

Ivo Kerže*

Maritainovski filozofski izvori izjave *Dignitatis humanae*

Izvleček: Izjava 2. vatikanskega koncila *Dignitatis humanae* je eden izmed tistih koncilskih dokumentov, ki najbolj buri duhove glede vprašanja njegove skladnosti s predhodnim učiteljstvom Cerkve, in sicer zaradi liberalnega tona tega dokumenta. Zdi se namreč, da prepoveduje kakršno koli obliko državne prisile v razmerju do državljanov glede verskih vprašanj. Izjava je bila sprejeta zlasti pod vplivom Maritainovih pogledov na to vprašanje, ki so bili na koncilu zaradi svoje ambivalentnosti dovolj sprejemljivi tako za progresivno kot za konservativno krilo. V članku pokažem na globlje filozofske korenine Maritainovih pogledov, ki so vezane na njegovo pojmovanje spoznanja po nagibu ali po sonaravnosti. Prikažem tudi možne vire tega pojmovanja pri avtorjih, kot so Bergson, Blondel, Rousselot in Maréchal, ki so vsi močno vplivali na razvoj katoliške teologije v Franciji v 20. stoletju (zlasti t. i. *nouvelle théologie*). Skupna poteza vseh teh možnih virov je naklonjenost do pobud v smeri poudarka na praksi zoper teorijo, ki jih je prinesla Kantova filozofija.

* Dr., neodvisni raziskovalec, Cesta zmage 2, SI - 2310 Slovenska Bistrica, ivo.kerze@gmail.com, ORCID: 0009-0007-0556-1455.

Ključne besede: Jacques Maritain, 2. vatikanski koncil, *Dignitatis humanae*, spoznanje iz nagiba, spoznanje po sonaravnosti, *nouvelle théologie*

Abstract: The Second Vatican Council's declaration *Dignitatis humanae* is among the conciliar documents that have provoked the greatest debate concerning their coherence with the Church's earlier magisterium, primarily because of the document's liberal tone. In particular, it appears to prohibit any form of state coercion of citizens in matters of religion. Its adoption was influenced especially by the views of Jacques Maritain on this issue; the inherent ambivalence of his position rendered it acceptable at the Council to both progressive and conservative factions. In this article, I draw attention to the deeper philosophical roots of Maritain's stance, which are closely linked to his understanding of knowledge by inclination or connaturality. I further examine the possible sources of this understanding in thinkers such as Bergson, Blondel, Rousselot, and Maréchal, all of whom significantly shaped the development of twentieth-century Catholic theology in France, particularly the movement known as *nouvelle théologie*. A common feature of these intellectual sources is their openness to tendencies—ultimately traceable to Kantian philosophy—that privilege practical reason over theoretical reason.

Keywords: Jacques Maritain, Second Vatican Council, *Dignitatis humanae*, knowledge by inclination, knowledge by connaturality, *nouvelle théologie*

Uvod

Thomas Pink, eden izmed največjih poznavalcev koncilске izjave *Dignitatis humanae* in njenega konteksta, začenja svoj temeljni članek na to temo takole:

Papeži iz devetnajstega stoletja so pozivali državo, naj izvaja prisilo – izdaja pravne direktive, podprte z grožnjami kazni – v podporo religiozni resnici in zoper religiozno zmoto ter za uveljavitev zakonov Cerkve. Toda leta 1965 je 2. vatikanski koncil z izjavo *Dignitatis humanae* učil nekaj, kar se zdi prav nasprotno – da imamo pravico, da nas država ne sili glede naših religioznih dejavnosti, razen kjer mora braniti upravičen javni red (Pink 2017, 105).

Gre za koncilsko izjavo torej, ki ustvarja močan vtis, da je njena vsebina v protislovju s predhodnim uradnim učiteljstvom Cerkve, zlasti z okrožnicami *Mirari vos* (1832), *Quanta cura* (1864) in *Immortale Dei* (1885). Pink sicer v svojih člankih prepričljivo utemeljuje, da je to zgolj vtis, ki ga natančno branje dokumenta ne podpira, je pa obenem res, da je to vtis, ki je zajel velik del svetovne katoliške srenje vse do njenih vrhov, kakor prav tako priznava Pink, ko ugotavlja, da sicer to ne velja na ravni samega cerkvenega učiteljstva, pač pa na ravni tega, kar sam imenuje »uradna teologija« (*official theology*).¹ Pink v tem smislu navaja stališče kardinala Ratzingerja, ki je vseskozi veljal za morda najbolj konservativnega člana kurije. Ko je bil že na položaju prefekta Kongregacije

¹ Tako se glasi Pinkova definicija tega uporabnega izraza: »*Official theology is the Church's theological account of herself and her mission where the provision of this account is official – it involves official bodies or persons – but does not of itself impose any obligation on our belief as Catholics.*« (Pink 2018a)

za nauk vere, je razlagal odnos med Cerkvijo in državo, kot da bi *Dignitatis humanae* dejansko učila, da nima država v nobenem primeru pravice uporabljati silo glede religioznih zadev (Pink 2018a,² 2018b³).

Vpliv Maritainove politične filozofije na izjavo *Dignitatis humanae*

Vprašanje, ki se pri tem zastavlja, je, kako je do takšnega stanja prišlo. Kakšni so bili vzroki ali vplivi, ki so zadnji koncil priviedli do tega, da je izdal dokument, ki je povzročil tako problematično razumevanje verske svobode po celotni Cerkvi, od vrhov navzdol? Če se zopet obrnemo na Pinkovo razlago, lahko vidimo, da je bil po njegovem mnenju eden izmed ključnih dejavnikov pri sprejetju te izjave politično-filozofska misel znamenitega francoskega neotomista Jacquesa Maritiana (1882–1973), zlasti kakor jo je razvil v svoji knjigi *Človek in država* (1951). Pink v svojem članku o tem vplivu namreč pravi, da je ta izjava »veliko dolgovala Maritainu. Maritainov prijatelj in sodelavec Charles Journet je namreč 21. septembra na 2. vatikanskem koncilu v zadnjih debatah pred njenim sprejetjem izrekel izjavi *Dignitatis humanae* poudarjeno maritainovsko podporo« (Pink 2015, 8). Drugi zgodovinarji koncila poudarjajo, da je bila za sprejetje ključna podpora, ki jo je besedilu izjave v zadnji fazi izrekel sam papež Pavel

- 2 »There is widespread official theology that ignores Leo XIII's very clear magisterium – Cardinal Ratzinger, later pope, will shortly provide us with an example.«
- 3 Tako se glasi prvi stavek odlomka iz Ratzingerja, kot ga navaja tu Pink: »This community in its turn, the Church, understands itself as a final moral authority which however depends on voluntary adherence and is entitled only to spiritual but not to civil penalties.«

VI., ki pa je bil tudi, podobno kot Journet, Maritainov učenec in prijatelj (Chenaux 1994). De Mattei navaja, da naj bi papež tik pred sprejetjem izjave uradnemu poročevalcu komisije (msgr. Emilu de Smedtu), zadolžene za pripravo izjave, rekel: »Boste videli, da bo naše besedilo sprejeto« (De Mattei 2010, 397). De Mattei navaja v povezavi z de Smedtom drugega pomembnega zgodovinarja koncila, Jana Grootaersa, ki pravi, da »sta le dve osebi igrali osrednjo vlogo glede 'Izjave' vse od prvega dne (1960 v Freiburgu) do zadnjega (7. decembra 1965 v Rimu), msgr. E. J. De Smedt, škof v Brugesu, in p. Hammer, rektor Saulchoira« (ibid., 390). Pink pri tem povzema Basila Valueta, ko pravi, da je de Smedt sploh v zadnjih fazah sprejemanja izjave ravnal »po specifičnih navodilih Pavla VI« (Pink 2017, 125). De Mattei prav tako navaja msgr. Pietra Pavana, ki je bil s p. Johnom Courtney Murrayjem ključni snovalec samega besedila. Pavan je označil papežev poseg pri sprejemu te izjave za »odločilen [determinante]« (De Mattei 2010, 397). Papeževo podporo zadnji verziji sheme omenja Wiltgen v svoji znameniti zgodovini koncila z naslovom *The Rhine Flows into the Tiber* (Wiltgen 1979, 252). Tudi o Murrayju De Mattei pravi, da je bil pod Maritainovim vplivom (De Mattei 2010, 89; 391), kar potrjuje tudi Pelotte, vendar se zdi, da pri Murrayju to velja bolj za obdobje njegove formacije (Pelotte 1976, 6), saj je za časa koncila že zagovarjal stališče o verski svobodi, ki je bilo skrajnejše od Maritainovega, o čemer bo še tekla beseda. Kot vse kaže, je bila tako ali drugače izjava *Dignitatis humanae* že v fazi nastajanja (preko Murraya), še bolj pa v fazi sprejetja (preko Journeta, samega Pavla VI. neposredno, posredno pa po de Smedtu) pod močnim Maritainovim vplivom.

