
Razum i vjera, filozofija i teologija

Inovativni prinos enciklike *Fides et Ratio*
teološkoj nauci o spoznaji

Max Seckler, Tübingen

UDK: 262.131

215

Izvorni znanstveni rad

Godinu dana nakon što je objavljena enciklika *FIDES ET RATIO* *Süddeutsche Zeitung* je, u studenome godine 1999., taj opsežni učiteljski dokument uvrstio u kulturni prilog svojega izdanja, svrstavši ga na popis stručnih knjiga koje preporučuje svojim čitateljima i predstavlja je kao posebnu knjigu mjeseca. Pritom se ne radi o mišljenju pojedinačnog urednika nego o odluci stručnog suda visokoga ranga.

1. Budući da je riječ o vodećim liberalnim dnevnim novinama njemačkog jezika koje, kako je poznato, nisu osobito bliske Crkvi ni sklone Papi, ovakva odluka zavrjeđuje pozornost. Ipak, ta je činjenica u skladu s posve pozitivnim prihvatom na koji je enciklika naišla diljem svijeta, i to zacijelo ne samo u crkvenim medijima i ne samo kod filozofa i teologa po struci nego i u sekularnim sredstvima priopćavanja. S odobravanjem je primljen cijeli niz sadržajnih tvrdnji koje su zbog svojega iznenađujućeg značenja privukle pozornost, pohvaljen je prije svega osobito blizak i neposredan ton dokumenta, svježina jezika i mišljenja, čovjekoljubiv stav i vjerodostojna zabrinutost za humanost, za dostojanstvo čovjeka i za uspjelo čovječstvo u napetosti između istine i slobode, vjere i razuma, i na kraju slobodan pogled na kulture i religije.

Premda ne treba precjenjivati odjek što ga jedan papinski učiteljski dokument može izazvati u medijima, on je u našem slučaju ipak vrijedan pozornosti. I to ne samo zbog rijetkosti tako širokog odobravanja na koje je naišao nego zbog znakovite sadržajne povezanosti cilja na koji enciklika smjera, s jedne

strane, i njezina odjeka na području prihvata, s druge strane. Taj odjek je takoreći prirodni refleks onoga što enciklika stvarno intendira i želi postići. Očito se Papa ovdje u jednom središnjem pitanju tako neposredno približio kulturi da je sekularno društvo to prepoznalo kao zanimljiv i uzbuđujući događaj. U tom se odjeku može prepoznati empirijska potvrda da je enciklika već na svojem početku postigla jedan do svojih najvažnijih strateških ciljeva.

Razlozi za tako visok stupanj odobravanja enciklike ne leže samo u komunikativnoj obradi materijala, što je neobično za takav dokument, niti samo u kulturalnoj relevantnosti njezine tematike ili u uvjerljivosti njezinih nakana i ciljeva s obzirom na konfuznu situaciju koju ona dijagnosticira u znanostima koje posreduju orijentaciju. Sve to skupa značajno pridonosi da se pozornost i simpatija pobudi i kod samih skeptičnih čitatelja. No konačno ipak njegov posebni karakter i rang leži u samom sadržaju ovoga učiteljskog dokumenta, u stajalištima koje zauzima, u njegovoj poruci u cjelini, zajedno s konstruktivnom snagom kako obrađuje probleme te odlučnošću kojom je usmjeren prema cilju.

2. Postoji glavno mjerilo na osnovi čega ovu encikliku treba vrednovati kad se *uzme sve u obzir*. Ono u drugi plan stavlja sva druga mjerila koja se tu i tamo kritički pojavljuju. Želimo li pravo shvatiti oblik i sadržaj enciklike, ne smijemo zaboraviti da ona nije filozofski ili teološki traktat, nego ponajprije pastoralni dokument. Zato će svaka kritika nužno morati uvažiti zakone koji vrijede za književnu vrstu kojoj pripada takav dokument. Budući da enciklika treba pokrivati mnoga područja i da je u svome nastajanju (*in statu nascendi*) sve do konačnog redakcijskog oblika prošla preko mnogih radnih stolova, ona u sebi neizbježno nosi određeno višeglasje pozicija, naglasaka i argumentacijskih koncepcija. Zacijelo bi bilo moguće sve te neusklađenosti zadnjom rukom rigorozno izravnati, no tolerirane napetosti bliže su životu; u njima se mogu izraziti i kompleksnost problema i perspektivnost njihova zapažanja, a da se pritom ne izgubi jedinstvo cjeline. Metodološki to dakako znači da u tumačenju enciklika pruža slobodan prostor (već prema

interesu) za selektivna opažanja, za različita težišta i za kriva tumačenja, koja onda prijete kad se u pojedinačnim točkama ili dijelovima teksta nedovoljno ima u vidu opći ton dokumenta. U stručnoj literaturi ima pojedinačnih slučajeva takvoga promatranja. Tako su primjerice izlaganja o Tomi Akvinskom (usp. FR 43ss) ili način afirmacije epistemoloških principa ranijih učiteljskih tekstova (usp. FR 8s) neke interpretatore doveli do pogrešne prosudbe da se enciklika kreće samo u starim okvirima. To nije slučaj čak ni s obzirom na spomenute točke. U ovome predavanju želio bih osobito razmotriti inovativni prilog koji enciklika donosi u pitanju odnosa razuma i vjere (odnosno filozofije i teologije), i to posebno s obzirom na *teološku nauku o spoznaji*. Moja interpretacija i vrednovanje pojedinih ulomaka teksta vodi se nastojanjem da po mogućnosti vjerno i primjerenom sagledam duh, stil i sadržaj enciklike u njezinoj cjelini.

