

PETER HÜNERMANN

Fides et ratio – nekoč in danes (!?)

Okrožnica *Fides et Ratio* (1998) po več kot sto letih zgodovine Cerkve na novo postavlja vprašanje o odnosu med teologijo in filozofijo. Leon XIII. je kot zadnji obravnaval ta odnos leta 1879. Janez Pavel II. povzema nauk Leona XIII., obenem pa postavlja nove odločilne poudarke: verjeti in misliti je treba razlikovati, a sta hkrati povezana. Vera brez mišljenja ni nič (Avguštin). Iz tega izhajajo posledice, ki jih Janez Pavel II. potegne samo delno. Članek najprej podaja pregled okrožnice, nato obravnava pozicijo Leona XIII., nazadnje pa še opiše »sedaj« vere in razuma po Janezu Pavlu II. Zaključek postavlja nekaj posledic za današnjo filozofsko izobrazbo teologov.

Ključne besede: *Fides et ratio*, vera, razum, filozofija, teologija, Aeterni Patris, Leon XIII., Janez Pavel II.

Okrožnica Janeza Pavla II. nosi datum 14. septembra 1998, ob prazniku povišanja sv. Križa. Tako na začetku (VR 5) kot v zaključku (VR 100) se obrača na okrožnico Aeterni Patris Leona XIII. iz 4. avgusta 1879. Namen Janeza Pavla II. je na novo premisliti odnos med teologijo in filozofijo. Naslov »*Fides et Ratio* – nekoč in danes« izraža smisel in namero te okrožnice.

Zakaj sta v naslovu v oklepaj postavljena vprašaj in klicaj? Nekoč in danes lahko razumemo na zelo različne načine. V smislu neprekinjene kontinuitete in identitete, a tudi v smislu merjenja razdalje, to je razlike med nekoč in danes, kot tudi v smislu izpostavljanja razlik, pri čemer te razlike seveda lahko zopet kažejo na določene skupne temeljne

poteze, ki pa jih danes predstavljamo v novi obliki, v novi orientaciji. Kaj je mišljeno v okrožnici? Velja prva ali druga interpretacija? Zato vprašaj.

Za vprašanjem stoji klicaj. S klicajem v našem modernem jeziku označujemo pritrditev, poudarjeno trditev ali poudarjeno ugotovitev. Okrožnica *Fides et Ratio* v svojem drugem delu daje enoznačen odgovor na problematiko in vprašanje, ki smo ju zastavili na začetku. Vnaprejšnji odgovor je tak: s sklicevanjem na *Fides et Ratio* je prišlo do pomembnih razlik v dojemanju odnosa menjave med »nekoč« in »danes« – med Leonom XIII. in Janezom Pavlom II. S tem je povezana tudi nova orientacija, ki popravlja, pogloblja in odpira nove perspektive.

Toliko o naslovu. Hkrati sem vam dal tudi namig, kako bo sestavljen prispevek, kako si bodo sledila poglavja. Na začetku – to je v 1. poglavju – si bomo čisto na kratko priklicali v spomin vsebino in sestavo okrožnice. Računam na to, da ste vsi besedilo pred simpozijem prebrali in si bom zato privoščil le kratek pregled. V drugem koraku bo na kratko in jedrnato predstavljen »nekoč«, kako je odnos med vero in razumom videl Leon XIII., in v nadaljevanju, kako ga je videla tradicija cerkvenega učiteljstva. Na to se okrožnica izrecno sklicuje. Predstavljeni bodo bistveni koraki. V tretjem koraku sledi analiza »danes«, analiza izjav Janeza Pavla II., ki so vezane na sedanjost, torej navodil, ki se tičejo vere in razuma, teologije in filozofije, kot se kažejo v aktualnem. Iz tega bomo potegnili orientacijo, ki je s tem povezana. Drugo poglavje bo torej povezano z »nekoč«, tretje poglavje z »danes«. Na to se bo navezala zaključna refleksija, v kateri bomo poskusili razviti perspektive, ki se nam konkretno predstavljajo.

1. ARGUMENTACIJA FIDES ET RATIO – PREGLED

Če se poglobimo v zgradbo okrožnice, se v grobem postavijo trije večji deli. Prvi del obsega 1. – 3. poglavje in obravnava razodetje Božje modrosti (1. pogl.). Jezusa predstavlja kot tistega, ki daje razodetje, kot samo Božja modrost, in obravnava razum, ki stoji pred tem misterijem – in misterij ima tu isti pomen kot *sacramentum*. Na tej podlagi obravnava uresničevanje vere in razuma pod naslovoma *Credo ut intelligam* in *Intelligo ut credam*.

Ta tri poglavja imajo močan teološki pečat. To se ne kaže samo po velikem številu citatov iz Svetega pisma in sklicev na ustrezne svetopisemske odlomke. Sklicuje se tudi na temeljne izjave cerkvenega učiteljstva: tridentinski koncil, I. in II. vatikanski koncil, posebej obširno navaja konstitucijo *Dei Verbum*. Ko govori o razumu

pred skrivnostjo, postavlja poudarek na poslušanje, na poslušnost Božji besedi. Pod naslovom *credo ut intelligam* izhaja predvsem iz devterokanonične modrostne literature, kjer človek iz strahu Božjega in s sprejemanjem njegove besede pridobiva modrost, ki ga vodi k smiselnemu življenju. Pri nasprotnem gibanju – *intelligo ut credam* – moramo izhodišče iskati pri Pavlovem oznanilu na Areopagu, kjer oriše, kako človek išče resnico: pri tem lahko resnica prevzame različne oblike, a mu gre v osnovi vedno za vseobsegajočo resnico, tudi za osebno resnico, za celovitost resnice, v kateri zasije smisel življenja.

Toliko o prvem večjem delu okrožnice. Drugi pomemben sklop argumentacij vidim v 4. in 5. poglavju. Odnos med vero in razumom, *Fides et Ratio*, ti dve poglavji predstavljata skozi potek zgodovine Cerkve. Četrto poglavje je sestavljeno strogo zgodovinsko: vera in razum v patristični dobi (36–42), vera in razum v srednjem veku, kjer se popolnoma osredotoča na Tomaža Akvinskega (43–44), in končno čas po srednjem veku, od Ockhama do moderne, pod naslovom *Drama ločitve vere in razuma* (45–48). Peto poglavje nadgradi predhodno, ko dodaja, na katera stališča cerkvenega učiteljstva se naslanja. Poleg tega opisuje, kako so ta stališča v službi resnice in izražajo interes Cerkve za živ odnos vere in teologije s filozofijo in mišljenjem.

K tretjemu bloku argumentov: 6. in 7. poglavje nosita pogled na sedanjost, na poglobitve naloge teologije in filozofije. Zanimivo je videti, kako obsežno besedilo posega po dokumentih II. vatikanskega koncila, predvsem na *Dei Verbum* in *Gaudium et Spes*. V tem delu gre očitno za »danes«. V prejšnjih delih je nasprotno šlo predvsem za »nekoč«, medtem ko 1. – 3. poglavje splošno rečeno predstavljajo osnovo za razvitje celotnega vprašanja. Toliko o pregledu okrožnice *Fides et Ratio*, s čimer končujemo naš prvi del. Kako se torej kaže »nekoč«?