Oglejmo si sedaj, katere so bile Maritainove zamisli, ki naj bi po omenjenih poteh vplivale na ta dokument. Po Pin-

ku je npr. omenjeni Journetov poseg maritainovski, ker »je ponovil temeljne maritainovske trditve, ko je navajal, da se je v sodobnem svetu pod vplivom evangelija razloček med duhovnimi in časnimi stvarmi, med Bogom in cesarjem, jasneje vzpostavil, kar je vodilo k novim oblikam podrejanja časnega duhovnemu« (Pink 2015, 7). Oglejmo si sedaj same Journetove besede iz tistih usodnih septembrskih dni leta 1965, ko je bila izjava sprejeta, kakor jih navaja Pink:

Vse od časa Konstantina so vladarji v Cerkvi pogosto segli po svetni roki, da bi branili pravice vernih in da bi ohranili časni in politični red omenjenega krščanskega družbenega telesa [*Christendom*], vendar je pod vplivom oznanjevanja evangelija razloček med časnimi in duhovnimi stvarmi postajal vse bolj jasen in je sedaj vsem očiten. Zato, in to je največjega pomena, doktrinalno načelo, po katerem so časovne stvari podrejene duhovnim, ni nikakor umaknjeno, pač pa se uresničuje drugače, in sicer z bojem zoper zmote s pomočjo sile luči, ne pa s pomočjo sile orožja (ibid., 7–8).

Teza je prepoznavno maritainovska, saj Maritain v že omenjenem delu *Človek in država* zavzame svojsko stališče do tega vprašanja. Pravi, da je sicer res, da se je Cerkev v tistem času, ki ga sam označuje kot »sakralno obdobje« in ki se v glavnem prekriva s srednjim vekom, posluževala represivne moči držav, da bi preprečevala širjenje verskih zmot in je tako torej omejevala versko svobodo. Toda to po Maritainovi oceni ni niti neka absolutno pravilna drža, ki bi jo morala Cerkev vselej, in torej tudi danes, zavzemati (kar je po Pinkovem mnenju Cerkev vselej učila in to prav posebej v nauku papežev iz 19. stoletja in še zlasti jasno pri Leonu XIII.; Pink 2015, 3), niti ni neka absolutno zmotna drža, ki bi je ne smela Cerkev

zavzeto nikoli, torej niti ne v »sakralnem obdobju« (kar je trdila novoveška politična filozofija vsaj od Lockovega *Pisma o toleranci* [1685–1686] dalje). Šlo naj bi namreč za držo, ki je bila zaradi posebnih okoliščin sprejemljiva za »sakralno obdobje«, ni pa več sprejemljiva danes, in sicer prav zaradi umanjkanja teh posebnih okoliščin. Posebne okoliščine, ki so dovoljevale uporabo državne prisile na področju religije v »sakralnem obdobju«, so bile po Maritainu zvedljive na dejstvo, da je bila vsaka evropska država »specifično krščanska država, ki se je istovetila z javno religiozno pripadnostjo in kjer je bilo polno državljanstvo vezano na krst« (Pink 2015, 6). V taki državi, Pink povzema Maritaina, je bil »idealni način uresničevanja [prvenstva duhovnega nad svetnim, op. I. K.] v razmerju, podobnemu tistemu med dušo in telesom, kjer nadvlada Cerkve nad državo dobi juridično obliko, tako da bi naj pri religioznih vprašanjih država delovala kot orodje Cerkve, tj. kot njena svetna roka (*brachium saeculare*)«. Vendar ta ideal ne more vezati nas, ki ne živimo več v »sakralni«, pač pa v »posvetni« dobi, kot jo označi Maritain. V tem dobi »država ni več konfesionalna in državljanstvo ni več vezano na kakšno posebno religijo« (Pink 2015, 6).

Oglejmo si sedaj, v kakšnem smislu se maritainovska podpora izjavi *Dignitatis humanae*, kakor jo je izrekel Journet, dejansko odslikava v izjavi sami. Pink poudarja, da je ena izmed ključnih in v veliki meri nerazumljenih značilnosti izjave v tem, da se, podobno kot Journet v svoji podpori, nikjer ne izreka o ustreznosti ali neustreznosti tega, da bi ali da je Cerkev kdaj uporabila državo kot *brachium saeculare*, tj. za omejevanje verske svobode. Edino kar izjava trdi, je, da je neustrezno, da bi država sama iz sebe, na osnovi lastne oblasti omejevala to svobodo. Vera je namreč nadnaravna resničnost, država pa naravna. Verska vprašanja torej prese-

gajo jurisdikcijo državne oblasti. Ko torej izjava na več mestih poudarja, da religioznih »dejanj zgolj človeška oblast ne more ne ukazovati ne prepovedovati« (DH, 429), nič ne pove o tem, ali bi se vendarle smela Katoliška Cerkev, pod katere nadnaravno jurisdikcijo sodijo verska vprašanja, poslužiti države za omejevanje verske svobode. Še več, izjava celo poudari, da pušča nedotaknjen (*integer*) »izročeni katoliški nauk o nravni dolžnosti, ki jo imajo posamezniki in skupnosti do prave religije in do edine Kristusove Cerkve« (DH, 428). To implicitno zajema tudi pravico Cerkve do tega, da se posluži države za omejevanje verske svobode. »Izročeni katoliški nauk« na to temo zajema namreč tudi npr. okrožnico Leona XIII. *Immortale Dei*, ki jasno trdi, da ima Cerkev, in od njene ustanovitve dalje le Cerkev (Pink 2017, 132–133), pravico odločati o verskih vprašanjih v družbi, kar pa vključuje njeno pravico, da se posluži države kot *brachium saeculare*. To je bilo tudi jasno povedano v kanonu 2198 *Zakonika cerkvene ga prava* iz leta 1917 (Pink 2015, 9, 38).

Journetov poseg na koncilskem parketu ima torej z *Dignitatis humanae* skupno ključno točko, da se obe besedili ne izrekata izrecno o pravici Cerkve do omejevanja verske svobode s pomočjo državne oblasti. Prav tako je obema skupna ugotovitev, da je danes kakršno koli državno omejevanje verske svobode nasprotno čutenju ljudi, kakor je razvidno iz prvih stavkov izjave.⁴ Zdi se, da gre Maritainovo stališče, ki je zajeto v Journetovem posegu, sicer dlje v liberalno smer od izjave same, saj pravi, da je oznanjevanje evangelija tisto, ki sili Cerkev k odpovedi, da bi se posluževala države pri omejevanju

4 Glasita se takole: »Dostojanstva človeške osebe se ljudje v današnji dobi vedno bolj zavedajo. Vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po lastnem preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti« (DH, 427).

verske svobode, in da je torej taka odpoved bolj skladna z evangelijem, kot pa je to bila drža Cerkve v »sakralnem obdobju«. Čeprav je to misel čutiti v ozadju Journetovega izvajanja (denimo, ko pravi, da »je pod vplivom oznanjevanja evangelija razloček med časnimi in duhovnimi stvarmi postajal vse bolj jasen in je sedaj vsem očiten«), nikjer ne pravi, da je ta nov »posveten« način uresničevanja prvenstva duhovnega nad časnim, kjer se Cerkev poslužuje le »moči luči« (tj. moči argumenta), *boljši* od »sakralnega« načina, pač pa le, da je *drugačen* (»pač pa se uresničuje drugače«). Tudi tam, kjer izjava govori o verski svobodi v luči razodetja (DH, 434), se na prvi pogled zdi, da sugerira, da je »posvetna« drža Cerkve glede verske svobode bolj evangelijska od sakralne. Toda če bolje pogledamo, gre tam le za ugotavljanje, da se ne sme pozitivno siliti k veri, tj. da drža nasilnega spreobračanja posameznikov ni krščanska (»nikogar ni dovoljeno proti njegovi volji siliti, naj se oklene vere« [DH, 434]), ne pa, da ni krščanska drža omejevanje javnega obtoka versko-moralnih zmot v družbi, četudi s silo države. To seveda vidimo, kot rečeno, *če bolje pogledamo* besedilo izjave – prvi vtis pa ostaja bistveno bolj maritainovski. Temeljni problem tega dokumenta je namreč prav ta, da se prvi vtis, ki ga v bralcu ustvari, zelo razlikuje od tistega, ki nastane na osnovi natančnejšega branja. Vse to dela dokument dvoumen in celo zavajajoč, kar pojasnjuje, zakaj ga toliko ljudi v Cerkvi bere kot enostransko afirmacijo novoveško pojmovane verske svobode.

