog da se ne postane katolik«²⁴. Razlog ove izvanredno oštre formulacije njemu je očit: Barth *analogiam entis* i na tome zasnovanu naravnu teologiju vidi na istoj liniji kao i modernističku teologiju prosvjetiteljstva i liberalizma protiv kojih se on bori. Ondje priroda, razum, povijest i naravna religioznost čovjeka postaju okvirom i kriterijem vjere, a kršćanstvo ostaje posebni slučaj nečeg neutralnog i općeljudskoga. Smatrao je da se naukom o analogiji

²¹ Usp. npr. H.U. von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 4. izd., 1976.

²² K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik, II. Die Lehre von Gott 1*, Zürich, 1940., str. 189.

²³ ISTI, *Credo*, München, 1935., str. 38–39. Usp. također o tome H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1967., str. 11–55; 138–186.

²⁴ ISTI, *Die kirchliche Dogmatik, I. Die Lehre vom Wort Gottes 1*, Zürich, 1932., VIII ss.

entis Bog i svijet subsumira pod sveobuhvatni sklop misli o bitku i time negira Božje božanstvo. Zato ju je tako oštro osudio kao iznašašće antikrista.

U ovim tvrdim riječima nije teško uvidjeti protestantsko stanovište izvornog luteranskog teologa koji je k tomu još pod utjecajem kantovskog agnosticizma o nemogućnosti metafizike pa se prema tome upušta samo u diskusiju o objavljevanoj stvarnosti.

Za bolje shvaćanje njegovoga stava vratimo se još malo na jedno od njegovih početnih djela, a to je *Poslanica Rimljanima* (1919., 2. izd. 1922.). Tu on polazi od načelne suprotnosti između Boga i svijeta. Bog je posve drugi, on je dokinuće svijeta. Božja poruka spasenja »nije religiozna poruka, nisu to novosti i upute o božanstvenosti ili pobožanstvenjenju čovjeka, nego poruka o jednome Bogu koji je sasvim drukčiji, o kojemu čovjek kao čovjek neće nikada nešto saznati ni imati i od kojega mu upravo stoga dolazi spasenje«²⁵.

Prema Barthu u *Poslanici Rimljanima* ne govori se o istinskoj spoznaji Boga, nego zapravo o »potamnjenju srcu«. Naravna spoznaja bi bila suprotna mišljenju sv. Pavla koji zapravo misli na znanje o Bogu u Isusu Kristu (usp. 1. Kor 1, 1–11; Gal 4, 8–9; 1 Sol 4, 5; 2 Sol 1, 8).

Mi bismo rekli: možemo doduše dopustiti da postoji neki kontrast, ali ne u Pavlovoj misli, nego u stvarnosti paloga čovjeka. Riječi *Poslanice Rimljanima* naglašavaju izričito jasno grešnu proturječnost koja postoji u životu pogana koji, iako su spoznali svoga Stvoritelja, nisu ga priznali svojim prikladnim i naravnim religijskim i moralnim stavom. Treba također uzeti u obzir vrlo važnu okolnost da se riječ »spoznati« u tekstu ne upotrebljava u hebrejskom smislu kao spoznavanje po ljubavi u vjeri, nego u grčkom smislu (koji je Pavlu bio vrlo dostupan), tj. kao aktivnost intelekta u spontanom uzdizanju od stvorenih djela prema Stvoritelju.

Nama je sasvim jasno da je Barth bio zauzet isticanjem potpune raspoloživosti objavljenoj Božjoj Riječi. Zato mu ostaje neshvatljivo kako je I. vatikanski sabor mogao definirati bilo kakvu »naravnu« sposobnost za spoznaju Boga. Po njemu je time kompromitirana, ako ne i posve, razorena, *milost*. No, katoličkim teolozima, posebno već spomenutom p. H. Bouillard inače vrsnom poznavatelju Barthove misli, čini se zapravo običnim i normalnim da je osnovni sklad između filozofije i teologije pretpostavka za jednu autentičnu teološku znanost, posebno kad treba predstaviti i razviti ono što obično zovemo »ratio theologica«.