3. Time smo došli do teme ovoga izlaganja. Budući da je naslov mojega priloga vrlo blizak naslovu enciklike FIDES ET RATIO i da se na prvi pogled može učiniti kao parafrazirano ponavljanje originalnog naslova, potrebno je najprije precizirati tematiku o kojoj ću govoriti u odnosu na tematiku enciklike. Činjenica da u oba slučaja u naslovu stoji poznati binom *vjera* i *razum*, mogla bi značiti da se radi o posve istovjetnim pitanjima. Tome ipak nije tako, unatoč istozvučnosti pojmova.

Doduše, i u enciklici FIDES ET RATIO pojmove *vjera* i *razum* valja shvatiti kao *temeljne pojmove teološke nauke o spoznaji*, a "i" koje ih povezuje i ondje ukazuje na klasičnu polarizaciju vjere i razuma, filozofije i teologije, pa time i na veliki problem nauke o spoznaji: To je pitanje o međusobnom odnosu obaju medija spoznaje i o odnosu filozofske i teološke metode spoznaje i sadržaja spoznaje. No enciklika u pojedinim odlomcima, ali i u svojoj cjelokupnoj nakani ipak znatno nadilazi epistemološku razinu u stručnom smislu. Termini *fides* i *ratio* za nju nisu samo pojmovi teološke nauke o spoznaji nego povrh toga natuknice za vrlo široke stvarnosti. Oni označuju oba *životna svijeta* vjere i razuma, filozofskoga i teološkog mišljenja, religijske i sekularne kulture. Njezina je središnja nakana da ta dva svijeta međusobno pomiri i dovede ih u konstruktivni i produk-

tivni međusobni odnos. Nasuprot tim dalekosežnim obzorima epistemološka perspektiva o kojoj u referatu raspravljam samo je jedan segment.

Kod poblizeg promatranja pojam "segment" ipak nije prava riječ da se u enciklici kvantitativno i kvalitativno primjereno označi mjesto i uloga nauke o spoznaji. Principi teološke nauke o spoznaji u enciklici imaju apsolutno središnje mjesto. Oni su takoreći gramatika pomoću koje se zapravo izriču njezine nakane. Povrh toga, oni su u svome objektivnom sadržaju vrlo specifični za teološku epistemologiju u stručnom smislu. K tome, u enciklici se problemi i pitanja s tim povezana ne samo zaista tematiziraju nego Papa tematiku enciklike izričito svrstava u to područje. Kad u preambuli vjeru i razum označava dvama krilima pomoću kojih se ljudski duh uzdiže prema istini, onda time već pragmatično najavljuje da se ovdje radi o *istini* i *spoznaji* cjeline, a time i o elementarno *epistemološkom* horizontu pitanja. U završnom dijelu dokument to izričito precizira, kad veli: Nakon što je prošlo više od sto godina kako je objavljena enciklika AETERNI PATRIS Lava XIII., činilo se nužnim iznova započeti *raspravu o odnosu vjere i filozofije*, i to u *jasnijem* obliku (distinctius, FR, 100). Papa za označavanje toga odnosa ovdje – kao i na drugim središnjim mjestima – ne rabi pojam *relatio*, nego pojam *necessitudo*. *Relatio* je bilo koji oblik odnosa, *necessitudo* pak znači da se radi o uskoj i neodvojivoj povezanosti. Formulacija glasi: *De necessitudine inter fidem et philosophiam*. Tako je srž enciklike *nerazdvojiva povezanost između njih obaju*. U klasičnom latinskom jeziku pojam *necessitudo* istodobno znači i nerastavljivu vezu prijateljstva. Izborom tog pojma sadržajno se već naznačuje opcija kojom se vodi cijeli diskurs.

4. Pod tim pretpostavkama enciklika FIDES ET RATIO potpuno je i stručno fokusirana na pitanja teološke nauke o spoznaji. Na tom području ona zaista poduzima vrlo kompleksna razlikovanja koja su *epistemološki važna i inovativna*. Ako se pitanje odnosa vjere i razuma u svome uobičajenom tretmanu smatralo teškim, ali i načelno riješenim, u svjetlu enciklike ono se čini znatno drukčijim. Enciklika unosi promjenu u

strukture. Doduše, ona ostaje pri jasnom razlikovanju između dva reda spoznaje koji se sagledavaju kroz vrlo kompleksan odnos usmjerenosti i prožimanja za koji se možemo pitati da li ima samo pragmatično značenje. Taj odnos po momu mišljenju prelazi operativnu razinu i daje povod za novo promišljanje i za promjenu mišljenja.

Ponajprije, čini se kako sve ostaje po starom. Enciklika citira i potvrđuje nauk Koncila i enciklikâ o razlikovanju redova spoznaje. Prema tome, postoje oba reda spoznaje, vjere i razuma, teologije i filozofije. Oba su u svojim načelima, predmetima i načinu spoznaje bitno različita i posve samostalna. Ne mogu se međusobno ni potisnuti ni dokinuti. Kao što su vjera i razum dva krila kojima se ljudski duh uzdiže prema istini, tako su teologija i filozofija dva puta realizacije i izrade spoznaje. Za obje vrijede njihove određene konstitutivne ontološke, egzistencijalne i epistemološke zakonitosti koje se ne mogu nivelirati. Obje trebaju ostati vjerne svojoj biti poštujući međusobno svoju *autonomiju* (usp. FR 9, 48, 55).

5. Autonomija? Taj se pojam ne javlja slučajno. Motiv autonomije i pojam autonomije u enciklici igraju inače središnju i temeljnu ulogu. Enciklika neumorno naglašava *autonomiju filozofije i teologije*. Pod tim podrazumijeva vlastitu zakonitost obaju redova spoznaje, njihove putove spoznaje i njihove diskurse koji se drže svojih vlastitih principa i normi. Tu autonomiju koja ima znanstveno-teorijsku i znanstveno-praktičnu stranu obje smatraju za se nužnom. Zacijelo nije neobično da jedan crkveno-učiteljski dokument koji se izjašnjava o statusu teologije naspram ostalih znanosti, za teologiju traži autonomiju premda se pojam autonomije za to rijetko rabi. Glede *filozofije* stvar stoji drukčije. Dovoljno je samo prisjetiti se mučne povijesti emancipacije koja kod mnogih filozofa izaziva traumatska sjećanja. U enciklici se međutim kao nikada dosad u jednom učiteljskom dokumentu naglašava autonomija filozofije (usp. osobito FR 49, 75, 106; sveukupno 12 puta). Pritom ona ne nastupa obrambeno. Autonomija filozofije za nju nije odstupanje od vlastitog stava koji bi se morao prisilno iznuditi.

