

članci ■ *articles* ■ *articoli*

UDK 2-1:272-352.2-248  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno 10/08

FIDES ET RATIO – NEKOĆ I SAD (?!)<sup>1</sup>

Peter HÜNERMANN

Engwiesenstr. 14, D – 72108 Rottenburg-Oberndorf  
[peter.huenermann@uni-tuebingen.de](mailto:peter.huenermann@uni-tuebingen.de)

**Sažetak**

Nakon više od stotinu godina enciklika *Fides et ratio* (1998.) postavlja iznova pitanje o odnosu teologije i filozofije. Taj je odnos posljednji put obrađivao Lav XIII. 1879. godine. Ivan Pavao II. preuzima nauk Lava XIII., ali stavlja nove odlučujuće naglaske: treba razlikovati vjeru i mišljenje, no oni se istodobno i prožimaju. Bez mišljenja vjera je ništa (Augustin). Iz toga proizlaze zaključci koje Ivan Pavao II. samo djelomično povlači. Članak donosi najprije pregled Enciklike, potom opisuje stajalište Lava XIII. i karakterizira zaključno ono »sada« vjere i razuma prema Ivanu Pavlu II. Zaključak tvore posljedci za današnju filozofsku izobrazbu teologa.

Ključne riječi: *Fides et ratio*, vjera, razum, filozofija, teologija, *Aeterni Patris*, Lav XIII., Ivan Pavao II.

Enciklika *Fides et ratio* Ivana Pavla II. s nadnevkom 14. rujna 1998., na svetkovinu Uzvišenja sv. Križa, odnosi se u početku (br. 5) kao i u završetku (br. 100) na encikliku Lava XIII. *Aeterni Patris* od 4. kolovoza 1879. Namjera je Ivana Pavla II. ponovno promišljanje odnosa teologije i filozofije. »*Fides et ratio* – nekoć i sad« iznosi, dakle, smisao i nakanu te Enciklike.

Zašto smo u naslovu, i to u zagrada, stavili upitnik i usklik? Nekoć i sad mogu se vrlo različito razumjeti. U smislu neprekinuta kontinuiteta i identiteta, ali i u smislu mjerenja odmaka, tj. razlike između nekoć i sad, kao

<sup>1</sup> S njemačkoga preveo Božo Lujić.

nekoj isticanja tih razlika, pri čemu bi razlike još jednom upućivale svakako na određene zajedničke osnove, koje bi, međutim, sada bile iznesene u nekom novom obliku, u nekoj novoj orijentaciji. Na što se misli u ovoj Enciklici? Vrijeđi li prva ili druga interpretacija? Odatle upitnik?

Iza upitnika stoji uskličnik. Uskličnikom običavamo u našem modernom jeziku označavati afirmaciju, neku snažnu tvrdnju ili snažnu konstataciju. Enciklika *Fides et ratio* upravo u svom drugome dijelu nudi jasan odgovor na tu problematiku i na prethodno postavljeno pitanje. Načinjene su – to je apriorni rezultat – između »nekoć« i »sad«, između Lava XIII. i Ivana Pavla II. s obzirom na *fides et ratio*, znatne razlike u poimanju tog uzajamnoga odnosa, a s time je povezana i nova orijentacija. Ta orijentacija ispravlja, produbljuje i otvara perspektive.

Toliko o naslovu. Time je istodobno dana i naznaka kako ćemo graditi predavanje i kako će poglavlje biti raščlanjeno. Na početku – *to bi bilo 1. poglavlje* – želimo vrlo kratko podsjetiti na *sadržaj i raščlambu Enciklike*. Polazim od toga da ste tekst Enciklike pročitali prije ovoga *Dies academicus* i stoga se zadovoljavam kratkim pregledom. U drugome koraku ono »nekoć« bit će kratko i jezgrovito izloženo: kako je odnos *fides et ratio* od Lava XIII. pa unaprijed promatran u crkvenoj učiteljskoj predaji. U Enciklici se o tome izričito govori. Bit će izneseni bitni koraci. U trećem koraku bit će analizirano ono »sad«, izričaji Ivana Pavla II. vezani uz sadašnjost, dakle upute koje se odnose na vjeru i razum, teologiju i filozofiju, kako ih se aktualno prikazuje. Bit će izrađena s time povezana orijentacija. Drugo bi poglavlje bilo, dakle, posvećeno onome »nekoć«, a treće onome »sad«. Na to se nadovezuje *zaključna refleksija u kojoj pokušavamo razviti perspektive koje nam se konkretno nameću*.

## 1. Argumentacija u *Fides et ratio* – pregled

Ako se zadubimo u strukturu Enciklike, uočavamo u biti tri velika dijela. Prvi dio obuhvaća prva tri poglavlja i obrađuje objavu Božje mudrosti (pogl. 1), Isus se prikazuje kao objavitelj, kao sama Božja Mudrost, promatrana s obzirom na razum što stoji pred tim otajstvom – a tu otajstvo ima isto značenje kao *sacramentum*. Iz ovoga temelja razmatrano je događanje vjere i razuma prema riječima vodiljama: »*Credo ut intelligam*« i »*Intelligo ut credam*«.

Ta su tri poglavlja snažno teološki obilježena. To se ne očituje samo u brojnim svetopisamskim citatima i upućivanjima na odgovarajuća biblijska mjesta nego jednako tako i na temeljne izričaje predaje učiteljstva: opširno se citiraju Trident, Prvi i Drugi vatikanski koncil i, prije svega, *Dei Verbum*. Ukoli-

ko je govor o razumu prije tajne, tad se stavlja naglasak na slušanje, na poslušnost Božjoj riječi. Izričajem »*credo ut intelligam*« opisuje se prije svega, ishodeći od deuterokanonskih mudrosnih spisa, kako čovjek preko straha Božjega postiže prihvaćanje njegove Riječi, čak i mudrosti, te tako dopijeva do smisljena života. Kao karakteristika suprotna polazišta – »*intelligo ut credam*« – uzima se i skicira ishodište Pavlova naviještanja na Areopagu, kako je čovjek u potrazi za istinom. Pri tomu može istina poprimiti različite oblike, ali se u biti radi o obuhvatnoj istini, upravo o istini osoba, istini u kojoj odsijeva smisao života, jedinstvo istine.

Toliko o prvom velikom dijelu ove Enciklike. Drugi važan argumentacijski blok vidim u poglavljima 4 i 5. Odnos vjere i razuma, *fides et ratio*, prikazan je tu tijekom povijesti Crkve. Četvrto je poglavlje u sebi striktno povijesno strukturirano: vjera i razum u patrističkoj Crkvi (br. 36-42), vjera i razum u srednjem vijeku, posve usredotočeno na Tomu Akvinskoga (br. 43-44) i konačno poslijesrednjovjekovno vrijeme, od Ockhama do moderne prema misli vodilji: »Drama odijeljenosti vjere od razuma« (usp. br. 45-48). Peto poglavlje nadopunjava četvrto ukoliko se sada naknadno unosi ono što je proizašlo iz stavova učiteljstva te opisuje kako ti stavovi u sebi predstavljaju služenje istini i izraz su zanimanja Crkve i životnog odnosa vjere i teologije za filozofiju i mišljenje.

Treći argumentacijski blok – poglavlja 6 i 7 – upiru pogled u sadašnjost, na zadaće što se ocrtavaju za teologiju i filozofiju. Zanimljivo je uočiti u kojoj se mjeri tu poziva na dokumente Drugoga vatikanskog koncila, prvenstveno na *Dei Verbum* i *Gaudium et spes*. U tom dijelu radi se posve očito o onome »sad«. A u prethodnom se dijelu, naprotiv, tematizira prije svega ono »nekoć«, dok poglavlja 1-3 predstavljaju temelj za razvijanje cjelokupne problematike. Toliko, dakle, o pregledu *Fides et ratio*, o našem prvom odjeljku. A sada o tome kako se prikazuje ono »nekoć«?