2. »NEKOČ« – FIDES IN RATIO V POGLEDU LEONA XIII. IN NJEGOVIH NASLEDNIKOV

Zgodovinski del okrožnice *Fides et Ratio* orisuje odnos med vero in razumom po nauku I. vatikanskega koncila in iz njega sledečega programa Leona XIII. v okrožnici *Aeterni Patris*. Katere so odločilne poteze tega odnosa? Že pred vstopom v zgodovinsko predstavitev se *Fides et Ratio* v 1. poglavju o razodetju Božje modrosti v členih 8 in 9 sklicuje na I. vatikanski koncil: »Obstajata dva reda spoznanja, različna ne le glede počela, ampak tudi glede predmeta. Različna sta glede počela: v enem redu namreč spoznavamo z naravnim razumom, v drugem z božjo vero. Različna glede predmeta: kajti razen resnic, do katerih more priti naravni razum, so nam v verovanje predložene v Bogu skrite skrivnosti, ki sploh ne moremo vedeti zanje, če jih Bog ne razodene.« (VR 9 / DS 3015)

Principa spoznanja sta na eni strani naravni razum in na drugi vera. Tudi njune predmete prav tako skrbno ločujemo med seboj. Predmete, ki jih prepozna naravni razum, lahko označimo tako: spoznanje se »opira na čutno zaznavo, na izkušnjo, in se razvija zgolj v luči uma« (VR 9). Od njih moramo ločiti druge predmete, ki jih spozna vera: To so »v Bogu skrite skrivnosti«. Okrožnica torej ne navaja pogleda I. vatikanskega koncila samo v zgodovinskih izpeljavah, ampak je – to kaže citat že v teološkem uvodu – vsebinsko in stvarno integriran vanjo.

Drugič, tokrat še obširneje, besedilo navaja in hkrati razvija že navedeni stavek I. vatikanskega koncila v poglavju o posegih cerkvenega učiteljstva glede vprašanja filozofije. Pred citatom stoji zapisano, da je I. vatikanski koncil »sintetiziral in slovesno potrdil nauke, ki jih je cerkveno učiteljstvo redno in stalno predlagalo vernikom« (VR 53). I. vatikanski koncil je torej vse od začetka predstavljen kot rezultat učiteljskega izročila. Okrožnica izpostavlja, da je I. vatikanski koncil učil tako o nerazdružljivosti kot tudi o neodvisnosti

razuma in vere. Glede neodvisnosti se ponovi stavek o obeh vejah spoznanja in v različnih predmetih, ki je citiran že v prvem poglavju. V odnosu do neločljivosti pravi: »Čeprav je vera nad razumom, ne more biti nikoli resničnega nesoglasja med vero in razumom. Saj je isti Bog, ki razodeva skrivnosti in podarja vero, in ki človeški duši daje tudi luč razuma. Bog pa ne more zanikati sam sebe, in resnica nikoli ne more nasprotovati resnici.« Tudi to je citat iz I. vatikanskega koncila (DS 3017).

Ko beremo in premišljujemo te stavke, bi jih lahko razumeli tako: govora je o dveh principih spoznanja, razumu in veri. Izjavo lahko primerjamo z drugo: imamo dve sposobnosti spoznanja, kar poznamo tudi sicer, ločimo npr. med čutnim zaznavanjem in razumom. Tudi v tem primeru imamo seveda dve različni vrsti predmetov: čutni predmet na eni in umski predmet na drugi strani, ki sta si med seboj različna. Tudi med tema dvema različnima vrstama predmetov spoznanja ne more biti »resničnega nesoglasja«. Tako luč čutov kot luč razuma izvirata pri Bogu. Ali je to razumevanje pravilno in primerno?

De facto je I. vatikanski koncil tako večkrat razumela rimska kurija in s tem tudi papež. Majhen primer: na prehodu iz 19. v 20. stoletje se je pojavila pomembna razprava glede Svetega pisma in eksegeze. Če beremo dekrete iz prehoda med 19. in 20. stoletjem, ki jih je v imenu papeža izdajala Komisija za Sveto pismo o avtorstvu tako imenovanih petih Mojzesovih knjig in z njimi povezanim vprašanjem virov, njihove odločitve temeljijo na predstavi, da izročilo pripisuje knjige Mojzesu, Božjemu preroku. Posledični argument se glasi: gre za razodeto resnico, ki sodi k oznanilu vere. Zgodovinske argumentacije so nedopustne, saj gre za predmet vere (DS 3394–3397). Tem odločitvam, ki se ne pojavljajo samo v odgovorih Komisije za Sveto pismo (npr. odgovor komisije na vprašanje o Janezovem evangeliju, DS 3398–3400), odgovarja cela vrsta trditev v dekretu Svetega sedeža *Lamentabili* iz 3. julija 1907 oz. okrožnice

Pascendi dominici gregis iz 8. septembra 1907 (DS 3401–3466; 3475–3500).

Kaj je povod za izjavo I. vatikanskega koncila, ki je posledično vodila k tovrstnim razlagam? Cerkev je v 19. stoletju doživela globoko krizo in pretres. V tem času se je razvila zgodovinsko-kritična veda, nastala moderna filologija; dotedanji javni red, s krščanstvom prežet fevdalni sistem se je razkrojil; razglasili so človekove pravice, pa tudi suverenost in avtonomijo moderne države itd. S tem se je dvignil val kritik proti obstoječi cerkveni tradiciji, proti samoumevni trajnosti izročila in proti zahtevam za prostor v javnem življenju. Na I. vatikanskem koncilu je Cerkev v odgovor razglasila razodetje kot vir spoznanja, ki ni podvržen kakšni izmed modernih znanosti, in obenem okrepila lastno avtoriteto na tem področju. Trditev, ki jo izražajo navedeni stavki I. vatikanskega koncila, je vsekakor pomembna in upravičena. Prav tako pa je mogoče reči, da v njih nista premišljeni *neločljiva medsebojnost in sobivanje razuma in vere*, kot jo je izrazil Avguštín: »Celo verovati ni drugega, kakor misliti, tako da damo svoj pristanek (*cogitare cum affirmatione*) /.../. Kdor koli veruje, misli, in ko veruje, misli, in ko misli, veruje /.../. Če vera ni misel, ni nič.« (Avguštín, *De praedestinatione Sanctorum*, 2,5; PL 44,963; glej tudi VR 79) Ta Avguštínov stavek navajam, ker je sočasno s formulacijo I. vatikanskega koncila Henry Newman napisal svojo *Grammar of Assent*, slovnico pritrditve, ki obravnava vero in izpovedovanje vere v zgodovini Cerkve. Newmanov zastavek ni bil sprejet v rimsko teologijo, čeprav Avguštínove tradicije analize vere ne najdemo le pri njem, ampak tudi v zahodni tradiciji, npr. pri analizi vere Tomaža Akvinskega.

Program, ki ga hoče izpolniti Leon XIII. s svojo okrožnico *Aeterni Patris* in prenovalo teološke izobrazbe, je tako kot ustrezni zastavki Pija X., Pija XI. in Pija XIII. zaznamovan z aporijo, ki se postavlja Cerkvi v moderni dobi: izkušnja, da sta se filozofsko mišljenje in ureditev javnega prostora tako spremenila, da postane Cerkev z dotedanjo samoumevnostjo

in samorazumevanjem v veliki meri marginalizirana. Kaj naj stori?

Že kot škof v Perugii je kasnejši papež začel spreminjati škofijsko semenišče. Uvidel je nujnost modernizacije, obenem pa obsodil modernost kot porajanje sveta, ki je odpadel od vere. Vincenzo Gioacchino Pecci, kasnejši papež Leon XIII., je bil prepričan, da se je treba navezati na Tomaža Akvinskega, velikega filozofa in teologa. Pri njem sta namreč vera in razum povezana v harmonično sintezo, ki jo je potrebno obnoviti, postaviti na vidno mesto in tako spet vzpostaviti pravo kulturo človeštva v moderni dobi. Škof iz Perugie je tako leta 1859 ustanovil Tomaževo akademijo. Študij se je popolnoma ravnal po sholastični, tomistični filozofiji in teologiji, v glavnem s poudarkom na apologetski in kontroverzni teologiji. Škof je s tem povezal tudi pravila semenišča, ki so semeniščnike obvarovala pred tesnejšim stikom z okolico in pred duhovnimi tokovi časa, istočasno pa zahtevala, da se kot bodoči dušni pastirji seznanijo z modernim svetom in njegovimi problemi.