Enciklika, štoviše, uporno i energično potvrđuje i zauzima se za nju per se, a i u interesu vjere i teologije.

To priznanje autonomije javnost je osobito pozitivno prihvatila. Neki filozofi su ga međutim i kritički promatrali te više puta i polemički komentirali. Oni vele: Papa doduše "pjeva pohvalu autonomnoj filozofiji", ali on razum i filozofiju obvezuje na pitanje istine i smisla i podlaže ih kriteriju objave i crkvenoj prosudbi, na način da s drugom rukom oduzima što je prva ruka već bila dala. On postupa prema temeljnom načelu: "Perite se slobodno i samosvjesno u vodi mišljenja. Ali nemojte se stopiti!" Upitno je već i to što se Pastor fidei nameće kao filozof razuma i kao njegov branitelj, a neprihvatljivo je da Papa dopušta, kako on to naziva, jedan "legitimni" i "pravi" oblik autonomije. Ideja autonomije koja je podvrgnuta takvim uvjetima u sebi je proturječna. Time nije zajamčen epistemološki status autonomne filozofije; uvjetovana autonomija naprosto je heteronomija. U realnu autonomiju filozofije spada mogućnost da filozofija sama upravlja *pojmom* autonomije.

Da je u filozofa jasno zauzimanje enciklike za autonomiju filozofije naišlo na podvojen prihvata, za to postoje različiti razlozi. S jedne strane svako ograničenje u pojmu autonomije može izazvati pretjerane alergične reakcije, pa i onda kad se kod pobližeg promatranja stvarno pokažu kao neutemeljene. Na to ćemo se poslije osvrnuti. S druge strane, spomenuta oštra kritika objašnjava se i zbog tekstualne posebnosti enciklike koju se u prvi mah ne može lako prepoznati. Enciklika, naime, rabi istodobno dva pojma filozofije, a da to dovoljno jasno ne kaže. Papa dijelom govori o filozofiji općenito i nipošto ne želi povrijediti njezinu sekularno koncipiranu samostalnost, premda sam pojam autonomije ovdje ne treba izjednačavati s neograničenom samovoljom. Jednim dijelom Papa govori i o onom tipu filozofije koji se - usprkos svojem filozofskom karakteru - eksplicitno razvio pod pretpostavkom kršćanske vjere ili primjerice kako se predaje u okviru studija teologije. Za oba oblika filozofiranja potvrđuje se načelo unutarnje autonomije filozofskog diskursa, ali za potonji tip filozofije koji Papa inače ne naziva "kršćanskom filozofijom" u uobičajenom smislu, ipak vrijede druge pretpostavke i ciljevi. On se katego-

rijalno snažnije razvija u svjetlu vjere i približava se onome što se neko vrijeme programatski pokušavalo obuhvatiti pojmom "kršćanska filozofija". Na onim mjestima u enciklici gdje tumači ulogu filozofije u izgradnji studija teologije i u izobrazbi svećeničkih kandidata Papa se zauzima za filozofiju tog tipa. On daje do znanja da bi bilo lijepo kad bi se jednoga dana oba tipa filozofije mogla povezati u njihovim temeljnim orijentacijama. To pak nipošto ne znači da on sekularnu filozofiju želi vezati uz kategorijski kršćanski korzet koji bi ugrozio njezinu autonomiju. Površni će se čitatelj, ako ne primjećuje razliku između dvaju pojmova filozofije, pribojavati ovoga potonjeg. Otuda se mogu objasniti neke alergične reakcije.

6. Budući da se kritika na shvaćanje autonomije u enciklici, i neovisno o toj mogućnosti zabune, svakako odnosi na središnji problem učiteljskog dokumenta, iznijet ću najprije kratko svoj stav o tome. On istodobno može poslužiti kao uvod u druga pitanja koja su s time povezana i dovesti nas k točkama kojima je posvećena glavna pozornost u ovome izlaganju. Može se reći da je posve razumljiva kritika pojma autonomije kako ga rabi enciklika s obzirom na povijesnu pozadinu iz koje dolazi i s obzirom na spomenute tvrdnje u tekstu. No ona je objektivno neutemeljena i površna. Takva ocjena nužno se nameće ako se točno prouče dotični odlomci enciklike i uspoređi li ih se s raspravom o problemu autonomije u filozofiji od Kanta naovamo. Oдавно je poznato da je ideja slobode koja se razvija u *apsolutno Bezuvjetnom*, u sebi proturječna i da vodi uništenju slobode i samog pojma slobode. I filozofski pojam autonomije u sebi uključuje *teonomni* moment, zvali ga mi tako ili ne. Način na koji enciklika povezuje istinu i slobodu (usp. primjerice FR 15) te autonomiju filozofije veže uz narav razuma i njegove unutarne entelehije i norme, posve odgovara najvišim filozofskim standardima. To je poznato svakom poznavatelju povijesti filozofije. K tome pridolazi jedan daljnji aspekt. Filozofski je utemeljeno ne samo stajalište koje enciklika zauzima glede autonomije nego i obrazloženje koje ona za to daje. Enciklika ne određuje kao neka heterogena instancija dekretom izvana, nego argumentira unutar samoga problema i služi se pritom filozofski prihvatljivim

argumentima. Zato ne može biti govora o nekom određivanju izvana, ni u proceduri ni s obzirom na sâm rezultat.