## 2. Nekoć – *fides* i *ratio* s gledišta Lava XIII. i njegovih nasljednika

Odnos *fides* i *ratio* skiciran je u povijesnim dijelovima Enciklike prema nauku Prvoga vatikanskog koncila i prema iz njega izvedenom programu *Aeterni patris* Lava XIII. Koje su odsudne točke u tom odnosu? Već prije ulaženja u historijska razlaganja u prvome poglavlju o objavi Božje mudrosti u br. 8 i 9 citiran je Prvi vatikanski koncil: »Postoji dvostruki red spoznaje, različit ne samo prema načelu, nego i prema predmetu: prema načelu, jer u jednom spoznajemo naravnim razumom a u drugom božanskom vjerom; zatim prema predmetu,

jer osim onoga što može dostići naravni razum, trebamo vjerovati i u otajstva sakrivena u Bogu koja se bez Božje objave ne mogu upoznati« (DH 3015).

Načela spoznaje jesu naravni razum na jednoj i vjera na drugoj strani. Predmeti se jednako tako brižljivo razlikuju jedan od drugoga. Predmeti koje spoznaje naravni razum označavaju se ovako: Spoznaja se »oslanja samo na osjetilni opažaj i iskustvo te se kreće samo pod svjetlom razuma« (br. 9). Od tih se razlikuju drugi predmeti koje vjera spoznaje: To su »u Bogu skrivena otajstva«. Gledište Prvoga vatikanskog koncila nije, dakle, samo citirano u historijskim izvodima, ono je – to pokazuje citat već u teološkom uvodnom dijelu – sadržajno i stvarno integrirano.

Drugi put, a ovaj put opširnije, ova je već citirana rečenica Prvoga vatikanskog koncila navedena i ujedno razvijena u poglavlju o izjavama učiteljstva u vezi s pitanjima filozofije. U br. 53 za citirani se tekst kaže da je Prvi vatikanski koncil iznio »ukratko i svečano nauku koju je na redovit i stalan način papinsko učiteljstvo predlagalo vjernicima (br. 53). Prvi vatikanski koncil otpočetak je prikazan kao rezultat predaje učiteljstva. Ističe se da je Prvi vatikanski koncil naučavao kako neodjeljivost tako i neovisnost razuma i vjere. S obzirom na neovisnost ponovljena je već u prvom poglavlju citirana rečenica o dvama redovima spoznaje i različitim predmetima. S obzirom na neodjeljivost kaže se: »Premda je vjera iznad razuma, ipak nikad ne može biti pravog neslaganja između vjere i razuma: jer isti Bog, koji otkriva otajstva i ulijeva vjeru, udijelio je ljudskom duhu svjetlo razuma; Bog pak ne može zaniijekati samoga sebe niti istina ikad može proturječiti istini.« I to je citat iz Prvoga vatikanskog koncila (DH 3017).

Ako se čitaju te rečenice i ako se o njima razmišlja, onda se one mogu ovako razumjeti: Ovdje je govor o dvama spoznajnim načelima, o dvjema spoznajnim moćima, razumu i vjeri. Ovaj se izričaj može, dakle, svakako izjednačiti s drugim izričajem: postoje dvije spoznajne moći – to mi i inače znamo: razlikujemo osjetilnu spoznajnu moć opažanja od one razuma. Samo je po sebi razumljivo da i ovdje također postoje dva različita tipa predmeta: predmet osjetila na jednoj strani i predmet razuma na drugoj, i oba su različita. Također između ta dva različita tipa predmeta spoznaje ne može »biti istinskoga nesklada«. Svjetlo osjetila kao i svjetlo razuma potječu od Boga. Je li ovo shvaćanje ispravno i primjereno?

Na taj su način, de facto, Rimska kurija, a time i papa, višestruko shvaćali Prvi vatikanski koncil. Jedan mali primjer za to: na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće nastaje značajna rasprava oko Biblije i egzegeze. Ako se čitaju dekreti, koje je na prijelazu iz 19. u 20. stojeće objavila Biblijska komisija u papino ime,

primjerice s obzirom na autorstvo pet Mojsijevih knjiga i s obzirom na druga pitanja izvora, onda se u temelju tih odluka nalazi spomenuta predodžba: te se knjige u predaji pripisuju Mojsiju, Božjem proroku. Argumentira se na sljedeći način: ovdje se radi o objavljenoj istini koja pripada predaji vjere. Historijska argumentacija, naprotiv, nije dopuštena. Radi se o predmetu vjere (usp. DH 3394-3397). Tim odlukama, ne samo kako se one oblikuju u odgovorima Biblijske komisije (usp. Odgovor Biblijske komisije u vezi s pitanjima Ivanova evanđelja, DH 3394-3400), odgovara cijeli niz tvrdnji u dekretu Svetoga oficija *Lamentabili* od 3. srpnja 1907., odnosno enciklike *Pascendi dominici gregis* od 8. rujna 1907. (usp. DH 3401-3466; 3475-3500).

Što je bio povod za ovu izjavu Prvoga vatikanskog koncila koja je potom dovela do takvoga načina izlaganja? Crkva u 19. stoljeću doživljava duboku krizu i potres. U 19. stoljeću razvija se historijsko-kritička povijesna znanost, nastaje moderna filologija, rastače se dotadašnji javni poredak, kršćanski obilježen feudalni sustav; proklamiraju se ljudska prava, zagovara se suverenost i autonomija moderne države i dr. Time se podiže cijeli val kritike postojeće crkvene tradicije, njezina samo po sebi razumljivoga stanja predaje i zahtjeva za mjestom u javnom životu. Naspram toga Crkva na Prvom vatikanskom koncilu afirmira objavu kao izvor znanosti koji nije jednostavno podvrgnut novovjekovj znanosti te u tom području istodobno osnažuje vlastiti autoritet. Kako god bila važna i opravdana ova činjenica – a ona se izriče u citiranim rečenicama Prvoga vatikanskog koncila – isto tako treba reći da se u tim člancima ne reflektira *nerazrješivo međusobno prožimanje i povezanost razuma i vjere*, kako to primjerice formulira Augustin: »Vjerovati ne znači ništa drugo nego afirmativno misliti. Svatko tko vjeruje, misli; kad vjeruje, misli i kad misli, vjeruje ... Ako vjera nije mišljena, nije ništa.«<sup>2</sup>

Citiram ovu Augustinovu rečenicu jer je kao paralelu ovoj formulaciji na Prvom vatikanskom koncilu John Henry Newman napisao svoju *Grammar of Assent*, gramatiku potvrđivanja, raspravu o vjeri i ispovijesti vjere u povijesti Crkve. U rimskoj teologiji Newmanova postavka nije bila nikako prihvaćena, iako se tradicija ove Augustinove analize vjere ne nalazi samo kod njega nego i u zapadnoj predaji, primjerice u Tominoj analizi vjere.

Program koji Lav XIII. svojom enciklikom *Aeterni Patris* i obnovom teološke izobrazbe želi postići obilježen je, kao i kod odgovarajućih postavki Pija X., Pija XI. i Pija XII., aporijom koja se za Crkvu otvara modernom: iskustvo da se filozofsko mišljenje i oblikovanje javnoga života toliko promijenilo da je Crkva

<sup>2</sup> AUGUSTIN, *De praedestinatione Sanctorum*, 2,5, PL 44,963; *cogitare cum affirmatione*.

sa svojom dosadašnjom samorazumljivošću i sa svojim samorazumijevanjem u tomu dalekosežno marginalizirana. Što bi Crkva trebala činiti? Već kao biskup Perugie počinje kasniji papa preoblikovati svoje biskupijsko sjemenište. On uviđa potrebu modernizacije, ali prosuđuje moderni svijet kao nastanak svijeta koji je otpao od vjere. Mora se – tako je bilo uvjerenje Vincenza Giocchina Peccija, kasnijega pape Lava XIII. – nadovezati na Tomu Akvinskoga, velikoga filozofa i teologa, jer su kod njega vjera i razum dani u skladnoj sintezi. Tu sintezu treba ponovno preraditi, učiniti vidljivom i tako iznova stvoriti istinsku kulturu čovječanstva u moderni. Biskup Perugie osnovao je 1859. Tominu akademiju. Studiji su bili posve usmjereni na skolastičku, tomističku filozofiju i teologiju s jednim u biti apologetskim i kontroverzno teološkim stavljanjem naglaska. Istodobno biskup povezuje s time i sjemenišni red kojim sjemeništarce zaštićuje od užega kontakta s okolinom i duhovnih strujanja vremena, a istodobno traži da se oni kao budući dušobrižnici bave modernim svijetom i njegovim problemima.