Čini nam se da je upravo *besplatnost* (gratuitas) milosti ono što zahtijeva »naravnu« spoznaju. Kad bi čovjek bio apsolutno nesposoban svojim razumom spoznati egzistenciju Božju, objava bi tada bila apsolutno nužna, ne bi bila bes-

²⁵ ISTI, *Der Römerbrief*, Zollikon, 10 izd., Zürich, 1967., str. 4.

platna i nadnaravna za čovjeka, nego bi bila »dužna«, tj. spadala bi na čovjeka kao njegova spoznajna prinadležnost. A odatle bi upravo uslijedilo nijekanje nadnaravnog. K tomu moramo još misliti na čovjekovo sudjelovanje na trinitarnom životu Božjem u Kristu, a taj se ne odvija nasilnim nametanjem od Božje strane, nego je dar koji se kasnije razvija automatski. Bog slobodno predlaže svoju ljubav našoj slobodnoj ljubavi. Stoga je bitan slobodan odgovor, prihvaćanje ili odbijanje Božjih darova. Slobodno prihvaćanje pretpostavlja da je čovjek sposoban spoznati, vrednovati, htjeti, izabrati pred Bogom.

Poznato je također da Karl Barth, kao vjerni učenik Lutherov pa i Calvinov, mnogo inzistira na radikalnoj iskvarenosti i narušenosti naravi po grijehu i na opravdanju samom vjerom čovjeka grešnika, koji je inače nesposoban ustati iz toga stanja vlastitim snagama i doći do spoznaje Boga.

Za razliku od Bartha katolički teolog i filozof, uzimajući u obzir široku augustinsku i tomističku tradiciju utemeljenu na Bibliji, prihvaća u tom pitanju samo tešku ranu nastalu istočnim i osobnim grijehom. Stoga brani i naravnu sliku Božju zadržanu u duhovnoj čovjekovoj svijesti koji je upravo zato u osnovi »sposoban za Boga«, otvoren istini i ljubavi koje je Krist Objavitelj i Spasitelj u potpunosti ponovno sigurno predložio.

No, uravnotežen i skladan (i ovako kratak) teološki odgovor na Barthovo inzistiranje na spoznaji *samo po nadnaravnoj vjeri*, zahtijeva da u krajnjoj duhovnoj i djelatnoj osnovi budu zagarantirane i spašene *naravne pretpostavke* vjernika da je sposoban prihvatiti Božji poziv koji mu je upućen po Kristu i Crkvi, a to znači da bude sposoban konstituirati *osobni i humani čin vjere*. Ta ne može se vjerovati bez popratnog djelovanja spoznajnih sposobnosti i čitavog sklopa spoznavanja, tj. slobodne volje koja nešto voli i hoće. Točno je da Barth isključuje naravnu teologiju ne zato što je racionalna niti na bazi gnoseološke kritike, nego zato što je naravna i to u ime biblijske objave. No spomenuti p. H. Bouillard opravdano naglašava da je naravna spoznaja uvijek tu umiješana »kao transcendentni uvjet vjere, kao neizostavno uključeni sadržaj«²⁶.

Zaključujući ovaj kratki razgovor s Karlom Barth moramo mu priznati i opravdane poteškoće. Katoličko stanovište prihvaća da u sadašnjoj ekonomiji spasenja niti ta »naravna« spoznaja nije izvan okvira milosti, barem one djelatne, makar se i ne tražila posebna i pozitivna objava. Inače takva spoznaja ne bi mogla postati spasonosni čin. Povijesni čovjek je oduvijek ucijepljen u Isusa Krista i svi događaji ljudske povijesti jesu povijest spasenja u Kristu i usmjereni su na nadnaravni cilj tako da je time uspostavljen jedan jedini red spasenja.

²⁶ H. BOUILLARD, *nav. dj.*, str. 32 ss. Također F. M. GENUYT, *nav. dj.*, str. 6 (podnaslov: *La possibilita d'una conoscenza naturale di Dio, condizione d'una rivelazione spirituale*, str. 6–8).

4. Analogia entis u slobodi

Jasno je iz izloženoga da K. Barth ne prihvaća analogiju entis. No, ona je ipak tu. Možemo raspravljati o tome da li ona kaže malo ili mnogo, metaforički, kao prisposodba, ali kaže svakako realistično, možda doduše bezlično. Ipak izražava dijalektiku bliskosti i otuđenja. Nalazimo je u znanostima (u fizici, biologiji, pravu, povijesti ...) za oznaku novih pojmova koji se opisuju samo po analogiji i usporedbi te se tako uprisposodbljuju i naznačuju lik nove stvarnosti dotada bezimene. I ta usporedba spoznajno je jasna i prihvatljiva – prema prvotnom analogatu! Jezik inače živi od predujma cjelokupnog smisla stvarnosti i izriče ga u metaforama i usporedbama.