Maurillio Guasco je o tem razvoju zapisal: »Gre tako rekoč za dihotomijo med izobrazbo duhovščine in dolžnostmi, ki se jih zahteva od njih v duhovniški službi. Naloženo jim je, naj gredo iz zakristije in se posvetijo družbenim organizacijam, naj bolje spoznajo svet, ki ga morajo evangelizirati, tudi če je smisel vsega tega predvsem, da nasprotujejo značilnostim moderne družbe in poskušajo ponovno oživiti krščansko družbo.« (Guasco 2000)

Težišče programa, ki ga razvija v okrožnici *Aeterni Patris* iz leta 1879 (kot tudi v *Providentissimus Deus* iz leta 1893), leži na področju filozofije ter umeščanju filozofije in teologije na osnovi metafizične in obenem teološke Tomaževe sinteze. Zakaj? Ker vidi npr. v dokazih za obstoj Boga sponko, ki dovoljuje povezati naravni razum, metafiziko z vero. Po drugi strani je v njih jasno razlikovanje med razodetjem in razumom, ki utemeljuje samostojnost in samo-upravičenost Cerkve in njene teologije, kot tudi njen pogled na resničnost.

Samo po sebi se razume, da se je takšen poudarek postavil nasproti celotnemu razvoju od srednjega veka do sedanjosti in da lahko govorimo o odtujevanju mišljenja in družbe od vere. Distanciranje najde svoj izraz na dolgih seznamih *adversarii*, nasprotnikov, ki jih navajajo novo nastajajoči tomistično navdihnjeni neosholastični filozofski in teološki priročniki. Med njimi najdemo cel seznam velikih imen zgodovine filozofije novega veka, predvsem modernih filozofov: Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx itd. Nastajajoča šolska filozofija in teologija v filozofsko-teoloških izobraževalnih ustanovah Rimokatoliške cerkve postane precej uniformirana. Ta vrsta filozofije in teologije ter iz nje izpeljani sklepi za kulturo in družbo predstavljajo kulturni program, ki naj bi globalno človeštvo vodilo k resnici. To pa pomeni, da v njih vlada močan evrocentrizem, druge kulture in njihove posebnosti so izključene. Duhovščina po vsem svetu je v osnovi zavezana sintezi življenja, ki nosi močne evrocentrične, rimske poteze (*Enchiridion Clericorum*).

S temi skopimi namigi nikakor ne želim zanikati, da je z obnovo tomističnih študij Leona XIII. prišlo tudi do številnih rodovitnih impulzov za filozofijo in teologijo. Navsezadnje je Tomaž ena izmed velikih luči filozofsko-teološke duhovne zgodovine. Tako filozofsko kot teološko je precej bogatejši, kot je videti po zasnovi neosholastičnega »tomizma«, miselne smeri, ki je bila, ne da bi vedela, močno pod vplivom predkantovskega mišljenja Wolffovega razsvetljenstva (Casper 1964, 173–179).

Po tem ekskurzu se vrnimo k naši okrožnici *Fides et Ratio*. Opazimo lahko, da se v 1., 4. in 5. poglavju sklicuje na omenjene dokumente cerkvenega učiteljstva in z njimi povezane obsodbe. Od njih prevzema temeljno splošno tezo, da se od srednjega veka dalje dogaja odtujevanje in distanciranje filozofije ter odtujevanje od vere in teologije. Iz tega pogleda povsem izpade, da se je v zgodnjem novem veku, z izhodiščem pri Ockhamu in iz njega izhajajočih teoloških refleksij, razvila

filozofija svobode, ki je bistvena za evropsko in človeško duhovno zgodovino. Prav tako ni na vidiku velikih dosežkov baročne sholastike na področju etike, na primer pri Franzu von Vittoria, ali Suarezove velike metafizike, ki se je precej navdihovala pri Descartesu, kot tudi ne zastavkov transcendentnega mišljenja; vse to je del modernega razvoja zgodovine filozofije. Tako je v 4. poglavju predstavljen celoten razvoj v novem veku pod naslovom *Drama ločitve med vero in razumom* (VR 45 in sl.).

Peter Henrici SJ, dolgoletni profesor filozofije na Gregoriani, nato pomožni škof v Churu v Švici, je do nedavnega predaval filozofijo. Na svojem poslovilnem predavanju v Churu je s temeljito analizo pokazal, katera temeljna vprašanja, ki se postavljajo s krščansko vero, so zaposlovala Kanta in Hegla. Na začetku predavanja je citiral *Fides et Ratio*, stavek o drami ločitve med vero in razumom. Ugotovil je, da je ta sodba neupravičena in da jo je potrebno korigirati. S tem v zvezi je opozoril na zgodnje delo Karla Bartha o protestantski teologiji 19. stoletja, kjer se je izrecno ukvarjal s Kantom in Heglom. Nato Henrici nadaljuje s svojo argumentacijo, v kateri pokaže, kje in kako se krščanski impulzi konkretno kažejo pri Kantu in Heglu.

Postavlja se vprašanje: ali Janez Pavel II. svoja razmišljanja preprosto piše znotraj teh, iz 19. stoletja izhajajočih okvirov, ki so pred II. vaticanskim koncilom v veliki meri oblikovali rimska stališča in so tudi po koncilu imeli močno podporo? Vprašanje je upravičeno, ker se papež na noben način ne dotakne meja posameznih sklepov in kritik cerkvenega učiteljstva.

3. »DANES« – FIDES IN RATIO ZDAJ. IZJAVE V 6. IN 7. POGlavJU

V 6. in 7. poglavju se okrožnica *Fides et Ratio* obrne na sedanjo situacijo.

Šesto poglavje obravnava medsebojne vplive med teologijo in filozofijo. Teologijo označi kot versko znanost in izpelje aktualne napotke za odnos s filozofijo, ki iz tega sledijo.

Drugi odsek tega poglavja se ukvarja z različnimi stališči sodobne filozofije ter kaže, kako se lahko različni filozofski zastavki na različne načine postavljajo v razmerje do teologije. Sedmo poglavje opisuje aktualne zahteve in naloge, ki sledijo iz Božje besede, in formulira aktualne naloge teologije, ki se vežejo na razum in sodobno filozofijo.

V tem delu ne želimo enostavno povzemati argumentacije Janeza Pavla II. Najprej je potrebno razjasniti vprašanje, ali se pri opisu sedanjih nalog in izzivov za filozofijo in teologijo poslužuje sheme in interpretacijskega okvirja iz 19. stoletja ali tu uporablja drugačno govorico ali odpira nov horizont. Najprej bomo torej zbrali opažanja, da bi lahko odgovorili na vprašanje, ki smo ga zastavili na začetku.

5. poglavje prinaša – in sicer v svoji strukturi – pomemben namig. V začetnih odstavkih (64–66) je nazorno predstavljeno, kako vera in teološko delo vedno implicitno vsebujeta mišljenje in filozofiranje. Tega ni mogoče ločiti.

»Božja beseda se obrača na vse ljudi v vseh časih in po vsej zemlji; človek je namreč po naravi filozof. S svoje strani se teologija kot razmišljujoča in znanstvena obdelava umevanja te besede v luči vere ne more vzdržati tega, da bi stopila v razmerje s filozofijami, ki so dejansko nastajale v teku zgodovine, in sicer tako zaradi nekaterih svojih izpeljav kot zaradi tega, da bi mogla dovršiti svoje posebne naloge.« (VR 64)

Okrožnica opozarja, da k teologiji sodita *auditus fidei* in *intellectus fidei*. Vera prihaja iz poslušanja, zato jo moramo tako tudi razumeti. Pravilno poslušanje vere implicira pravilno dožemanje »strukture spoznavanja«, »osebne komunikacije«, »oblike in različne vloge govornice«, razumevanja izročila itd. *Intellectus fidei* razlaga resnico vere. Ob tem ni potrebno samo na pravi način vzpostaviti logične in pojmovne strukture trditev, ampak mora viden postati njihov odrešenjski pomen. Janez Pavel II. v tem kontekstu postavlja dogmatiko, fundamentalno teologijo in moralno teologijo kot primere, kako v vse razlage verskih

skrivnosti implicirajo filozofijo. Teološka razlaga namreč ne more zanikati, da so pri njenem delu nujno potrebni pojmi, ki so razumni in jih je izdelal razum.

