

Janez Pavel II.

•
VERA
IN
RAZUM
•



Cerkveni dokumenti
80

Janez Pavel II.

Okrožnica

VERA IN RAZUM

**Družina
Ljubljana
1999**

CERKVENI DOKUMENTI 80

Naslov izvirnika: LETTRE ENCYCLIQUE FIDES ET RATIO DE SOUVERAIN PONTIFIE JEAN-PAUL II. Libreria Editrice Vaticana, Città du Vatican 1998. Prevod: Matej Leskovar. Redakcija: Anton Stres in Rafko Valenčič. Lektor: Marija Bratina. Oprema: Lucijan Bratuš.

Zbirko CERKVENI DOKUMENTI izdaja Družina, d. o. o. Glavni in odgovorni urednik: Rafko Valenčič. Uredništvo: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana. Uprava: Družina, d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana, SLO. Za založbo: dr. Janez Gril.

Tisk: Tiskarna Ljubljana, marca 1999.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

262.131.22

JOANNES Paulus II, papež

Okrožnica Vera in razum / Janez Pavel II. ; [prevod Matej Leskovar]. - Ljubljana : Družina, 1999. - (Cerkveni dokumenti, ISSN 1318-1262 ; 80)

Prevod dela: Lettre encyclique Fides et ratio

ISBN 961-222-225-8

1. Janez Pavel II, papež glej Joannes Paulus II, papež
98476288

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 15. 3. 1999 št. 415-36/99 spada publikacija Vera in razum med proizvode, za katere se obravnava 5% davek od prometa proizvodnje.

AKTUALNOST OKROŽNICE JANEZA PAVLA II. VERA IN RAZUM

V najnovejšem času se cerkveno učiteljstvo ni tako redko ukvarjalo s filozofskimi vprašanji, vendar pa zelo redko na tako splošni in načelni ravni, kakor je to storil sedanji papež Janez Pavel II. z najnovejšo okrožnico Fides et ratio, Vera in razum. Le-ta ima v obdobju zadnjih dobrih 100 let samo tri resnične predhodnice: dogmatično konstitucijo I. vatikanskega koncila Dei Filius (1870), okrožnico Leona XIII. Aeterni Patris (1879) in okrožnico Pija XII. Humani generis (1950). Na te okrožnice se Janez Pavel II. tudi sam večkrat sklicuje in namenoma nadaljuje njihov nauk. Vendar pa noben teh dokumentov ni zastavil vprašanja o razmerju med filozofskim razumom in vero na tako splošni in načelni ravni. Navadno je šlo vedno za posamezne nauke v tej ali oni konkretni zadevi. Tako je v modernem času cerkveno učiteljstvo velikokrat interveniralo, da je opozorilo na nezdržljivost te ali one filozofske teorije z zdravim in celovitim krščanskim pogledom na svet in življenje. Vzemimo za primer ontologizem. 18. septembra 1861 je Sveti oficij zavrnil znane ontologistične trditve, da je neposredno poznanje Boga človekovemu umu bistveno, tako da v sami božji biti spoznavamo vse, kar spoznavamo in brez tega neposrednega znanja o Bogu ne moremo ničesar drugega vedeti. Gre torej za zelo omejeno in določeno filozofsko stališče, ki ga je zagovarjalo samo nekaj poklicnih filozofov. S tem pa se seveda Sveti oficij še zdaleč ni dotaknil celotnega sklopa odnosov in razmerij med vero in filozofijo, med verovanjem in filozofskim razmišljanjem. V tej zvezi je zanimivo še nekaj drugega. Med obsojene ontologistične mislece navadno štejejo tudi italijanskega filozofa Antonia Rosminija (1797–1855). Že nekaj časa pa so zgodovinarji filozofije opozarjali, da Rosmini ni učil naukov, ki je jih je Sveti oficij zavrgel. To je

očitno upošteval tudi Janez Pavel II., ki Rosminija omenja med velikimi uglednimi filozofi, ki naj služijo za zgled plodnega srečevanja med verovanjem in filozofijo (prim. VR 74).

Racionalistično preveličevanje razuma

Bistven razloček med vsemi prejšnjimi posegi cerkvenega učiteljstva v področje filozofskih nauk pa je drugje. V prejšnjem obdobju je filozofija ogrožala krščansko vero in ji nasprotovala predvsem zaradi racionalističnega precenjevanja človeškega razuma. Za novoveško modernost v filozofiji je od velikega Leibniza naprej značilno dvoje: vedno večji prepad med razumskim znanjem in verovanjem ter vedno bolj samozavestno in izključujoče nastopanje človeškega razuma. Racionalizem na svojem začetku ni bil ateističen. Nasprotoval pa je vsaki ideji razodetja Boga, izročilu in religiozni avtoriteti. Kar nam je dano razumeti in verovati z razodetjem, so racionalistični misleci menili odkriti in preveriti zgolj s svojim razumom. Človekov razum je postal edino in izključujoče merilo vse resnice in to tudi v primeru, da gre za razodetje samega Boga. Človek je torej verjel, da lahko razume tudi Boga in da tisto, česar ne more razumeti ali sam odkriti, tudi biti ne more. Med najbolj značilne izjave te filozofske precenjenosti človeškega razuma lahko štejemo Heglovo trditev, da njegova Logika podaja misli, ki jih je mislil Bog, preden je ustvaril svet.

Zato je razumljivo, da je s tega stališča bilo veliko napadov na verovanje. Verovanje so imeli vsi racionalisti za nepopolno in pomanjkljivo védenje. Kdor nekaj verjame ali veruje, ne ve dovolj, ampak se mora zanašati na pričevanje drugih. Idealno je torej vedeti, in ne verovati. Racionalizem ponižuje verovanje na raven pomanjkljivega in nepopolnega znanja. Spričo njega ima znanstveno znanje absolutno prednost. Pa ne samo to, ampak je treba postopoma vse verovanje ukiniti in ga nadomestiti z znanjem in znanstveno gotovim védenjem.

Ko je tako znanstveno gotovo mišljenje in vedenje postalo norma in kriterij vsakega pametnega in za človekovo dostojanstvo sprejemljivega mišljenja in védenja, ni čudno,

da so se kar naprej pojavljali poskusi, da bi krščansko vero ukrojili po meri človekovega razuma. Tako so se predusem v prejšnjem stoletju vedno znova pojavljale teološke in verske zmote, ki so vse izhajale iz nepravlega razmerja med vero in razumom. Ko je v takem primeru cerkveno učiteljstvo poseglo v razpravo, je običajno šlo za grajo ali opomin, zavrnitev ali obsodbo takega ali drugačnega stališča, ki je na nepravilni način skušalo uskladiti kako versko in znanstveno trditev. To seveda ni prispevalo k zmanjšanju napetosti in ni pospeševalo dialoga med vero in razumom.

Pogubnost fideizma

Še bolj usodno kakor nepravice in prenačljive rešitve odprtih vprašanj pa je umikanje vere v nekakšen geto. Dokler se človek trudi, da bi poiskal tako umevanje resnic vere in znanosti, ki bi bila sprejemljiva za obe, dokazuje, da še vedno veruje, da je isti Bog Stvarnik, ki nas je obdaril z umom, in Odrešenik, ki se nam je razodel, da bi nas pritegnil v svojo odrešilno bližino. Tudi če se v tem prizadevanju teolog kdaj zmoti in misli, da je našel rešitev, ki v resnici ni prava, in žrtvuje versko resnico domnevni znanstvenici, je to še vedno manjše zlo, kakor če teolog in vernik obupata nad svojim razumom, in se namesto nanj začneta sklicevati na čustva, izročilo, doživetja in izkušnje, ki jih ima ali doživlja veren človek. Tedaj je razkol med vero in razumom zapečaten, kar je nepopravljiva škoda za oba.