O tom razvoju citiram Maurillia Guasca: »Nastupila je takoreći dihotomija između izobrazbe klera i dužnosti koje su se od svećenika u njihovoj službi tražile. Od njih se zahtijevalo da iziđu iz sakristije, da se posvete društvenim organizacijama, da bolje razumiju svijet koji bi trebali evangelizirati čak iako se svrha svega toga sastojala prvenstveno u tomu da se odupru tom načinu modernoga društva i da pokušaju ponovno oživjeti kršćansko društvo.«<sup>3</sup>

Težište u tom programu, razvijeno u enciklici *Aeterni Patris* iz 1879. (kao i u *Providentissimus Deus* iz 1893.), leži u području filozofije i usklađivanja filozofije i teologije na temelju metafizičke, a ujedno i teološke Tomine sinteze. Zašto? Jer se tu, primjerice u Božjim dokazima, vidi zagrada koja dopušta da se naravni razum, metafizika povežu s vjerom, a s druge strane jasno razlikuje objavu i razum, čime se treba utemeljiti samostojnost i samoopravdanost Crkve i njezine teologije kao i njezino gledanje stvarnosti.

Samo je po sebi razumljivo da se tim stavljanjem naglaska stvara bojišnica prema cjelokupnom razvitku od srednjega vijeka do sadašnjosti i da se tu govori o otuđenju mišljenja i društva od vjere. To distanciranje pronalazi svoje pismeno utemeljenje u dugim popisima *adversarija*, protivnika, koji se navode u tadašnjim tomistički inspiriranim neoskolastičkim filozofskim i teološkim udžbenicima: tu se nalazi cijeli niz velikih imena iz povijesti filozofije novoga doba, naročito modernih filozofa kao Humea, Kanta, Fichtea, Schellinga,

<sup>3</sup> Maurillio GUASCO, Per una storia della formazione del clero. Problemi e Prospetive, u: Mauricio SAN GALLI (ur.) *Chiesa – clerici – sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma, 2000., 25-38.

Hegela, Marxa i dr. Školska filozofija i školska teologija, nastajale u filozofsko-teološkim obrazovnim mjestima Rimokatoličke crkve, postajale su istodobno jednoobrazne jer ovaj tip filozofije i teologije i iz toga izvedeni kulturni i društveni posljedci predstavljaju ujedno i kulturni program koji bi trebao čovječanstvo uvesti globalno u istinu. To znači: tu vlada strogi egocentrizam. Druge su kulture i njihove različitosti izbljedjele. Kler je diljem svijeta bio utemeljen na sintezi života koja je nosila jake eurocentrističko-rimske crte.<sup>4</sup>

Ovim kratkim natuknicama ne bih želio osporiti da obnavljanjem Tominih studija od strane Lava XIII. nisu također nastali i brojni plodni poticaji i za filozofiju i za teologiju. Konačno stoga jer je Toma u stvari jedna od najvećih svjetiljki u filozofsko-teološkoj povijesti duha i jer je i filozofski i teološki bitno bogatiji nego što nam to koncepcija neoskolastičkog »tomizma« prije svega omogućava vidjeti, misaoni smjer koji je – a da i ne zna – bio jako obilježen predkantovskim mišljenjem Wolffova prosvjetiteljstva.<sup>5</sup>

Ako se, nakon ovoga izlaganja u obliku ekskursa, ponovno vratimo enciklici *Fides et ratio*, uočavamo da se u poglavljima 1, 4 i 5 obrađuje ono što se nalazi u dokumentima učiteljstva i odgovarajućim osudama o kojima je ovdje bio riječi. Preuzeta je opća temeljna teza da su se od srednjega vijeka pa nadalje dogodili otuđenje i odmak filozofije i otuđenje od vjere i teologije. Da se u ranoj moderni, ishodeći primjerice od Ockhama i bitno inspiriranoj kroz odatle proizašle teološke refleksije, razvila filozofija slobode bitna za europsku i svjetsku povijest duha, jednako se tako malo uzima u obzir kao primjerice i velika ostvarenja u području etike od strane skolastike baroka, primjerice preko Franza von Viktoria, ili velika metafizika Suareza koja je bitno inspirirala Descartesa, kao i postavke transcendentalnoga mišljenja koje se time uvrštavaju u moderni razvitak povijesti filozofije.

Tako se u 4. poglavljju prikazuje cjelokupan razvoj u novom vijeku pod naslovom »Drama odijeljenosti vjere od razuma« (usp. br. 45s).

Dugogodišnji profesor filozofije na Gregorijani, a potom pomoćni biskup u Churu (Švicarska) Peter Henrici SI, sve donedavno poučavao je filozofiju. U svom oproštajnom predavanju u Churu u temeljitoj je analizi pokazao koje je temeljno pitanje što se postavljalo u svezi s kršćanskom vjerom zanimalo Kanta i Hegela. Na početku svoga predavanja citira *Fides et ratio*, riječ je o dramu odvajanja vjere i razuma. Pritom konstatira da je taj sud bio neopravdan. Morao bi biti korigiran. U svezi s time ukazuje na rani rad Karla Bartha o pro-

<sup>4</sup> Usp. Enchiridion Clericorum.

<sup>5</sup> Usp. Bernhard CASPER, Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik, u: *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1964.) 5, osobito 173-179.

testantskoj teologiji u 19. stoljeću, koji se u toj knjizi izričito bavi Kantom i Hegelom. Potom Henrici započinje svojom vlastitom argumentacijom i ukazuje gdje se i kako Kantovi i Hegelovi kršćanski poticaji konkretno pokazuju.

Postavlja se pitanje: Piše li Ivan Pavao II. svoja razmišljanja jednostavno u tom zadanom okviru koji potječe s kraja 19. stoljeća i koji je uvelike obilježio rimsko stajalište sve do vremena Drugoga vatikanskog koncila, a također je i nakon Koncila dobio važnu potporu? Da je to pitanje opravdano, proizlazi iz toga što papa ni na koji način ne ulazi u granice postavljene u tim nekadašnjim tvrdnjama učiteljstva i kritikama.

### 3. Sad – *fides* i *ratio* danas: Izričaji u poglavljima VI i VII

Poglavlja VI i VII enciklike *Fides et ratio* okreću se sadašnjoj situaciji.

Šesto poglavlje opisuje uzajamno djelovanje teologije i filozofije i karakterizira prvenstveno teologiju kao znanost vjere i odatle nastale današnje upute i odnose prema filozofiji. Drugi odsjek u tom poglavlju obrađuje različita stajališta današnje filozofije i pokazuje kako se različitim filozofskim postavkama i na različit način može staviti u odnos filozofija s teologijom i, de facto, stavlja. Sedmo poglavlje karakterizira aktualne zahtjeve i zadatke što proizlaze iz Božje riječi i formulira aktualne zadatke za teologiju koji se odnose na razum i filozofiju današnjice.