Tudi Maritain se sicer glede tega, ali je »posvetna« drža Cerkve razvoj na bolje v duhu evangelija ali pa le drugačno, a enakovredno uresničevanje tega duha, izraža dokaj nejasno in dvoumno, prav tako kot Journet in kot sama koncilaska izjava. Eden izmed takih značilno dvoumnih Maritainovih stavkov na to temo se denimo glasi takole: »Najvišje ne-

spremenljivo načelo prvenstva duhovnega in nadrejenosti Cerkve je mogoče uporabiti drugače – nič manj zares in še čisteje –, če Cerkev, zaradi dejstva, da je država postala laična, na popolnoma svoboden in samostojen način prevzame izvajanje najvišjih nalog moralnega prosvetljevanja in moralnega vodenja ljudi» (Maritain 2002, 187–188). Tu bi opozoril na besedno zvezo »drugače – nič manj zares in še čisteje«. V njej lahko vidimo Maritainov napor, kako hkrati izraziti, da s »sakralno« držo Cerkve ni bilo nič narobe (od tod uporaba besede »drugače«), obenem pa, da je »posvetna« drža boljša (od tod uporaba besedne zveze »še čisteje«). Omenjeno vendarle pomeni, da je bilo s prejšnjo držo nekaj narobe. Ta poskus usklajevanja neuskladjivega je čutiti tudi v Journetovi izjavi. Motivacija za tako dvoumno izražanje je bila na eni ravni (pri Journetu prav gotovo) v tem, da so se tisti ljudje na koncilu, ki so menili, da je »posvetna« drža bolj evangelijska, zavedali, da izjava o verski svobodi ne bo sprejeta, če bodo preprosto označili »sakralno«, tj. dotedanjo držo Cerkve za neevangelijsko ali tudi za manj evangelijsko, saj bi to pomenilo obsoditi že omenjene okrožnice Gregorja XVI., Pija IX. in Leona XIII. za neevangelijske in torej za here tične. To bi povzročilo velikanski teološki problem, še prej pa tudi »političnega«, saj konservativnejši del koncilskih očetov take izjave nikakor ne bi podprl in izjava ne bi bila sprejeta. V tem kontekstu je treba razumeti, zakaj je bil Maritainov zmeren ali dvoumen pristop tako zaželen pri bolj liberalno čutečih koncilskih očetih (vključno s Pavlom VI.), saj jim je bistveno lažje omogočal pridobiti želeno večino, kot pa radikalnejši pristopi, kakršne je denimo zagovarjal p. Courtney Murray, ki je izvajal zahtevo po verski svobodi iz pravic, ki sodijo k dostojanstvu človeške osebe (Pelotte 1976, 89–90; Wiltgen 1979, 252). V murrayjevski (zelo ameriški ali že kar amerikanistični (Pelotte 1976, 141)) optiki je bila »sakralna«

drža Cerkve preprosto obsodbe vredna v luči naravne pravice človeške osebe.

Globlji filozofski temelji dvoumnosti Maritainovega pojmovanja verske svobode

Možno bi bilo seveda reči, da Maritain razmišlja o verski svobodi na omenjen dvoumen način zaradi podobnih teološko-političnih ozirov, ki so prevevali govornike na koncilskem parketu, kakršen je bil Journet. Toda Maritain je bil vrh vsega prvovrsten filozof z globokim poznavanjem tomistične filozofije in se je zato legitimno vprašati, ali so njegove misli o (ne)enakovrednosti »sakralne« in »posvetne« drža Cerkve v kakšni zvezi z njegovimi stališči na ravni bolj temeljnih filozofskih disciplin, kot so metafizika, spoznavoslovje in ontologija.

Že v samem uvodu k obravnavi teme »sakralnosti« in »posvetnosti« Cerkve Maritain predstavi nekakšen metafizični okvir svojega razmišljanja, saj omeni, da je treba gledati na razmerje med načelom in načinom uresničevanja načela (ali med »tezo« in »hipotezo«, kot ju imenuje) na analoški in ne na enoznačen način. Tu seveda govori konkretno o načelu nadvlade duhovnega nad časnim, poudarek na analogiji nasproti enoznačnosti pa je vezan na ključen Aristotelov uvid iz njegove *Metafizike*, kjer ugotavlja, da bitje, kot temeljni pojem na sploh, ni rodoven, enoznačen pojem (tj. tak, ki bi imel le en pomen), pač pa ima več pomenov, a spet ne takih, ki bi bili med seboj čisto nepovezani, pač pa takih, ki jih povezuje nekaj skupnega (*Metaph.*, IV, 1, 1003 a 32; Kerže 2025, 51). V tem okviru pravi, da so načela »absolutna, nespremenljiva in nadčasna. Posamezna, konkretna uporaba, po kateri jih je

mogoče analogno udejanjiti /.../, pa se spreminja v skladu s civilizacijskimi vzorci, katerih razumljive značilnosti je nujno prepoznati kot svojske za vsako dano zgodovinsko obdobje» (Maritain 2002, 181). To pomeni, kot rečeno, da je mogoče eno in isto enoznačno načelo prvenstva duhovnega nad časnim udejanjiti v več analognih, tj. različnih, vendar nekako povezanih in uskladjivih načinih uresničevanja načela, ki se razlikujejo glede na različna zgodovinska obdobja. Tu bi bilo treba dodati (česar Maritain ne stori), da je že sam pojem analogije večpomenski, saj lahko pomeni bodisi pridevno bodisi atributivno, tj. bodisi razmerno bodisi proporcionalno analogijo. Po prvi je to, kar povezuje pomene členov analogije (ali analogatov) en vrhovni pomen, katerega nosilec je eden izmed členov analogije. Klasičen primer za to je pridevnik »zdrav«, saj lahko rečemo, da je zdrava žival ali da je zdravo zdravilo, vendar je v pravem pomenu zdrava le žival (vrhovni pomen), zdravilu pa *pridamo* (od tod izraz *pridevna analogija*), da je zdravo le zato, ker *povzroča* zdravje v živali, čeprav zdravilo po sebi ni zdravo (Kerže 2025, 54). Po razmerni analogiji pa je to, kar povezuje analogate, le neko skupno razmerje. Njihovi pomeni so tu vsi enakovredni in ni kakšnega vrhovnega pomena. Primer za to je zlasti *bitje*: tako osel kot kamen sta bitji, v smislu, da se tako eden kot drugi razlikuje od svojega zanikanja (skupno jima je torej to *razmerje* do zanikanja), a vendar ni eno v bolj pravem pomenu bitje kot pa drugo (Kerže 2025, 52). Z ozirom na to, da obstajata dve vrsti analogije, ni čisto jasno, ali ima tu Maritain v mislih razmerno ali pridevno. Če bi imel v mislih pridevno, potem bi moral biti eden izmed analogatov (eden izmed zgodovinskih načinov uresničevanja načela) vrhovni, normativen. Ker ravno to zanika, ko pravi malo prej, da je v tem okviru »pojem absolutnega ideala /.../ protisloven« (Maritain 2002, 179), bi se reklo, da bi moralo iti tu za razmer-

no analogijo. Toda potem ni jasno, zakaj na primeru »sakralne« in »posvetne« drže Cerkve pravi, da je slednja boljša (bolj evangelijska) in da torej udejanja načelo »čisteje«, torej v bolj pravem pomenu od prve.

Bolj ključen od tega se zdi Maritainov poudarek v *Človeku in državi*, da je »posvetno« zagovarjanje verske svobode s strani Cerkve bolj skladno s tomističnim pojmovanjem naravnega prava kot nečesa, do česar se dokopljemo izhodiščno po spoznanju *iz nagiba* (*through inclination*, kakor zapiše Maritain v tej izvorno v angleščini zapisani knjigi – Maritain 2002, 113; v francoščini gre za izraz *par inclination* ali tudi *par connaturalité* [po sonaravnosti]; Maritain 1932, 515).

Naj to trditev nekoliko pojasnim. Maritain v obravnavanem delu poudarja potrebo, da bi način delovanja Cerkve na politično telo v »posvetni« dobi »postal bolj poduhovljen, poudarek prestavljen iz moči in pravnih predpisov (ki jih je Cerkev zmeraj izvajala v lastni duhovni sferi nad lastnimi subjekti, ne pa nad državo) na moralni vpliv in avtoriteto« (Maritain 2002, 186). O tej od moči in prava osvobojeni avtoriteti pravi dalje, da »moralna avtoriteta Cerkve lahko tako neovirano vodi človekovo vest« (ibid., 188).