Ipak, ovdje postoji problem koji je ponajprije povezan s književnom vrstom enciklike. U enciklici Papa zapravo ne govori kao filozof, nego kao učitelj vjere i kao teolog. Zato se pri njegovim izlaganjima o unutarnjoj autonomiji filozofije ipak radi o intervenciji "izvana", naime od instancije koja se nalazi izvan filozofije. Tko je ta instancija? Ponajprije naravno Papa. On na nekim mjestima enciklike osobito ističe kako u prava i dužnosti njegove službe spada da prosuđuje i filozofske sadržaje. Zato snagom te službe Papa polaže zahtjev za neku vrstu kompetencije da intervenira naspram filozofije, i tu kompetenciju i vrši. Glede pitanja autonomije to je naravno vrlo osjetljivo, premda je stvarni rezultat na sreću filozofski utemeljen.

Bili bismo nepravedni prema glavnom smislu enciklike i njezinu razumijevanju *necessitudo inter fidem et philosophiam*, ako bismo problem promatrali samo iz te perspektive službe. U biti se vjera i teologija ovdje miješaju u posao filozofije, ovdje dapače *more philosophico*, premda to ne bi bilo posve nužno. Ovdje susrećemo najzanimljiviju i najvažniju ideju enciklike. Ona izričito veli da filozofija i teologija međusobno mogu i moraju jedna na drugu utjecati. Radi se prema shvaćanju enciklike o uzajamnoj kompetenciji interveniranja. Nije to jednosmjerna ulica od teologije prema filozofiji, od teološkog sveznalaštva prema terapizaciji filozofije, nego ovdje obje daju i primaju. Glede pitanja autonomije ta se misao ne očituje tako jasno, ali cijela je enciklika usmjerena na to da protumači *necessitudo inter fidem et philosophiam* u smislu uzajamnog, obostranog odnosa intervencije.

7. Da bismo to točnije razmotrili, obratimo pozornost najprije filozofiji, filozofiji u svjetlu vjere i teologije, a nakon toga teologiji u interakcijskom sklopu *fides et ratio*.

Značajno je ponajprije da enciklika nastupa takoreći kao Paraklet (pomagačica) razuma i filozofije, protiv onih koji ih preziru i protiv postmoderne koncepcije slabog razuma pensiero debile (FR 48, 56). Papa podsjeća filozofiju na njezin uzvišeni poziv; tematizira njezino dostojanstvo i ohrabruje razum

na zauzeto istraživanje istine te smjelo pronalazi nove putove (FR 11, 56, 67). On je zabrinut zbog samorazaranja (samouništenja) razuma i rušilačkih posljedica koje iz toga proizlaze za humanost (FR 77, 90, 91). Filozofija treba ponovno zadobiti svoju kompetentnost za istinu, svoju dimenziju mudrosti, svoju dubinu bitka i svoju povezanost s transcencijom te na tome području razraditi istinito i solidno znanje (FR 6, 10, 81-83). U tom smislu, dakle, enciklika poziva filozofiju, takoreći izvana, kao brižan partner, da se bavi svojom stvari.

Ima i drugih poticaja koji *izravno dolaze iz vjere i Riječi Božje* i tiču se filozofskog razuma u *njegovoj unutrašnjosti*. Kršćanska vjera potiče i filozofiju na razmišljanje (FR 15). Konfrontira je s cijelom težinom problema (npr. zla, patnje, pitanja smisla), pruža rješenja za probleme i pripomaže filozofiji da dosegne otkrivenja do kojih ona inače možda nikada ne bi došla (npr. pojam Boga, pojam osobe, pojam čovjeka, značenje povijesti) (FR 76). Ovdje se radi dijelom o *novim područjima istinitoga* za filozofiju, o otkrićima *novih obzora*, o proširenju *područja razuma* (FR 76, 101). Iz *Božje riječi* i od *povijesnog susreta s Objavom* proizlaze dakle izazovi (FR 6, 85) koji razum i filozofiju potiču i ohrabruju da se ne zatvaraju u krivoj skromnosti, u stare, uske granice, nego da stalno proširuju prostore filozofskog znanja i da budu otvoreni za ono što se *do sada za njih činilo nezamislivim* (FR 5, 7, 12, 13, 28, 42). Na tome putu nema mirovanja; *sposobnosti razuma* uvijek su veće od onoga što je ikada do sada postigao (FR 14, 18, 42).

Želimo li pravo vrednovati ove riječi enciklike u njezinoj epistemološkoj važnosti, doći ćemo u nepriliku. One su ne samo značajne nego su upravo zapanjujuće. Odjednom ne samo Papa i teologija bodre filozofiju i stimuliraju razum, nego i od same objave dolaze izazovi, i poticaji, i zrake svjetlosti kad stupi u vidokrug filozofskog razuma i postane predmetom filozofske refleksije. Ono što se ovdje događa, izravno pogađa filozofski razum i njegovo područje. Pritom se granice pomiču doslovno unedogled. Misterij ne zatvara obzore, nego ih otvara, premda je njegova dubina neizmjerljiva i samo vjera postaje dionicom te dubine. To shvaćanje enciklike o *napredovanju razuma* i o *proširenju njegova nadležnog područja na Objavu* više se ne može

uklopiti u uski kalup poznatih razlikovanja školske teologije. Enciklika doduše skrbnički iznosi pravila za razlikovanje redova spoznaje i ukazuje na zadane granice koje su razumu postavljene naspram stvarima vjere i koje su načelno nepremostive (FR 7, 9, 13), ali ona dinamizira graničnu crtu i otvara razum za procese u kojima on otkriva svoje nove mogućnosti. Time se povijesnost razuma i razumnoga pokazuje u novome svjetlu. I ne samo to. *Povijesnoj plastičnosti razuma* korespondira *širenje njegova područja*. Ulazeći u njegov vidokrug, objava kao izazov mišljenju po sebi, ali i objava u svojim objektivnim sadržajima kao i sami sadržaji postaju predmetom filozofske refleksije. Ako je školska teologija tradicionalno pazila da samo teologiji priznaje nadležnost za objavu kao objektu refleksije, a filozofiju da isključi iz toga područja, ona u enciklici za takvu strategiju imunizacije (kako bi to sociolozi nazvali) više nema oslonca.