»Zatorej dogmatična spekulativna teologija predpostavlja in vključuje na objektivni resnici utemeljeno filozofijo človeka, sveta in, koreniteje, biti.« (VR. 66) Enako velja za ostale teološke discipline. Zato označi Janez Pavel II. odnos med teologijo in filozofijo kot »kroženje« (VR 73). Tako zapiše: »Za teologijo bo morala biti izhodišče in primarni vir vselej božja beseda, razodeta v zgodovini, medtem ko bo njen končni cilj lahko samo umevanje besede, ki se neprenehoma pogloblja v teku rodov.« K veri spada človeško iskanje resnice, to je filozofija, »ki se razvija v spoštovanju nje lastnih zakonov«, vernikova uporaba razuma z vsemi svojimi »zmožnostmi razmišljanja«. Okrožnica pri tem še posebej poudarja, da ima mišljenje svoje lastne, avtonomne kriterije in pravila. Izvajanje se zaključi z dvema Avguštinovima citatoma, ki smo ju navedli že zgoraj, namreč, da vera ni drugega kot mišljenje s pritrditvijo.

Če iz vmesnega rezultata, ki izhaja samo iz uvoda in končnih stavkov 6. poglavja, zdaj pogledamo na prejšnji del, na »nekoč«, se jasno zarišeta tako kontinuiteta kot preoblikovanje izjav I. vatikanskega koncila in pojmovanja Leona XIII. Da vera in razum, teologija in filozofija nista eno in isto, se tu pokaže na temeljit način. Filozofija ima svoje lastne kriterije, svoja lastna pravila. Potrebno je torej govoriti o dveh principih spoznanja. Toda ne ostane pri tej izjavi, ki se tudi ne izčrpa z dejstvom, da ob bok postavi dva različna rezultata, dva različna predmeta teh dveh spoznanskih principov, ki spadata k eni vseobsegajoči resnici samo slučajno, po svojem izvoru pri istem Bogu.

Okrožnica govori bolj o medsebojnem samozavedanju, o prežemajočem uresničevanju. V odstavkih, ki smo jih navedli do sedaj, razvija takšno prežemanje predvsem teološko delo. Toda papež ga razvija tudi s strani faktičnega filozofiranja. V odstavkih

75–77 govori o tem, da so filozofi vprašanja oz. stvarnosti, ki na kakršen koli način spadajo k razodetju ali veri, predelovali filozofsko – a s tem niso postali teologi. Bolj gre za to, da so se naučili postavljati nova vprašanja na področju filozofije, odkrili in premislili nove razsežnosti resnice. Papež ne navaja primerov, a bi lahko na tem mestu z vso pravico imenovali Avgušтина, o katerem Karl Jaspers pravi, da je za nadaljnjo filozofijo na nov način odprl človekovo notranjost, ko se je ukvarjal s krščanskim verskim naukom (Jaspers 1959, 327sl.).¹ Papež značilno zaključí refleksijo o stališčih filozofije s pogledom na Tomaža in njegovo izpostavljenost s strani cerkvenega učiteljstva. Poudarja: »Za učiteljstvo ni bilo pomembno, da zavzame stališče o popolnoma filozofskih vprašanjih niti da nakaže sprejetje posamičnih trditev.« Namen učiteljstva je bil Tomaža postaviti kot »pristen model« iskalca resnice: »Dejansko sta zahteva razuma in moč vere našla najvišjo sintezo, kar jih je misel kdaj koli uresničila« v njegovi misli. In sicer kako? Ker je »znal braniti korenito novost, ki jo je prineslo razodetje, ne da bi kdaj koli podcenjeval pot, ki je lastna razumu« (VR 78).

Ob te besede postavimo izjave Leona XIII. o Tomažu in tomizmu in primerjajmo te izjave Janeza Pavla II. o Tomažu s 24 tezami o pravem nauku Tomaža Akvinskega, ki jih je predstavila rimska študijska kongregacija leta 1924 (*Acta apostolicae sedis*, 16, 383–386).² Toliko o iskanih indicij iz 4. poglavja.

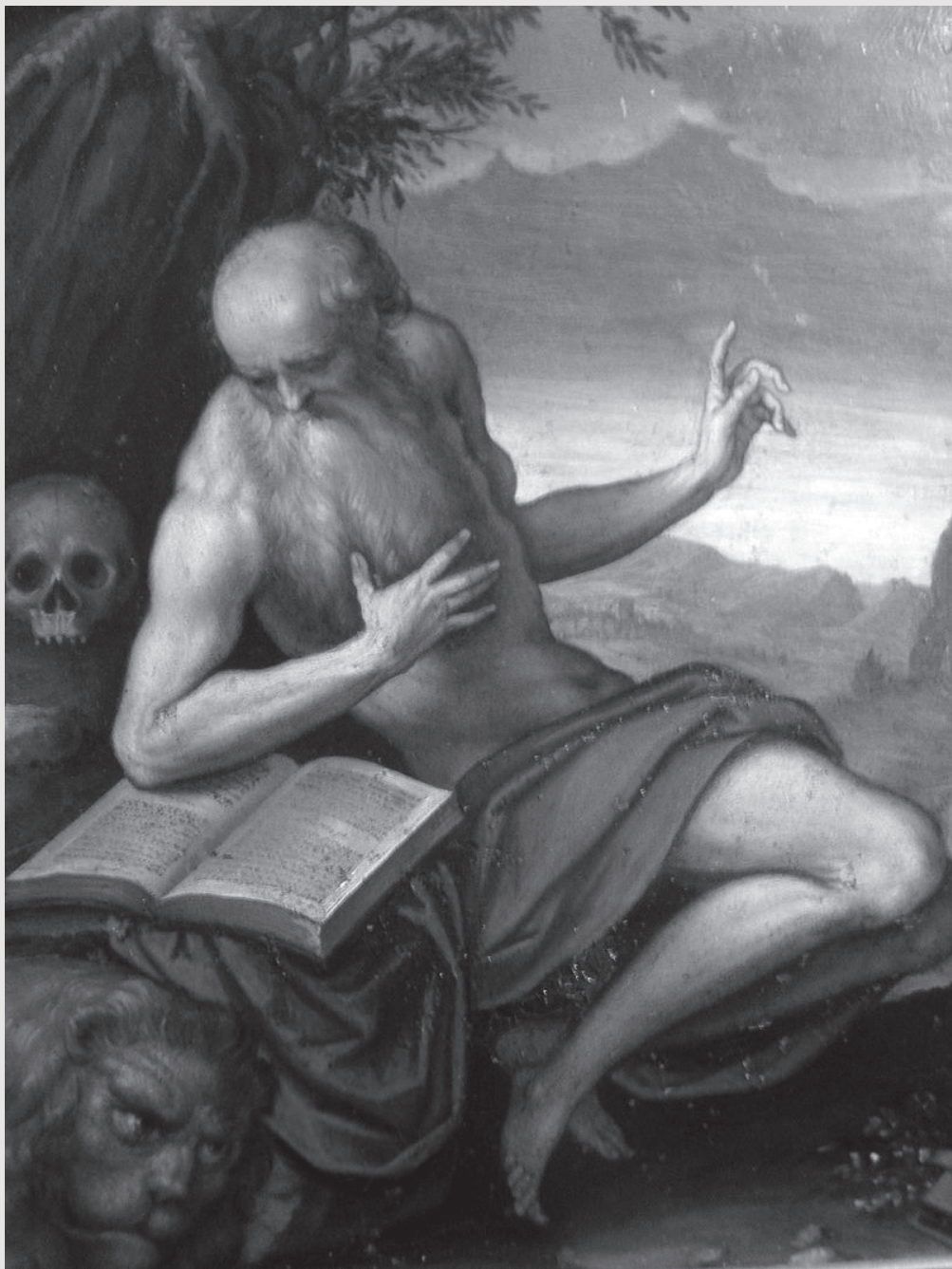
Kaj se pokaže ob pregledu 7. poglavja o aktualnih zahtevah in nalogah, ki se danes postavljajo v odnosu vere in razuma? Janez Pavel II. tu govori kot predstavnik in pooblaščen govorec skupnosti vernih, ki pričuje za Božjo besedo, Božje razodetje tako filozofom kot teologom. Oriše nam, katere naloge in izzivi se postavljajo pred obe skupini znanstvenikov. Kar se tiče odgovora na naše vprašanje, vprašanje po »nekoč« in »danes« odnosa med *fides* in *ratio*, so pri filozofiji papežu v interesu predvsem zamejitve. Te stojijo na pozitivni podlagi, na določitvi nalog in ciljev filozofiranja, ki jih Janez Pavel II.