U ovom se odsjeku neće nadalje raditi na tomu da jednostavno iznosimo argumentaciju Ivana Pavla II. Ovdje se prije svega treba razjasniti pitanje je li se on pri opisivanju sadašnjih zadataka i izazova za filozofiju i teologiju služio postojećim shemama i interpretacijama iz 19. stoljeća ili je ovdje posrijedi neki drugi govor i otvara se neko drugo obzorje. Prvenstveno ćemo dakle prikupiti zapažanja koja će nam omogućiti odgovoriti na pitanje postavljeno već u početku.

Poglavlje VI pruža tu – i to u svojoj strukturi – vrlo važan pokazatelj. U uvodnim brojevima (64, 65 i 66) zorno se prikazuje kako vjera i bavljenje teologijom u stanovitom smislu impliciraju mišljenje i filozofiranje. To se dvoje ne da razdvojiti.

»Riječ Božja upućena je svakome čovjeku u svim vremenima i na svim mjestima svijeta; čovjek je pak po naravi filozof. A teologija, kao promišljena i znanstvena razradba Božje riječi u svjetlu vjere, zbog nekih svojih postupaka i zbog izvršavanja svojih specifičnih zadaća, ne može a da ne stupi u odnos sa filozofijskim školama koje su stvarno izrasle tijekom godina« (br. 64).

Ukazuje se na to da u teologiju spadaju *auditus fidei* i *intellectus fidei*. Vjera dolazi slušanjem. Vjera se mora razumijevati kao slušana. Primjereno slušanje



vjere implicira primjereno shvaćanje »strukture spoznaje«, »osobnoga pripričavanja«, »mnogostrukoga oblikovanja i funkcijâ jezika«, razumijevanja predaje i dr. *Intellectus fidei* tumači istinu vjere. Za to se ne uzimaju na pravi način samo logičke i pojmovne strukture iskaza nego mora postati vidljivo spasenjsko značenje tih iskaza. Ivan Pavao II. u tom kontekstu upućuje na dogmatiku, fundamentalnu teologiju, moralnu teologiju kao primjere kako je u svim tim izlaganjima tajnâ vjere uključeno i filozofiranje. Jer takvo teološko izlaganje ne može apstrahirati da se u bavljenju teologijom moraju rabiti racionalni pojmovi i koje je razum oblikovao.

»Spekulativna dogmatska teologija pretpostavlja i obuhvaća filozofiju čovjeka, svijeta i, dublje, samoga bitka, a koja se temelji na objektivnoj istini« (br. 66). Usporedba vrijedi i za druge teološke discipline. Stoga Ivan Pavao II. označava odnos između teologije i filozofije kao »oblik kružnoga kretanja« (br. 73). On piše: »Početak i prvotni izvor teologije je riječ Božja objavljena u povijesti, dok će krajnji cilj nužno biti razumijevanje te riječi koje se polako i razgovijetno opaža, već kako naraštaji jedan za drugim slijede.« Ljudsko traženje istine, to znači »filozofiranje koje poštuje zakone koje je samo razvilo«, uključivanje razuma vjernika sa svim njegovim »misaonim sposobnostima« spada tako na vjeru. Time se izričito naglašava da mišljenje ima svoje vlastite autonomne kriterije i pravila. Zaključak tog izlaganja tvore dva citata iz Augustina, koje smo već citirali, da vjera zapravo i nije ništa drugo nego afirmativno mišljenje.

Ako se od ovoga djelomičnoga rezultata, koji je dobiven samo na temelju uvoda i zaključnog iskaza poglavlja VI, pogleda na prethodni odjeljak o onome »nekoć«, onda se jasno očitava kontinuitet i izvjesno prericanje izričaja Prvoga vatikanskog koncila i koncepta Lava XIII. Da vjera i razum, teologija i filozofija nisu jednostavno isto, i ovdje se na posve načelan način ističe. Filozofija ima svoje vlastite kriterije, svoja vlastita pravila. Može se i mora, dakle, govoriti o dva spoznajna načela. Ali se ne ostaje kod te izjave. A i iskaz se ne iscrpljuje u činjenici da se dva različita rezultata, različita predmeta dvaju spoznajnih načela mogu staviti jedan pored drugoga koji, svojim podrijetlom od istoga Boga, pripadaju upravo jednoj obuhvatnoj istini.

Štoviše, govor je o međusobnoj nutarnjoj prožetosti, o prožimanju postupaka. To je prožimanje postupaka razvijano u dijelovima koje smo dosad navodili, prije svega sa stajališta teologiziranja. Ali papa ih razvija također i sa stajališta praktičnoga filozofiranja. U brojevima 75-77 govori o tomu da su filozofi obrađivali pitanja filozofski, odnosno sadržaje koji na neki način spadaju u objavu, u vjeru, ali nisu time postali teolozima. Štoviše, naučili su da

u području filozofije postavljaju nova pitanja, otkrili su i promislili nove dimenzije stvarnosti. Papa ne navodi nikakve primjere. Ali ovdje bi se moglo s pravom imenovati Augustina, o kojemu Karl Jaspers kaže da je za nadolazeću filozofiju bavljenjem kršćanskom naukom o vjeri na sasvim nov način otkrio ljudsku nutrinu.<sup>6</sup> Papa na značajan način zaključuje te refleksije o mjestu filozofije pogledom na Tomu i njegovo isticanje od strane crkvenoga učiteljstva. On naglašava: »Nakana učiteljstva nije bila da zauzme stav prema nekim filozofskim pitanjima niti da naloži prihvaćanje nekih posebnih mišljenja.« Nakana je učiteljstva bila postaviti Tomu kao »autentičan uzor« za traženje istine: »U njegovom razmišljanju zahtjevi razuma i snaga vjere pronašli su najdublju sintezu koju je ljudsko mišljenje ikad doseglo.« I to kako? »On je korjenito čuvao osobitost objave, a da nikada nije ponižavao put koji je vlastit razumu« (br. 78). Pored ovih iskaza treba se s obzirom na 24 Tomine teze držati i izjava Lava XIII. o Tomi i »tomizmu« i usporediti ih s izjavama Ivana Pavla II. o pravom nauku Tome Akvinskoga koje je izdala rimska Kongregacija za studij god. 1924.<sup>7</sup> Toliko o traženim indicijama u poglavlju VI.

Do čega se dolazi pregledom VII. poglavlja o aktualnim zahtjevima i zadacima koji se danas postavljaju glede vjere i razuma? Tu Ivan Pavao II. govori kao predstavnik i opunomoćeni govornik zajednice vjernika, koji posvjedočuje Božju riječ, Božju objavu, kako filozofima tako i teolozima. On skicira ono što se kao zadatci i izazovi postavlja pred obje skupine znanstvenika. Što se tiče odgovora na naše pitanje, pitanje o onomu »nekoć« i »sada« odnosa *fides et ratio*, papina su razgraničavanja od posebnoga interesa osobito glede filozofije. Ta razgraničenja stoje na pozitivnoj podlozi, onoj zadaći i određenja cilja filozofiranja koje Ivan Pavao II. označava trima natuknicama: filozofija mora ponajprije »otkrivati dalje svoju *dimenziju mudrosti* koja se sastoji u traženju zadnjega i obuhvatnoga smisla života« (br. 81). Samo na taj način ona dolazi do suzvučja s Božjom riječju. Druga natuknica: otkrivanje i preispitivanje čovjekove sposobnosti »da dospije do spoznaje istine« (br. 82), i to povrhu svih funkcionalnih, formalnih ili utilitarističkih aspekata stvarnosti. Osim toga, pojavljuje se jedna treća karakteristika primjerenoga filozofiranja: »Potrebna je *filozofija uistinu metafizičkoga dometa*« (usp. br. 83). Da bi izbjegao nesporazume,

<sup>6</sup> Usp. Karl JASPERS, *Die großen Philosophen*, I, München, 1959., 319-397. »Nikada ranije nije čovjek stajao tako pred svojom vlastitom dušom, nije ni Heraklit (»ne možeš spoznati granice duše, tako dubok logos ima ona«), ni Sokrat, ni Platon, kojima je i te kako bilo stalo do spasenja duše (*Isto*, 327s).

