

Filozofski temelji modernizma

Ivan Šestak*

Sažetak

Pod modernizmom ovdje podrazumijevamo idejni pokret među katoličkim misliocima krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Njegovi su promicatelji željeli dovesti u sklad katolički nauk te organizaciju i disciplinu Crkve s tadašnjim idejnim kretanjima na području filozofije, znanosti i općenito kulturnoga i društvenog života. Članak želi istražiti filozofske pretpostavke toga pokreta, i to kako ih je predstavila enciklika »Pascendi«, koja je protiv njega bila i usmjerena. Spomenuta je enciklika u agnosticizmu prepoznala filozofski temelj modernizma, prema kojemu nadosjetna zbilja ne može biti predmet znanstvene spoznaje, pa se dosljedno tome ne može prihvatiti ni nadnaravna objava koja bi se bila dogodila u povijesti. No unatoč tome i za »moderniste« je čovjek religiozno biće, a religiju shvaćaju na način da ima ishodište jedino u čovjekovu religioznom osjećaju. Takvo modernističko tumačenje religioznoga fenomena dovodi do izjednačavanja objavljene i neobjavljene religije te do nijekanja Isusova božanstva, što se poglavito ima zahvaliti jednostranoj uporabi povijesno–kritičke metode u tumačenju svetopisamskih tekstova. Ključne riječi: »Pascendi«, modernizam, antimodernizam, agnosticizam, religiozni osjećaj

Uvod

Čini se da su danas ljudi općenito premalo svjesni značenja filozofije. Poznato je da je ona u prošlosti uživala neobično velik ugled. Bila je čak nazivana »regina scientiarum — kraljica znanosti«. Filozofija je i u Crkvi oduvijek bila na cijeni.

* Doc. dr. sc. Ivan Šestak, Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb. Članak je dopunjeni tekst predavanja sa znanstvenoga skupa »Katolicizam, modernizam i književnost« u povodu 50. obljetnice smrti dr. Ljubomira Marakovića (1887–1959), održanoga 26. studenoga 2009. na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu, a u organizaciji Filozofskoga fakulteta Družbe Isusove i Instituta Fontes Sapientiae.

Dapače, stekla je i uzvišen naslov »ancilla theologiae«, jer je bila posrednica u izricanju kršćanske spasenjske poruke, najprije u platonovskom, potom u aristotelovskom misaonom obrascu, a nakon enciklike *Fides et ratio* (1998), u toj ulozi mogu biti i drugi poticaji. Nikada nije dovoljno isticati da istinske teologije nema bez snažne filozofije. Uostalom, to dokazuju i posljednja dvojica papa, koji upravo filozofiji imaju zahvaliti svoju zavidnu teološku kompetentnost.

Filozofija nije kvijetistička spekulacija bez ikakvih posljedica na zbiljnost izvan sebe. Filozofi nisu samo tumačili svijet nego su ga — da parafraziramo Marxa — i mijenjali, a filozofske ideje nerijetko su davale zamah, ali i urušavale čitave epohe. Filozofija određuje nazor na svijet (*Weltanschauung*) i daje odrednicu duhu društva, koji dolazi do izražaja u znanosti, umjetnosti, moralu te općenito u javnom životu. Filozofsko mišljenje 19. stoljeća sasvim je sigurno pridonijelo shvaćanjima i u 20. stoljeću. Tu je najprije antidogmatizam, tj. općenita averzija prema svakom obliku tradicije; potom sekularizam koji gura Boga iz praktičnoga i teoretskoga života, pa se taj svijet i organizira »etsi Deus non daretur«; nadalje opojenost blistavim rezultatima znanosti koja će — eto brzo — stvoriti sreću za sve, a odatle i posvemašnje povjerenje u puki razum, te naposljetku »reductio in historiam«, povijesnost koja tumači fenomen u njegovu vremenskom razvitku, a koja tako otvara vrata sveopćem problematiziranju. Uz historicizam obično se naslanja i evolucionističko shvaćanje, čija je tendencija u onom vremenu bila znatna.

Jedna vrste filozofije je odigrala i važnu ulogu u tzv. »modernizmu«, koji su krajem 19. vijeka inicirali određeni katolički crkveni intelektualni krugovi, a imao je gotovo neznatne učinke na šire slojeve. Tome su nesumnjivo pridonijele i snažne crkvene protumjere.

1. Sadržaj pojma

Modernizmom se općenito običava nazivati novi pravac s obzirom na dotadašnji način doživljavanja, mišljenja i djelovanja. Njega se u usporedbi s onim prijašnjim obično i više cijeni. Susrećemo ga u raznim vrstama umjetnosti. U nekima od njih on je veoma neodređen pojam, pa stoga prema mnogim autorima ispada besmislen. No gledano kronološki, ta se novost na različitim područjima čovjekova stvaranja pokazivala u previranjima u razdoblju od 1890. godine, kao točke »povijesnog diskontinuiteta«, pa do 1914. Modernizam je najviše došao do izražaja u arhitekturi i književnosti.

Modernizam o kojemu je ovdje riječ odnosi se na idejni pokret među katoličkim misliocima u Francuskoj, Engleskoj i Italiji krajem 19. i početkom 20. stoljeća, a išao je za tim da u novonastalim okolnostima, pod utjecajem prosvjetiteljstva i liberalizma, »uskлади« tradicionalne katoličke doktrine te organizaciju i disciplinu Crkve sa suvremenim kretanjima na području filozofije, znanosti te općenito kulturnoga i društvenoga života. Pobornike takvih nastojanja, ponajprije u Italiji, protivnici su nazvali jednostavno »modernistima«, a sam se izraz ustalio 1904. godine. Glavni nositelji modernizma bili su, među ostalima, u Francuskoj L.

Laberthonniere (1860–1932), M.–J. Lagrange (1855–1938) i A. Loisy (1857–1940); u Engleskoj G. Tyrrell (1861–1909) i F. von Hügel (1852–1925); u Italiji E. Buonaiuti (1881–1946) i politički angažiran svećenik R. Murri (1870–1944); u Njemačkoj J. Schnitzel (1859–1940), koji je doduše zastupao umjerene modernističke pozicije u smislu jednoga reformskog kursa. Širenju modernizma trebao je pridonijeti i roman talijanskoga književnika A. Fogazzara (1842–1911) pod naslovom *Santo* (Svetac). Prema nekima, u pozadini ovoga pokreta bila je prisutna plemenita želja! Naime smatralo se da će na taj način ljudi lakše ostati vjerni Crkvi, odnosno da će se u njezino krilo vratiti oni koji su je napustili. Tendencija je pokreta naglo ojačala nakon 1890. godine, pa su se veoma brzo počeli pokazivati učinci modernističkih ideja na području filozofije religije, apologetike, egzegzeze, kao i u pitanjima crkvene discipline i organizacije.