Najprej je to škoda za vero. Ta postane ezoterična, sklicuje se samo nase. Po tej poti pride prej ali slej do tega, da versko občestvo izgubi stik z miselnostjo okolja, z znanstvenimi prizadevanji svojega časa in nazadnje s celotno civilizacijo in kulturo na vseh področjih življenja, tudi moralnem, družbenem in političnem. Verovanje se izključi iz duhovnih tokov svojega časa in ni več v živem stiku z duhovnimi iskanji sodobnikov. Pomenljivo je, da ni katoliška Cerkev nikoli privolila v noben tak poskus radikalne ločitve vere in razuma, ker se je živo zavedala, da bi jo to potisnilo na rob družbe, v kako obrobno subkulturo in v geto, ki bi končal v popolni družbeni brezpomembnosti. S tem

bi se bistveno zmanjšala možnost njene navzočnosti v svetu in njenega oznanjevanja "vsemu stvarstvu". Zato se je Cerkev vedno odločala za veliko težavnejšo in zahtevnejšo pot, za pot soočenja in dialoga med njenim sporočilom in mislijo svojega časa in okolja. Že v visokem srednjem veku, ko znanstveni razum in teološka vednost še zdaleč nista bila tako vsaksebi, kakor sta danes, so nekateri zagovarjali teorijo o dveh resnicah, po kateri naj bi razumno mišljenje imelo eno resnico, verska misel pa drugo. Ta nauk je Cerkev upravičeno zavrnila. V modernem času so ga na nov način oživili nekateri predstavniki liberalne protestantske teologije (D. F. Schleiermacher), za njimi pa nekateri modernistično usmerjeni katoliški teologi. Pojavili so se zagovorniki fideizma in tradicionalizma, ki so menili, da je dovolj, če človek veruje zaradi samega verovanja ali pa zaradi tradicije. Na ta način stopa izročilo na mesto razumnega premisleka o utemeljenosti verovanja. Tudi te poskuse lažne sprave med vero in razumom, ki je pravzaprav kapitulacija vere pred razumom in umik le-te v iracionalno ezoteriko in sentimentalizem, je vodstvo Cerkve vedno odklanjalo.

Privilegirana sholastika in filozofski eklekticizem

Toda zaradi tega skušnjave niso prenehale. Pojavile so se znova po II. vatikanskem koncilu. Do koncila je imela po okrožnici Aeterni Patris Leona XIII. aristotelsko-tomistična sholastika v Cerkvi položaj nekakšne njene uradne filozofije. Ta privilegirani položaj pa jo je uspaval. Na filozofske poskuse svojega časa je velikokrat gledala s prezirom, prav tako tudi na vsak poskus dialoga in posodobitve svojih trditev. Tako je počasi postala ne samo sklerotična in le še ponavljala, kar so učili veliki sholastiki s sv. Tomažem na čelu, temveč je hkrati močno ovirala vsako drugo iskanje. Ni se vse končalo tako nedolžno, kakor ob neki polemiki na katoliški De Paul University v Chicagu, kjer so stari okoreli zagovorniki sholastike očitali drugim, ki so iskali novih poti na sledi Kierkegaarda, Heideggerja in Sartra, da "prodajajo filozofsko prvorojenstvo za krožnik eksistencialistične juhe". Zadeve so bile veliko resnejše, saj so številni

veliki katoliški teologi, ki so dejansko pripravili II. vati­kan­ski koncil, doživljali prepoved učenja in imeli druge mučne težave z Rimom, ker niso ostajali znotraj kolesnic utečenih sholastičnih poti. Najbolj zgovoren je primer H. de Lubaca in Y. Congarja, dveh pred koncilom skoraj preganjanih teologov, ki pa sta končala življenje kot kardinala.

Po II. vati­kan­skem koncilu je zavel nov veter in na široko odprl katoliška filozofska vrata miselnim prizadevanjem našega časa. Toda med tem se je zgodilo nekaj novega. Tu­di v katoliški Cer­kvi se je začel bohotiti biblicistični fun­da­men­tal­izem, sinkretistično in eklekticistično paberkovanje po patrističnih in filozofskih besedilih, karizmatični sentimen­tal­izem in poudarjanje zgolj doživetij na račun dosledne in močne filozofske misli in nazora. Kaj nam je treba teorij, pomembno je življenje, pomembna so doživetja!

To teženje je čutiti tudi pri nas. Pojavlja se antiintelektualno razpoloženje. Njegova posledica je pogubna. Teologi so vedno manj intelektualno usposobljeni za dialog z misli­jo in iskanji svojega časa, vedno manj pripravljeni, da posežejo v javno debato, vedno manj tudi razumejo dogajanja in velike alternative, ki so v igri v družbi, kulturi in politiki. Zato pa se znova pojavljajo nekakšni sentimentalistični, eksperimentalistični, patricistični in biblicistični fun­da­men­tal­izmi, bodisi v Cer­kvi sami ali pa njenem obročju kot nove sekte ali drugačna gibanja. S tem nikakor nočem načelno oporekati karizmatičnim ali biblicističnim obnovitvenim gi­banjem. Ta so upravičena, še več, nujno potrebna. Zadeva postane problematična v trenutku, ko v imenu branja Svete­ga pisma ali v imenu doživetja v skupini ali gibanju postane vsak miselni, razumski napor odveč in se ljudje začnejo zapirati v svoj bralski ali doživljajski geto. Zato ni čudno, če iz teh krogov ni in ni slišati nobenega glasu, ko gre za velika in usodna vprašanja našega naroda, njegove kul­ture in duhovnosti. To stanje je že pred leti preroško za­slutil velik katoliški filozof Jacques Maritain in prosil pa­peža Pavla VI., naj napiše okrožnico o filozofiji in teologiji, o razumu in verovarju. To prošnjo je po dolgih letih teme­ljitih priprav in dela uslišal njegov naslednik papež filozof Janez Pavel II.

Od racionalističnega preveličevanja razuma v postmoderno skepso

Zapisal sem, da je bil prepad med vero in razumom, ki ga je povzročil racionalizem s svojimi izpeljankami idealizmom, scientizmom, pozitivizmom, materializmom in liberalizmom v škodo verovanju. Ta ugotovitev je v popolnem nasprotju s pričakovanji, ki so morale navdihovati filozofa I. Kanta, da je v svojem predgovoru h Kritiki čistega uma zapisal, da je moral odstraniti znanje, da je lahko dal prostor veri. Zgodovinska izkušnja, iz katere izhaja celotna okrožnica Vera in razum je nasprotna: kriza razuma pripelje tudi v krizo verovanja. Samo tisti, ki meni, da si vera in razum nasprotujeta in da sta med seboj v konkurenčnem razmerju, lahko začne domnevati, da šibek razum koristi veri. Toda izkušnja tega ne potrjuje. Zato je temeljno izhodišče najnovejše papeževe okrožnice nasprotno: samo močan razum, razum, ki je zmožen priti do vsaj delnega in približnega (analognega) odgovora na zadnja človekova vprašanja, lahko sprejme evangelijsko odrešensko sporočilo.