<sup>7</sup> Usp. *Acta apostolicae sedis*, 16 (1924.), 383-386. Ta su akta izrađena slijedeći encikliku Pija XI. iz 1923. Usp. dalje motuproprio Pija X. *Doctores Angelici* od 29. lipnja 1914. i encikliku Pija XI. *Officiorum omnium* od 12. kolovoza 1922.

papa izrijeком dodaje: »Ne želimo ovdje govoriti o metafizici kao o posebnoj školi ili posebnoj povijesnoj struji. Stalo nam je da potvrdimo kako stvarnost i istine nadilaze iskustvene činjenice i elemente te također obranimo čovjekovu moć kojom on spoznaje tu transcendentnu i metafizičku dimenziju na istinit i siguran, mada nesavršen i analogijski način.«

Što za filozofiranje proizlazi iz ta tri pozitivna zadatka i određenja koji se postavljaju pozivajući se na Božju riječ? Što proizlazi glede određenja i granica? Gdje i kako degenerira filozofija?

Papa izrijeком odbacuje *filozofski eklekticizam*, tj. preuzimanje izvjesnih »ideja« »a da se nimalo ne osvrće na njihovu koherentnost, sistematičnu povezanost i povijesnu smještenost«. Ovdje se zanemaruje mogućnost razlikovanja »udjela istine određenoga mišljenja« i moguće sadržane zablude (br. 86).

Ivan Pavao II. kao sljedeće navodi *historicism* i *modernizam*. S obzirom na *historicism* izrijeком naglašava da je svaki nauk iz prošlosti nužno umetnuti u njegov »povijesni i kulturni kontekst«, ako ga se želi ispravno razumjeti. Ali time se ne rješava pitanje istine. Štoviše, može se upravo iz povijesnog konteksta spoznati i vrjednovati »izražena istina« u tom nauku, odnosno zablude. Pod modernizmom papa poima uzimanje u određeno vrijeme novih izričaja i »trenutnog filozofskoga žargona«, »zanemarujući kritičke prosudbe koje u svjetlu predaje ipak katkad treba iznijeti« (br. 87).

Ako se usporede ove tri dosad povučene granice s izjavama i naukom Pija XI., Lava XIII. i Pija X. uočava se da su ovdje modernizam, *historicism* i eklekticizam nanovo definirani. Ako su u ranijim dokumentima razgraničenja u izvjesnom smislu poduzimana paušalno, i to ukoliko su se uhodano crkveno teološko samorazumijevanje i moderni misaoni naponi međusobno suprotstavljali i sa stajališta crkvenoga samorazumijevanja odbacivale moderne postavke, onda se sada eklekticizam i *historicism* karakteriziraju utječući se formalnim pravilima mišljenja. Pokazuje se kako se upravo u povijesnom smještanju nekog nauka mogu dokazati istina, doseg, a time naravno i granice povijesnoga iskaza. Jednako se tako i modernizam karakterizira nedostatnim kritičkim odnosom spram suvremenih pozicija.

S tim novim određenjima eklekticizma, *historicism*a i modernizma Ivan Pavao II. iznio je na jednoj strani implicitnu kritiku odluka crkvenog učiteljstva i istodobno pokazao smisao koji i u tim dokumentima učiteljstva ostaje trajno važan.

Sljedeća skupina sačinjena od triju razgraničenja odnosi se na suvremena sadržajna ugrožavanja filozofiranja: Ivan Pavao II. spominje *scijentizam*, tj. pozitivistički filozofski smjer, koji »odbacuje kao nevaljale sve oblike filozofije

koji su tuđi onima što su svojstveni pozitivnim znanostima i odbacuje u područje samih predodžaba kako religioznu i teološku spoznaju tako i etičko i estetičko znanje« (br. 88). Papa ističe »*pragmatizam*«, tj. jednostrano naglašavanje pragmatike govora i poučavanja bez obzira na semantičke i teorijske sadržaje. On vidi da takvi problemi postoje osobito tamo gdje su moralna pitanja podvrgnuta odlukama »institucionalnih tijela« (br. 89). Papa konačno progovara i o *nililizmu* u kojem vidi istodobno nijekanje zahtjeva Božje riječi kao i »negaciju ljudskosti čovjeka i njegovoga identiteta« (br. 90). U tom kontekstu podcrtava još i fenomen postmodernističkog mišljenja gdje utvrđuje pozitivne i negativne aspekte.

Što je konačni rezultat traženja tragova u poglavljima VI i VII Enciklike? Način na koji Ivan Pavao II. tu određuje odnos između *fides* i *ratio* znatno se razlikuje od gledišta koje je taj odnos imao u programu Lava XIII. i njegovih nasljednika. Ponovno se uzimaju temeljni iskazi Prvoga vatikanskog koncila, koji su također i temeljne odrednice odnosa *fides* i *ratio* kod Lava XIII. i njegovih nasljednika. Ali oni se stavljaju u posve nov okvir i dobivaju drugo, promijenjeno značenje koje proizlazi iz promijenjenoga smještanja, odnosno drugoga mjesta vrijednosti.

Stari predani članci (vjere, nap. prev.) sada su apstraktni izričaji koji tek bitnim perihoretičnim zajedništvom razuma i vjere dobivaju svoju konkretnost. Time je uklonjeno nerazumijevanje koje se vrlo lako povezuje s vatikanskim izričajima, nerazumijevanje koje je u kasnijem razdoblju, de facto, određivalo rimske ukaze i dekrete. Istodobno postaju mogućim sasvim drugi kriteriji – a time i mjerila – za ugrožavanje filozofije i vjere, mjerila koja se izriču novim obilježjima i novim definicijama eklekticizma, historicizma, modernizma, relativizma. Ono »sada« ne ucrtava se jednostavno u već zadani okvir onoga »nekoč«. Svakako se pri ovome rezultatu pita zašto to papa nije negdje opipljivo dokumentirao. Je li on to sam uopće primijetio? Jesu li različite dijelove Enciklike radili različiti suradnici i tajnici? To ne znamo. Ovdje ćemo se okrenuti sljedećem pitanju:

#### **4. Kako stoji sa sadašnjim izazovima i perspektivama koji se oslikavaju glede *fides* i *ratio*?**

U poglavlju VII naslova *Aktualni zahtjevi i zadaće* prvi odjeljak nosi međunaslov *Neodrecivi zahtjevi riječi Božje*. Ivan Pavao II. počinje tako naslovljene izvode tvrdnjom da Sveto pismo, Stari i Novi zavjet, kršćanska predaja navješćuju poruku koja daje dospjeti do pogleda na svijet i čovjeka i pogleda na svijet znatne filozofske jačine (usp. br. 80).