označi s tremi ključnimi besedami: filozofija mora naprej odkriti »svojo modrostno razsežnost iskanja poslednjega in celovitega smisla življenja« (VR 81). Samo tako pride v soglasje z Božjo besedo. Druga ključna beseda: razkritje in preverjanje človekove »zmožnosti, da pride do spoznanja resnice« (VR 82), in sicer prek funkcionalnih, formalnih in utilitarnih pogledov resničnosti. Iz tega izhaja tretja pozitivna značilnost primerne filozofiranja: potreba »po filozofiji pristno metafizičnega dosega« (VR 83). Papež izrecno dodaja, da bi preprečil nesporazume: »Tukaj nimam namena govoriti o metafiziki kot določeni šoli ali posebni zgodovinski usmeritvi. Izjaviti želim samo, da stvarnost in resnica presegata samo dejstvena in izkustvena bitja, in potrditi, da ima človek zmožnost spoznati to presežno in metafizično razsežnost na verodostojen in zanesljiv način, četudi je ta zmožnost nepopolna in ravna po analogiji.«

Kaj se izkaže pri teh treh nalogah in določitvah filozofije, ki so postavljene s sklicevanjem na Božjo besedo? Kaj izhaja iz določitev in omejitev? Kje in kako se filozofija izrodi?

Papež izrecno odklanja *filozofski eklekticism*, to je prevzemanje določenih »idej«, ne da bi »bili pozorni ne na njihovo skladnost ne na njihovo pripadnost sistemu ne na njihov zgodovinski kontekst.« S tem zakrni možnost razlikovanja »njenega dela resnice« od zmot, ki jih morda vsebuje (VR 86).

Pod naslednjo točko imenuje Janez Pavel II. *historicism* in *modernizem*. Kar se tiče prvega, izrecno poudarja, da je potrebno vsak nauk iz preteklosti »umestiti v njegov zgodovinski in kulturni kontekst«, če ga želimo prav razumeti. S tem pa vprašanje resnice še ni razrešeno. Prav iz te zgodovinske umestitve je mogoče prepoznati ali oceniti »resnico ali napako«, ki ju nauk izraža. Modernizem papež razume kot zatekanje k vedno novim trditvam iz sodobne filozofske govorice ter zapostavljanje vsakršnih kritičnih ugovorov, »ki bi jih bilo treba morebiti navesti v imenu izročila« (VR 87).



Jakob Palma Mlajši, Sv. Hieronim, zasebna zbirka, konec 16. stol.

*In ker je Gospod dal, da imam premnogo svetih knjig, mi tudi ti povej, kaj hočeš;
karkoli boš želel, ti pošljem. (Pismo 5,2)*

Če primerjamo do sedaj naštetih tri zamejitve z izjavami in nauki Pija IX., Leona XIII. in Pija X., pade v oči, da so tu modernizem, historicizem in eklekticizem na novo opredeljeni. V prejšnjih dokumentih so bile te definicije podane na nek način bolj pavšalno: splošno cerkveno teološko samorazumevanje in moderna miselna prizadevanja so postavljale na nasprotni bregovi, pri čemer je cerkveno samorazumevanje odklanjalo moderne zastavke. Tu pa sta eklekticizem in historicizem označena s sklicevanjem na formalna pravila mišljenja. Okrožnica prikazuje, kako je prav preko zgodovinske umestitve kateregakoli nauka mogoče prikazati resnico, domet in s tem seveda tudi meje določene zgodovinske izjave. Enako tudi modernizem označuje nezadostna kritična naravnost do sodobnih stališč.

Z novimi opredelitvami eklekticizma, historicizma in modernizma je Janez Pavel II. po eni strani predstavil implicitno kritiko odločitev cerkvenega učiteljstva in obenem pokazal na pomen, ki ostaja pomemben tudi v teh dokumentih učiteljstva.

Naslednja skupina treh razmejitev se dotika sodobnih vsebinskih nevarnosti filozofije: Janez Pavel II. navaja najprej *scientizem*, to je pozitivistično filozofsko smer, ki ne priznava drugih oblik spoznanja na religioznem, estetskem ali etičnem področju, razen »tistih, ki so lastne pozitivnim znanostim« (VR 88). Kot naslednjega omenja *pragmatizem*, to je enostranski poudarek na pragmatičnosti govorice in nauka brez oziranja na semantične in teoretične predmetne vsebine. Nevarnost vidi predvsem tam, kjer so moralna vprašanja podrejena odločitvam »institucionalnih organov« (VR 89). Končno pride papež do *nihilizma*, v katerem vidi tako nasprotovanje zahtevam Božje besede kot tudi »človeškosti človeka in same njegove istovetnosti« (VR 90). V tem kontekstu se dotakne še fenomena postmoderne misli, pri kateri ugotavlja tako pozitivne kot negativne vidike.

Kakšen je povzetek iskanja sledi v 6. in 7. poglavju okrožnice? Način, kako Janez Pavel

II. opredeljuje odnos med *fides* in *ratio*, se močno razlikuje od pogleda na ta odnos v programu Leona XIII. in njegovih naslednikov. Povzema temeljne izjave I. vatikanskega koncila, ki predstavljajo temelj za opredelitev odnosa med vero in razumom pri Leonu XIII. in njegovih naslednikih. Toda v celoti gledano jih postavi v nov okvir in jim daje nov, spremenjen pomen, ki izhaja iz spremenjenega položaja oz. nove vrednosti. Stari stavki iz izročila so zdaj abstraktne izjave, ki svojo konkretizacijo pridobijo šele z bistveno medsebojno perihorezo razuma in vere. Na ta način lahko odstrani nesporazum, ki se tako lahko poveže z izjavo I. vatikanskega koncila, nesporazum, ki je *de facto* določal sledeče rimske določbe in dekrete. Hkrati s tem postanejo možni popolnoma drugi kriteriji – in s tem merila – za ogrožanje filozofije in vere. Merila se kažejo v novih označbah in definicijah eklekticizma, historicizma, modernizma in relativizma. »Danes« ne moremo enostavno vrisati v vnaprej dane okvirje »nekoč«. Pri tem zaključku se lahko seveda vprašamo, zakaj papež tega nikjer ni oprijemljivo zabeležil. Ali tega sam ni opazil? So različne dele okrožnice izdelali različni sodelavci ali tajniki? Tega ne vemo.

Na tej točki se obračamo k naslednjemu vprašanju.

4. KAKO JE S SODOBNIMI IZZIVI IN PERSPEKTIVAMI, KI SE ODRAŽAJO V ZVEZI S FIDES IN RATIO?

V 7. poglavju z naslovom *Današnje zahteve in naloge* nosi prvi del podnaslov: *Nujne zahteve božje besede*. Janez Pavel II. začne tako naslovljeno razmišljanje z ugotovitvijo, da Sveto pismo, Stara in Nova zaveza ter cerkveno izročilo oznanjajo sporočilo, ki nam omogoča, »da pridemo do pojmovanja človeka in sveta, ki ima pomembno filozofsko težo« (VR 80).