Prav tako pa tudi razumu ni v korist, če je porušeno zdravo razmerje med vero in razumom. Kakor je za vero škodljiv njen ezoterizem, njena zaprtost v njeno lastno doživljanje in izkušnje brez zdrave racionalne presoje in kritike le-teh, tako je razumu samo v škodo, če se zapre vase in vnaprej izključuje vsako svojo morebitno in možno odprtost nečemu, kar je večje od njega in ga presega. Tudi ta škoda je zgodovinsko otipljiva. Moderni razum se namreč ni dolgo sončil v svojem zmagoslavju, ampak je zašel v krizo, ki je še hujša od fideističnih in setimentalističnih religijskih fundamentalizmov. Njegovo ponižanje je napovedal škotski empiristični filozof D. Hume, ko je že v času racionalistične euforije na evropski celine zapisal, da je razum "suženj strasti in mora to tudi ostati". Danes živimo v času, ko najvidnejši sodobni filozofi razglašajo načelo "šibke misli", se pravi oslabelega razuma, ki si more in sme zastaviti samo zelo omejene cilje. To pa pomeni, da se razum že vnaprej odpoveduje svoji najbolj temeljni in za človeka najbolj odločilni nalogi, da dožene smisel in cilj človekovega bivanja. S tem

je sicer konec racionalistične euforije, ki je verjela v neomejeno moč razuma in od njega pričakovala, da bo sam in iz lastnih moči našel odgovor na vsa tista vprašanja, na katera je odgovarjala vera. Ta streznitev se ni ustavila pri tem. Današnja filozofija gre v drugo skrajnost, ko zagovarja "šibko misel", se pravi misel, ki se že vnaprej izogiba velikim in zadnjim vprašanjem o bivanju sveta in človeka in se zadovoljuje z zelo omejenimi nalogami razuma.

Moralni relativizem

To je še posebno vidno v območju morale in temeljnih življenjskih vrednot. Na to je Janez Pavel II. delno že odgovoril v okrožnici *Sijaj resnice* (1994), v najnovejši okrožnici pa je vprašanje še enkrat zastavil v vsej njegovi širini. Sodobna liberalistična ideologija pogosto izključuje iz obče veljavnega razmišljanja vsako razpravo o vrednotah in obče veljavni morali. Dejansko pomeni to vrnitev k stari teoriji o več resnicah, kjer ima vsak po svoje prav. Taka "šibka misel" se odpoveduje svojim tisočletnim naporom in prizadevanjem, da bi odkrila poslednjo resnico, predvsem pa resnico o poslednjem izviru in smislu bivanja na svetu, o smislu sveta in človeka. Gledano iz tega zornega kota, lahko ocenimo okrožnico kot veliko spodbudo filozofiji in človeškemu razumu na splošno, naj ne obupa nad seboj, temveč naj vztraja pri najvišjih ciljeh, ki si jih je kdaj koli zastavil. Okrožnica je en sam zagovor razuma. Sedaj ne gre več za to, da bi cerkveno učiteljstvo postavljalo razumu meje, da bi kritiziralo njegovo stremljenje, da bi se sam postavil za absolutnega rabsodnika v vseh zadevah, tudi najvišjih, in ga skušalo prepričati, da se mora zavedati, da ne more postavljati sebe za absolutno normo vsega znanja in spoznanja. Nasprotno. Novo stanje je takšno, da je treba človeški razum spodbujati, naj si ne zastavlja preveč skromnih ciljev, temveč naj vztraja pri tistih najvišjih, s katerimi se je v zgodovini že ukvarjal. Zato Janez Pavel II. vidi vlogo vseh posegov cerkvenega učiteljstva in svoje okrožnice v območje filozofije v tem, da izzivajo, pospešujejo in opogumljajo filozofsko mišljenje (prim. VR 51).

Svetopisemska vera kot spodbuda za filozofsko misel

To velja posebej v tam, kjer gre za vprašanje izvira bivanja in njegovega smisla v vsej njegovi širini. Danes vemo, da ima najbolj radikalno in globoko spraševanje o izviru in smislu vsega bivanja svoj izvir v judovsko-krščanskem verovanju. Vera v Boga Stvarnika je človeškemu razumu omogočila najbolj radikalno vprašanje: Kako to, da sploh kaj je in ne prej nič? V antičnem miselnem okolju, kjer je veljalo prepričanje, da je materija večna in da božanski demiurg samo preoblikuje kaos v kosmos, tako vprašanje ni moglo biti postavljeno. Omogočila ga je vera v stvarjenje sveta iz nič. To je konkreten primer sodelovanja med vero in razumom, konkreten primer, kako lahko verska resnica postane izziv za filozofski razum.

Po papeževem prepričanju je to vprašanje najbolj vesoljno in hkrati najbolj celotno, saj zajema celotnega človeka in življenje v celoti. Zaradi tega se človek ne more zadovoljiti z začasnimi in delnimi odgovori, kakršne bi lahko dala "šibka misel". Človeku je potreben odgovor, ki bo prav tako celosten in dokončen, kakršno je vprašanje. Vsak drug odgovor je neprimeren in izroča človeka strahu in tesnobi, če že ne obupu in absurdu. Papež na temelju globine samega vprašanja sluti obljubo možnega zadovoljivega odgovora. Ta odgovor daje v celoti krščanska vera, toda človeka pripravlja nanj njegov razum. Vera razumsko razmišljanje predpostavlja, se nanj navezuje in tudi znotraj samega verskega razmišljanja razum ohranja vso svojo vlogo in avtonomijo.

Papežev namen seveda ni in ne more biti, da bi hotel spodbuditi nov val racionalističnega preценjevanja človekovih razumskih zmožnosti. Pač pa izhaja iz globokega uvida, da "šibka misel" verovanju ni v prid, temveč v škodo. Če si razum in verovanje ne nasprotujeta, temveč sta izvirno namenjena temu, da drug drugega podpirata, šibkost enega nujno oslabi tudi drugega. To je temeljno papeževo stališče. Razlog zanj je pa tudi jasen. Vera ni zgolj krik, kakor se glasi naslov neke francoske knjige. Verovanje vsebuje najgloblja spoznanja o Bogu in človeku, o svetu in njegovem smislu. Ta spoznanja pa predpostavljajo, da je razum, ki tudi v veri ohranja vso veljavo in nepogrešljivo vlogo, spo-

soben ta spoznanja sprejeti in jih prav razumeti. V tem smislu je vera za razum najvišji izziv, in to je v obdobju, ko se še nista ločila, vedno tudi bila. Brez razuma je vera slepa, slepa vera pa ni v Stvarnikovem načrtu. Bog nas je ustvaril za to, da bi postali njegovi odrasli otroci, da bi verske resnice sprejemali razumno in razsodno in da bi jih tudi ustrezno razumeli. S tem ni rečeno, da lahko v veri vse razumemo in da verskih skrivnosti ni več. To bi bil teološki racionalizem. Toda kljub nespornim mejam, ki so v veri postavljene razumu, ohranja razum nepogrešljivo mesto in vlogo. Zato oslabljen razum veri ne more biti v pomoč, kakor tudi oslabljena vera ne more razuma več izzivati in spodbujati k najvišjim naporom. S tega vidika je torej jasno, zakaj papež trdi, da je modernistični razkol med vero in razumom škodil ne samo veri, temveč prav tako ali še bolj razumu. Dokler je razum videl v verovanju svojega legitimnega izzivalca, dokler je razodetje in verske resnice, ki iz njega izhajajo, priznaval kot legitimno človekovo znanje, četudi sam do njega ni prišel, ga je to dejstvo potrjevalo v izhodiščnem prepričanju, da so njegova prizadevanja za postavljanje najvišjih in zadnjih vprašanj in za odgovore nanje smiselna. Ko pa se je v času racionalizma začel zapirati sam vase in je postajal do tega, kar verniki verujejo, vedno bolj brezbrizen, če že ne sovražen, je začelo slabeti tudi njegovo zaupanje vase. Namesto zaupanja in njegove sposobnosti, ki jih je verovanje potrjevalo, se začanja v našem postmodernem času vedno bolj uveljavljati stališče, da je zastavljanje najglobljih človekovih vprašanj, na katera odgovarja vera, za sam razum neumestno in nekoristno.