Papa ovdje govori s autoritetom i formulira neodrecive zahtjeve – u engleskom tekstu: *indispensible requirements* – koji proizlaze iz same Božje riječi. Ovaj se duktus govora i dalje provodi. Br. 81 glasi: »Da bi filozofija bila u skladu s Božjom riječju, potrebno je da ponajprije otkrije svoju *mudrosnu širinu* u traženju novog i sveobuhvatnog smisla života.« Pred filozofe je postavljen zahtjev, oni su moralno obvezani. Da bi zahtjevi bili legitimni, trebaju temelj. Budući da se ne radi o nekome pravnome zahtjevu, preostaje samo onaj moralni. Tu riječ o zahtjevima susrećemo ponovno u br. 82: Od filozofije se traži »da se utvrdi ljudska sposobnost postizanja *spoznaje istine*«. Konačno se pred filozofiju stavlja zahtjev »*istinski metafizičkoga dosega*« (br. 83). To se, sažimajući, u br. 85 još jednom formulira: »Dobro znamo da se ovi zahtjevi, koje Božja riječ nameće filozofiji, mogu učiniti teški mnogima kojima je poznato današnje stanje filozofijskog istraživanja.« Nešto dalje još jednom u istome odjeljku piše: »Uvjereni smo da svi oni koji danas kao filozofi žele odgovoriti onim zahtjevima koje ljudskom razmišljanju postavlja riječ Božja, moraju izgraditi svoj govor posve u skladu s tim zahtjevima kao i u stalnoj suglasnosti s dugotrajnom predajom koja, potekavši od starih, prelazi preko crkvenih otaca i učitelja skolastike, da bi napokon došla do razumijevanja glavnih dostignuća moderne i suvremene misli.« U ovom zadnjem tekstu konkretiziran je zahtjev koji je postavljen prethodno u tri osnovne dimenzije filozofiranja, dimenziji mudrosti, dimenziji istine i metafizičkoj dimenziji, ukoliko se iz tog zahtjeva istodobno označava i povijesni put kojim će filozofija doći do svojih rezultata. Ove formulacije pozivaju nas na pažljivo oslušivanje. Nameće se pitanje: Kako papa gleda filozofiju kad izriče takve zahtjeve? U Enciklici se doduše – to smo pokazali – podcrtava vlastitost odnosno samostojnost filozofije. Ipak se spram takvih obvezujućih zahtjeva postavlja pitanje nisu li u ime Božje riječi umanjene ta vlastitost i ta samostojnost filozofije, ako ne čak i dokinute? Ne odzvanja li ovdje ponovno ona tematika koju smo susreli prikazujući program Lava XIII.? Za Lava je bilo neupitno da put čovječanstva u modernu mora ići naznačenim Tomininim putevima. Ne događa li se tu kod Ivana Pavla II. promjena samo u tomu da put filozofije danas treba ići preko svekolike širine kršćanske filozofske misaone tradicije, uključujući novovjeke postavke?

Takva slutnja mogla bi se odnositi na br. 75-77 gdje Ivan Pavao II. – u okvirima VI. poglavlja – opisuje različita stajališta filozofije. Papa prvo stajalište filozofije karakterizira ovako: Ono »obuhvaća *filozofiju potpuno odvojenu od evanđeoske objave*: to je stanje filozofije koje je povijesno postojalo u vremenima prije Otkupiteljeva rođenja i poslije njega u područjima koja evanđelje još nije dotaknulo.« On dodaje: »U ovome stanju filozofija legitimno zahtijeva da bude

djelo *sui juris*, tj. da djeluje prema vlastitim zakonima i da se oslanja samo na vlastite snage [...] ovaj zahtjev treba podržati i potvrditi« (br. 75).

Te riječi pozivaju na pozornost da se ovdje radi ili o pretkršćanskim filozofijama, odnosno filozofijama u područjima koje nije doseglo evanđelje. Doseg te posebne formulacije biva jasan kad papa opisuje drugo stajalište filozofije: »Drugo stanje filozofije mnogi označuju izrazom *kršćanska filozofija*.« Papa izrijeком odbacuje slutnju da se time namjerno »aludira na službenu filozofiju Crkve«. Naprotiv, on precizira: »Kada se govori o kršćanskoj filozofiji, time se trebaju obuhvatiti svi važni oblici razvitka filozofijske koji se nikad ne bi dogodili bez izravnog ili neizravnog prinosa kršćanske vjere« (br. 76).

Ako se povežu te dvije stajališne odrednice, javlja se puno pitanja. Prije svega o prvome određivanju stajališta: veliki srednjovjekovni mislioci židovstva, primjerice Majmonid, ili islama razvili su svoje filozofske refleksije posve u dodiru s kršćanskim svijetom. Tu je kršćanska vjera zacijelo izvršila utjecaj. Može li ih se zbog toga pribrojiti nekoj kršćanskoj filozofiji, a Majmonida ili Averroesa nazvati kršćanskim filozofima? Obrnuto vrijedi za kršćanske srednjovjekovne filozofe koji su dobili misaone poticaje od Averroesa, Mosea Majmonida. Zar bi se njihova djela prema tomu moralo – suprotno tome – označiti kao djela neke islamske odnosno židovske filozofije? To bi bilo isto tako apsurdno.

Još je čudnija ta karakteristika u pogledu na sadašnjost. Gdje bi se dao svrstati mislilac poput Keijija Nishitanija – jedan od velikih japanskih filozofa koji filozofira u tradiciji budizma, ali također temeljito poznaje Meistera Eckharta i istodobno se iscrpno razračunava sa Schellingom, Schopenhauerom, Kierkegaardom, Feuerbachom i Marxom, Nietzscheom i, konačno, s Heideggerom? Treba li se njega nazivati kršćanskim filozofom, odnosno zastupnikom kršćanske filozofije? Neizravnih utjecaja kršćanske vjere kod njega ima posvuda.

I što konačno znači, s obzirom na dane klasifikacije filozofskih stajališta, kad jedan kršćanski teolog napiše rad o Friedrichu Nietzscheu pod naslovom *Antikršćanska kristologija Friedricha Nietzschea – teološka rekonstrukcija?*<sup>8</sup>

Konačno papa imenuje kao jedan dalji topos onoga »značajnoga stajališta« filozofije *kad se sama teologija poziva na filozofiju* (usp. br. 77). Zar se teologija ne poziva samo faktički nego zar se isto tako ne mora pozivati i na filozofske uvide koje mislioci iznose, koji pridjev »kršćanski« odbacuju daleko od sebe? Ne proizlazi li takvo pozivanje teologa na filozofe jednostavno iz toga što su izneseni nauci opravdani i što govore istinu?

<sup>8</sup> Ulrich WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie – Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, 1988.

I ovdje može poslužiti jedan bezazlen historijski primjer. Toma Akvinski je u svome malome spisu *De aeternitate mundi* sa svom upornošću branio Aristotelov nauk o vječnosti svijeta jer se taj nauk nije dao pobiti filozofskim razlozima pa bi stoga morao biti dopušten na sveučilištu. Na žestok je način napao druge teologe koji su htjeli osuditi taj nauk kao filozofski, i to s teološkim razlozima.

Toliko o upitima i kritičkim promišljanjima. Ali nema li papa unatoč tomu pravo? Ne kaže li Pavao na početku Poslanice Rimljanima o samome Bogu: »Od njega smo primili milost i apostolsku službu da u njegovo ime privedemo u poslušnost vjere (eis hupakoen pisteos) sve pogane; njima pripadate također i vi, vi koji ste po Isusu Kristu pozvani«? Postoji li spram Božje riječi što drugo doli »poslušnosti vjere«? Zar ne mora papa u ime Božje riječi sučeliti filozofiju i filozofe sa zahtjevima Božje riječi? Poneki će moderni filozof u potpunosti poduprijeti takav papin stav. Papa mora tako govoriti. A tu se istodobno pokazuju nepopustljivost i nužna nesnošljivost monoteističkih objavljenih religija. Što se na to može odgovoriti s teološkoga gledišta? Evanđelje Isusa Krista dobiva svoju vjerodostojnost ljubavlju Očevom nahranjenu predanjem Isusa Krista do smrti, »štoviše do smrti na križu« (Fil 2). Tako je uspostavljena njegova *vladavina*. Riječ Božja nije nikakav zakon. Ona ne prisiljava čovjeka, ona ga oslobađa. Ona se na taj način pokazuje kao mjerilo njegove slobode. Što to znači s obzirom na filozofiju? Papa može i treba – upravo kao svjedok evanđelja – pozivati filozofe i filozofiju na očuvanje njihove najvlastitije biti, na uzimanje ozbiljnim najizvornijih pitanja i iskustava koje su oni ponajprije pokrenuli.