Papež tu govori z avtoriteto in postavlja nujne, nepogrešljive zahteve – v angleškem besedilu: *indispensable requirements* – ki same

izhajajo iz božje besede. Ta način govorjenja obdrži tudi v nadaljevanju. Pod št. 81 pravi: »Da bi bila filozofija ubrana z božjo besedo, je predvsem potrebno, da odkrije svojo modrostno razsežnost iskanja poslednjega in celovitega smisla življenja.« (VR 81) Od filozofije, od filozofov se to zahteva kot moralna dolžnost. Zahteve seveda potrebujejo za svojo legitimnost temelj. Ker tu ne gre za pravno zahtevo, ostaja zahteva moralna. Govor o zahtevah se ponovno pojavi v naslednjem odlomku: »Tu se torej zastavlja še ena zahteva: prepričati se o človekovi zmožnosti, da pride do spoznanja resnice.« (VR 82) Nazadnje pride še zahteva po filozofiji »pristno metafizičnega dosega« (VR 83). V nadaljevanju okrožnica še enkrat povzame: »Dobro vem, da se morejo te zahteve, ki jih božja beseda nalaga filozofiji, zdeti stroge številnim ljudem, ki doživljajo današnje stanje filozofskega raziskovanja.« (VR 85) In še nekoliko naprej: »Menim, da bi tisti, ki hočejo kot filozofi odgovoriti na zahteve, ki jih božja beseda postavlja pred človeško misel, morali svoj diskurz graditi na temelju teh postavk in se dosledno umestiti v nadaljevanje velikega izročila, ki se prične pri antičnih avtorjih, sega prek cerkvenih očetov in učiteljev sholastike vse do bistvenih pridobitev moderne in sodobne misli.« (VR 85) Zahteva, ki je bila prej postavljena v treh temeljnih dimenzijah filozofiranja, dimenzijah modrosti, resnice in metafizike, je v tem zadnjem besedilu konkretizirana, tako da ji dodaja zgodovinsko pot, po kateri naj filozofija pride do svojih zaključkov. Te formulacije nas naredijo pozorne. Postavlja se vprašanje: kako papež vidi filozofijo, če postavlja takšne zahteve? V okrožnici je poudarjena avtonomnost oz. samostojnost filozofije, kakor smo pokazali. Kljub temu se ob teh nujnih zahtevah pojavlja vprašanje: ali se v imenu božje besede ne ovira oz. celo odpravlja avtonomnost ali samostojnost filozofije? Ali v tem ne odzvanja ponovno tematika, ki smo jo srečali že v programu Leona XIII.? Za Leona je bilo jasno, da mora pot človeštva v moderno dobo teči samo po poteh, ki jih je zarisal

Tomaž. Se pri Janezu Pavlu II. ne spremeni samo to, da je potrebno prehoditi pot filozofije po celotni širini izročila krščanske filozofske misli in da je potrebno vključiti še zastavke moderne dobe?

Taka domneva se sklicuje na št. 75–77, kjer Janez Pavel II. v okviru 6. poglavja opisuje različne filozofske položaje. Papež prvi položaj opisuje tako: »Prvi je položaj filozofije, ki je popolnoma neodvisna od evangeljskega razodetja: to je stanje filozofije, ki se je zgodovinsko udejanjila v obdobjih pred rojstvom Odrešenika, nato pa v pokrajinah, ki niso prišle v stik z evangelijem. V teh razmerah razkriva filozofija legitimno težnjo k temu, da bi bila avtonomno početje, torej takšno, ki ravna v skladu s svojimi lastnimi zakoni in se naslanja samo na moč razuma. Četudi se zavedamo resnih meja, ki so posledica prirojene šibkosti človeškega razuma, je primerno podpreti in okrepiti to težnjo.« (VR 75)

Pozornost kličejo besede, da gre tu bodisi za predkrščanske filozofije, bodisi za filozofije s področij, ki jih evangelij še ni dosegel. Domet te posebne formulacije postane očiten, ko papež opiše drugi položaj filozofije: »Drugi položaj filozofije je položaj, ki ga mnogi označujejo z izrazom krščanska filozofija.« Papež izrecno zavrne domnevo, da gre tu za namen-sko »uradno filozofijo Cerkve«. Natančneje: »Ko govorimo o krščanski filozofiji, hočemo s tem zajeti vse pomembne smeri razvoja filozofske misli, ki jih ne bi bilo mogoče uresničiti brez neposrednega ali posrednega prispevka krščanske vere.« (VR 76)

Če skupaj vzamemo ta dva položaja, se pojavi veliko število vprašanj. Najprej k prvemu položaju: veliki srednjeveški judovski misleci, kot so npr. Mojzes Majmonid ali muslimanski filozofi, so seveda svojo misel razvili v stiku s krščanskim svetom. Krščanstvo je tukaj nedvomno imelo vpliv. Ali lahko zato Majmonida ali Averoesa poimenujemo krščanska filozofa? Obratno velja za srednjeveške krščanske filozofe, ki so prejeli miselne spodbude od Averoesa in Mojzesa Majmonida. Je njihova dela potrebno – v zrcalni

sliki – označiti kot dela islamske ali judovske filozofije? Tudi to bi bilo prav tako absurdno.

Še bolj nenavadne so tovrstne oznake danes. Kam bi uvrstili misleca, kot je Keiji Nishitani – eden velikih japonskih filozofov, ki v filozofiji nadaljuje budistično izročilo, a hkrati do temeljev pozna mojstra Eckharta in se poglobljeno ukvarja s Schellingom, Schopenhauerjem, Kierkegaardom, Feuerbachom in Marxom, kot tudi z Nietzschejem in nenazadnje s Heideggerjem? Ga lahko imenujemo med krščanske filozofe oz. ali predstavlja krščansko filozofijo? Zagotovo so pri njem prisotni indirektni vplivi krščanstva.

Kaj končno pomeni glede na navedeno klasifikacijo filozofskih položajev, ko krščanski teolog napiše delo o Friedrichu Nietzscheju z naslovom *Protikrščanska kristologija Friedricha Nietzscheja – teološka rekonstrukcija* (Willers 1988)?

Na koncu poda papež kot dodaten topos »pomenljiv položaj« filozofije, »ko se teologija sama sklicuje na filozofijo« (VR 77). Se teologija ne sklicuje samo faktično, ampak se mora sklicevati tudi na filozofske uvide, ki so jih prinesli misleci, ki na daleč zavračajo oznako »krščanski«? Ali takšno sklicovanje teologov na filozofe ne kaže, da so predstavljeni nauki prepričljivi in govorijo resnico?

Tudi tu lahko za pojasnilo uporabimo nenevaren zgodovinski primer. Tomaž Akvinski je v svojem kratkem spisu *De aeternitate mundi* z vso silo zagovarjal Aristotelov nauk o večnosti sveta, ker naj bi iz filozofskega stališča bil neizpodbiten in mora biti zato kot tak dopuščen na univerzi. Vehementno je napadal druge teologe, ki so hoteli ta filozofski nauk obsojati s teološkimi utemeljitvami.