Različne vrste ene resnice

Glede na to, da je Janez Pavel II. napisal okrožnico, ne pa filozofsko razpravo, v tej okrožnici ni treba iskati izdelanih filozofskih obravnav nakazanih vprašanj, marveč samo načela, ki naj vodijo razmerja med verovanjem in razumskim filozofskim mišljenjem. Prav tako je treba upoštevati, da razum, o katerem govori, ni samo znanstveni razum, ki razčlenjuje vzroke in razloge in od enega razloga ali vzroka

sklepa na drugega, temveč človekova umnost v najširšem pomenu besede, ki vsebuje tudi umno in duhovno teženje po dobrem. Papež se vrača na stara aristotelsko-tomistična izhodišča, kjer kljub priznavanju razlik ni bilo prepada med umevanjem in hotenjem ali med opisovanjem dejstev in predpisovanjem moralnih norm, kakor je to značilno za naš čas. Bolj kot vsa ta sicer upravičena razločevanja med človekovimi spoznanjskimi in duhovnimi zmožnostmi je za papeža pomembno, da je skupni nosilec vseh teh vidikov človekove duhovne dejavnosti človeška oseba, ki teži za svojim zadnjim ciljem in išče, kako naj osmišlja svoje bivanje in ga usmeri k njegovemu poslednjemu cilju. Zato filozofija za Janeza Pavla II. ni tista zelo abstraktna pojmovna gimnastika, kakor jo največkrat poznamo mi, temveč veliko bolj modrost. Tudi v tej točki gre za vrnitev na izvirno grško pojmovanje filozofije kot ljubezni do modrosti, v kateri se prepletajo teoretična in praktična spoznanja o človekovem življenju, njegovih vrednotah in njegovem smislu.

Papež se zaveda, da obstaja sicer več vrst iste resnice. Torej ne več resnic, marveč več različnih spoznanj ene in iste resnice. Prva vrsta različnih spoznanj izhaja iz neposredne življenjske izkušnje in jih potrjuje vsakdanje življenje. Tudi znanstvene resnice, ki so prav tako vezane na izkustvo, sodijo v to vrsto. Druga vrsta spoznanj prihaja iz človekove zmožnosti, da filozofsko razmišlja o poslednjih ali zadnjih vprašanjih, h katerim ga vodijo spoznanja prve vrste. Tretja in najvišja vrsta resnice pa nam daje verovanje oziroma različne vrste religioznih izročil, ki odgovarjajo na zadnja vprašanja človekovega življenja (prim. VR 30). Filozofija ima predvsem posredniško vlogo. Vsakdanja življenjska izkušnja in spoznanja, ki nam jih daje izkustvena znanost, vodijo do najvišjih in zadnjih vprašanj, na katera v celoti odgovarja vera. Toda odgovor, ki ga daje vera, mora človek zaslutiti in se zanj odpreti. To lahko doseže samo s pomočjo svojega filozofskega uma, če ta um ne začne dvomiti o svoji zmožnosti, da se dvigne nad neposredno izkušnjo, nad zaznavni pojavni svet in vsaj v neki začetni meri pride do zadnje in dokončne resnice o zadnji stvarnosti. To je tista metafizična razsežnost človeškega uma, v katero je

danes moderno dvomiti in jo razglašati za iluzijo, kar pa se človeku hudo maščuje, ker se človek s tem oropa vere in upanja v smislenost življenja in zato pada v agnostično in celo nihilistično brezupnost. Papež se ne more s tem sprizjajziti, temveč vnovič opozarja, da resnic v pravem pomenu besede ne more biti več. Lahko je več stopenj in vidikov ene iste resnice. Kar je res, je nujno res za vse in za vsakogar. Resnica v polnem pomenu besede je ena ali pa je sploh ni. Res pa je, da se ljudje približujemo po različnih poteh in ji ne pridemo vedno enako blizu.

Filozofska umestnost verovanja

Čeprav Janez Pavel II. zelo močno poudarja nepogrešljivo vlogo, ki jo ima filozofski razum v verovanju, zaradi tega filozofije ne podreja veri in teologiji. Zaveda se, da je lahko samo neodvisen razum veri v pomoč. Zato priznava vso autonomijo filozofije in njene metodologije. Od filozofskega razuma pričakuje samo, da ne bo absolutistično izključujoč, da se ne bo zapiral vase in vnaprej izključeval vsakega drugega spoznanja in poti do resnice. Po tem, ko je konec racionalističnega imperializma golega razuma, to pričakovanje ne bi smelo naleteti pri filozofih na odpor, saj je v njem še vedno več zaupanja v razum, kakor v glasnikih "šibke misli", ki se odpovedujejo možnosti in nalogi, da bi prestopili območje neposrednih izkušenj in se v svojem razmišljanju odpravili na pot, ki pelje onkraj tistega, kar neposredno zaznavamo in izkušamo.

Kot zagovornik in glasnik vere v človekovo razumnost pa je papež filozof tudi vrhovni pastir občestva katoliško verujočih kristjanov. Zato podaja tudi nekakšno svojo filozofijo verovanja, kjer le-to upravičuje. Medtem ko filozofija računa predvsem na zmožnost individualnega umskega premisleka, je verovanje veliko bolj medosebno. Vera je iz poslušanja, pravi Sveto pismo. Verovanje zahteva zaupanje do tistega, ki nam o njem pričuje ali nam ga oznanja. Zato verovanje še posebej izraža temeljno dejstvo, da je človek družbeno bitje in to družbenost potrjuje, ko vernika pridružuje v občestvo verujočih. S tega vidika religiozno verovanje

ne bi smelo biti sporno, saj se danes še posebno živo zavedamo pomena, ki ga imajo za nas izročila in vse druge oblike kulturne in duhovne dediščine, brez katere ne bi mogli doseči svoje osebne duhovne zrelosti. Človek neprestano nekomu nekaj verjame in čeprav ta vsakdanja verjetja še niso religiozno verovanje, opozarjajo na to, da je človek družbeno bitje tudi v svojem najvišjem duhovnem iskanju smisla svojega življenja. V verovanju se človekovi razumnosti in sposobnosti, da spozna resnico, pridruži še ena bistvena razsežnost njegovega bivanja: zaupanje in ljubezen do drugih ljudi in ne nazadnje do Boga, ki se razodeva. V vseh oblikah verovanja, od najbolj vsakdanjih verjetij drugim ljudem do najvišjega zaupanja do Boga, ki se nam razodeva, se človek izkazuje in udejanja kot družbeno bitje, kot bitje komunikacije. Zato tudi po tej plati religiozno verovanje nikakor ni manj vredno kakor filozofsko ali znanstveno védenje. Verovanje sodi med najbolj pristne razsežnosti ali zmožnosti, za katere je človek ustvarjen in s pomočjo katerih postaja vedno bolj popoln človek.