O čemu je zapravo riječ? Sami katolički modernisti, budući da nisu bili filozofi — sam je Loisy izjavio da filozofija nije njegova struka¹ — nigdje nisu iznijeli svoj zaokruženi »idejni program«, nego njihove idejne pretpostavke, prihvaćene općenito kao »domete znanosti«, pronalazimo razasute po njihovim djelima. Neki su zbog toga modernizam jednostavno nazivali smjerom ili tendencijom, a ne čvrstim sustavom. No ipak, protivnici ovoga pokreta formalizirali su svoje prigovore, nabrojivši njegove četiri temeljne postavke, koje ovdje donosimo za lakšu orijentaciju u izlaganju koje slijedi. Riječ je o sljedećim prigovorima modernizmu: »... poricanje sigurne spoznaje istine ili spoznatljivosti nadosjetnih stvarnosti, gledanje na religiju isključivo kao na fenomen života i osjećaj božanskog, prihvaćanje religijskih iskaza i dogmi samo kao simbola i projekcija religioznog osjećaja, zastupanje promjenljivosti dogmi jer je i sam religiozni osjećaj promjenljiv.«²

Katolička crkva je oštro osudila modernizam, proglašivši ga nespojivim s kršćanskom vjerom. Osudu je izrekao papa Pio X glasovitom okružnicom *Pascendi dominici gregis* od 8. rujna 1907, nakon što je dva mjeseca prije, točnije 3. srpnja, Sveti oficij dekretom *Lamentabili* osudio 65 teza modernističkih autora, koje su se odnosile na tumačenje Sv. pisma, i gdje se poimence spominju Loisy i Tyrrell. To je bio veoma oštar stav službenoga učiteljstva, što je naravno pridonijelo tome da protivnici zamjere Crkvi nepopustljivost prema svim novim pokušajima obnove. U tom će smislu neki kritičari čitavom pontifikatu Pija X predbacivati integralizam, koji je navodno priječio konstruktivno suočavanje s modernim znanostima kao i temeljite unutarcrkvene reforme. Navodno je tek Drugi vatikanski sabor svojim glasovitim »aggiornamentom« prigrlio želje koje su i dovele do modernizma te ih »premislio« u kontekstu jedne obnovljene teologije — odbacujući naravno na taj način i same postavke enciklike *Pascendi*.³ No je li tome tako?!

1 Usp. A. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint Office »Lamentabili sane exitu« et sur l'encyclique »Pascendi dominici gregis«*, Ceffonds 1908, 198.

2 I. Macan, Kršćanska filozofija u katoličkoj misli u 19. i 20. stoljeću (II) — drugi dio, *Obnovljeni život* (50) 5 (1995) 502.

3 O modernizmu usporedi primjerice: N. A. Ančić, Crkva i modernizam, *Crkva u svijetu* (42) 4 (2007) 563–566; C. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg, 2007; D. Grasso — P. Scoppola,

2. *Filozofske pretpostavke modernizma*

Za našu je namjeru najbolje ostati na samome tekstu enciklike *Pascendi*, koja je pomno odredila sadržaj pokreta o kojemu je ovdje riječ, pa su joj zbog toga neki čak i pripisali pravi znanstveni karakter.⁴

Enciklika započinje prikazom sadržaja pojma »modernizam«. Zašto? Zato što sami modernisti — prema njezinim riječima — nigdje nisu namjerno sustavno iznijeli svoj nauk kako bi na lukav način mogli zavoditi druge.⁵ To po sebi odgovara stanju stvari jer se modernističke ideje nalaze razasute u raznim spisima modernista, primjerice u *Autour d'un petit livre* (Loisy), *Scilla and Charybdis* (Tyrrell) i na nekim stranicama Buonaiutija, no nigdje nisu sustavno razložene na jednome mjestu. Okružnica ističe »da svaki od modernistâ predstavlja više licâ i kanoti u sebi sdrružuje; naime filozofa, vjernika, teologa, historičara, kritičara, apologetu i reformatora: sva ova lica valja napose da razlikuje onaj, koji želi njihov sistem pravo upoznati i pregledati njihove nauke i kako su do njih došli i što iz njih slijedi.«⁶ Enciklika će svakom od nabrojanih područja posvetiti po jedno poglavlje, a u završnom će točno odrediti protumjere koje će na terenu provoditi oni kojima je enciklika upućena: patrijarsi, primasi, nadbiskupi, biskupi i drugi mjesni ordinariji u zajedništvu s Apostolskom stolicom.

2.1. *Agnosticizam*

Ovdje nas zanimaju filozofske pretpostavke koje se prema enciklici implicitno nalaze u modernističkom naučavanju. Enciklika ističe:

Ako počnemo od *filozofa*, modernisti temelj kršćanskoj filozofiji polažu u tako zvani *agnosticizam*. Prema ovoj nauci ljudski razum sasvim je sapet *fenomenima* t. j. stvarima, koje se pričinjaju i onim oblicima, u kojim se pričinjaju: i preko toga preći niti smije niti može. S toga ne može se ni k Bogu vinuti, niti spoznati njegovo bivstvovanje dajbudi po onom što se pričinja. Odatle slijedi, da Bog ne može biti direktno predmet znanosti; a što se povijesti tiče, Bog nije historijski subjekat.⁷

Modernismo, *Enciclopedia filosofica*, Firenze (2)1967, vol. 4, 694–702; Modernismus, *Brockhaus-enzyklopädie*, Bd. 14, Mannheim, (19)1991, 712; H. Vorgrimler, *Neues theologisches Wörterbuch*, Freiburg, 2008, 423.