Ponajprije je iskustvena činjenica da je filozofija konkretno uvijek iznova ulazila u kritičku raspravu s pojmom objave i s kršćanskom objavom premda su neki teolozi to smatrali nedopustivim ili su kritizirali rezultate takvih filozofija. Filozofiji načelno nitko ne može priječiti da sama bira svoje objekte promišljanja. Ona može, dakle, pokušati razvijati filozofiju objave ili filozofiju u svjetlu objave ili dapače filozofsku rekonstrukciju sadržaja objave. Teologija može takve postupke kritički prosuđivati iz svojega vidika i svojom posebnom kompetentnošću, ali ih ona ne može zabraniti niti ih može a priori smatrati promašenima ili hibridnima. U svakom slučaju, to enciklika ne čini. Naprotiv. Ona filozofiju ohrabruje da objavu unosi u predmet svoje refleksije i u svoje promišljanje (usp. FR 15). Istina koja proizlazi iz objave *ista je ona istina koja se istodobno može spoznati u svjetlom razuma* (*veritas est quae sub rationis lumine est intelligenda*; FR 35). Ako enciklika ipak naglašava da *fides i ratio imaju različite objekte* (FR 9), onda se time misli samo na formalni objekt, a ne na objavu kao materijalni objekt. Pri razmatranju tog problema mora se osobito paziti i na ulogu koju u enciklici zauzima augustinovsko-anzelmijanska epistemologija.

U toj bi perspektivi, usput rečeno, i filozofija njemačkog idealizma zaslužila diferenciraniju prosudbu. Polazište za to

pruža sama enciklika, kad u FR 59 spominje dobar utjecaj te filozofije na katoličku teologiju 19. stoljeća. U stručnoj se literaturi uostalom bilježi da se ta pohvala specijalno odnosi na postignuća katoličke tübingenške škole. S druge strane enciklika kritizira filozofiju idealizma koja je sa svojom filozofskom metodom pokušala "vjeru i njezine sadržaje ... pretvoriti u razumu shvatljive dijalektičke strukture" (FR 46). Ta je kritika zacijelo shvatljiva u kontekstu problema s racionalizmom. No ja se pitam da li se u teologiji kao spekulativnoj znanosti vjere na diskursivno-teoretskoj razini zapravo nešto drukčije događa ili se uopće može dogoditi. Drugo je pitanje naravno u kojoj se mjeri pritom tu i tamo istina objave in concreto primjereno promišlja.

8. S tim napomenama želio bih prekinuti izlaganje o statusu filozofije u svjetlu objave i vjere te povući kratku privremenu *bilancu* o odnosu filozofije i teologije u svjetlu enciklike. Pođemo li od nedokidive samostalnosti obaju redova spoznaje, onda su nam za obilježavanje toga odnosa na raspolaganju pojmovi *koegzistencija* i *kooperacija*. Ta dva tradicionalno uobičajena pojma posve su prikladna. *Koegzistencija* zato što vjera i razum, teologija i filozofija jednostavno postoje i zbog toga koegzistiraju jedno pokraj drugoga i jedno s drugim. To je doduše banalna, ali istodobno elementarno važna činjenica koja ima načelno značenje. Budući da bi mogla postojati i *hladna koegzistencija bez odnosa*, što enciklika upravo ne želi, ona pozitivni i produktivni odnos obaju redova spoznaje opisuje pojmovima kao što su dijalog, razumijevanje i kooperacija. Oboje djeluju jedno na drugo u funkciji stimuliranja, kritike i pročišćavanja te uzajamno jedno drugome pomažu da dođu do viših i jasnijih spoznaja. Oboje raste snagom koju jedno prima od onoga drugoga i tako ostvaruju više razine svojega identiteta. Filozofija i teologija ne odnose se kao gospodar i sluga - ni u smislu skolastike niti obrnuto, kako to zamišlja Kant. Oni su partneri in statu viae, kojima pripada dostojanstvo samostalnosti služeći zajednički istini i dobru cjeline. Ono što ih povezuje, jest istina, koja je u biti *jedna*; ono što ih razlikuje, jesu načini i prostori njihove spoznaje. Enciklika s velikom iskrenošću i zauzetošću zagarovara taj *partnerski model kooperacije* i teoretski mu utire put.

Ona pritom filozofiji ne dodjeljuje samo propedeutske funkcije niti koristi od filozofije za teologiju ograničava na područja praecambula fidei (predvorje vjere) ili samo na formalne strukture.

Premda pojmovi koegzistencije i kooperacije odgovaraju nakani enciklike, ipak ih ona daleko nadmašuje. Vidjeli smo kako se enciklika miješa u posao filozofije i kako riječ Božju i objavu uvodi u nutrinu filozofskog promišljanja. Već bi stoga kategorija kooperacije bila preslaba i odveć izvanjska. Ovdje se radi o svojevrsnim interakcijama koje dotiču bit kontrahenta. Čak se može reći da su oba nositelja spoznaje i oba svijeta spoznaje *konstitutivni jedan za drugoga*. Kršćanskoj vjeri potreban je razum da bi mogla biti slobodan, osoban i religiozan čin lišen fundamentalizma. Bez razuma i bez filozofije ne može postojati ni teologija; oboje je za nju konstitutivno i nisu joj samo partneri. S druge strane, jednako tako postoje momenti vjere koji spadaju u samokonstituiranje filozofije te momenti objave preko kojih filozofija istom može otkriti svoje vlastite mogućnosti. Tako enciklika povezuje oba reda spoznaje u jedan *začudujuće tijesan suodnos interakcije i međusobnog prožimanja*.