Ob koncu tisočletja sporov med vero in razumom

Med številnimi okrožnicami Janeza Pavla II. zavzema velika okrožnica Vera in razum po svojem izrazito dialoškem slogu in predvsem po svoji vsebini posebno mesto. Sedanji papež filozof se je leta in leta redno srečeval v svoji letni rezidenci v Castel Gandolfo z najvidnejšimi misleci in filozofi z vsega sveta in z njimi razpravljal o najbolj žgočih filozofskih vprašanjih časa. Očitno je hotel pred koncem tega tisočletja, za katero so med drugim značilni tudi hudi spori in številni nesporazumi med krščanskim verovanjem in človekovim razumskim vedenjem, končati tudi to poglavje sporov. Ugotavlja, da so ti spori škodili razumu in veri, predvsem pa človeku, kajti na pragu tretjega tisočletja mu grozi nihilističen obup in moralna dezorientacija. Zato tudi ta okrožnica Janeza Pavla II. izraža njegovo vesoljno pastirsko skrb in odgovornost ter je v tem duhu in s to skrbjo tudi napisana. Kot taka naj bo tudi sprejeta.

Anton Stres

Janez Pavel II.
Okrožnica
VERA IN RAZUM
- FIDES ET RATIO -

14. septembra 1998

VSEM ŠKOFOM KATOLIŠKE CERKVE
O RAZMERJIH MED VERO IN RAZUMOM

Častiti bratje v škofovstvu,
pozdrav in apostolski blagoslov!

Vera in razum sta kot dve krili, ki omogočata človeškemu duhu, da se dvigne k zrenju resnice. Bog sam je namreč položil v človekovo srce željo po spoznanju resnice in, nazadnje, po spoznanju njega samega, da bi tedaj, ko Ga spoznava in ljubi, mogel priti do polne resnice o samem sebi (prim. 2 Mz 33, 18; Ps 27/26/, 8-9; 63/62/, 2-3; Jn 14, 8; Jn 3, 2).

PREDGOVOR

»SPOZNAJ SAMEGA SEBE«

1. Tako na Vzhodu kot na Zahodu moremo razbrati neko pot, po kateri se je človeštvo stoletja postopoma približevalo resnici in se z njo soočalo. Ta pot je tekla – drugače niti ni moglo biti – v območju osebnega samozavedanja: čim bolj pozna človek resničnost in svet, tem bolj pozna samega sebe v svoji enkratnosti, medtem ko zanj postaja vedno bolj

pereče vprašanje o smislu stvari in samega njegovega bivanja. Kar se kaže kot predmet našega spoznanja, je že s tem del našega življenja. Nasvet *Spoznaj samega sebe* je bil vklesan na arhitravu templja v Delfih, da bi pričal o temeljni resnici, katero mora kot minimalno pravilo sprejeti vsak človek, ki se je sredi stvarstva željan odlikovati po tem, da se označuje kot »človek« prav zaradi tega, ker »pozna samega sebe«.

Preprost pogled na staro zgodovino sicer jasno kaže, da se na različnih koncih zemlje, ki jih zaznamujejo različne kulture, hkrati rojevajo bistvena vprašanja, ki so značilna za človeško življenje: *Kdo sem? Od kod prihajam in kam grem? Zakaj zlo? Kaj bo po tem življenju?* Ta vprašanja so navzoča v Izraelovih svetih spisih, vendar se prav tako pojavljajo v Vedah, pa tudi v Avesti; najdemo jih v spisih Konfucija in Lao Ceja, pa tudi v učenju Tirtankara in Bude; in prav ta vprašanja je mogoče prepoznati v Homerjevih pesnitvah in v Evripidovih in Sofoklejevih tragedijah, prav tako pa tudi v Platonovih in Aristotelovih filozofskih razpravah. Ta vprašanja imajo skupni vir: iskanje smisla, ki od vselej vznemirja človekovo srce, kajti od odgovora na ta vprašanja je odvisna usmeritev, ki naj bi jo dali bivanju.

2. Ta pot iskanja Cerкви ni tuja in ji tudi ne more biti. Odkar je v velikonočni skrivnosti prejela dar poslednje resnice o človeškem življenju, se je odpravila na romanje po poteh sveta, da bi oznanila, da je Jezus Kristus »pot, resnica in življenje« (Jn 14, 6). Med različnimi oblikami služenja, ki jih mora nuditi človeštvu je tudi ta, ki vključuje njeno odgovornost na popolnoma poseben način: to je diakonija resnice.¹ Po eni strani je zaradi tega poslanstva skupnost verujočih udeležena v skupnem naporu, s katerim si človeštvo prizadeva doseči resnico,² po

¹ O tem sem že pisal v svoji prvi okrožnici *Človekov Odrešenik*: »Tako smo postali deležni te službe Kristusa, preroka, in zato skupaj z njim služimo božji resnici v Cerкви. Odgovornost do resnice pomeni ljubiti jo in skrbeti, da bi jo vedno globlje spoznali, tako da bi nam in drugim bila še bližja z vso zveličavno močjo, s svojim sijajem, z globino in hkrati preprostostjo« (Cerkevni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 19; odslej ČO).

drugi strani pa jo zavezuje, da sprejema odgovorost za oznanjevanje doseženih gotovosti, čeprav ve, da je vsa dosežena resnica samo korak k polni resnici, ki se bo razkrila v poslednjem razodetju Boga. »Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan« (1 Kor 13, 12).

3. Človek ima številne možnosti, da spodbuja napredek v spoznanju resnice in tako vedno bolj počlovečuje svoje bivanje. Med njimi izstopa *filozofija*, ki neposredno prispeva k zastavljanju vprašanja o smislu življenja in k zasnutku odgovora na to vprašanje; kaže se torej kot ena najplemenitejših nalog človeštva. Beseda filozofija pomeni po grški etimologiji »ljubezen do modrosti«. Dejansko se je filozofija rodila in se razvila takrat, ko se je človek pričel spraševati o vzroku stvari in o njihovem smotru. Na različne načine in v različnih oblikah kaže, da je želja po resnici del same človekove narave. Vrojena lastnost njegovega razuma je, da se sprašuje o vzroku stvari, četudi se dani odgovori postopoma vpisujejo v perspektivo, ki razkriva dopolnjujoči značaj različnih kultur, v katerih človek živi.

Zaradi močnega vpliva filozofije na oblikovanje in razvoj kultur na Zahodu ne smemo pozabiti, da vpliva tudi na načine pojmovanja bivanja, iz katerih živi Vzhod. Vsako ljudstvo ima namreč v posesti svojo lastno, doma porojeno in izvirno modrost, ki kot pristno kulturno bogastvo teži k temu, da bi se izrazila in dozorela tudi v značilno filozofskih oblikah. Da je to res, dokazuje dejstvo, da je mogoče eno od temeljnih oblik filozofske vednosti, ki je navzoča vse do danes, zaznati celo v postavkah, pri katerih se navdihujejo različne narodne in mednarodne zakonodaje, ko določajo pravila družbenega življenja.