Ta vest, ki naj jo Cerkev prekvaša z oznanjevanjem evangelija (Maritain 2002, 190–191), je zavezana »resnici, ki jo ljudstvo samo prevzema po svoji vesti. Politično telo ne pozna druge resnice kot tisto, ki jo poznajo ljudje« (ibid., 190). V to resnico ali »najvišje načelo«, kot jo kmalu za tem imenuje, »so kralji in absolutistične države (če naj bi imele lastno dušo) verjeli kot v pravo vero. Toda v našem zgodovinskem razpoloženju /.../ se isto najvišje načelo uresničuje v dolžnosti ljudstva, da s tem, ko sledi svoji vesti, v političnem in družbenem ži-

vljenju izraža in sprejema razsvetljen in navdihnjen moralni standard. V ta standard ljudstvo, tj. državljani verjamejo kot v pravo vero« (ibid., 190). To vero, ki tvori »najvišje načelo« v demokratični državi, Maritain imenuje tudi »posvetna vera«, za katero je značilno, da »se opira na bistvena načela skupnega bivanja v zemeljski skupnosti. Motivacija časne ali posvetne vere je človek; njen predmet je človek. Tako časna ali posvetna vera nikakor ni versko prepričanje. Prav tako ni filozofski nadomestek za versko prepričanje« (ibid., 133). Dalje namreč ugotavlja, da »pristna demokracija svojim državljanom (kot pogoj za njihovo pripadnost skupnosti) ne more vsiliti ali od njih zahtevati nobenega filozofskega ali verskega prepričanja« (ibid.).

To, čemur Maritain pravi vest ali posvetna vera političnega telesa, ki jo je Cerkev poklicana gojiti in prekvašati z evangeljskim duhom, je moralni standard dane družbe, ki ni po sebi vezan na nobeno versko ali filozofsko stališče, saj zadeva izključno »praktična načela, ki jih človeški um lahko poskusi zagovarjati (kako uspešno, je drugo vprašanje) z zelo različnih filozofskih vidikov« (Maritain 2002, 134). Ta praktična načela, ki tvorijo jedro vesti ali posvetne vere konkretnega političnega telesa, lahko sprejemajo ljudje različnih verskih in nazorskih pripadnosti, ker niso vzklikala na teoretičen način, pač pa so poudarjeno praktična, tj. »odvisna od preprostih 'naravnih' zaznav, ki jih je človeško srce sposobno doseči šele z napredkom moralne vesti in ki so vzklopela s pomočjo evangeljskega kvasa, ki je vzhajal v temnih globinah toka zgodovine« (ibid.).⁵ Ta predteoretična in predpojmovna na-

5 Naj mimogrede opozorim na značilno pesniški ton, h kateremu se Maritainov diskurz rad nagiba in ki je eden izmed njegovih nezamisljivih čarov.

rava posvetne vere je razlog, da se lahko v njej »zbližajo ljudje, ki imajo zelo različne, celo nasprotno si metafizične ali verske poglede« (ibid.). Maritain zelo vztraja na tem, da je treba te »praktične točke zbliževanja« jasno razlikovati od »teoretičnih opravičil, pojmovanj sveta in življenja, filozofskih in verskih prepričanj, ki utemeljujejo (ali trdijo, da to počno), te praktične sklepe z razumskimi procesi« (ibid.).

Ta bistveno *predpojmoven* značaj posvetne vere ali vesti konkretnega političnega telesa je bistveno vezan na predpojmovnost vesti kot take, tj. kot zmožnosti, ki usmerja naše ravnanje po naravnem pravu (*S. th.*, I-II, q. 94, a. 1, arg. 2; ad 2). Maritain namreč ugotavlja, da »človeški um ne odkriva pravil naravnega prava na abstrakten in teoretičen način, kot nekega niza geometričnih teoremov. Niti jih ne odkriva skozi pojmovno rabo razuma ali s pomočjo razumskega spoznavanja« (Maritain 2002, 113). Ta Maritainova izjava je zelo pomembna in presenetljiva za tomista, saj je klasična tomistična razlaga praktične filozofije slednjo izpeljevala iz teoretične (konkretno iz spoznanja, da se bitje razlikuje na bitje v deju in na bitje v možnosti ter da je dobro to, kar možnost udejanja, zlo pa tisto, kar je ne, ali kar jo celo uničuje) (*S. th.* I, q. 5, a. 1). Te diskrepance med lastno razlago Tomaževega nauka o naravnem pravu in klasično tomistično se Maritain zaveda, saj pravi, »da bi na tem mestu morali nauk Tomaža Akvinskega razumeti na veliko globlji in natančnejši način, kot je to običajno« (Maritain 2002, 113). Toda ne glede na to, pravi, da naše spoznanje naravnega prava »ni razumsko spoznanje, ampak spoznanje iz nagiba« (ibid.), in to kljub temu da, kot sam priznava, »sv. Tomaž /.../ ni uporabil prav tega izraza pri obravnavi naravnega prava« (ibid.). Spoznanje iz nagiba Maritain okarakterizira v svojem značilnem, rahlo pesniškem slogu takole:

Tovrstno spoznanje ni spoznanje, pridobljeno s pojmi in pojmovnimi sodbami, ampak je nejasno, nesistematično, življenjsko spoznanje s pomočjo sonaravnosti ali naklonjenosti. V tem spoznanju se um, da bi lahko oblikoval svoje sodbe, posvetuje in prisluškuje notranji melodiji, ki jo v nas izvabljajo vibrirajoče strune stalnih stremljenj (Maritain 2002, 114).

Če pustimo zaenkrat ob strani natančnejšo naravo spoznanja iz nagiba, vsekakor jasno vidimo, da gre tu za nepojmovno ali predpojmovno spoznanje, ki je vezano na naša stremljenja, ki nam (mimo pojmovne določenosti) podajajo neko »somračno, primitivno ali nejasno zavedanje o prvobitnih pravih naravnega prava« (Maritain 2002, 116). To predpojmovno spoznanje obenem omogoča sobivanje ljudi z »zelo različnimi, celo nasprotnimi si metafizičnimi ali verskimi pogledi« (ibid., 134) v istem političnem telesu, iz česar po Maritainu sledi, da bi zakonodaja v političnem telesu, ki ga navdihuje krščanski duh (in kakršnega naj bi spodbujala Cerkev v svoji »posvetni« drži), »mogla in morala dovoljevati ali dopuščati nekatera ravnanja, ki do neke mere odstopajo od naravnega prava« (ibid., 191). To pa zato, ker »bi prepoved takih ravnanj v državnem pravu lahko škodila občemu dobremu, ker bi se takšna prepoved ne skladala z etičnim kodeksom skupine državljanov, katerih lojalnost ljudstvu in zvestoba lastnemu moralnemu prepričanju (četudi je to nepopolno) v bistvu pozitivno učinkuje na obče dobro« (ibid., 192).

Zanimivo bi bilo natančneje vedeti, kakšne odklone od naravnega prava ima tukaj Maritain v mislih, a ne glede na to je jasno, da se s tem Maritain močno odmakne ne le od zahteve po katoliški državi, pač pa tudi od zahteve po državi, ki se drži naravnega prava, tako da dopuščanje odklonov od

naravnega prava povleče *a fortiori* za seboj tudi dopuščanje odklonov od cerkvenega prava. Razlog za to dopuščanje pa je v omenjenem Maritainovem predpojmovnem pojmovanju naravnega prava, ki vznika iz »somračnega, primitivnega in nejasnega zavedanja« oz. iz »prisluškovanja notranji melodiji stalnih stremljenj«, ki se je »postopoma« (Maritain 2002, 114, 192) oblikovalo v teku človeške zgodovine in še vedno traja ter ga ni mogoče izsiliti s preuranjenimi zakoni pri določenih skupinah ljudi, v katerih ta moralni zgodovinski razvoj vesti še ni stekel do ravni, na kateri se nahaja širše politično telo. Taki preuranjeni predpisi bi namreč prinesli več škode kot koristi, saj kakor prav tam Maritain navaja samega sv. Tomaža Akvinskega, »po Mateju 9,17: 'če dajo novo vino' – predpise popolnega življenja – 'v stare mehove' – nepopolne ljudi – 'bodo mehovi počili in vino se bo razlilo' – bodo ljudje predpise zavrgli in iz kljubovanja potonili v še hujše zlo« (S. th., I-II, q. 96, a. 2, ad 2). Toda sv. Tomaž tu ne govori specifično o državni uzakonitvi naravnega prava, pač pa nasploh o državni uzakonitvi kreposti (in torej tudi nadnaravne kreposti).

Vidimo torej, da je Maritainova zamisel verske svobode, kakršna se v zaznavni obliki prenese v koncilsko besedilo, v temelju vezana na njegovo pojmovanje spoznanja *iz nagiba*. Ključni vidik Journetove podpore dokumentu *Dignitatis humanae*, po kateri človeštvo doživlja z evangeljskim duhom prekvašen moralni razvoj, ki vodi v vedno bolj jasno in v temelju naravnopravno razlikovanje med Cerkvijo in državo ter ki ima za posledico težnjo po verski svobodi, je lepo razumljiv v okviru Maritainove teze, da je »sakralna drža« tudi (bila) naravnopravno dopustna, in sicer za nižjo stopnjo razvoja naravnopravne zavesti, tj. tiste, ki je je bil pač zmožen srednjeveški človek.