Taj suodnos nije samo iznimno *tijesan* nego je istodobno vrlo *kompleksan* i vrlo *slojevit*. To posve vrijedi i za odnos *teologije i filozofije*, što ga enciklika zaista opširno obrađuje i vrlo diferencirano tumači, ali se ne odnosi samo na to dvoje. Isto vrijedi, i to još elementarnije i višeslojnije, za odnos između *fides et ratio*, na što ukazuje i naslov enciklike. Odnos vjere i razuma još je kompleksniji i istodobno tješnji nego između teologije i filozofije. Filozofija i teologija bave se *izradom* diskursa spoznaje, dok pojmovi “vjera” i “razum” naznačuju *principe* tih diskursa. U filozofiji kao i u teologiji radi se o institucionaliziranim tipovima diskursa i o etabliranim disciplinama, kod vjere i razuma pak o *načelima* tih znanosti.

Čovjek bi sada mogao osjetiti sklonost da princip razuma dodijeli samo filozofiji, a teologiji samo princip vjere. To nažalost nije moguće. Kažem nažalost, jer bi tada naime stvar bila mnogo jednostavnija. No filozofija na sreću nema monopol na razum, ni administrativno ni esencijalno. Bilo bi posve pogrešno kad bismo razum prepustili samo filozofiji. Filozofija kat-

kad može biti vrlo nerazumna, kako znamo, zbog čega i sama enciklika izražava žaljenje. Kršćanska vjera, a i teologija mogu pridonositi da filozofija i razum postanu razumniji. Obrnuto, naravno, može i filozofija pomoći teologiji da bude više razumna.

No razum na teologiju ne utječe samo *putem filozofije* nego i neposredno. Filozofija i filozofski razum jesu instancije *izvan* teologije. Dapače razum je kao takav za teologiju (i za samu vjeru!) *već unaprijed* tu, tj. neposredno i bitno njezin *unutarnji* konstitutivni princip. Stoga razum u vjeri i razum u teologiji nipošto nisu posuđeni od filozofije. Razum za vjeru i teologiju nije instrument heterogenog porijekla. S obzirom na to vrijedi načelo: bez razuma nema *vjere*. Vjerovati znači *cum assensione cogitare; omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit* ("razmišljanje s pristankom"; "svaki koji vjeruje, vjerujući razmišlja i razmišljajući vjeruje", usp. FR 79). Ne postoji dakle samo izvanjski odnos vjere prema razumu nego razum prirodno spada u vjeru, dakle po svojoj nutarnjoj biti, kako to i odgovara smislenosti njezova predmeta.

9. S ovim zapažanjima o kompliciranom i višeslojnom odnosu *vjere i razuma* dosegнули smo točku gdje se možemo okrenuti teologiji, tj. *njezinu* statusu i *njezinu* odnosu prema razumu i filozofiji. Teologija je na prirodan način misaoni projekt vjere a *intellectus fidei* je *per se* djelo teološkog, a ne filozofskog razuma. Ona je istodobno djelo razmišljajućeg razuma unutar same vjere (usp. FR 64, 93). Imati razum i njime se služiti nije povlastica ili monopol *filozofije* nego spada u *duhovnu narav čovjeka*. Upravo stoga se razum može nepatvoreno i izvorno razvijati i u vjeri i u teologiji, a ne samo u filozofiji. To je osnova, i tek na toj osnovi može i *filozofski* razum još pridoći takoreći *per additionem* (Bonaventura). U teologiji se to događa kad se ona razvija u znanost o vjeri. Tek tada djeluju momenti specifično znanstvenoga razuma i istom tada nastupaju razlike između razuma u vjeri i razuma u teologiji. Razum u vjeri postoji i kod običnih vjernika, znanstveni razum u teologiji stvar je pak stručnjaka. Tako se u teologiji snaga vjere (i njezin razum) povezuje sa sveukupnim zahtjevima znanstvenoga razuma (FR 78) i nastaje *teološkoznanstveni intellectus fidei* (usp. FR 64, 65,

73, 77, 83). Zato je teologiji potreban specifično filozofski oblik razuma. Enciklika to posebno naglašava. Na jednome značajnom mjestu upravo se veli da teologija tek od filozofije dobiva ono "otvaranje" i one "proprietete" (*apertionem recipit proprietatesque*) da može egzistirati kao *scientia fidei* (FR 105).

10. Time smo došli do središnje nakane enciklike: Otvaranje i otvorenost teologije ne samo prema *razumu* nego i prema *filozofiji*, ponajprije filozofiji kao takvoj, a zatim i konkretnim filozofijama. Kao što enciklika na mnogim mjestima snažno ističe, prinos *filozofije kao takve* teologiji velik je i neophodan, kako za teološke pojmove i način mišljenja, za formalno izgrađivanje teološkog diskursa, tako i za sadržajno tumačenje stvari vjere te za univerzalnu komunikativnost kršćanske poruke (usp. FR 65, 66, 77, 82, 101, 105 itd.).

Ipak, to nije sve! Enciklika se ne zaustavlja samo na tumačenju velikog i mnogostrukog značenja *filozofskog promišljanja* u teologiji – tj. za strukturu teoloških diskursa i za njihov kognitivni karakter. To je doduše vrlo mnogo, ali u očima enciklike bilo bi premalo. Za filozofsko promišljanje u teologiji nadležni su sami teolozi, oni trebaju i mogu u vlastitoj kompetenciji odgovorno izvršavati tu zadaću. No, što zaista znači "filozofski misliti", ne određuju oni nego filozofija. Filozofija pak nije neka pitoma i dresirana domaća životinja teologije, nego - ostanimo kod slike - prilično divlja životinja koja živi na slobodi, a njoj enciklika čak jamči autonomiju. Povezujući filozofsko umovanje u teologiji uz filozofiju, enciklika time otvara teološki diskurs, ako je u skladu s univerzalnim filozofskim zahtjevima, jednoj stranjoj instanciji.