4. V vsakem primeru je treba ugotoviti, da se za istim pojmom skrivajo različni pomeni. Poprejšnja uvodna razlaga je torej potrebna. Človek, ki ga žene želja, da bi odkril poslednjo resnico bivanja, skuša pridobiti obča spoznanja, da bi bolje dojel

² Prim. Pastoralno konstitucijo *Cerkev v sedanjem svetu* (CS), 16.

samega sebe in napredoval v samouresničenju. Temeljna spoznanja izhajajo iz *čudenja*, ki ga v njem zbuja zrenje stvarstva: človeško bitje prevzame občudovanje, ko odkrije, da je postavljeno v svet, v razmerje z drugimi bitji, ki so mu podobna in katerih usodo deli z njimi. Tu se prične pot, ki ga bo nato privedla k odkritju vedno novih obzorij spoznanja. Brez čudenja bi človek padel v ponavljanje in postopoma bi postal nezmožen zares osebnega bivanja.

Spekulativna zmožnost, lastna človeškemu umu, vodi k temu, da človek s filozofsko dejavnostjo izdela strogo obliko mišljenja in tako z logično doslednostjo trditev in z organskim značajem vsebine izdela sistematično vednost. Zaradi tega procesa v različnih kulturnih okoljih in v različnih dobah dosega rezultate, ki so privedli k izdelavi pravih miselnih sistemov. Zgodovinsko je to ljudi pogosto izpostavilo skušnjavi, da bi imeli en sam miselni tok za celoto filozofske misli. Vendar je očitno, da v tem primeru stopa v igro določen »filozofski napuh«, ki hoče lastno nepopolno perspektivo povzdigniti v vsesplošno branje. Dejansko mora vsak filozofski *sistem*, četudi ga spoštujemo v njegovi celovitosti in ne da bi ga kakor koli skušali spremeniti v orodje, priznati prednost filozofske *misli*, iz katere izvira in kateri mora dosledno služiti.

V tem smislu je mogoče kljub spremembam v teku časa in kljub napredkom vednosti prepoznati jedro filozofskih pojmov, ki so stalno navzoči v zgodovini misli. Pomislimo, denimo, na načela neprotislovnosti, smotrnosti, vzročnosti in celo na pojem osebe kot svobodnega in umnega subjekta in na njeno zmožnost spoznanja Boga, resnice, dobrega; pomislimo prav tako na nekatera temeljna moralna merila, ki so splošno sprejeta. Te teme in še druge kažejo, da ne glede na miselne tokove obstaja množica pojmov, pri katerih moremo prepoznati nekakšno duhovno dediščino človeštva. Tako je, kakor da bi se znašli pred *implicitno filozofijo*, zaradi katere se vsakdo čuti posestnika teh načel, najsi bo tudi na splošen in premišljen način. Ti pojmi bi prav zaradi tega, ker so v neki meri vsem skupni, morali tvoriti izhodišča za različne filozofske šole. Ko razumu uspe dojeti in izraziti prva in splošna načela biti in iz njih pravilno izpeljati dosledne sklepe logičnega in moralnega reda, mo-

remo govoriti o pravem razumu ali, kot so ga imenovali stari, *orthos lógos*, *recta ratio*.

5. Cerkev mora s svoje strani spoštovati napore razuma, da bi dosegel cilje, ki delajo osebno bivanje vedno bolj dostojanstveno. Dejansko vidi v filozofiji sredstvo spoznanja temeljnih resnic, ki zadevajo človekovo bivanje. Obenem ima filozofijo za pomoč, ki je neizogibna, če hočemo poglobiti umevanje vere in posredovati resnico evangelija tistim, ki je še ne poznajo.

Na sledi podobnih pobud mojih predhodnikov torej želim tudi sam prispevati svoj pogled na to posebno dejavnost razuma. K temu me nagiba dejstvo, da se iskanje zadnje resnice posebno v našem času zdi zatemnjeno. Brez vsakega dvoma ima moderna filozofija veliko zaslugo za to, da je svojo pozornost osredila na človeka. Na tej osnovi je razum, ki mu je naloženo spraševanje, še bolj razvil svojo željo po tem, da bi imel vedno obširnejše in vedno globlje spoznanje. Tako so bili zgrajeni kompleksni miselni sistemi, ki so dali sadove na različnih področjih vednosti, pri čemer so dajali prednost razvoju kulture in zgodovine. Antropologija, logika, naravoslovje, zgodovina, jezik ..., na neki način je bilo zajeto celotno področje vednosti. Vendar pozitivni rezultati ne smejo voditi k temu, da bi zanemarjali dejstvo, da je prav ta razum, ki se ukvarja s tem, da se enostransko sprašuje o človeku kot subjektu, kot se zdi, pozabil, da je človek še vedno poklican k temu, da se obrne k resnici, ki ga presega. Brez sklicevanja na to resnico ostaja vsakdo na milost in nemilost prepuščen poljubnemu in nazadnje se njegov položaj osebe vrednoti v skladu s pragmatičnimi merili, ki so bistveno utemeljena na eksperimentalni danosti, v zmotnem prepričanju, da mora vse obvladovati tehnika. Tako se je zgodilo, se je razum, namesto da bi kar se da dobro izražal svojo težnjo k resnici, pod težo toliškšne vednosti zaprl vase in postal dan za dnem bolj nezmožen usmeriti svoj pogled navzgor, da bi si upal doseči resnico biti. Moderna filozofija, ki pozablja na to, da bi svoje spraševanje usmerila k biti, je svojo raziskavo osredotočila na človeško spoznanje. Namesto da bi se naslonila na človekovo zmožnost spoznavanja resnice, je raje poudarjala njene meje in določenosti.

Sad tega so bile različne oblike agnosticizma in relativizma, ki so filozofsko raziskovanje privedle k temu, da je zašlo v živi pesek splošnega skepticizma. Potem so v zadnjem času pridobili pomen nekateri nauki, ki težijo k temu, da bi razvrednotili celo tiste resnice, za katere je bil človek prepričan, da jih je dosegel. Upravičeno mnoštvo stališč se je umaknilo nerazločnemu pluralizmu, ki je zasnovan na trditvi, da so vsa stališča enakovredna: to je eden od najbolj razširjenih simptomov nezaupanja do resnice, ki ga moremo zaslediti v današnjih okoliščinah. Nekatera pojmovanja življenja, ki prihajajo z Vzhoda, se prav tako ne izmaknejo tej zadržanosti; v skladu z njimi namreč človek zanika resnici njen izključujoči značaj in izhaja iz predpostavke, da se ta na enak način razkriva v naukih, ki se med seboj razlikujejo ali si celo nasprotujejo. V tej perspektivi postane vse zgolj mnenje. Imamo vtis, da smo pred valujočim gibanjem: medtem ko se je po eni strani filozofskemu razmišljanju uspelo odpraviti na pot, ki ga vedno bolj približuje človeškemu bivanju in njegovim različnim izrazom, po drugi strani teži k razvijanju bivanjskih, hermenevtičnih ali jezikoslovnih razglabljanj, ki zamolčujejo radikalno vprašanje o resnici osebnega življenja, biti in Boga. Posledica tega je bila, da so se pri sodobnem človeku, in to ne le pri nekaj filozofih, pojavile držve nezaupanja do velikih spoznavnih zmožnosti človeka, ki so precej razširjene. Iz lažne ponižnosti se ljudje zadovoljijo z delnimi in začasnimi resnicami, ne da bi še poskušali zastavljati korenita vprašanja o smislu in poslednjem temelju človeškega življenja, osebnega in družbenega. Skratka, izgubili so upanje, da bi mogli od filozofije prejeti dokončne odgovore na ta vprašanja.