Pri tem je zanimivo, da Maritain uporablja pojem analogije, da bi pojasnil tako razmerje med »sakralno« in »posvetno« držo Cerkve kakor tudi, kako se lahko različne vere ali nazori ujemajo v izpovedovanju iste »posvetne vere« (prim. Maritain 2002, 134). Po tomističnem nauku o analogiji je namreč bitje nekaj pojmovno nejasnega, konfuznega (Kerže 2025, 52; 57), kakor to velja po Maritainu tudi za naravno pravo, ki ga spoznavamo v vesti s prepojmovnim (in torej konfuznim) spoznanjem *iz nagiba*.

Maritainovo spoznanje iz nagiba ali po sonaravnosti

Vidimo torej, da je Maritainova zamisel verske svobode v temelju določena s pojmovanjem *spoznanja iz nagiba* ali *po sonaravnosti* (Maritain 2002, 114). Ne gre za zamisel, ki jo je najti šele v *Človeku in državi*, pač pa jo najdemo že veliko prej v Maritainovem opusu: odigrava že pomembno vlogo v *Degrés du savoir* (1932) in še prej v *Art et scolastique* (1920).

Maritain črpa ta izraz iz sv. Tomaža, ko le-ta pojasnjuje, da je mogoče za časa tega življenja Boga nekako neposredno spoznati, vendar ne po razumskem spoznanju, ki je zmožno le posrednega spoznanja po ustvarjenih bitjih, pač pa po ljubezni, in sicer nadnaravni ljubezni (*caritas*) (*S. th.*, I-II, q. 27, a. 2; a. 4; nav. po Maritain 1932, 537). To pojasnjuje Maritain povzemajoč sv. Tomaža (*S. th.*, II-II, q. 45, a. 2) takole:

Dva načina sta, pravi sv. Tomaž, kako lahko sodimo o stvareh v zvezi s čistostjo: tako da imamo v našem umu znanost o morali, ki ustvari v nas umsko razmerje z resnicami v zvezi s to krepostjo in ki nam omogoča, če nas kdo vpraša o njej, da odgovorimo pravilno že s tem, da zgolj

motrimo predmet. Ali pa tako, da imamo v naših želelnih zmožnostih samo krepost čistosti, da je ta krepost v nas utelešena, ukoreninjena, kar nam omogoča, da pravilno odgovarjamo, vendar ne na znanstven način, pač pa na-gonsko, tako da se oziramo na naš nagib, na našo sonaravnost s čistostjo (Maritain 1932, 515).

Dalje pravi, da čeprav nam je neposredno umevanje Boga (na način znanosti) za časa življenja nemogoče, saj je to pridržano blaženemu zrenju v nebesih (*S. th.*, I-II, q. 5, a. 3), pa nam je vendar že tukaj dostopno neposredno spoznavanje Boga iz nagiba ali po sonaravnosti:

Kaj je to, kar nas naredi sonaravne Bogu? Posvečujoča milost, po kateri postanemo *consortes divinae naturae*. Kaj pa je to, kar stori, da ta temeljna sonaravnost preide v dej, kaj ji daje zacveteti v operativni dejavnosti? Nadnaravna ljubezen (*La charité*). Nadnaravna ljubezen ni kakršna koli ljubezen. /.../ saj dosega Boga kot Boga neposredno, v njegovem lastnem božanstvu /.../ (Maritain 1932, 516).

To drži zato, ker, kakor pravi sv. Tomaž, je spoznanje nekaj, kar se uresniči v nas (v umu), ko spoznamo predmet, ki je navzoč našemu umu, ljubezen pa se uresničuje tudi tedaj, ko ljubljena oseba ni navzoča. Tu je mišljena ljubezen iz dobrohotnosti, ko želimo dobro drugi osebi in smo srečni, ko je ona srečna. Če torej Boga ljubimo na ta način, lahko že sedaj nekako izkušamo popolnost sreče, ker vemo, da je Bog neskončno srečen (prim. *S. th.* II-II, q. 28, a. 1, c; Maritain 1932, 536–537).

Da Maritain govori o spoznanju iz sonaravnosti v okviru nadnaravne ljubezni in našega spoznanja Boga v tem ži-

vljenju, je povsem neproblematično in povsem skladno s klasičnimi tomističnimi avtorji. Svojski Maritainov pristop pa se kaže v tem, ko pravi, da gre tudi pri drugih, in sicer naravnih področjih našega spoznanja v *temelju* za nepojmovno spoznanje po sonaravnosti, ki ni reduktibilno na pojmovno spoznanje. To je videti prav tako v *Degrés du savoir*, kjer pravi, da se praktično védenje ne more omejiti na spekulativno (in torej pojmovno) védenje o praksi, saj je smoter praktičnega védenja ravnanje in ne golo spoznanje. »Praktični red se ne posveča spoznanju le zaradi spoznanja, pač pa zaradi dejanja [*pour agir*]« (Maritain, 1932, 619). Iz tega pa sledi: »V neposrednem stiku z dejanjem, kot neposredno usmerjevalo dejanja, praktično spoznanje ni več to, čemur pravimo znanje, znanost: ker na ravni svojega predmeta ni to le praktični predmet, nekaj, kar naj se stori, pač pa tudi praktični predmet vzet v svoji posameznosti sami, v odnosu smotrov, ki jih dejansko hoče moja nepriobčljiva oseba, to pa ni predmet znanosti« (Maritain, 1932, 623). Razlog te ugotovitve je seveda v tem, da je znanstveno in torej pojmovno spoznanje vselej splošno, saj je pojem vselej abstrahiran od tvarnosti oz. posameznosti (*S. th.*, I, q. 85, a. 1). V neposrednem nadaljevanju odlomka pravi, da je »pravo praktično spoznanje kot neposredno usmerjevalo dejanja krepost preudarnosti [*prudence*]«. Zanimivo je, kako komentira to isto mesto v *Science et sagesse* (1935),⁶ kjer jasno poveže *sinderezo* (tj. vest) s preudarnostjo (navaja namreč odlomek iz sv. Tomaža, ki pravi, da »sindereza giblje preudarnost, kakor um načel giblje znanost« [*S. th.*, II-II, q. 47, a. 6, ad 3]), in da se sindereza zato »nahaja na izvoru vzpostavitve moralne znanosti« (Maritain, 1944, 142–143).

6 Delo navajam po angleškem prevodu iz leta 1944.

Vidimo torej, da ista vest (ali sindereza), o kateri govori Maritain leta 1951 v *Človeku in državi*, da je s svojim *nepojmovnim* spoznanjem iz nagiba v temelju naravnega prava, nastopa že v veliki meri leta 1932 v *Degrés du savoir*, še jasneje pa leta 1935 v *Science et sagesse* kot temelj vse moralne znanosti. Praktično spoznanje je torej po Maritainu že precej časa pred *Človekom in državo* po svojem bistvu nereduktibilno na spekulativno, pojmovno spoznanje, saj ga v temelju obvladuje spoznanje iz nagiba.

Takšno stališče bi se lahko iz tomističnega vidika zdelo podobno neproblematično, kakor ono, ki pripisuje mistično spoznavanje Boga v tem življenju nepojmovnemu »kognitivnemu znaku«⁷ nadnaravne ljubezni. Dejstvo je namreč, da je že Aristotel ločil teoretično filozofijo od praktične in mu sv. Tomaž v tem nedvomno sledi, kot poudarja Maritain že v *Art et scolastique* (1920), kjer poleg teoretičnega in praktičnega okvira pokaže še na svojskost poetičnega (ali artističnega ali estetskega), kar tudi sodi v klasično aristotelsko razdelitev področij védenja (*Metaph.*, VI, 1, 1025 b 20).

Problem Maritainove pozicije se pokaže ob Tomaževem stališču, ki ga je močno poudarjal zgodnji neotomizem (Kerže 2019, 74), da je vrhovna zmožnost duše tista, ki določa vse podrejene zmožnosti duše in je torej delovanje vseh zmožnosti naravnano na delovanje vrhovne zmožnosti, ki imajo torej v njej svoj temeljni razlog delovanja (prim. *S. th.*, I, q. 77, a. 4; q. 76, a. 5). Ker pa je razumska in torej pojmovna zmožnost vrhovna naravna zmožnost človeka (po kateri je tudi definiran: kot *animal rationale*), sledi, da mora delovanje

7 Kot ga Maritain imenuje na sledi zgodnje semiotike Janeza od sv. Tomaža.

vseh podrejenih zmožnosti temeljiti na delovanju pojmovne zmožnosti in biti v tem smislu nanj reduktibilno. Tu govorimo seveda o naravnih zmožnostih človeka. Jasno je namreč, da ne more razumska zmožnost določati nadnaravnih zmožnosti, ki prihajajo od Boga in so popolnejše od človeka in so mu torej nadrejene. S tega vidika ni jasno, kako Maritain v okviru tomizma govori o tem, da naravna področja, kot so etika in estetika, niso reduktibilna na pojmovno spoznanje.