Toliko o vprašanih in kritičnih razmislekih. Ampak ali ima papež kljub vsemu prav? Ali Pavel na začetku pisma Rimljanom ne govori o samem Bogu, »po katerem smo prejeli milost in apostolstvo, da bi zaradi njegovega imena pripeljali vse narode k poslušnosti vere (eis hupakoen pisteos)? Med njimi ste tudi vi, ki vas je poklical Jezus Kristus« (Rim 1,5-6). Ali je odgovor božji besedi lahko še kaj drugega kot

»poslušnost vere«? Ali ni papež v imenu božje besede obvezan filozofijo in filozofe soočiti z njo? Prenekateri moderni filozof bo papeževo pozicijo potrdil. Papež mora tako govoriti. Tukaj se hkrati kažeta intrinsigenca in nujna intoluranca monoteistične razodete religije. Kako na to odgovoriti s teološkega pogleda? Evangelij Jezusa Kristusa pridobi svojo verodostojnost po daritvi Jezusa Kristusa, ki se napaja pri Očetovi ljubezni, do smrti, »smrti na križu« (Flp 2,8). Tako je postavljena oblast. Božja beseda ni zakon. Človeka ne sili, ampak ga osvobaja. Tako se kaže kot merilo njegove svobode. Kaj to pomeni, če se ozremo na filozofijo? Papež lahko in mora – ravno kot priča evangelija – poklicati filozofe in filozofijo k ohranitvi njenega najbolj lastnega bistva k temu, da resno vzamejo izvorna vprašanja in izkušnje, ki so jih poslale na pot.

Aristotel z navezavo na Platona pravi: »Na podlagi čudenja so namreč ljudje začeli filozofirati, nekoč tako kot danes« (*Metafizika*, I, c.1, 982b11). Zato filozofirati pomeni, da te žene ljubezen do modrosti, pomeni pripravljenost za čudeče opazovanje stvari, je *theoria*. To pa po Platonu zaobsega urjenje v smrti. Potrebno se je namreč ločiti od zbežanosti čutov, od zmot zaznavanja in radikalno relativirati skrb za ohranitev življenja (Platon, *Fajdon* 64 a–b). In tako je filozofiranje po Platonu tudi priličenje Bogu (*Teajtet* 176 b), priličenje dobremu, preboj k lepemu.

To pa ne pomeni, da sme papež filozofe nagovarjati le filozofsko. Spodbuja jih kot priče krščanstva v imenu božje besede, da bi bili v resnici filozofi in bi filozofirali z vso resnostjo. Božja beseda – in to je sedaj teološka izjava – osvobaja človeka in njegovo najbolj lastno resnico, postavlja ga na pot izpolnitve te resnice. Tomaž Akvinski je to značilnost božje besede izrazil v svojem komentarju k Janezovemu evangeliju, kjer Boga imenuje *prima veritas*, kar pomeni tista resnica, ki sama sebe izvorno osvetljuje ter hkrati razjasnjuje in na luč postavlja vso resnico, to je vse kategorikalne resnice. Resnica, ki vsemu resničnemu omogoča biti resnično, se razodeva v podobi

služabnika, Božjega Sina, v pasijonu, na križu Jezusa Kristusa.

Kaj je torej z vidika teologa aktualna naloga filozofov? Da so prijatelj in ljubitelj modrosti z vso svojo močjo in predanostjo brez popuščanja. Ne smejo biti »modri«. To bi bila za filozofe strahotna preobremenitev, kar nam pove že Platon, saj je po njem le božja bit modra. Človek je lahko samo ljubitelj modrosti. To naj bodo v sedanjosti, s svojo enostranskostjo, s svojim omejenim, z družbo pogojenim pogledom.

V št. 92–99 papež ponovno oriše naloge teologije z vidika problematike vere in razuma. V prejšnjem odseku o »danes« smo že ugotovili, da Janez Pavel II. – z izhodiščem pri medsebojnih implikacijah teologije in filozofije ter njuni neločljivosti v uresničevanju – imenuje tri velike izzive za teologijo danes. Prvo vprašanje se navezuje na dejstvo, da teologija v svojem bistvu razlaga *auditus fidei*. Izhajajoč iz tega oriše izziv, da resno vzamemo zgodovinsko-kulturno pogojenost vseh jezikovnih izrazij, tudi besede razodetja v Svetem pismu in izročilu, hkrati pa razjasni, da gre tu za komunikacijo, ki prihaja neposredno od Boga, za sporočilo »končne resnice« (*ultimate truth*), ki je absolutna in univerzalna (VR 94 in 95). Pri tem papež pokaže na neobhodno potrebno službo filozofske hermenevtike in pomoč filozofije jezika.

Z vidika *intellectus fidei* k temu bistveno spada interpretacija eshatološke izpopolnitve človeka, odrešenja. Tako v dogmatični teologiji prenos in razlaga te izpopolnitve nujno potrebuje »metafizično razumskost« (VR 97). Z vidika moralne teologije sta nepogrešljiva filozofska antropologija in metafizični nauk o dobrem (VR 98). Na koncu imenuje papež kot tretji izziv oznanilo vere in katehezo, saj je vse teološko delo v Cerkvi v njuni službi. Pri tem je potrebna filozofska refleksija, ki lahko veliko prispeva »k razjasnitvi odnosov med resnico in življenjem, med dogodkom in resnico nauka« (VR 99).

Pri tem opisu nalog teologije glede odnosa med *fides* in *ratio* opazimo dejstvo, da se

na noben način ne ozira na različne velike religije, ki imajo – podobno kot krščanstvo – svoje svete spise, sveto izročilo, ki izkazujejo »nenavadno filozofsko trdnost«. Te religije stojijo – podobno kot krščanska vera v razodetje – pred istimi temeljnimi vprašanji, ki se kažejo v javnih filozofskih razpravah o resnici in zgodovinskosti, o jeziku in obvezujočnosti. Da je v vsaki religiji skrita filozofska misel, ne zadeva samo krščanstva. K vsem religijam spada mišljenje. Obenem se danes jasno kaže, da se je filozofiranje v različnih kulturnih krogih razvilo na drugačen način. Poznamo ljudsko modrost. Vsaka struktura jezika vsebuje določeno filozofijo, pri tem mislim na Tempelsove raziskave o jeziku bantu. V nekaterih kulturah najdemo filozofijo v obliki visoke refleksije in sistematike. Če mora na podlagi tega krščanska teologija javno zagovarjati in razložiti vzroke našega upanja, to je *auditus fidei* in *intellectus fidei*, se danes pred njo pojavi zelo kompleksna problematika: izdelati je potrebno razumevanje različnih filozofij, pa tudi razumevanje različnih religij, ki so njihov sestavni del. Pri tem bodo nastopili novi problemi, ki se tičejo jedrnih vprašanj krščanstva kot tudi drugih religij.

Če si predočimo te faktično našteje izzive, potem se zdi, da zastavitev naloge, ki nas nagovarja na koncu okrožnice *Fides et Ratio*, zaobsega le »notranje-krščansko« področje. Nove razsežnosti našega življenjskega sveta, odprtega v svet, niso upoštevane v dovolj veliki meri. To je presenetljivo, saj se je Janez Pavel II. v vseh svojih razmišljanjih močno orientiral po pastoralni konstituciji *Gaudium et spes*. Še več, to smer je udomačil v Cerkvi s svojo prakso potovanja, spodbujanja medverskega dialoga in srečevanjem z drugimi kulturami. Kaže, da filozofsko-teološka misel še ne ustreza tej širini prakse.