6. Cerkev, kateri daje moč pristojnost, izhajajoča iz dejstva, da je varuhinja razodetja Jezusa Kristusa, hoče vnovič potrditi nujnost razmišljanja o resnici. Zaradi tega sem se odločil obrniti se na vas, častiti bratje v škofovstvu, s katerimi delim poslanstvo »razodevati resnico« (2 Kor 4, 2), pa tudi na teologe in filozofe, ki imajo nalogo preiskovati različne vidike resnice, in na osebe, ki iščejo, da bi prispeval nekaj razmislekov o poti, ki vodi k pravi modrosti, da bi vsi tisti, ki

imajo v srcu ljubezen do modrosti, mogli stopiti na pravo pot, ki jo omogoča doseči in najti v njej plačilo za svojo bolečino in duhovno veselje.

K tej pobudi me vodi najprej zavest o tem, kar izraža 2. vatikanski koncil, ko trdi, da so škofje »pričevalci božje in katoliške resnice«. ³ Pričevati o resnici je torej naloga, ki je bila zaupana nam, škofom; ne moremo se ji odpovedati, ne da bi opustili službo, ki smo jo prejeli. Ko potrjujemo resnico vere, moremo človeku naše dobe vrniti pristno zaupanje v njegove spoznavne zmožnosti in filozofijo izzvati k temu, da zopet najde in razvije svoje polno dostojanstvo.

Še en nagib me spodbuja, naj zapišem ta razmišljanja. V okrožnici *Sijaj resnice* sem usmeril pozornost na »nekater temeljne resnice katoliškega nauka, ki so v sedanjih razmerah v nevarnosti, da bi bile popačene ali zanikane.« ⁴ S to okrožnico bi želel nadaljevati to razmišljanje in usmeriti pozornost na sam predmet *resnice* in na njen *temelj* v razmerju do *vere*. Dejansko ne moremo zanikati, da to obdobje hitrih in mnogovrstnih sprememb predvsem mlade rodove, ki jim pripada in od katerih je odvisna prihodnost, izpostavlja temu, da se čutijo oropane pristnih orientacijskih točk. Zahteva po temelju, na katerem bi zidali osebno in družbeno bivanje, se zastavlja z vso silovitostjo, predvsem tedaj, ko smo prisiljeni ugotoviti fragmentarnost predlogov, ki povzdigujejo kratkotrajne stvari na raven vrednote, v slepilu, da bo mogoče doseči pravi smisel življenja. Tako se zgodi, da veliko ljudi životari skorajda na robu brezna, ne da bi vedeli, kam gredo. To je tudi posledica dejstva, da so tisti, ki so bili poklicani k temu, da bi v kulturnih oblikah izrazili sad svojih razmišljanj, včasih obrnili svoj pogled proč od resnice, ker jim je bil takojšen uspeh ljubši od napore potrpežljivega raziskovanja tega, kar je vredno živeti. Filozofija, ki ima veliko odgovornost oblikovati misel in kulturo s stalnim klicem k raziskovanju resničnega, mora znova odločno odkriti svojo izvorno poklicanost. Zaradi tega nisem občutil le zahteve, ampak tudi dolžnost, da posežem v to temo, da bi se člove-

³ Dogmatična konstitucija o *Cerkvi (C)*, 25.

⁴ Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice (SR)*, 4.

štvo na pragu tretjega tisočletja krščanske dobe jasneje zavedelo velikih zmožnosti, ki so mu bile zaupane, in bi s prenovljenim pogumom uresničevalo odrešenjski načrt, v katerega se vpisuje njegova zgodovina.

Prvo poglavje

RAZODETJE BOŽJE MODROSTI

Jezus razodeva Očeta

7. Na začetku vsakršnega razmišljanja, ki se ga loti Cerkev, je zavest, da je varuhinja sporočila, ki ima svoj izvor v samem Bogu (prim. 2 Kor 4, 1–2). Spoznanje, ki ga predlaga človeku, ne izhaja iz njene lastne, četudi kar najbolj vzvišene spekulacije, ampak iz dejstva, da je sprejela božjo besedo v veri (prim. 1 Tim 2, 13). Na začetku naše vernosti je srečanje, edinstveno svoje vrste, zavljo katerega se je razprla skrivnost, ki je bila skrita od vekov (prim. 1 Kor 2, 7; Rim 16, 25–26), vendar je zdaj razodeta: »Bog je sklenil, da se v svoji dobroti in modrosti razodene in oznani skrivnost svoje volje (prim Ef 1, 9), po kateri imajo ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, v Svetem Duhu dostop k Očetu in postanejo deležni božje narave.«⁵ Tukaj gre za popolnoma zastojnsko pobudo, ki prihaja od Boga, da bi dosegla človeštvo in ga rešila. Bog se kot vir ljubezni hoče dati spoznati in spoznanje, ki ga ima človek o Njem, vodi k dovršitvi vsakršno drugo pravo spoznanje o smislu lastnega bivanja, ki ga je človekov duh zmožen doseči.

8. Konstitucija o božjem razodetju (*Dei Verbum*) 2. vaticanskega koncila, ki skoraj dobesedno povzema nauk konstitucije *Dei Filius* 1. vaticanskega koncila in upošteva načela, ki jih je predlagal tridentinski koncil, nadaljuje stoleten proces *unevanja vere* in razmišlja o razodetju v luči svetopisemskega nauka in vsega izročila cerkvenih očetov. Na 1. vaticanskem koncilu so koncilski očetje poudarili nadnaraven značaj božjega razodetja. Racionalistična kritika, ki je izhajala iz zmotnih in

⁵ Dogmatična konstitucija o božjem razodetju (BR), 2.

zelo razširjenih tez in se je tedaj zaganjala v vero, je zanikovala vsakršno spoznanje, ki ne bi bilo sad naravnih zmožnosti razuma. To je koncilu zadalo obvezo, da zopet odločno potrdi, da obstaja poleg spoznanja, lastnega človeškemu razumu, ki je po naravi zmožen priti do Stvarnika, veri lastno spoznanje. To spoznanje izraža resnico, utemeljeno na samem dejstvu, da se Bog razodeva, in to je zelo zanesljiva resnica, kajti Bog ne vara in noče varati.⁶

9. Prvi vatikanski koncil torej uči, da se resnica, dosežena po poti filozofskega razmišljanja, in resnica razodetja ne mešata in da druga druge ne napravi odvečne: »Obstajata dva reda spoznanja, različna ne le glede počela, ampak tudi glede predmeta. Različna sta glede počela: v enem redu namreč spoznavamo z naravnim razumom, v drugem z božjo vero. Različna glede predmeta: kajti razen resnic, do katerih more priti naravni razum, so nam v verovanje predložene v Bogu skrite skrivnosti, ki sploh ne moremo vedeti zanje, če jih Bog ne razodene.«⁷ Vera, ki temelji na božjem pričevanju in je deležna nadnaravne pomoči milosti, dejansko pripada drugemu redu kakor filozofsko spoznanje. Slednje se namreč opira na čutno zaznavo, na izkušnjo, in se razvija zgolj v luči uma. Filozofija in znanosti se razvijajo v redu naravnega razuma, medtem ko vera, ki jo razsvetljuje in vodi Duh, prepoznava v sporočilu odrešenja »polnost milosti in resnice« (prim. *Jn* 1, 14), ki jo je Bog hotel razodeti v zgodovini in na dokončen način po svojem sinu Jezusu Kristusu (prim. *1 Jn* 5, 9; *Jn* 5, 31–32).