Sv. Tomaž vendarle jasno izpeljuje etiko iz pojmovne osnove, saj jo, kot že nakazano, izpeljuje iz spoznanja, da se bitje razlikuje na bitje v deju in na bitje v možnosti ter da je dobro to, kar možnost udejanja, zlo pa tisto, kar je ne ali kar jo celo uničuje.

Tudi argument, da posamezno ne more biti predmet etike kot znanosti, je z vidika tomizma vprašljiv, saj je po sv. Tomažu vsa vsebina posameznika ali posamezne situacije vendarle splošna in je posameznost vezana na stvar, ki ne prinaša nobenega vsebinskega določila. Podrejanje etike nečemu posameznostnemu, kar se nahaja onstran pojma in splošnosti, je značilna poteza tistega, kar se je kasneje uveljavilo kot situacijska etika in je tuje duhu tomizma (Tyn 2011, 269; Cavalcoli 2012, 334).

Izvori Maritainovega nauka o spoznanju iz nagiba

Vidimo torej, da problematičen Maritainov nauk o temeljnosti spoznanja iz nagiba na ravni naravnih ved, kot sta etika in estetika, ki se nahaja v temelju njegovega vpliva na izjavo *Dignitatis humanae*, ne more izhajati iz nauka sv. Tomaža kot takega, saj je z njim v nasprotju. Nastane torej vprašanje: Od kod izvira?

Zanimivo sled pri iskanju teh izvorov ponuja Georges Van Riet, ki v svoji *Épistémologie thomiste* (1946) sumi na vpliv Maréchala na Maritaina. O Maritainu namreč pravi takole:

V mnogih temeljnih točkah se je pridružil pojmovanju p. Maréchala, če se, denimo, pri obeh avtorjih primerja definicijo ontološkega predmeta, lastno funkcijo sodbe, naravo problema objektivacije in pomen kritike ontologije spoznanja. Ali naj sklepamo na neposreden vpliv p. Maréchala na g. Maritaina? Kronologije njunih publikacij temu ne nasprotujejo, kajti prav v *Les degrés du savoir* (1932) in v *Sept leçons sur l'être* (1934) g. Maritain posebej jasno prikaže svoje teze; zadnji *Cahier* p. Maréchala pa je izšel leta 1926. Kljub temu nismo odkrili nobenega pokazatelja, ki bi dopuščal pozitivno sklepati na tako odvisnost (Van Riet 1946, 351–352).

Van Riet v opombi sicer omeni tudi članek, v katerem se Maritain jasno distancira od drugih Maréchalovih tez (Maritain, 1924).⁸ Tu so bile omenjene podobnosti na področju spoznavoslovja, ne pa etike, s katero se Maréchal ni ukvarjal, a drži, da bi bil lahko poudarek na samostojnosti praktičnega védenja z ozirom na teoretično nekako prevzet od Maréchalovega splošnega poudarka na praktičnem dinamizmu uma, ki je po njegovem v temelju teoretičnega. Maréchal namreč v poskusu tomističnega odgovora na izziv, ki ga prinaša Kantova *Kritika čistega uma*, po kateri ni mogoče o stvarnosti spoznati ničesar in po kateri je naše spoznanje v temelju izraz naše lastne umske dejavnosti, pravi, da mora ta dejavnost (v skladu s tomistično analizo dejavnosti) imeti smoter, ki je stvaren in

8 Prim. Jacques Maritain, Note à propos des Cahiers du R. P. Maréchal, *Revue thomiste*, 29 (1924): 416–425.

ne zgolj (iz)mišljen (kar je sicer Kant dopuščal), sicer bi bila protislovna. Na ta način Maréchal pokaže, da tudi če izhajamo iz kantovske zastavitve, moramo dospeti do nekakšnega spoznanja stvarnosti, ki pa ni pojmovno, pač pa je vezano na omenjen dinamizem uma, ki je usmerjen k stvarnemu smotru in ki je v zadnji posledici Bog sam (Maréchal 1926, 306; Kerže 2021). Zavedanje te dejavnosti, ki je v pomembni meri dejavnost volje in ki je po Maréchalu bolj temeljno od pojmovnega spoznanja, močno spominja na že omenjeno Maritainovo »prisluškovanje notranji melodiji, ki jo v nas izvablajo vibrirajoče strune stalnih stremljenj«, kakor Maritain parafrazira svoje razumevanje spoznanja iz nagiba.

Tudi če bi bil ta Maréchalov vpliv prividen zaradi prevelike bližine datumov izdanih del, se vendarle zastavlja vprašanje, ali ni bil morda tu na delu zelo podoben poudarek na dejavnosti v temelju našega spoznanja, kakršnega je še v devetnajstem stoletju zagovarjal Maurice Blondel v svojem odmevnem delu *L'action* (1893), ki ga tudi Maréchal odobravajoče navaja v svojem glavnem delu (Maréchal 1922, 24; Kerže 2021). Podobno vprašanje kot to glede Blondela, se zastavlja tudi glede del Pierra Rousselota (1878–1915), ki so bila na tej ravni podobno naglašena kot Maréchalova (McCool 2025, 125) in Blondelova (ibid., 120–121) in so vsa izšla pred prvo svetovno vojno.⁹ Nenazadnje je treba tu upoštevati tudi velik vpliv, ki ga je imel Bergsonov vitalizem (ki je bil s temeljnostjo svojega *élan vital* blizu vsem tem omenjenim morebitnim vplivom, ki so poudarjali pomen dejavnosti pri spoznavanju) na Maritainov tomizem, ki ga sam Maritain

9 Tudi glede Rousselota Van Riet sumi, da je nanj vplival Maréchal s svojim zgodnjim delom *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques* iz leta 1908 (Van Riet 1946, 301).

priznava in razčleni v svojem prvem knjižnem delu *La philosophie bergsonienne* (1914).

Pomislek, ki se zastavlja, je, da so Bergson, Blondel, Rousselot in Maréchal (za razliko od Maritaina) takemu praktičnemu spoznanju pripisali *totalen* pomen, saj jim je spoznanje nasploh vselej izvorno predpojmovno, praktično zasnovano, Maritain pa ne zanikuje, da bi bilo spoznanje v nekem segmentu (tj. pri teoretičnem spoznanju) izvorno pojmovno zasnovano, kar je zlasti poudarjal v že omenjenih *Les degrés du savoir* iz leta 1932, v katerih je, vsaj kar zadeva teoretično spoznanje, zelo skladen s klasičnim tomizmom, kakršnega prikazuje v svojih delih denimo p. Garrigou-Lagrange (Maritain 1932, 178–179; Garrigou-Lagrange 1923, 298; 536; 1932, 164). Pravi pa precej jasno že v tistem delu, da obstajajo še druge vrste naravnega spoznanja (zlasti praktično in poetično ali estetsko), ki niso izvorno pojmovno zasnovane. Po klasičnem tomizmu so medtem vse vrste naravnega spoznanja izvorno pojmovno zasnovane.

Ni povsem jasno, zakaj se je Maritain poslovil od klasičnega tomizma, kakršnega je črpal zlasti iz del Garrigou-Lagrangea in Janeza od sv. Tomaža, in kako je pri njem prišlo do te svojevrstne *pluralizacije virov spoznanja* (ali kognitivnih znakov, kot bi sam rekel). Glede na vse rečeno nastaja vtis, da je do tega prišlo, ker je bolj ali manj zavestno skušal vključiti bergsonovske, blondelovske, rousselotovske ali maréchalovske spodbude v sistem klasičnega tomizma in je tako pri njem postopoma nastajal nekakšen *kompromisen sistem*.