4 Usp. G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1939, 63.

5 »Budući pak da modernisti (tako ih naime pravom svijet zove) imadu taj lukavi način, da svoje nauke ne iznose stanovitim redom i u jedno sabrane, nego razasute i odijeljene jednu od druge, da se naime pričine neodlučni i kao nestalni u nauci, a ono su baš stalni i odlučni; dobro će bit, časna braćo, ako najprije same nauke prikažemo ovdje na jedan pogled, i na svezu uputimo, kojom su spojene megju sobno, zatim ako ispitamo uzroke krivih nauka i propišemo sredstva, kako da se odvrati pogibao.« O modernizmu. Okružnica sv. Oca Pape Pia X. U latinskom izvorniku i hrvatskom prijevodu. Naklada »Katoličkog lista«, Zagreb, 1907, 3. (Daljem navodim encikliku kao P)

6 P, 3.

7 P, 3.

Dakle enciklika je u agnosticizmu prepoznala filozofske temelje modernizma. Ta pak spoznajna teorija drži da su sva nadosjetilna bića ljudskom razumu nespoznatljiva, čime se naravno niječe metafizika kao znanost. Teoretska, tj. racionalna spoznaja ostaje ograničena na unutarstvetsku, osjetilnu zbilju.

Tekst enciklike ovim izrazima aludira na Kanta, koji je u svojoj *Kritici čistoga uma* zaničavao teoretskom razumu bilo kakvu mogućnost nadilaženja svijeta fenomena. Prihvaćajući takvu postavku, modernisti su odbacili čitavu kršćansku tradiciju. Kršćanska je misao naime od samih svojih početaka težila intelektualnoj odgovornosti, i to počevši već s Klementom Aleksandrijskim (150–215) i Origenom (185–254), koji su unijeli racionalnost u život religiozne vjere. Od tada će svim kršćanskim misliocima biti stalo da temelji vjere budu racionalno prihvatljivi, a njezin pak sadržaj jasno izložen filozofskim instrumentarijem. U tom će kontekstu također biti poklonjena velika pozornost i nužnosti analognoga govora o Bogu, kojim on neće zapasti u šutnju, a s druge će se pak strane izbjeći svaki antropomorfizam, koji je inače nerijetko neprijatelj istinske religioznosti.⁸ Sami modernisti su naprotiv prema riječima enciklike čitavu kršćansku filozofiju, točnije njezinu mogućnost s obzirom na nadnaravnu vjeru — koja je bila potkrijepljena prethodnim Vatikanskim saborom — proglasili prevladanim intelektualizmom.⁹ U tom se smislu često navodi rečenica iz Newmanova djela *Grammar of Assent*, koja je imala utjecaj i na samoga Tyrrella: »Non in dialectica placuit Deo salvum facere populum suum.«¹⁰

U gore navedenom završetku teksta enciklike koji glasi »a što se povijesti tiče, Bog nije historijski subjekat« još se samo dodatno utvrđuje agnostičko načelo, prema kojemu je za pravu znanost rezerviran samo svijet osjetnih fenomena, te prema tome u povijesti nije moguća nikakva Božja objava. Takvu bi navodnu objavu odmah trebalo objasniti kritičkim razumom, te joj time naravno oduzeti svaku nadnaravnost. To će enciklika malo niže i ilustrirati na Isusovu primjeru, a na što ćemo se još osvrnuti. Ovu modernističku nemogućnost »posredovanosti« znanosti i vjere enciklika zaključuje: »To je ipak kod njih stalno i utvrđeno, da znanost mora biti bezbožna, a isto tako i historija; u granicama kojih može biti mjesta samo fenomenima, a Boga i što god je božansko valja odanle istisnuti.«¹¹ Enciklika nije propustila ukazati i na modernističku nedosljednost prijelaza iz agnosticizma u ateizam:

Kako li pak od *agnosticizma*, koji nije drugo van neznanje, dolaze modernisti do *ateizma* znanstvenoga i historijskoga, koji opet sav se sastoji u poricanju i negaciji: po kojem dakle pravilu logike prelazi se od onoga što se ne zna, da li Bog ulazi u povijest ljudskih

8 Usp. I. Šestak, Filozofsko utemeljenje religioznog života, u: I. Antunović (ur.), *Religije i život*, Zbornik radova simpozija održanoga u Zagrebu 17. prosinca 2005, Biblioteka Religijski niz, knj. 9, Zagreb, 2006, 298–299.

9 Usp. P, 4.

10 I. Macan, Kršćanska filozofija u katoličkoj misli u 19. i 20. stoljeću (II) — drugi dio, 503.

11 P, 4.

naroda ili ne ulazi, na tumačenje iste povijesti, ali bez ikakvoga obzira na Boga, kao da de facto ne ulazi; neka zna tko može.¹²

No što je onda religija? Postoji li ona uopće ako je »a posteriori«, dijalektički, teoretskim umom nemoguće spoznati njezin objekt šovanja?

2.2. Princip religiozne imanencije

Daleko od toga da bi modernisti zbog agnosticizma (zbog nemogućnosti naravnog bogoslovlja) lišavali ljudsku narav religioznosti. I za moderniste čovjek ostaje »metaphysisches Tier« — da se izrazimo Schopenhauerovim sintagmom — baš kao i za Kanta! Modernistima je religioznost bez daljnega »*proprium naturae humanae*«, odnosno — kako je oni zovu — »vitalni fenomen«. Međutim, zbog agnostičkih pretpostavki ne utemeljuju je izvan čovjeka, nego isključivo u čovjeku samome. Tu je riječ o tzv. modernističkom principu religiozne imanencije. Religija je naime za njih »forma života«, koja svoje ishodište ima u osjećaju (*sensus*): »Zato, budući da je predmet religije Bog, valja zaključiti, da vjera, koja je početak i temelj svakoj religiji, nije ništa drugo van neki nutarnji osjećaj, koji se ragja iz potrebe za božanstvom.«¹³ Gdje se pak može locirati ova potreba za božanstvom, »*indigentia divini*«? Enciklika kaže da je modernisti stavljaju u područje ispod vlasti jasne svijesti, u podsvjesno, (»in *subscientia*«), »gdje je također njezin korijen sakriven i neopažen«.¹⁴ I konačno: »(...) ovaj pak (osjećaj) samu božansku realnost, i kao objekat i kao svoj nutarnji uzrok, imade u sebi upletenu i čovjeka na neki način sjedinjuje s Bogom. Ovaj dakle osjećaj zovu modernisti vjerom i to je njima izvor religije.«¹⁵ Malo dalje enciklika će pojasniti status religioznog osjećaja, pridajući mu čak intencionalnost posebne vrste: »(...) u *religijoznom osjećaju* valja priznati neku intuiciju srca; ovom se čovjek neposredno dotiče *realnosti* Božje i tako biva osvjedočen, da Bog opstoji i da Bog u čovjeku i izvan njega djeluje, da ovo osvjedočenje daleko nadilazi svako drugo, koje može dati znanost.«¹⁶