Zdi se mi, da okrožnica *Fides et Ratio* ponudi najprej izhodišče, da bi predelali pretekle probleme, ki v Cerkvi še vedno igrajo določeno vlogo. Prihodnje perspektive zato še niso prišle dovolj do izraza. Zato želim dodati nekaj misli, ki so v povezavi s papeževo

okrožnico. To so sklepi za filozofsko izobrazbo teologov, ki jih Janez Pavel II. v besedilu ne potegne izrecno. Prvi sklep: ko Janez Pavel II. govori o filozofiji in teologiji »danes«, govori o krožnem gibanju, o medsebojnem prešinjantju misli in vere. Mišljenje razume predvsem kot filozofsko, ne kot znanstveno analizo primera in temu ustrezno uporabo razuma, ki ga lahko razumemo kot uporabo razumevanja za razliko od uma in njegove dejavnosti. Filozofiranje, filozofsko mišljenje, potrebuje urjenje, o čemer je govoril Platon v svojem 7. pismu. Urjenje v čudenju, spraševanju, ki človeka na radikalen način postavi pred njegovo prigradnost in končnost, in ki je obenem gibanje, ki se razpne vse do resnice, dobrega in lepega. Spraševanje, iskanje, ki ga žene vprašanje, zakaj sploh nekaj je in ne raje nič. V kolikor to mišljenje notranje pripada veri, se je potrebno v njem uriti zaradi vere. Zato filozofske izobrazbe teologov ne smemo zamenjati s spoznavanjem velike količine informacijskega gradiva. Seveda tudi to spada zraven, da se naučimo uporabljati pomembne izraze in logično argumentirati. Ampak na koncu ni pomembna kvantiteta prejete snovi, ampak to, da se teologi naučijo razmišljati filozofsko, da lahko iz tega razlagajo in predajajo temeljne verske vsebine. Zato pripravljam seminarje, na katerih v majhnih krogih razpravljamo o kakšnem filozofskem besedilu iz antike, srednjega ali novega veka in poskušamo razumeti miselne poti – in sicer v razpravi s sodelujočim profesorjem, ki prevzame vlogo sogovornika – za osnovno filozofsko izobrazbo. Samo na ta način so potem teologi sposobni pri katehezi, verouku, verskih pogovorih z odraslimi in pri pridigi predati delček pomenske globine vere.

Drugi sklep: filozofsko mišljenje in verovanje tvorita krožno gibanje, filozofija in teologija sta kljub svoji različnosti neločljivo povezani, kar velja za vse teološke discipline, četudi rahlo različno. Začnimo z bibličnimi in zgodovinskimi teološkimi disciplinami: Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Fides et Ratio* opozarja, da težkih vprašanj, ki se postavljajo

ob zgodovinsko-kritičnih raziskavah Svetega pisma, ob analizah različnih jezikovnih podob v besedilih, ni mogoče obravnavati brez pomoči hermenevtike in sodobne filozofije jezika. Dodati je potrebno, da je za vprašanja, ki se ukvarjajo z izročilom in prenosom vere, enako potrebna refleksija filozofske podlage. Enako velja za sodobna filozofska razmišljanja o razumevanju besedil, ki vključujejo bralca in analizirajo, na kakšen način besedilo izzove njegovo kreativnost. Življenjsko delo Hansa Georga Gadamerja *Resnica in metoda* je na tem področju danes že osvojilo sloves klasičnega dela.

Da sta fundamentalna teologija in dogmatika široko povezani s filozofijo, bi moralo biti jasno vsakemu, ki se s tem podrobneje ukvarja. Moj učitelj iz Freiburga Bernhard Welte je kot filozof skozi življenje nenehno razvijal filozofska vprašanja za razumevanje krščanstva. Ko se je ukvarjal s Karlom Jaspersom in njegovim delom o filozofski veri, je razvil fenomenologijo vere, ki še danes ni izgubila svojega fascinantnega vpogleda. Veseli me, da se v novejšem času ponovno pojavljajo vprašanja o pojmu Boga in o filozofski argumentaciji monoteizma. Podobno lahko rečem o temeljnih fenomenih, kot so človeška svoboda in bistvo svobodne človekove zmotnosti, filozofsko spraševanje o pomenu simbolov in znamenj v človeški komunikaciji in bitni orientacije itd. Vse to je potrebno, da lahko teološko primerno govorimo o Bogu, človeku, njegovi grešnosti in odrešenju, o Cerkvi in zakramentih.

Na več mestih v okrožnici govori papež o implikacijah filozofsko-etične refleksije za moralno-teološke in socialno-etične nauke.

Celotno področje praktične teologije, pri čemer mislim tudi na pastoralno teologijo, versko pedagogiko, homiletiko in druga področja, se – Bogu hvala! – v veliki meri ozira na sociološka in socialno-pedagoška spoznanja. Tovrstne raziskave in upoštevanje številnih humanističnih ved z njihovimi metodami predstavljajo velik prispevek k teologiji. Da bi rezultate lahko prenesli na

Cerkev kot duhovno družbo in na posamezne vernike, pa ob tem ne moremo brez filozofske refleksije. Zanimivo je, kako zelo se je od začetka 20. stoletja na tem področju razvila posebna filozofska raziskovalna in miselna smer. Tu lahko spomnimo na Maurica Blondela in njegovo *L'Action*; njegova linija se nadaljuje do Ricoeura in njegovega velikega dela *Soi-même comme un autre*.

Teh nekaj namigov, ki bi jih z lahkoto nadaljevali, ne kaže samo na to, kako pomembni sta za teologe klasična in srednjeveška filozofija, ampak tudi kako jim je osnovno poznavanje zasnutkov moderne filozofije v pomoč, ko v svojem delu javno razlagajo in razvijajo *intellectus fidei*.

Prav zaradi medsebojnega usmerjanja teologije in filozofije – tega vidika nisem nadalje razvijal – se kot študentje najprej znajdemo pred visoko goro. Tudi pri meni je bilo tako. Potem sem prišel do tolažilnega in zame življenjsko pomembnega odkritja. Kot študent sem si kupil mehko vezavo *Questiones disputate de veritate* Tomaža Akvinskega v izdaji založbe Marietti. Že med prvim listanjem me je presenetil pregled izdajanja Tomaževih del, razdeljen na komentarje, *quaestiones*, *summa* in *opuscula*. V zaporedju komentarjev, ki jih je Tomaž napisal v dvajsetih letih delovanja najprej kot licenciat in potem kot magister, si v rednem razmaku sledijo filozofski komentarji in komentarji k Svetemu pismu tako Nove kot Stare zaveze. Takrat sem dejal: Sveto pismo, Stara in Nova zaveza, sestavljata naš verski spis, toda razum ravno tako sodi k veri. Do obojega je treba priti korak za korakom, kot je to storil Tomaž. Zato mislim, da kasneje, ko opravljamo dušnopastirsko delo, redno, vsak teden ali mesec potrebujemo prosti čas za razmišljanje, branje, da lahko na ta način poglobljamo razumevanje vere in jo živo prenašamo bližje ljudem.

Takšen program kot smernica za življenje teologa ne nasprotuje strastnim besedam Pavla v 1. pismu Korinčanom, prej jih želi vzeti zares.

V odgovor na razdore in zahteve, ki jih izražajo različne skupine v Korintu, Pavel postavi sporočilo križa: »Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je Božja moč. Saj je pisano: Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrgel. /.../ Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo. Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija Božja moč in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.« (1 Kor 1, 18-25) Da bi lahko oznanjevali Kristusa kot Božjo moč in Božjo modrost, potrebujemo misel, potrebujemo filozofijo v luči vere.

Dela za nas, teologe in filozofe, za teološke fakultete, profesorje in študente je ogromno.

Prevedel: Rok Blažič

LITERATURA:

Casper, Bernhard. 1964. *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*. V: *Philosophisches Jahrbuch*, 72.

Guasco, Maurillio. 2000. *Per una storia della formazione del clero. Problemi e Prospettive*. V: *Chiesa – Clerici – sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Mauricio San Gallo, ur. Roma: Herder. 25–38.

Janez Pavel II. 1999. *Okrožnica Vera in razum* (VR), CD 80, prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Družina.

Willers, Ulrich. 1988. *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie – Eine theologische Rekonstruktion*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

¹ »Nikoli poprej ni človek toliko priznal pred svojo lastno dušo, ne pri Heraklitu ('meja duše ne moreš spoznati, tako globok logos ima'), niti pri Sokratu in Platonu, pri katerih je vsa teža na odrešenju duše« (Jaspers 1959, 327).

² Izdane so bili kot izpolnitev okrožnice *Studiorum duces* Pija XI. leta 1923. Glej tudi Motu proprio Pija X. *Doctores Angelici* iz 29. junija 1914 in okrožnico Pija XI. *Officiorum omnium* iz 1. avgusta 1922.