Uporabil sem izraz »postopoma«, ker je mogoče pri Maritainu spremljati stopnjevanje poudarka na nepojmovnem spoznanju, in to tudi na ravni teoretičnega spoznanja. Mari-

tain namreč leta 1932 v svojih *Les degrés du savoir* slovesno izjavlja, da se »noetika tolikernih modernih avtorjev maje od vsega začetka, ker /.../ zamenjujejo mogočo stvarnost s pojmovnim bitjem in prepoznavajo dejansko bitje kot edino stvarno bitje« (Maritain 1932, 179). To seveda predpostavlja, da je bitje kot prvotni predmet uma (*«Nam illud quod primum cadit in apprehensione, est ens»* – S. th., I-II, q. 94, a. 2) izvirnejši od pojma dejanskosti ali obstoja (*existentia*) in torej v temelju odmišljen od njega, kot je to pogosto poudarjeno v klasičnem tomizmu, denimo pri Garrigou-Lagrangeu (Garrigou-Lagrange 1923, 298; 536; 1932, 164), čigar stališče v tem delu izrecno prevzema tudi Maritain (*ibid.*, 178–179). Kasneje pa je Maritain zavzel drugačno stališče, saj v svojem delu *Court traité de l'existence et l'existant* (1947)¹⁰ govori o hkratnosti in torej o soizvornosti spoznanja bitja in dejanskosti ali obstoja, saj tam lapidarno pravi, da um »oblikuje prvo idejo (idejo bitja), ko izreka prvo sodbo (sodbo o obstoju), in izreka prvo sodbo, ko oblikuje prvo idejo« (Maritain 1948, 23). Vpliv Gilsona je pri tem premiku v Maritainovi misli dovolj očiten, saj Maritain ni le dobro poznal njegove misli, ki jo navaja tako v *Les degrés du savoir* (Maritain 1932, 137) kot v *Court traité de l'existence et l'existant* (Maritain 1948, 34), pač pa se je z njim tudi dobro poznal (Maritain 1965, 300–301).

Dokaj razširjeno mnenje je sicer, da je prej Maritain pridobil Gilsona za eksistencialni tomizem kot pa obratno (Ventimiglia 1997, 12–16), vendar se zdi, da čeprav je Maritain nekako pred Gilsonom (že leta 1923! (Maritain 1923, 356; Ventimiglia 1997, 15)) zaslučil možnost eksistencialne interpretacije tomizma, jo je odločno in jasno predstavil šele Gilson (npr. v *Le réalisme méthodique* iz leta 1935 in v njegovi predhodnici, ki

¹⁰ Navajam ga po angleškem prevodu iz leta 1948.

je iz leta 1930) in to pred Maritainom. Slednji se pravzaprav ni nikoli (niti v omenjenem delu iz leta 1947) čisto enoznačno postavil na eksistencialno stališče popolnega primata bitnega deja pred bistvom, pač pa je, kot rečeno, kvečjemu spregovoril o njuni soizvornosti. Takšna soizvornost je vendarle v jasnem nasprotju s klasičnim tomizmom, ki poudarja nauk sv. Tomaža o tem, da je spoznanje obstoja (in z njo povezane posameznosti spoznane stvari) vselej drugotno glede na spoznanje splošnosti, ki ni po sebi dejanska (prim. *S. th.*, I, q. 86, a. 2).

Eksistencialno raven tu izpostavljam zato, ker je sam Maritain spoznanje iz sonaravnosti ali nagiba enačil z eksistencialnim spoznanjem. Denimo v dodatku k opombi v angleškem prevodu dela *Art et scolastique* (1974), ki ga ne najdemo v izhodiščni izdaji (1920),¹¹ kjer teče beseda o spoznanju iz sonaravnosti pri umetnosti. Glasi se takole:

Zdi se primerno vztrajati na v celoti svojskem spoznanju, po katerem pesnik, slikar ali glasbenik zaznava v stvareh like in skrivnosti, ki so prikrite drugim in ki so izrazljive le v umetniškem delu – gre za spoznanje, ki bi se mu lahko reklo pesniško spoznanje in ki pade pod poglavje spoznanja po sonaravnosti ali, kakor bi se temu danes reklo, eksistencialnega spoznanja (Maritain, 1974, 195).

Vidimo torej, kako se je s časom Maritainovo stališče približalo radikalnim zagovornikom temeljne predpojmovnosti spoznanja (Bergson, Blondel, Rousselot, Maréchal) tudi na ravni teoretičnega spoznanja, a se ni nikoli z njim povsem poisto-

11 Na osnovi prevajalčevega predgovora se zdi, da je bila dodana že v francoski izdaji iz leta 1935 (prim. Maritain 1974, vi).

vetilo, pač pa je iskalo nekakšen kompromis ali sintezo med tem novejšim in klasičnim tomističnim stališčem. Obenem vidimo, kako je dvoumnost Maritainove misli, o kateri smo že govorili v odnosu do verske svobode, globoko zakoreninjena v njegovi filozofiji. Gre za dvoumnost, ki je v temelju razpeta med predmoderno stališče klasičnega tomizma in z novoveško mislijo bistveno določeno novejšo pojmovanje. Na tako razpetost je mogoče zelo enostavno pokazati pri Maréchalu in Rousselotu, ki oba črpata zamisel o temeljno dinamični in praktični naravi uma iz Kanta (McCool 2025, 114–115, 128, 137), ki je tudi menil, da se stvarnosti metafizičnih pojmov nekako bolj približa praktični um kot pa teoretični.¹² Tudi blondelovski projekt temelji na izkušnji kantovstva, in sicer njegovega agnosticizma, ki ga sprejme na ravni teoretičnega uma, a ga zavrne na ravni praktičnega uma oz. tistega, kar Blondel označi kot dejanje (*l'action*). V tem kontekstu kantovske kapitulacije teoretičnega uma pri spoznavanju stvarnosti je treba najbrž tudi razumeti Bergsonov vitalizem in njegov odpor do pojmovnega, neintuitivnega spoznavanja (McCool 2025, 63–65). Tudi Gilsonov eksistencialni tomizem je pogojen z določenim prevzemom kantovskega agnosticizma, kot je jasno iz njegovega dela *Le réalisme méthodique* (1935), ki je izšel v obliki članka že leta 1930, kjer v bistvu pravi, da realizma ni mogoče utemeljiti – ali ga preprosto izhodiščno sprejememo ali ne (Gilson 1935, 49). V tem smislu pravi, da je imel prav Kant, ko je kritiziral Descartesov poskus utemeljitve obstoja čutnih stvari na osnovi njegovega *cogito, ergo sum*. Zato pa Gilson ugotavlja, da »lahko nekdo začne z Descartesom, a končal bo lahko le z Berkeleyjem ali s Kantom« (ibid., 5). Vse to pomeni, da je po Gilsonu Kantov doprinos glede na

12 Pri Kantu je dejanska stvarnost božjega obstoja pač postulat praktičnega, ne pa teoretičnega uma (Kant 2020, 144).

Descartesa v tem, da je postavil filozofijo pred razpotje: ali se bo začela z neposrednim priznanjem obstoja dejanskih bitij (*»res sunt«*, prav tam, 93) ali pa se do njih ne bo nikoli dokopala in bo ostala zaprta v golem subjektivizmu. Pri Maritainu se zdi, kot rečeno, da je pogojenost s kantovstvom v tem, da postopoma vse bolj vnaša v svoj v temelju klasičen tomistični sistem poudarek na predpojmovnem spoznanju iz nagiba. Kot kaže, se je to lahko zgodilo le pod orisanim posrednim vplivom kantovstva.

Sklep

Vidimo torej, da so nas maritainovski filozofski izvori izjave *Dignitatis humanae* popeljali vse do njegovega ambivalentnega odnosa do avtorjev, kakor so Bergson, Blondel, Roussetot, Maréchal in Gilson, ki so bili poleg vsega že rečenega tudi ključni za razvoj t. i. *nouvelle théologie*, ki se jo običajno obravnava kot glavno navdihovalko koncila (Kirwan 2018, 252). To obenem kaže na Maritainov ambivalenten odnos do novoveške misli, zlasti v obliki, kakor jo je razvil Kant, saj je ta novoveški mislec na omenjene avtorje najodločilneje vplival. S tem tudi bolje razumemo dvoumno naravo maritainovske podpore izjavi *Dignitatis humanae*, ki je bila prav zaradi te dvoumnosti sposobna pridobiti dovolj volilnih glasov na koncilu. Novost, ki jo pričujoča obravnavava prinaša glede, denimo, na omenjen Pinkov že prilično poglobljen prikaz Maritainovega vpliva na *Dignitatis humanae*, je, da je tu prikazana globlja ambivalentnost Maritainove filozofske misli, ki je v ozadju njegovih neposrednih stališč o verski svobodi.

Na mestu je vprašanje, ali gre pri tej globinski ambivalentnosti Maritainove misli za kompromis ali pa za polnokrvno

sintezo, ki ji je uspelo uskladiti dve le na videz neuskladjivi miselni stališči kot sta to (klasični) tomizem in novoveška misel? Menim, da je na to vprašanje mogoče odgovoriti le tako, da je šlo za kompromis, saj je protislovje med tomističnim stališčem in novoveškim preveč očitno, kakor je najbrž postalo dovolj jasno skozi branje tega članka. Ko npr. Maritain pravi, da je umsko spoznanje obstoja in bistva sočasno, je pač očitno, da pri tem nasprotuje Tomaževi misli, kot jo izraža v *Teološki sumi* (prim. I, q. 86, a. 2). Tega se je prav gotovo zavedal tudi Maritain in, če bi mu res šlo za sintezo, bi vsaj poskusil pokazati, kako je navedeno mesto iz *Teološke sume* skladno s tem, kar sam zastopa, vendar takega poskusa pri njem nisem uspel zaslediti.