Iz ovoga poimanja izvora i biti religije odmah je vidljivo zašto je učiteljstvo reagiralo tako odlučno. Naime prema katoličkom nauku, iznesenom na prethodnom, Prvom vatikanskom saboru, točnije u dogmatskoj konstituciji »*Dei Filius*«, vjera je prijanjanje uma uz istinu od Boga objavljenu autoritetom istoga Boga koji ju je objavio. Čovjek, uvjerivši se općenitim sredstvima povijesnog i filozofskog istraživanja u činjenicu objave, pod utjecajem milosti daje pristanak svojega razuma najvećoj istini koja je Bog, koji ne može varati niti se prevariti.¹⁷ A za modernista je pak vjera nešto sasvim drugo. Vidjeli smo da je ona zahtjev, zapravo sposobnost

12 P, 4.

13 P, 5.

14 P, 5.

15 P, 5.

16 P, 11.

17 Usp. P. Hünermann (hg.), H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau–Basel–Rom–Wien, Herder, (37)1991, 3008.

duše — spontane, nedijalektičke, predracionalne i iracionalne naravi — kojom čovjek dohvaća božansko. To je pobožanstvenjujuća moć, koja ima sposobnost intuicije i asimilacije, bez ikakve potrebe za osjetnim iskustvom. To je vjera koja se ne hrani zemaljskim događajima niti osjetnim iskustvima, nego ih nadilazi.

Gdje se nalaze korijeni modernističkoga principa imanencije koji je, kao što smo vidjeli iz teksta enciklike, religiju smjestio u osjećaj? Oni zasigurno sežu do F. Schleiermachersa (1768–1834), oca liberalnog protestantizma, koji je izmjestio religiju iz sfere razuma u sferu osjećaja, točnije osjećaja radikalne ovisnosti (Abhängigkeitsgefühl) o Bogu, a dogme je pak sveo na izraze osjećaja prema božanstvu, zajedničkih nekom narodu. Schleiermacherov pokušaj valja opet razumjeti na pozadini racionalističkoga prosvjetiteljskog shvaćanja religije kao nečega nazadnog. Na taj je način Schleiermacher zapravo želio na radikalniji, izvorniji način utemeljiti razumijevanje religioznoga fenomena, prikazujući religiju kao zahtjev jednog upravo istinskog i naprednog obrazovanja. Time je religija oslobođena upletenosti u znanje odnosno metafiziku, ali i djelovanja odnosno morala, kao što je to bio slučaj u Kanta, te smještena u zasebni prostor osjećaja. Na taj je način Schleiermacher spasio samostojnost religije, baš kao što je imaju umjetnost, znanost i moral. Religija će za njega biti zadivljujuće promatranje Bezgraničnoga. Svoje je poglede Schleiermacher — inače nazvan kršćanski Platon — iznio prvotno u djelu *Über die Religion* (1799), a potom u *Der christliche Glaube* (1821/22).

U nastavku teksta okružnica pojašnjava stanovište modernista koje ide u pravcu eliminacije pozitivne objave i tumačenja svijesti:

Primjećuju još k tomu: budući da je Bog predmet vjere a i uzrok, objava ona jest o Bogu ujedno i od Boga; ima naime Boga, koji objavljuje ujedno i koji je objavljen. Odatle pako slijedi, časna braćo, apsurdna tvrdnja modernista, da svaku religiju, prema raznom gledištu, valja nazivati naravnom jednako i nadnaravnom. Odatle zbrkano značenje savjesti i objave. Odatle zakon, po kojem je *religiozna savjest* općenita regula, koja se ima posvema izjednačiti s objavom i kojoj da se moraju svi pokoravat, dapače i ista vrhovna oblast u Crkvi, bilo kad nauča ili izdaje kakovu disciplinarnu ustanovu.¹⁸

Modernistička gnoseološka koncepcija je dakle zanijekala mogućnost dokazivanja Boga preko »vestigia Dei ex mundo externo«, budući da su kretanje, uzročnost, kontingencija i svršnost izgubili svoju metafizičku relevantnost. No ta je mogućnost stavljena u sami osjećaj potrebe za Bogom, što naposljetku dovodi do izlišnosti pozitivne objave i službenoga tumačenja religijskoga sadržaja samoga učiteljstva. Vjera nije ništa drugo nego percepcija Božjega djelovanja u subjektivnoj ljudskoj svijesti.

2.3. Izričito nijekanje Isusova božanstva

U nastavku enciklike pojašnjava proces nastanka vjere i religije. Čitav je tekst veoma važan jer će imati dalekosežne povijesno–kritičke posljedice, pa ga stoga i

18 P, 6.

unatoč duljini donosimo u cijelosti, a odmah nakon toga će enciklika čitav taj proces pojasniti na Isusovu slučaju, odnosno na nastanku kršćanstva. Dakle:

Jer takozvani *incognoscibile* ne prikazuje se vjeri kao nešto nago ili osebujno; već nasuprot u nekom fenomenu tijesno privezano, koji ako i spada na polje znanstveno ili historijsko, ipak na neki ga način prelazi; taj fenomen može biti neka prirodna činjenica, sadržavajući u sebi nešto tajinstvena, ili kojigod od ljudi, kojega se čud, djela, riječi s redovitim zakonima historije ne mogu složiti. Tada pako vjera podražena od *incognoscibila*, koji je s fenomenom spojen, čitav taj fenomen obuzima i svojim životom na neki način prožima. Odatle pak slijedi dvoje: Prvo, neka *transfiguracija* fenomena, i to uzdignućem nad prave svoje uslove, da tako postane prikladnijom materijom za obući oblik božanstva, koji bi imala vjera uvesti. Drugo, neka — da tako rekнем — *defiguracija* istoga fenomena, koja odatle nastaje, što mu vjera daje ono, česa zaista nema, oslobodivši ga od uslova mjesta i vremena: a to se osobito dogagja, kad se radi o fenomenima prošlosti, i to tim većma što su starija (ta fenomena). Iz dvostruke ove zasade izvode modernisti dva opet kanona, koji, ako se dodadu onom drugom, što ga dobiše iz agnosticizma, sačinjavaju temelj historijske kritike.¹⁹

Ovaj proces primijenjen na Krista konkretno znači sljedeće:

Na osobi Kristovoj, vele, znanost i historija ne nailaze ni na šta drugo osim na čovjeka. Štoga dakle u historiji njegovoj sjeća na božanstvo, krjepošću kanona prvoga izvedenog iz agnosticizma valja brisati. Nadalje, krjepošću drugoga kanona, historijska osoba Kristova transfigurirana je vjerom: valja dakle od nje ukloniti sve, štoga ju uzdiže nad historijske uvjete. Napokon krjepošću trećega kanona, istu osobu Kristovu defigurirala je vjera: ukloniti dakle valja od nje govore, djela i jednom riječi sve, štoga ne odgovara čudi, staležu, njegovu odgoju, mjestu i vremenu, u koje je živio.²⁰

Kritičke pretpostavke modernista nastale prihvaćanjem agnosticizma i imanentizma imale su svoje posljedice u shvaćanju vrijednosti biblijskih tekstova: nikakvu povijesnu vrijednost nema ono što u svijetu fenomena zahtijeva transcendentno objašnjenje. Na toj liniji nisu stoga moguća nikakva čuda, na kraju krajeva niti neka nadnaravnost. Krist za moderniste ne može biti ništa drugo nego običan čovjek. A to pak što ga se predstavlja Bogom, može se pripisati preoblikovanju koje je polučila vjera, te istodobno deformaciji koju je opet učinila ista vjera, pripisavši mu djela i riječi koje ne odgovaraju njegovu karakteru i njegovu odgoju kao židovu. Tako je ova tzv. povijesno–kritička metoda oslobodila Kristov lik svega onoga što je na njega kao odijelo stavila vjera te ga prikazala kao puku povijesnu osobu, tj. Isusa iz Nazareta.

Iz religioznog osjećaja razvija se dakle svaka religija, pa i vrhunaravna, objavljena, kršćanska, sasvim precizno — i katolička! Enciklika izričito kaže: »Da ne bi tko mislio, da je katolička religija izuzeta; dapače ona je s ostalima posvema jednaka: ona bo se je rodila u savjesti Kristovoj, mužu najizabranije naravi, kakove nije nitko bio nit će biti, i to razvitkom vitalne imanencije i ne drukčije.«²¹ Vidimo da je modernizam izbrisao razliku između naravne i nadnaravne, odnosno objav-

19 P, 6–7.

20 P, 7.

21 P, 7.

ljene religije, s time što će doduše Isusu biti pripisana određena izvanrednost, no svakako ne »jedincatost«, kao ni uzvišenost u smislu druge božanske osobe u Presvetom Trojstvu.²²

Ima li ova misao svoju etiologiju? Sasvim sigurno. Ne treba zaboraviti da su i neki filozofi poput Spinoze, Kanta, Hegela, Fichtea i drugih prepoznavali u Isusu određenu nadarenost i izvanrednost, osobito mudrost i moralnost, dok je kristološko–soteriološki moment ostao izvan njihova domašaja.²³ No u prethodnim se recima enciklike mogu iščitati teze liberalnog protestantizma, koje su očito kasnije djelovale na katolički modernizam kraja 19. i početka 20. stoljeća. Ovdje se zasigurno možemo nadovezati na djelo A. Sabatiera (1839–1901) *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897), gdje taj francuski protestantski teolog drži da se kršćanstvo u svojoj biti sastoji »u jednom religioznom iskustvu, u jednoj intimnoj objavi božjoj koja se po prvi puta dogodila u duši Isusa iz Nazareta, no koja se obistinjuje i ponavlja, nesumnjivo manje snažna, no jasno prepoznatljiva u duši svih njegovih pravih učenika«.²⁴

Pobijanje Isusova božanstva imalo je tijekom čitavog 19. stoljeća još neke zagovornike, koji su si u tome dali mnogo truda, i koji su svojim originalnim idejama zasigurno pridonijeli klimi modernizma. Tu je primjerice H. E. G. Paulus (1761–1851), njemački teolog i bibličar, čiji su radovi čitav jedan napor, katkada vrlo pojednostavljen, da se Isusova čuda interpretiraju kao posve naravne činjenice. No mnogo su »ozbiljniji« radovi na tom području dvojice predstavnika tzv. Hegeleove ljevice: D. F. Straussa (1808–1874) te B. Bauera (1809–1882). Nije slučajno što je Strauss u Berlinu slušao Schleiermacherova predavanja, među kojima su osobito ona o Isusovu životu na njega ostavila snažan dojam. Strauss je u svom djelu u dva sveska *Das Leben Jesu kritisch betrachtet* (1836), koje je u kratkom vremenu doživjelo četiri izdanja te svojim sadržajem potaknulo oko šezdeset spisa koji su na njega reagirali, evanđeoskim događajima ostavio njihov literarni smisao, ali ih je smatrao mitovima koje je stvorila fantazija i religiozni entuzijizam prve kršćanske zajednice, i to oko nekoga povijesnog nukleusa u kojemu nema ničega nadnaravnog. Bogočovjek je samo središnja mitološka šifra za čovječanstvo. B. Bauer je pak literarnom kritikom samih evanđeoskih tekstova u djelima *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840) kao i u *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841) zanijekao povijesnost Isusa i prve crkve. Četvrto Evanđelje je za njega jednostavno djelo reflektirane kršćanske umjetnosti kojom je dominirao Filonov pojam »logosa«, koji je kao takav impresivan, ali bez ikakve historijske podloge. Gotovo da je ista situacija i sa sinoptičkim evanđeljima, jedino s tom razlikom što su ona bila temeljena na koncepciji Mesije. Premda je Markovu evanđelju pripisivao originalnost, ipak je zbog neslaganja i nelogičnosti u njegovu tekstu Ba-

22 Usp. I. Karlić, Povijesni Isus u katoličkoj teologiji. Od početka XX. stoljeća do Drugog vatikanskog sabora, *Obnovljeni život* (52) 5 (1997) 434–435.

23 Usp. isto, 432–433.

24 Usp. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, 187–188.

uer zaključio da je Marko te događaje jednostavno izmislio. Markova je pripovijest bila prihvaćena zato što je odgovarala duhovnim potrebama njegova vremena. Isus je bio čovjek u čijoj su svijesti bile pomirene antiteze između neba i zemlje, Boga i čovjeka. Njegov je karakter evocirao pojam Mesije u koji je, prema Marku, njegov život bio apsorbiran. Za Bauera će kršćanstvo ostati amalgamom stoicizma i gnoze u židovskom omotu.