Filozofsko-teološka upotreba govornog oblika analogije potječe još iz antičke filozofije preko Parmenida, Heraklita, Platona, Aristotela. Nalazimo je, kako smo vidjeli, i u Bibliji u knjizi Mudrosti (13, 5). Skolastička tradicija donosi različita tumačenja analogije. No, za Bartha takvo biće ne znači ništa, naprotiv! Zato se treba upraviti drugačijem, novom tumačenju analogije!

U tom smislu ne treba polaziti kao grčka metafizika od kozmosa (to Barth ne prihvaća), nego pokušati transformirati nauku o analogiji u smislu spasenjske povijesti i to u duhu novovjeke filozofije polazeći od njenog pojma slobode!²⁷ Tu se pokušava pokazati kako analogija predstavlja tumačenje življene slobode. Sloboda se odvija u rasponu i napetosti između konačnoga i neizmjernoga, između relativnog i apsolutnog. Mi se u činu slobode uspijevamo samo zato distancirati od ograničenog i uvjetovanog iskustva te ga shvatiti kao takvo, jer zahvaćamo i okrećemo se prema neograničenom i nužnom. Samo u horizontu neograničenoga možemo pojmiti ograničeno kao ograničeno, kao što samo u svjetlu nužnog i apsolutnog shvaćamo i dodirujemo uvjetovano kao uvjetovano. Svaki ograničeni pojam pretpostavlja korelat i predujam neograničenog. U toj strukturiranoj težnji ljudske slobode i razuma leži uključena i skrivena spoznaja nužnog, apsolutnog, neizmjernog. Zapravo to su analogati i korelati koji se međusobno dopunjuju i izriču, to je analogna spoznaja! Oni ukazuju jedan na drugoga, nužno su povezani, spoznajni duh se propinje od ovog konačnog i ograničenog prema apsolutnom. Ta mi ne možemo govoriti o neizmjernom i apsolutnom na jednoznačan način kao što činimo o ograničenom i uvjetovanom, inače bismo ga time upravo učinili ograničenim i običnim. Ne smijemo o tim korelatima govoriti niti dvoznačno, jer bi nam tada izbjegao horizont neizmjernoga i ne bi mogao poslužiti za označavanje i obasjavanje ograničenoga (bio bi posve stran). Dakle, unatoč svoj kvantitativnoj i kvalitativnoj razlici, mora postojati ne-

²⁷ Usp. J. MÖLLER, *Von Bewusstsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik*, Mainz, 1962., str. 179 ss., cit. u: W. KASPER, *nav. dj.*, str. 159.

ko suglasje i harmonija između ta dva pola naše slobode i taj odnos možemo nazvati analogijom. Ako tu antropološku stvarnost shvatimo kao osnovno življenje slobode, onda ona dobiva s nama povijesnu dimenziju u konkretnoj egzistenciji, pokazuje strukturiranost slobode i njezino unutarnje ostvarenje te opravdava faktičnost čovjekova propinjanja prema horizontu na kojem mu se ukazuje zapravo prvi analogat – začetnik takve težnje. Sloboda tako biva sve dinamičnija i punija, usmjerava se prema budućnosti, određuje se kao govorno tumačenje metafora i evanđeoskih prispodoba o budućem kraljevstvu.

Summary

THE NATURAL COGNITION OF GOD

A Review of Catholic and Protestant Standpoints after the Vatican I

This article analyses relation between faith and intellect in the natural cognition of God after the Vatican I (1869–1870). The Council has defined the ability of the human intellect (mind) for a natural cognition of God. Subsequent papal encyclical letters added that God can be comprehended and proved by the natural light of intellect. The Council definition is based on the Bible: The Book of Wisdom, The Epistle to the Romans etc. The Vatican I believed (considered) that the natural cognition is to be defined de iure, but left open the question does it de facto happen.

Protestant theology, especially Karl Barth (1886–1968), based on biblical grounds, rejects any possibility of natural cognition, and not after a detailed gnoseological critique. We propose a different anthropological interpretation of analogy. According to this the liberty in span between the limited and absolute reaches his primary analogate.

Keywords: natural cognition of God, The Vatican I, revelation, analogy, liberty.