Nadaljnje vprašanje, ki bi se lahko zastavilo, je: S čim je bil tak kompromis pri Maritainu motiviran? To vprašanje najbrž poseže v Maritainov izven teoretični, biografski kontekst, kjer bi se lahko navedlo mnogo dejavnikov, ki so ga, ko se je že enkrat spreobrnil v katolištvo (1906), spodbujali k vzpostavitvi teoretskega okvira, ki bi upravičeval versko svobodo (ki jo je v precejšnji meri pozdravljal že vsaj leta 1927 v svojem delu *Primaute du spirituel* [Maritain 1927, 294], v katerem je izrazil svoj razhod z Maurrasovo *Action française*). Med temi biografskimi danostmi sta najbrž odločilni zlasti dejstvi, da je izhajal iz protestantske družine in da je bila žena Raïssa judovskega rodu.

Poleg tega se ob zgornjih ugotovitvah zastavlja še bolj ključno vprašanje: Kateri so bili poleg prikazanih maritainovskih še drugi filozofski viri koncilske izjave *Dignitatis humanae*? Tu imam zlasti v mislih vpliv, ki je šel preko že omenjenih de Smedta in Hamerja, za katerega se zdi, da je bil neposredneje vezan na *nouvelle théologie*, pa tudi tistega, ki je šel preko

Pavana in Murrayja (pri slednjem bi bilo treba natančneje raziskati, do katere mere lahko govorimo o maritainovem vplivu). Vsa ta vprašanja pa presegajo smoter, ki sem si ga zastavil s tem člankom in jih zato prepuščam nadaljnjim raziskavam.

Reference

Aristotel. 1960. *Metaph.- Metaphysica*. V: *Aristotelis Opera*. Ur. Immanuel Bekker. Berlin: De Gruyter.

Cavalcoli, Giovanni. 2012. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura.

Chenau, Philippe. 1994. *Paul VI et Maritain*. Rim: Edizioni Studium.

De Mattei, Roberto. 2010. *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. Turin: Lindau.

DH – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. *Izjava o verski svobodi [Dignitatis humanae]*. V: *Koncilski odloki 2. vaticanskega vesoljnega cerkvenega zbora*. Ljubljana: Družina.

Garrigou-Lagrange, Réginald. 1923. *Dieu. Son existence et sa Nature*. Pariz: Beauchesne.

Garrigou-Lagrange, Réginald. 1932. *Le réalisme du principe de finalité*. Bruges/Pariz: Desclée de Brouwer.

Gilson, Étienne. 1935. *Le réalisme methodique*. Pariz: Téqui.

Gregor XIV. 1832. *Mirari vos*. <https://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm>.

Kajetan, Thomas de Vio. 1952. *Scripta philosophica*. Ur. N. Zammit in H. Hering. Rim: Angelicum.

Kant, Immanuel. 2020. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.

Kerže, Ivo. 2019. *Mahničeva estetika in literarna kritika*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

Kerže, Ivo. 2021. *Neotomizem in neomodernizem: II. del (Maréchal). Scutum Fidei*. <https://scutumfidei.si/2021/04/neotomizem-in-neomodernizem-ii/> (pridobljeno 13. 10. 2025).

Kerže, Ivo. 2025. *Tomistične meditacije*. Jezersko: Scutum Fidei.

Kirwan, Jon. 2018. *An Avant-garde Theological Generation*. Oxford: Oxford University Press.

Leon XIII. 1885. *Immortale Dei*. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.

Maréchal, Joseph. 1922. *Le point de départ de la métaphysique*. I. zv. Brugges/Pariz: Museum Beyaert/Alcan.

Maréchal, Joseph. 1926. *Le point de départ de la métaphysique*. 5. zv. Louvain/Pariz: Museum Lessianum/Alcan.

Maritain, Jacques. 1914. *La philosophie bergsonienne*. Pariz: Rivière.

Maritain, Jacques. 1920. *Art et scolastique*. Pariz: Librairie de l'Art catholique.

Maritain, Jacques. 1923. *Éléments de philosophie*. 2. zv. Pariz: Téqui.

Maritain, Jacques. 1924. *Note à propos des Cahiers du R. P. Maréchal*. *Revue thomiste* 29, 416–425.

Maritain, Jacques. 1927. *Primaute du spirituel*. Pariz: Plon.

Maritain, Jacques. 1932. *Les degrés du savoir*. Pariz: Desclée de Brouwer.

Maritain, Jacques. 1944. *Science and Wisdom*. London: Bles.

Maritain, Jacques. 1951. *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press.

Maritain, Jacques. 1965. *Carnet de notes*. Pariz: Desclée de Brouwer.

Maritain, Jacques. 1974. *Art and Scholasticism and The Frontiers of Poetry*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Maritain, Jacques. 2002. *Človek in država*. Ljubljana: Študentska založba.

McCool, Gerald. 2025. *Misel neotomistov*. Ljubljana: Družina.

Pelotte, Donald. 1976. *John Courtney Murray: Theologian in Conflict*. New York, NY: Paulist Press.

Pij IX. 1864. *Quanta cura*. <https://www.papalencyclicals.net/piuso9/p9quanta.htm>.

Pink, Thomas. 2015. Jacques Maritain and the Problem of Church and State. *The Thomist* 79, št. 1: 1–42.

Pink, Thomas. 2017. Dignitatis humanae: continuity after Leo XIII. V: *Dignitatis humanae colloquium*, 105–145. Ur. Thomas Crean. Aurora: Dialogos Institute.

Pink, Thomas. 2018a. Vatican II and Crisis in the Theology of Baptism: Part I. *The Josias*. <https://thejosias.com/2018/11/02/vatican-ii-and-crisis-in-the-theology-of-baptism-part-i/> (pridobljeno 13. 10. 2025).

Pink, Thomas. 2018b. Vatican II and Crisis in the Theology of Baptism: Part II. *The Josias*. <https://thejosias.com/2018/11/05/vatican-ii-and-crisis-in-the-theology-of-baptism-part-ii/> (pridobljeno 13. 10. 2025).

Pink, Thomas. 2018c. Vatican II and Crisis in the Theology of Baptism: Part III. *The Josias*. <https://thejosias.com/2018/11/08/vatican-ii-and-crisis-in-the-theology-of-baptism-part-iii/> (pridobljeno 13. 10. 2025).

Tomaž Akvinski (sv.). 1888 sl. *S. th. – Summa theologiae*. V: *Opera omnia*. Leoninska izdaja.

Tyn, Tomas. 2011. *Saggio sull'etica esistenziale formale di Karl Rahner*. Verona: Fede & Cultura.

Van Riet, Georges. 1946. *Épistémologie thomiste*. Lovain: Institut supérieur de philosophie.

Ventimiglia, Giovanni. 1997. *Differenza e contraddizione*. Milan: Vita e pensiero.

Wiltgen, Ralph. 1979. *The Rhine Flows into the Tiber*. Devon: Augustine Publishing Company.

The Maritainian Philosophical Origins of the Declaration *Dignitatis humanae*

Summary

The Second Vatican Council's declaration *Dignitatis humanae* is among the conciliar documents that have generated significant dissent regarding its conformity with the pre-conciliar Magisterium, largely because of its liberal tone, which appears to prohibit any form of state coercion in religious matters. The declaration was adopted primarily owing to Jacques Maritain's approach, which proved acceptable to both the progressive and conservative factions at the Council. This acceptability stemmed from the ambivalent character of Maritain's position with respect to modernity, as well as from the fact that Pope Paul VI himself was deeply influenced by Maritain's thought.

In this article, I highlight the deeper philosophical roots of this Maritainian ambivalence, which are bound up with his understanding of knowledge by inclination or by connaturality. This form of knowledge presupposes a pre-conceptual or non-conceptual mode of knowing, one that allows for ethical and political—hence practical—consensus even among individuals who do not share the same worldview at the conceptual level. I also identify possible sources of this understanding in thinkers such as Bergson, Blondel, Rousselot, and Maréchal, all of whom exerted a profound influence on the development of twentieth-century Catholic theology in France, particularly on the movement known as *nouvelle théologie*, commonly regarded as a principal intellectual source of conciliar theology.

A common feature of these possible sources is their receptivity to the Kantian impulse to emphasize praxis over theory, an emphasis developed in Kant's *Critique of Practical Reason*, where the metaphysical concepts of God and the soul are required as postulates, whereas in the *Critique of Pure Reason* they are presented merely as problematic ideals of reason. Such views, however, remain foreign to the thought of Saint Thomas Aquinas, whom Maritain sought to interpret faithfully. Within Thomism, conceptual thought constitutes the pervasive foundation of human knowledge and leaves no room for a natural, thoroughly non-conceptual mode of cognition.