2.4. Uloga razuma u definiranju dogme

Je li modernistima razum uopće potreban za utemeljenje religije? Vidjeli smo da im on u tu svrhu i nije potreban, jer su njegove mogućnosti ionako ograničene isključivo na svijet fenomena, a religiozni fenomen ne spada u osjetni svijet. No prema riječima same enciklike, razum je modernistima ipak potreban:

U onom *osjećaju*, vele, što no ga češće spomenusmo, i jer je *osjećaj* a ne spoznaja, Bog se postavlja pred čovjeka; ali tako tamno i pomiješano, da se jedva razlikuje od onoga koji vjeruje. Nužno je dakle, da se isti osjećaj nekim svijetlom razsvijetli, da Bog odanle iskoči i da se raspozna. To naime spada na razum, kojega je zadaća misliti i analizirati; po njem (razumu) čovjek vitalne fenomene, koji se u njem dižu, ponajprije prevodi u predstave, a onda ih riječima označuje. Odatle ona poznata izjava modernistâ: da čovjek religiozan mora *misлити* svoju vjeru. — Duša dakle, pridolazeći k onom *osjećaju*, u nj se navraća i u njem izraguje poput slikara, koji istrošenu kakovu sliku razsvijetljuje, da bude jasnija: tako po prilici neki moderni učenjak tumači. U tom pak poslu duša dvostruko djeluje: prvo naravnim činom i spontanim i stvar izrazuje izrekom jednostavnom i običnom; drugo pak refleksno i dublje ili, kako oni vele, *misao izragujući*, a izriče misli *sekundarnim* izrekama, koje se dobivaju od one prve jednostavne ali su izglagljenije i jasnije. Ove sekundarne izreke, ako ih vrhovni magisterij Crkve odobri, bit će *dogme*.²⁵

Upravo razumu, u smislu »reri« (računati), pripada dakle uloga tvorbe dogmi, odnosno definiranje preciznih stavaka vjere. Potrebno je dakle da se onaj osjećaj (sensus) preko predodžbe pretoči u pojam.

Na ovoj je pozadini već jasno da dogma ima svojevrzni, posebni nastanak, te da će imati i svoju povijest, svoju evoluciju. Malo gore tekst enciklike je istaknuo da su dogme kao definirane istine zapravo oni sekundarni ili drugotni iskazi.

A da dogjemo do njezine naravi, prije svega treba istražiti, kakova je relacija *između religioznih formula i religioznog osjećaja* duše. To će pak lako razumjeti tko znade, da onim formulama nije drugo svrha, van da onomu koji vjeruje namaknu način, kako da sebi o svojoj vjeri položi račun. Zato su one (formule) u sredini među vjerujućim i vjerom: što se vjere tiče, one su inadekvatne oznake njezina predmeta, obično ih zovu *simbolima*; a što se vjerujućega tiče, one su puko sredstvo. — Stoga nikako ne može biti da one absolutno sadržavaju istinu: jer, u koliko su *simboli*, slike su istine i prema tomu treba da se prilagode religioznom osjećaju, u koliko se ovaj odnosi na čovjeka; a u koliko su sredstvo, prevoznice su istine i za to se moraju prilagoditi čovjeku, u koliko se odnosi on na religiozni osjećaj. Predmet religioznog osjećaja, budući da jest nešto absolutno, imade bezbrojna gledišta, od kojih se može pokazati sad ovaj sad onaj. Isto tako čovjek koji vjeruje, može se poslužiti sad ovim sad onim prilikama. Treba dakle da

25 P, 8–9.

su i formule, što ih nazivljemo dogmama, podvrgnute istoj sudbini i po tom promjenljivosti. I tako je otvoren put do nutarnje *evolucije* dogme.²⁶

Enciklika nadalje govori o tome da dogme nisu samo zbiljnosti koje se mogu mijenjati nego su prema modernističkom shvaćanju upravo i izručene *nužnosti* promjene! Odakle takav zahtjev? Modernisti ga vide u *životvornosti* koju svaka dogma mora imati.

Odatle biva da ove formule, zato da budu vitalne, moraju biti prilagođene i vjeri i vjerujućemu i tako ostati. S toga, ako ovo prilagođivanje s kojeg mu drago uzroka prestane, gube one provobitno značenje i trebaju promijenit se. — Budući pako da je ova vrijednost i sudbina dogmatskih formula nestalna, nije čudo da su one modernistima na takovu sprdnju i prezir; a obratno najviše spominju i ističu religiozni osjećaj i život. Zato i prigovaraju drzovito Crkvi, kao da se nalazi na krivom putu, jer da ne razlikuje religioznu i moralnu nutarnju silu od vanjskoga značenja formula, i što držeći se u ludo i tvrdokorno besmislenih formula dozvoljava te se raspada sama religija.²⁷

Evolutivnost je inače jedna od duhovnih značajki vremena u kojem se modernizam javlja. Njome se nije tumačilo samo »porijeklo vrsta«, nego su općenito sve društvene, kulturne te općenito duhovne zbiljnosti bile tumačene evolucijski, tj. povijesnim razvojem koji je naravno usmjeren prema boljemu i savršenijemu. Kao što smo vidjeli, modernisti su evoluciju, odnosno razvoj dogme izveli iz nužnosti da ona bude uistinu snažan vitalni, životvorni čimbenik upravo u svakom vremenu i za svakoga čovjeka.

3. Zaključna vrednovanja

U dosadašnjem smo tekstu nastojali na najsažetiji način iznijeti na vidjelo filozofske pretpostavke modernističkog pokreta kako ih vidi enciklika. Vidjeli smo da se glavni izvor nalazi u agnosticizmu. Na temelju njegovih spoznajno–teoretskih pretpostavki čitava je religioznost izvedena iz područja teoretskoga znanja na područje osjećaja, te je tako religiji na poseban način osigurano pravo građanstva unutar ostalih čovjekovih vlastitosti. Ovakvom postavkom doduše neće biti protimbe između vjere i razuma, ali će vjera s obzirom na razum uvijek ostati u neposredovanom odnosu: ono što je religiozno ne može biti znanstveno, a ono što je znanstveno ne može biti religiozno. U takvoj će postavci razum imati funkciju tvorbe dogmi iz onoga religioznog osjećaja koji svaki čovjek doživljava u sebi. U tom se procesu formiranja vjerskih istina mora paziti na njihovu »životvornost« kao jedini kriterij za istinitost religije na svakom mjestu i u svakom vremenu. Budući da se pak okolnosti mijenjaju, i dogma će imati evolucijski karakter. I napokon, modernizam je, vjeran načelu agnosticizma, primjenom svoje historijsko–kritičke metode lišio Isusovu osobu njegove božanske naravi i soteriološkog poslanja. Enciklika će ovim temeljnim modernističkim postavkama operirati tijekom čita-

26 P, 9.

27 P, 10.

voga preostalog teksta, prokazujući modernističke zablude na teološkom, vjerničkom, povijesnom, kritičkom, apologetskom i reformatorskom području.