Već s tim otvaranjem i usmjerenošću strukturno je onemogućen teološki incest. *Filozofsko promišljanje* instrument je teologije, ali *filozofija* ima status partnera i postojanog kontrahenta. Prema tomu eksternom partneru teologija je u svomju unutarnjem poslu konstitutivno otvorena sa svim posljedicama koje iz toga proizlaze.

To je iznimno mnogo, ali u očima enciklike još nedovoljno. Partner teologije nije samo filozofija sama po sebi i in abstracto, nego realno egzistirajuća filozofija, dakle *filozofi* i *filozofije*.

Ovdje definitivno više nije riječ o unutarteološkim funkcijama filozofskog mišljenja, nego o dijalogu i razumijevanju. Ovdje su prozori širom otvoreni. Enciklika prilično drastično veli: Ako bi teolog, primjerice, ignorirajući realnu filozofiju, sam želio filozofirati, zatvorio bi se u svoje vlastite misaone strukture i ne bi dosegnuo snagu filozofije (usp. FR 77, 100). Stoga je prijeko potrebno ozbiljno proučavanje filozofskih sustava s njihovim vlastitim značajkama i vrijednošću, bez upadanja u eklektizam, puku instrumentalizaciju ili preuzimanje filozofskog žargona (FR 86, 87). Potreban je izvorni dijalog s *filozofijama*, bez obzira jesu li one u skladu s Riječju Božjom ili nisu (FR 105). Ne želi li teologija ostati ravnodušna prema modernoj kulturi življenja, mora tražiti dijalog sa suvremenom filozofijom (FR 62). Danas postoje “novi problemi”, za koje se često ne mogu naći rješenja bez doprinosa današnje filozofije (FR 93). Snažnije, otvorenije, uvjerljivije i djelotvornije ne može se tumačiti *necessitudo inter fidem et philosophiam*.

Na kraju bih želio sažeti rezultat u sljedećim točkama:

1. FIDES ET RATIO posljednja je enciklika koju je Papa objavio u predvečerje novog tisućljeća. Enciklika se osvrće natrag i iznosi nalaze, pozitivne i negativne ali je prije svega okrenuta budućnosti i ima karakter programskog dokumenta.

2. Središnja nakana enciklike jest prevladavanje nesretnog odvajanja vjere od razuma, teologije od filozofije. Dijalog, sporazumijevanje i suradnja prijeko su potrebni za budućnost. Taj se cilj dade ostvariti samo u obzorima istine. Pitanje istine stvarna je okosnica u konstrukciji enciklike.

3. Enciklika nije samo poticajna nego je i *konceptijski smjedorodavna*. Ontološki i epistemološki tumači strukture odnosa vjere i razuma (*necessitudo inter fidem et philosophiam*) tako da iz njih proizlazi diferencirani model njihova jedinstva. U to spada partnerska suradnja, koju podržavaju vrlo kompleksni odnosi interakcije i izmjeničnog prožimanja. Nema govora o nekom “neoromantičkom medievalizmu” ili nekom priprostom skladu kao ni o nekoj razdvojenosti krutih protivnika. Enciklika je u tom pogledu vrlo inovativna.

4. Papin pronicav projekt za jedinstvo smjera na točku u kojoj će vjera i razum naći svoje konačno jedinstvo, ali *in statu viae* to ne znači stapanje dvaju redova spoznaje u nekom višem Trećem. Daleko od toga da enciklika želi uvesti novu gnozu miješanjem vjere i razuma, a još manje stvoriti neki amalgam sastavljen od filozofije i teologije.

5. Enciklika ostavlja mjesto i za projekte “kršćanske filozofije”, no oni ne mogu ispuniti prostor koji je pridržan autonomnoj filozofiji. Bilo bi utopijski filozofiju *in globo* obvezivati na model eksplicitne kršćanske filozofije. No enciklika polazi od činjenice da i sekularna filozofija djeluje u svjetlu subsistentne istine i da za nju postoje povijesni susreti s objavom koji vode njihovu približavanju.

6. Pod tim pretpostavkama dijalog između teologije i filozofije – ili bi možda trebalo bolje reći dijalogizam između njih – dobiva izrazito visoko mjesto. Ne radi se tu o časkanju uz kavu, nego o ozbiljnim epistemološkim interakcijama. Rasprava treba biti iskrena, zahtjevna i kritička u jednom istraživačkom procesu otvorenome prema naprijed i prema gore. Činjenica da se Papa u ovoj enciklici obraća ne samo braći u biskupstvu i ne samo vjernicima nego svim filozofima, “kršćanskim i nekršćanskim” (FR 56), pokazuje da je dijalog zamišljen ozbiljno i bez tabua.

7. U enciklici se mnogo govori o zahtjevima i izazovima upućenim filozofiji. Smatram da nisu manji zahtjevi i izazovi koje je Papa na prijelazu tisućljeća uputio teolozima.

S njemačkoga preveo: *Nediljko A. Ančić*

Literatura:

Enciklika *Fides et Ratio* od svojeg je objavljivanja naišla diljem svijeta na enormni literarni odjek. Samo Služba za časopise i EDV-katalog (Elektronska obrada podataka) Sveučilišne knjižnice u Tübingenu te Internet navode više od 200 naslova (ne uključujući dnevne novine/medije). Latinski izvorni tekst enciklike objavljen je u: AAS, sv. XCI, br. 1, od 7. siječnja 1999., str. 5-88; njemački prijevod izdalo je Tajništvo Njemačke biskupske konferencije Reihe Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, br. 135, s nadnevkom 14. rujna 1999. (njemački prijevod prenosi originalni tekst često netočno i pogrešno). Pregled reakcija i refleksija do 2000. daje H. Waldenfels, *Mit zwei Flügeln, Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika "Fides et ratio" Johannes Pauls II.*, Paderborn 2000., osobito str. 109-141: Za moj članak osobito sam konzultirao sljedeću literaturu:

Per una lettura dell' Enciclica FIDES ET RATIO. Quaderni de "L' Osservatore Romano", Collana diretta da Mario Agnes, Nr. 45. Città del Vaticano, 1999 (s 29 priloga).