Aristotel, oslanjajući se na Platona, kaže: »Na temelju čuđenja ljudi, naimе, počinju filozofirati, nekoć kao i sada« (Metaph. 1, c. 1,982b11). I zbog toga filozofirati znači biti gonjen od ljubavi prema mudrosti, spremnost na sudjelovanje u promatranju stvari u čuđenju, tj. na teoriju. To, međutim, uključuje – tako smatra Platon – vježbanje umiranja. Jer vrijedi se odvojiti od rastresenosti osjetilima, zavaravanja preko opažanja i radikalno relativizirati brigu za uzdržavanje života (Platon, Phd 64 a-b). Tako je, prema Platonu, filozofiranje istodobno izjednačavanje s Bogom (Tht. 176 b), izjednačavanje s Dobrim, prodor prema Lijepome.

Ali to ne znači da papa smije filozofima govoriti samo filozofski. On ih kao svjedok kršćanske vjere izaziva u ime Božje riječi da budu filozofi u istini te da sa svom ozbiljnošću filozofiraju. Božja riječ – a to je sada teološki izričaj – oslobađa čovjeka u njegovoj najvlastitijoj istini i stavlja ga na put usavršavanja te istine. Toma se Akvinski u svome komentaru Ivanova evanđelja tako

pojmovno izrazio da Boga naziva *prima veritas*, tj. onom istinom koja je sama najizvorniji samoodsjaj i istodobno obznanjuje sve istine, tj. sve kategorijalne istine i omogućava im izaći na vidjelo. Ta istina koja daje da sve istinito bude istinito objavljuje se u obliku sluge Sina Božjega, u mucu, u križu Isusa Krista.

Što je s gledišta teologa aktualni zadatak filozofa? Biti sa svom snagom i sa svom predanošću i ništa ne ispuštajući, prijatelji i ljubitelji istine. Oni ne trebaju biti »mudraci«. To bi već prema Platonu bio pretjeran i koban zahtjev filozofima. Jer, prema Platonu, samo je božanska bit mudra. Čovjek može biti samo ljubitelj mudrosti. To oni trebaju biti u sadašnjosti sa svim svojim jednostranostima, sa svojim društveno učvršćenim, omeđenim načinima gledanja.

U br. 92-99 papa još jednom skicira zadaće teologije glede problema *fides i ratio*. Već smo u prethodnom odjeljku o onome »sada« utvrdili da Ivan Pavao II. – polazeći od uzajamne implikacije teologije i filozofije i njihove neodvojivosti u ostvarivanju – imenuje tri velika izazova za teologiju danas. Prvo se pitanje veže uz to da teologija bitno izlaže *auditus fidei*, stoga on odatle skicira izazov da se ozbiljno uzme i istodobno razumljivim učini povijesno-kulturno kondicioniranje svih jezičnih izričajnih sadržaja i onoga objavljene riječi, u Pismu i predaji, da je tu riječ o komunikaciji sama Boga, o priopćavanju »zadnje istine« (ultimate truth) koja je apsolutna i univerzalna (br. 94 i 95). Papa uz to ukazuje na nužne zasluge filozofske hermeneutike i pomoći filozofije jezika.

Kada je u pitanju *intellectus fidei*, njemu bitno pripada izlaganje eshatološkoga dovršenja čovjeka, otkupljenje. Tako u dogmatskoj teologiji posredovanje i pojašnjavanje tog dovršenja nije moguće bez određene »metafizičke umnosti« (br. 97). U pogledu na moralnu teologiju neophodni su »filozofska antropologija i metafizički nauk o Dobrome« (br. 98). Konačno, papa kao treći izazov imenuje navještaj vjere i katehezu u čijoj službi stoji sav teološki rad u Crkvi. Tamo je potrebna filozofska refleksija za »rasvjetljenje odnosa između istine i života, između događaja i doktrinalne istine« (br. 99).

Ono što pada u oči u ovome opisivanju zadaća teologije glede odnosa *fides i ratio* jest činjenica da se ni na koji način ne postavlja odnos prema različitim velikim područjima koja sa svoje strane – slično kao i kršćanstvo – posjeduju Sveto pismo ili svete spise, svete predaje, koji pokazuju »izvanrednu filozofsku gustoću«. Te religije stoje – slično kao i kršćanska objavljena vjera – pred onim temeljnim pitanjima koja proizlaze iz javnih filozofskih rasprava o istini i povijesnosti, o jeziku i obvezatnosti. Da se u religijama krije takoreći filozofsko mišljenje, ne odnosi se samo na kršćanstvo. Svim religijama pripada neko mišljenje. Danas se pokazuje očitim da je filozofiranje ostavilo različita traga u različitim velikim kulturnim krugovima. Postoji narodna mudrost. Primjerice,



u svakoj strukturi jezika krije se izvjesna filozofija. U tom smislu mislim na istraživanja hrama preko bantu-jezika. U nekim kulturama postoji filozofija u obliku visokorefleksivnoga, sustavnoga oblikovanja. Ako kršćanska teologija uslijed toga treba razvijati javno obrazlaganje temelja naše nade, tj. *auditus fidei* i *intellectus fidei*, onda u današnjoj situaciji nastaje posve složena problematika: Mora se razraditi poimanje različitih filozofija kao i poimanje različitih religija koje će uključivati ove filozofije. Pritom će se pojaviti problemi glede sržnih pojmova kršćanske vjere kao i drugih religija.

Ako se stavi pred oči ovako faktički dan izazov, onda se nameće pitanje o čemu se govori na kraju enciklike *Fides et ratio* kao o nekom postavljanju zadatka koji je samo »unutarkršćanski« dimenzioniran. Ne uzimaju se dostatno u obzir nove, svijetu otvorene dimenzije našega svijeta života. To je tim čudnije jer se Ivan Pavao II. u svim svojim razmišljanjima snažno orijentira na pastoralnu konstituciju *Gaudium et spes*. Povrh toga on je u svojoj praksi putovanjima i nagovorima udomaćio u Crkvi dijalog religija, susret s drugim religijama. Tu se pokazuje da filozofsko-teološka refleksija još ne odgovara ovoj širini prakse.

Čini mi se da enciklika *Fides et ratio* prvenstveno pruža uporište za obradu zaostalih problema koji u Crkvi još uvijek igraju izvjesnu ulogu. Buduće perspektive, međutim, nisu još uopće dovoljno uočene. Želio bih stoga pridodati nekoliko misli koje su povezane s papinom Enciklikom. To su zaključci za filozofsku izobrazbu teologa. Ali te zaključke ne povlači izričito Ivan Pavao II. Prvi zaključak: Ivan Pavao II. ondje gdje obrađuje ono »sada« filozofije i teologije govori o kružnom kretanju, o uzajamnom prožimanju mišljenja i vjere. Ovdje se mišljenje shvaća osobito u smislu filozofskoga mišljenja, a ne u smislu znanstvene pojedinačne analize i odgovarajuće uporabe razuma koja se može razumjeti kao uporaba razuma za razliku od *intellectusa* i njegove uporabe. Tom filozofiranju, filozofskom mišljenju, potrebno je vlastito uvježbavanje. O tome je, primjerice, govorio Platon u svome 7. pismu. Ono pretpostavlja, štoviše, uvježbavanje u pitanju čuđenja, u pitanju koje čovjeka na sasvim radikalnan način dovodi pred njegovu vlastitu kontingentnost i konačnost, a to je ujedno i pokret koji se proteže na istinu, dobro, lijepo. To je pitanje, traženje pokrenuto od pitanja zašto je uopće nešto, a ne, naprotiv, ništa. Ako to mišljenje pripada vjeri iznutra; onda se ono radi vjere mora također i uvježbavati. Filozofska izobrazba teologa ne smije se stoga jednostavno zamijeniti poznavanjem mnoštva informativne građe. Naravno da i to pripada izobrazbi: da se nauči rabiti važne pojmove, logički argumentirati. Ipak nije od presudne važnosti količina posredovane građe nego naučiti teologe filozofski razmišljati da bi tako mogli primjereno izlagati i posredovati temeljne sadržaje vjere. Zbog toga, primjeri-

ce, seminare smatram sržnim dijelom filozofske izobrazbe na kojima će se u malome krugu o nekom filozofskom tekstu iz antike, srednjeg vijeka ili novoga doba raspravljati i pokušati uspostaviti te misaone puteve – i to u razračunavanju s profesorom koji će to pratiti i koji će imati ulogu partnera u razgovoru. Samo će tako teolozi biti sposobni u budućnosti u katezezi, religijskoj poduci, u vjerskom razgovoru s odraslima, u propovijedi posredovati nešto od dubinskog značenja vjere.