Već smo na početku spomenuli da je službeno crkveno učiteljstvo reagiralo veoma odlučno. Mnogi danas postavljaju pitanje o opravdanosti tako oštre reakcije, i to ne samo u rječničkom izrazu na kojemu enciklika doista nije štedjela: modernistička je misao za nju primjerice ludovanje, a modernisti slijepci i sljepački vođe! Treba osobito istaknuti da su i stegovne mjere prema modernistima bile veoma ozbiljne — od zabrane pisanja, objavljivanja, indeksiranja djela, isključivanja iz crkvenih službi pa čak sve do ekskomunikacije! Za ilustraciju možemo navesti dva primjera.

Alfred Loisy, profesor biblijskih znanosti na Katoličkom institutu (Institut catholique) u Parizu, zbog nepokornosti spomenutim dokumentima bio je izopćen iz crkve 7. ožujka 1908, nakon čega se čak udaljio od kršćanstva te prigrlio »religiju čovječanstva«, koja se posvećuje idealu istinitoga, dobrog i lijepoga. On je naime u svom djelu *L'Évangile et l'Église* (1902) iznio ideje koje su išle u smjeru poricanja Isusova božanstva i božanskoga ustanovljenja Crkve i sakramenata. Ohrabren držanjem katoličkih intelektualaca, Loisy je ubrzo i potvrdio svoje stavove u kratkom spisu *Autour d'un petit livre* (1903).

Nositelj modernizma u Engleskoj, obraćenik s anglikanizma na katolicizam, irski isusovac George Tyrrell (1861–1909), inače profesor moralne teologije, svoje je modernističke ideje iznio pod pseudonimom u djelima *Religion as a Factor of Life* (1902) te *The Church and the Future* (1903). No ime mu se ipak otkrilo kad je napisao djelce *Lettera confidenziale ad un amico professore di antropologia*, čiji su dijelovi najprije bili objavljeni u talijanskom dnevniku *Corriere della sera* 1. siječnja 1906. Nakon toga bio je otpušten iz isusovačkoga reda, suspendiran te naposljetku i ekskomuniciran 22. listopada 1907, da bi ubrzo potom, s nepunih 50 godina, i preminuo.²⁸ Na smrtnoj je postelji primio sakrament bolesničkoga pomazanja, doduše »sub conditione«, ali mu je bio uskraćen crkveni sprovod jer nije htio povući svoje iskaze. Henri Bremond, vrlo pobožan te izvrstan poznavatelj kršćanske mistike, izmolio je na njegovu sprovodu u civilu molitve za pokojnika i održao potpuno apolemično pogrebno slovo. No ubrzo nakon toga i on je sam bio »suspensus a divinis«, ali ipak potom rehabilitiran nakon što je naravno potpisao da potpuno prihvaća *Pascendi* i *Lamentabili*.²⁹ Neki su negodovali da su prigovori modernizmu tako općeniti da je svatko mogao biti osumnjičen tko je imalo smetnuto s uma neoskolastički put. Nije se znalo na koga se to još — osim na Loisyja i Tyrrella — može odnositi osuda. U prvim se reakcijama čak diskutiralo o tome neće li i sam kardinal Newman biti posthumno ekskomuniciran!³⁰ Pa i sam francuski filozof M. Blondel (1861–1949) bio je na temelju svojega djela *L'Action* osumnjičen za modernizam.

28 Usp. I. Macan, *Kršćanska filozofija u katoličkoj misli u 19. i 20. stoljeću (II)* — drugi dio, 502–503.

29 Usp. P. Neuner, 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte, *Stimmen der Zeit* (132) 9 (2007) 583.

30 Usp. isto.

I na prostoru hrvatskoga nacionalnog korpusa u vrijeme izlaženja enciklike i nakon nje katolički su časopisi formirali »antimodernistički« front, a prednjačili su »Vrhbosna«, »Serafski Perivoj«, »Hrvatska straža« i »Katolički list«. Osobito su se isticala ova dva posljednja. U njima se, među ostalim, rasplamsala polemika oko djela koje je kao habilitacijsku studiju napisao profesor na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Fran Barac (1872–1940), a nosilo je naslov »O modernoj katoličkoj apologetici«. Barca je godine 1908. nizom članaka napao nepoznati kritičar, tzv. »neznani ocjenitelj«, pa ga je u zaštitu uzeo nitko drugi nego sam Antun Bauer,³¹ ali ni »neznani ocjenitelj« (vjerojatno je to bio biskup Mahnič) nije ostao dužan, pa je čitav Prilog časopisa »Hrvatska straža« u sljedećem godištu posvetio dokazivanju Barčeva modernizma.³² Profesor Barac se međutim uspio obraniti, i to tako što je svoju studiju preveo na latinski te je poslao na uvid poznatom filozofu i teologu kardinalu D. Mercieru u Louvain, na koju ovaj navodno nije imao prigovora. Pred svoju se smrt biskup Mahnič ispričao profesoru Barcu.³³

Papa Pio X je bio čovjek sveta života, neumorni evangelizator, asket koji je primjerice umro u posvemašnjem siromaštvu, shrvan među ostalim i neutješnom žalošću zbog izbijanja Prvoga svjetskoga rata. Zacijelo je »integritas vitae« pridonijela njegovoj brznoj kanonizaciji godine 1954. Pripovijeda se da je kao patrijarh Venecije, pročitavši djelo *L'Évangile et l'Église* A. Loisyja, izjavio: »To je barem jedna teološka knjiga koja nije dosadna.« No ipak, njegov je pontifikat bio obilježen prokazivanjem i osudama.³⁴ Samo dva mjeseca nakon objavljivanja okružnice *Pascendi* Papa je izopćio sve one koji nisu prihvatili nju ni dekret *Lamentabili*, a 1. rujna 1910. uveo je i poznatu »antimodernističku« zakletvu za sve profesore teoloških učilišta, kanonike, župnike, nadarbenike i činovnike biskupskih kurija, osobito s obzirom na tzv. »povijesnost dogme«.³⁵ Ta se zakletva polagala sve do 1967. godine! Kao što smo istaknuli, to treba razumjeti tako što se modernizam širio u manjim, ali utjecajnim intelektualnim crkvenim krugovima, ali je za šire vjerničke krugove mogao predstavljati opasnost.