H. Beck, *Vernunft und Glaube: philosophische Bemerkungen zur Enzyklika "Glaube und Vernunft"*, u: *IkZ* 28 (1999), 453-457.

F. Botturi, *Raison croyante et ontologie de la foi*, u: *NV* 74 (1999), 7-17.

M. Cambula, *Sapere e credere: domande sull' Enciclica "Fides et ratio" di Giovanni Paolo II.*, Noci, 1998.

Ph. Capelle, *Les relations entre les facultés de philosophie et de théologie après "Fides et ratio"*, u: F. Bousquet u.a. (Hg.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré.* Paris, 2002., 431-440.

Communio. Revue catholique internationale, br. XXV, 6, Nov.-Dez. 2000., Heft FIDES ET RATIO (priloge su napisali: X. Tilliette, R. Brague, A. Scola, R. Cessario, P. Henrici).

A. Dulles, *Fides et Ratio and the New Evangelization*, u: *ThGl* 90 (2000), 412-416.

- M. Eckert, *Fackel oder Schleppe? Wider die Zerrissenheit der ehrwürdigen Tradition von Philosophie und Theologie*, u: ThQ 178 (1998), 167-169.
- R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia*, u: Gr 76 (1995) 221-262, 503-534, 701-728.
- FIDES ET RATIO. *I rapporti tra fede e ragione. Testo integrale. Introduzione e guida alla lettura di S. E. Mons. Rino Fisichella*, Casale Monferato, 1998.
- FIDES ET RATIO. *Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*. Hg. v. Rino Fisichella, Cinisello Balsamo (Milano), 1999. (12 priloga).
- K. Flasch, *Der Papst als Philosoph. Anmerkungen zu einem Rundschreiben Johannes Pauls II.*, u: F.A.Z. Nr. 295 (19. 12. 1998); (k tome K.-H. Menke, u: F.A.Z. Nr. 4 (6. 1. 1999), 9.
- D. R. Foster, J. W. Kotersky (Hg.), *The Two Wings of Catholic Thought. Essays on "Fides et ratio"*, Washington, 2003.
- J. P. Galvin, *Fides et ratio*, u: DR 118 (2000), 1-16.
- G. M. Hoff, *Die Grenzen des Denkbaren. Überlegungen zum Glaubenszugang im Anschluß an "Fides et ratio"*, u: IkZ 29 (2000), 451-461.
- L. Illanes, *Fe y razón, filosofía y teología: Consideraciones al hilo de la "Fides et ratio"*, u: ScrTh 31 (1999), 783-820.
- A. Livi, *La filosofia nella "Fides et ratio": un' analisi epistemologica*, u: DT 102 (1999), 133-164.
- M. Mantovani, S. Thuruthiyil, M. Toso (Hg.), *Fede e ragione. Opposizione, Composizione?* (Biblioteca di Scienze religiose 148). Rom, 1999. (24 priloga).
- K. Müller, *Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika "Fides et ratio"*, u: HerKorr 53 (1999), 12-17.
- Isti, *Das kirchliche Lehramt und die Philosophie. Eine brisante Beziehung, die zu denken gibt*, u: ThGl 90 (2000), 417-432.
- S. Pie-Ninot, *La encíclica "Fides et ratio" y la teología fundamental: hacia una propuesta*, u: Gr 80 (1999), 645-676.
- M. D. Philippe, *L'encyclique "Fides et ratio" et les enjeux philosophiques d'aujourd'hui*, u: Aletheia 16 (1999), 9-32.

- G. Pöltner, *Anmerkungen zur Enzyklika FIDES ET RATIO*, u: ThGl 90 (2000), 433-448.
- B. Pottier, “*Fides et ratio*” dans le débat philosophique, u: NRTh 122 (2000), 386-399.
- J. Ratzinger, *Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika “Fides et ratio”*, u: IkZ 28 (1999), 289-305.
- F. Ricken, *Der christliche Glaube als Herausforderung an die Philosophie*, u: ThGl 90 (2000), 449-166.
- R. Schaeffler, “*Die beiden Flügel des Geistes*” - Versuch eines Überblicks über Themen und Leitgedanken der neuen Enzyklika “*Fides et ratio*”, u: ThGl 90 (2000), 467-188.
- D. L. Schindler, *Superando la separación entre fe y razon: la relacion circular entre filosofía y teología y sus implicaciones para la estructura relacional del conocimiento (filosófico)*, u: RET 60 (2000), 365-391.
- H. Sonnemans, *Glaube und Vernunft (Fides et ratio). Die Enzyklika “Fides et Ratio” von Papst Johannes Paul II. vom 14. September 1998*, u: Albertus-Magnus-Blätter 150 (1999), 4-26.
- J. Splett, “*Fides et ratio*”: Philosophisch gelesen, u: MThZ 51 (2000), 63-79.
- A. Strumia, *Fede nella scienza e ragioni della fede*, u: DT 102 (1999), 117-132.
- J. E. Thiel, *Faith, reason, and the specter of the enlightenment: a nonfoundationalist reading of John Pauls II’s “Fides et ratio”*, u: Philosophy and Theology 12 (2000), 25-31.
- H. Verweyen, “*Fides et ratio*”: eine notwendige Wegweisung, u: ThGl 90 (2000), 489-497.
- K. J. Wallner, *Denken und Glauben: Perspektiven zu “Fides et ratio”*, Heiligenkreuz, 2000.