Drugi zaključak: ukoliko filozofsko mišljenje i vjera čine kružno kretanje, ako filozofija i teologija uza svu svoju različitost nerazdvojno pripadaju jedna drugoj, onda to vrijedi za sve teološke discipline, iako u nešto različitom obliku. Počnimo s biblijskim i povijesno-teološkim disciplinama. Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Fides et ratio* izričito upućuje na to da se teška pitanja, koja se postavljaju historijsko-kritičkim istraživanjem biblijskih tekstova, analizom različitih jezičnih oblika ovoga teksta, ne mogu primjereno obrađivati bez pomoći hermeneutike i moderne filozofije jezika. Mora se nadodati da pitanja koja se bave tradicijom i predajom vjere jednako tako trebaju temeljnu filozofsku refleksiju. Usporedba vrijedi s obzirom na novovjeke filozofske refleksije za razumijevanje tekstova koje čitatelja uvijek uvode u tekst i analiziraju kako je i čovjek sam potreban svojom kreativnošću. Velikom djelu *Istina i metoda* Hansa Georga Gadamera priznata je u ovom kontekstu već danas klasična pozicija.

Da fundamentalna teologija i dogmatika stoje u vrlo širokom odnosu prema filozofiji, trebalo bi biti jasno svakome tko se time temeljitije bavi. Bernhard Welte, moj freiburški profesor, razvijao je kao filozof za vrijeme svoga života uvijek iznova filozofska pitanja za razumijevanje kršćanske vjere. U sučeljavanju s Karlom Jaspersom i njegovim djelom o filozofskoj vjeri razvio je, primjerice, fenomenologiju vjere koja ni danas još nije ništa izgubila od svoje fascinantne očitosti. Vrlo se radujem da se u novije vrijeme ponovno obrađuju filozofski argumentativno filozofska pitanja o pojmu Boga i o monoteizmu. Slično treba reći i o temeljnim fenomenima poput ljudske slobode, biti slobodnoga promašaja sama čovjeka, filozofskih pitanja o značenju simbola i znakova u ljudskoj komunikaciji i egzistencijalnoj orijentaciji i dr. Sve je to, i puno više, potrebno da se može teološki primjereno govoriti o Bogu, o čovjeku, o grijehu i otkupljenju, o Crkvi i sakramentima.

Na mnogo mjesta u samoj Enciklici papa govori o implikacijama filozofsko-etičke refleksije u moralnoteološkom i socijalnoetičkom poučavanju. U cijelom području teologije, a ja podrazumijevam pod tim jednako tako pastoralnu teologiju kao i religijsku pedagogiju, homiletiku i druge grane, osvrće se naširoko na sociološke, socijalnopsihološke spoznaje i istraživačke metode.

Takva istraživanja i unošenje tih brojnih pojedinih humanističkih znanosti s njihovim metodama predstavlja značajan dobitak za teologiju. Da bi se takvi rezultati svakako u primjerenom obliku mogli primijeniti i na Crkvu kao duhovnu zajednicu i na pojedine vjernike, ni ovdje se neće moći zaobići filozofska refleksija. Zanimljivo je u kojoj se mjeri od početka 20. st. tu razvio vlastiti filozofski istraživački i misaoni smjer. Na tom se mjestu može uputiti na Mauricea Blondela i njegovo djelo *L'action*; crta se nastavlja do Ricoeura i njegova djela *Soi-même comme un autre*.

Ovih nekoliko naznaka, koje bi se mogle lako nadopuniti, pokazuju u kojoj je mjeri ne samo klasična i srednjovjekovna filozofija značajna za teologa nego mu isto tako temeljne spoznaje pružaju važnu pomoć u bogatoj razgranatosti moderne filozofije da svoj rad na *intellectus fidei* javno izloži i da ga razvije.

Upravo na toj uzajamnoj upućenosti teologije na filozofiju i filozofije na teologiju – ovaj aspekt nisam sada više razvijao – onaj koji studira kao da stoji pred jednim brdom. Meni je bilo jednako tako. Tada sam napravio vrlo utješno i za mene životno usmjeravajuće otkriće. Kao student kupio sam sebi izdanje nekoga uveza *Quaestiones disputatae* »*De veritate*« Tome Akvinskoga, i to Mariettijevo izdanje. Pri prvome listanju bio sam iznenađen pregledom izdavača o Tominih djelima razvrstanim na komentare, quaestiones (pitanja), summae (sume) i opuscula (male spise). U nizu komentara, koje je Toma sastavio u tijeku svoga dvadesetogodišnjega djelovanja prvo kao licencijant, a potom kao magister, uočljivo je da se tu gotovo ravnomjernim slijedom izmjenjuju filozofski komentari s komentarima Biblije, i to kako Staroga tako i Novoga zavjeta. Tad sam sebi rekao: Sveto pismo, Stari i Novi zavjet povelja su naše vjere, ali i razum također pripada vjeri. Oboje moraš postupno obrađivati, kao što je to Toma učinio. Smatram da se i tada, kad se često stoji u prenatrpanom dušobrižničkom radu, ravnomjerno, svakoga tjedna, svakoga mjeseca treba uzeti slobodnoga vremena za razmišljanje, za čitanje da bi tako vjeru, razumijevanje vjere produbili i tako ju mogli ljudima životno približiti.

Takav program, kao životno usmjerenje jednoga teologa, nije u suprotnosti sa strastvenim Pavlovim riječima u Prvoj poslanici Korinćanima, potrebno ih je, dapače, ozbiljno uzeti. Naspram podjela, zahtjeva koje različite skupine u Korintu postavljaju, Pavao postavlja poruku o križu: »Uistinu, besjeda o križu ludost je onima koji propadaju, a nama spašenicima sila je Božja. Ta pisano je: *Upropastit ću mudrost mudrih, i odbacit ću umnost umnih. Gdje je mudrac? Gdje je književnik? Gdje je istraživač ovoga svijeta? Zar ne izludi Bog mudrost svijeta? Doista, kad svijet u mudrosti Božjoj Boga ne upozna mudročću, svidjelo se Bogu ludošću propovijedanja spasiti vjernike. Jer i Židovi znake ištu i Grci*

mudrost traže, a mi propovijedamo Krista raspetoga: Židovima sablazan, poanima ludost, pozvanima pak – i Židovima i Grcima – Krista, Božju snagu i Božju mudrost. Jer ludo Božje mudrije je od ljudi i slabo Božje jače je od ljudi« (1 Kor 1,18-25). Upravo da bismo Krista kao Božju snagu i Božju mudrost mogli navješćivati, trebamo mišljenje, trebamo filozofiju u svjetlu vjere.

Ima puno toga, teolozi i filozofi, što bismo trebali činiti za teološke fakultete, profesore i studente.

### *Summary*

#### **FIDES ET RATIO – ONCE AND NOW (?)**

*After more than 100 years the encyclical Fides et Ratio (1998) once again raises the question of the relationship between theology and philosophy. That relationship was last analysed by Leo XIII in 1879. Pope John Paul II takes over the teachings of Leo XIII but places new decisive highlights: should we differentiate faith and thought yet at the same time they pervade. Without thought, faith is nothing! (St. Augustine). This leads us to the conclusions that John Paul II partially draws. The article first presents an overview of the encyclical and then describes Leo XIII position and characterises the conclusive »now« of faith and reason according to John Paul II. The conclusion forms the consequences for current philosophical education of the theologian.*

**Key words:** Fides et ratio, faith, reason, philosophy, theology, Aeterni Patris, Leo XIII, John Paul II.