Valja imati na umu — kako to ističe crkveni povjesničar Jose Orlandis³⁶ — da se modernizam javlja u veoma teškom trenutku za povijest čitave Crkve, pa stoga u tom kontekstu treba razumjeti i takav njezin stav. Naime u romanskim zemljama s tradicionalnom katoličkom većinom jača antiklerikalizam, koji potiče tisak. Tako je to u Španjolskoj, zatim u Portugalu, odakle redovnici bivaju protjerani (1910), te u Francuskoj, gdje su vlade nošene borbenim laicizmom duhovno i ma-

31 Usp. Dr. Ante Bauer, Na obranu studije »O modernoj katoličkoj apologetici od Dra. F. Barca protiv neznanog ocjenitelja u 'Hrvatskoj straži'«, *Katolički list* 1908, br. 15, 173–179.

32 Usp. Hrvatska straža na obranu svoje kritike. Odgovor na tri replike, Prilog »Hrvatske Straže«, *Hrvatska straža* (VII) 1909, 1–66.

33 Usp. I. Macan, Neoskolastika u Hrvatskoj od 1874. do 1945, u: P. Barišić (ur.), *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Zbornik radova znanstvenoga skupa održanog u Zagrebu 23. — 25. 6. 1999, Institut za filozofiju, Zagreb, 2000, 335–336; 343–344.

34 Usp. P. Neuner, 581–582.

35 Usp. P. Neuner, 579.

36 J. Orlandis, *Povijest kršćanstva*, Split, 2004, 169–173.

terijalno opustošile Katoličku crkvu. Za Crkvu sve ove nemile okolnosti možemo nazvati »vanjskim neprijateljima«, za čije je nadvladavanje potrebno obično samo zbiti svoje unutarnje redove. Međutim, crkveno je učiteljstvo modernizam smatralo mnogo većom opasnošću jer je proizišao iz njezinih vlastitih redova, iznutra, a doveo je u pitanje same nadnaravne sastavnice kršćanske vjere — dakle nju samu.

Međutim, unatoč svemu, osobito onomu »modus quo« koji je mnogostruko uvjetovan, i to ne samo povijesnim kontekstom nego i ljudskom slabošću, modernizam je — barem onakav kakav je sama Enciklika prikazala — u suprotnosti s katoličkim shvaćanjem. On nije osuđen samo zato što bi nijekao neke vjerske istine nego je osuđen i s određenih filozofskih pozicija. Ipak je posjekao korijen racionalnoga, tj. objektivnoga utemeljenja vjere, koje je olako zanemarilo strahovit misaoni napor čitave tradicije i njegove sjajne rezultate. A osim toga, od agnosticizma do ateizma je veoma kratak put! Na taj se način kršćanska istina prepustila eksplikaciji onoga osobnoga religioznog iskustva, a to pak načelo imanencije, koje uostalom briše svaku razliku između objavljene i neobjavljene religije, dovodi do posvemašnjega subjektivizma. I napokon, tako naglašenom uporabom povijesno-kritičke metode ipak se ne može doći do spasenjske istine nekoga biblijskog teksta: potrebno je svakako uzeti u obzir njegovo tumačenje u povijesti, zatim »sensus fidei« te »analogia fidei«.

No Katolička je crkva ipak profitirala modernističkim zahtjevom povijesno-kritičkoga pristupa tekstu jer ga je uvrstila kao važan komplementarni čimbenik u svoju egzegezu. Od tada su se i katolici dali na intenzivnije proučavanje povijesnog Isusa s namjerom da premoste jaz između povijesnog Isusa iz Nazareta i Krista vjere kojega ispovijeda Crkva svojim dogmatskim formulacijama. Na toj je crti također veća pozornost bila pridana i povijesnom razvitku dogmi. Osim toga, u teološki studij uvršteni su i pomoćni profani predmeti te su općenito unaprijeđeni filozofski i teološki studij za svećeničke kandidate. Što se pak poglavito tiče studija filozofije, enciklika ističe nezaobilaznost filozofije »secundum mentem S. Thomae«, ali s mogućnošću odstupanja od nje — kao što je to već i Leon XIII napisao u enciklici »Aeterni Patris« — ako se negdje ne slaže s kasnijim dometima znanosti: »Prvo, što se nauka tiče, hoćemo i upravo nalažemo, da skolastična filozofija bude temelj teologiji. (...) Učitelje pako opominjemo, neka dobro zapamte, da ostaviti Akvinca, osobito u metafizici, ne može biti bez velike štete.«³⁷

Neka ovaj prilog bude još jedna pobuda da se i danas na ovim našim prostorima unutar teologije dadne odlično mjesto filozofiji. Naime samo racionalno odgovorno kršćanstvo može postati istinska spasenjska poruka današnjem čovjeku.

37 P, 44.

The Philosophical Foundations of Modernism

Ivan Šestak*

Summary

Modernism is to be understood here as an intellectual movement among Catholic thinkers at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries. Champions of the movement wished to bring into harmony Catholic teaching as well as organization and discipline of the Church with the intellectual movements of the time in the fields of philosophy, science and, generally speaking, in cultural and social life. The aim of the article is to look into the movement's philosophical assumptions in the manner in which they were presented in the encyclical »Pascendi«, and which the encyclical was directed against. The cited encyclical recognized agosticism as the philosophical foundation of modernism which claims that supernatural reality cannot be the subject matter of scientific knowledge, nor, consequently, can supernatural revelation which might have occurred in history be acknowledged. Despite this, even for the »modernist«, man is a religious creature, the source of religion however being only in man's religious sense. Such a modernist interpretation of the religious phenomenon puts revealed religion on par with unrevealed religion, and it negates Jesus' divinity, due mainly to a one-sided utilization of the historical-critical method in the interpretation of scriptural texts.

Key words: »Pascendi«, modernism, antimodernism, agnosticism, religious sense

* Doc. dr. sc. Ivan Šestak, Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Zagreb. Address: Jordanovac 110, p. p. 169, 10001 Zagreb, Croatia. E-mail: isestak@ffdi.hr