10. Koncilski očetje so na 2. vatikanskem koncilu svoj pogled usmerili na razodevajočega Jezusa in osvetlili odrešenjski značaj razodetja Boga v zgodovini. Njegovo naravo so izrazili z naslednjimi besedami: »Po tem razodetju torej nevidni Bog (prim. *Kol* 1, 15; *1 Tim* 1, 17) iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. *2 Mz* 33, 11; *Jn* 15, 14–15) in z njimi občuje (prim. *Bar* 3, 38), da jih povabi in sprejme v svojo skupnost. Ta načrt razodetja se uresničuje po dejanjih in besedah, ki so

⁶ Prim. Dogmatična konstitucija o katoliški veri *Dei Filius (DF)* III: DS 3008; prim. A. Strle, *Vera Cerkev*, MD, Celje 1977, 32.

⁷ Prav tam, IV: DS 3015; isti citat je v CS, 10.

med seboj notranje povezane, tako da dela, ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja, pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih označujejo besede; besede pa oznanjajo dela in osvetljujejo skrivnost, ki je v njih obsežena. Najgloblja resnica o Bogu in o človekovem zveličanju pa nam po tem razodetju zasije v Kristusu, ki je obenem srednik in polnost vsega razodetja.«⁸

11. Božje razodetje se torej vpisuje v čas in v zgodovino. In celo učlovečenje Jezusa Kristusa se zgodi v »polnosti časa« (Gal 4, 4). Dva tisoč let po tem dogodku čutim potrebo, da znova z vso močjo potrdim, da »ima v krščanstvu čas temeljno pomembnost«⁹. V njem namreč pride na svetlo vse delo stvarjenja in odrešenja, in predvsem se razkriva dejstvo, da po učlovečenju božjega Sina živimo in že zdaj vnaprej okušamo, kar bo dovršitev časa (prim. Heb 1, 2).

Resnica, ki jo je Bog o sebi in o svojem življenju zaupal človeku, se torej vpisuje v čas in v zgodovino. Gotovo je, da je bila izrečena enkrat za vselej v skrivnosti Jezusa iz Nazareta. Konstitucija o božjem razodetju (*Dei Verbum*) to jasno pove: »Potem ko je mnogokrat in na mnogotere načine Bog govoril po prerokih, 'nam je te dni govoril po Sinu' (Heb 1, 1-2). Poslal je namreč svojega Sina, to je, večno Besedo, ki razsvetljuje vse ljudi, da bi prebival med ljudmi in jim oznanjal božje skrivnosti (prim. Jn 1, 1-18). Jezus Kristus torej, učlovečena Beseda, 'človek, k ljudem poslan', 'govori božje besede' (prim. Jn 3, 34) in izvrši odrešilno delo, ki mu ga je naložil Oče (prim. Jn 5, 36; 17, 4). Zatorej on, o katerem velja, da vidi Očeta, kdor vidi njega (prim. Jn 14, 9), z vso svojo navzočnostjo in nastopom, z besedami in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in s slavnim vstajenjem od mrtvih in končno z Duhom resnice, ki ga je poslal, dopolnjuje razodetje.«¹⁰

Zgodovina predstavlja za božje ljudstvo pot, ki jo je treba prehoditi v celoti, tako da razodeta resnica v polnosti izrazi svojo vsebino zaradi neprenehnega delovanja Svetega Duha (prim. Jn 16, 13). To prav tako pravi konstitucija o

⁸ BR, 2.

⁹ Janez Pavel II., Apostolsko pismo V zarji tretjega tisočletja (*ZTT*), Cerkevni dokumenti 58, Ljubljana 1995, 10.

¹⁰ BR, 4.

božjem razodetju (*Dei Verbum*), ko zatrdi, da »Cerkev vztrajno teži v teku stoletij k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne dopolnijo božje besede.«¹¹

12. Zgodovina torej postane kraj, kjer moremo ugotoviti delovanje Boga v prid človeštva. Pridružuje se nam v tem, kar nam je najbližje in kar najlažje preverimo, ker to predstavlja naše vsakdanje okolje, brez katerega se ne bi mogli razumeti.

Učlovečenje božjega Sina nam omogoča videti uresničevanje končne sinteze, ki si je človeški duh iz samega sebe ne bi mogel niti predstavljati: Večni vstopi v čas, Vse se skriva v drobcu, Bog prevzame človeško obličje. V Kristusovem razodetju izražena resnica torej ni več zaprta v omejen ozemeljski in kulturni okvir, ampak se odpre vsakomur, moškemu ali ženski, ki jo je pripravljen sprejeti kot besedo z dokončno veljavo, da bi dal smisel bivanju. Vsi imajo v Kristusu dostop do Očeta; dejansko je Kristus s svojo smrtjo in vstajenjem dal božje življenje, ki ga je bil prvi Adam zavrnil (prim. *Rim* 5, 12–15). S tem razodetjem je človeku ponujena poslednja resnica o njegovem življenju in o usodi zgodovine. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka,« trdi konstitucija *Vesetje in upanje* (*Gaudium et spes*).¹² Zunaj te perspektive ostaja skrivnost osebnega obstoja nerešljiva uganka. Kje bi mogel človek iskati odgovor na vprašanja, ki so tako dramatična, kot je vprašanje o trpljenju, vprašanje o trpljenju nedolžnega in o smrti, če ne v luči, ki prihaja od skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja?

Razum pred skrivnostjo

13. Nikakor ne smemo pozabiti, da razodetje ostaja zaznamovano s skrivnostjo. Seveda Jezus z vsem svojim življenjem razodeva Očetovo obličje, ker je prišel, da bi dal spoznati božje

¹¹ Prav tam, 8.

¹² CS, 22.

globine;¹³ in vendar je spoznanje, ki ga imamo o tem obličju, vselej zaznamovano s fragmentarnim značajem in z mejami našega uma. Samo vera omogoča, da prodremo v skrivnost, in jo pomaga skladno umevati.

Koncil razglaša, da smo »Bogu, ki se razodeva, dolžni 'poslušnost vere'«. ¹⁴ S to kratko, toda kleno trditvijo je izražena ena od temeljnih resnic krščanstva. Najprej pravi, da je vera poslušen odgovor Bogu. To pomeni tudi, da ga priznamo v njegovem božanstvu, v njegovi presežnosti in v njegovi najvišji svobodi. Bog, ki se daje spoznati v avtoriteti svoje absolutne presežnosti, daje tudi razloge za verodostojnost tega, kar razodeva. Z vero daje človek svoje *soglasje* temu božjemu pričevanju. To pomeni, da v polnosti in celovitosti prizna resnico razodetega, ker je Bog sam tisti, ki za to jamči. Resnica, ki je dana človeku in ki je človek sam ne bi mogel zahtevati, se vpisuje v okvir medosebne komunikacije in spodbuja razum, naj se ji odpre in sprejme njen globoki smisel. Zaradi tega je Cerkev dejanje, s katerim se človek izroči Bogu, vselej imela za trenutek temeljne izbire, v katero je vključena celotna oseba. Um in volja v najvišji meri uporabita svojo duhovno naravo, da bi subjektu omogočila storiti dejanje, v katerem v polnosti živi osebno svobodo.¹⁵ V veri svoboda torej ni le navzoča, vera jo zahteva. Še več, vera vsakomur omogoča, da kar najbolj izrazi svojo svobodo. Z drugimi besedami, svoboda se ne uresničuje v izbirah, ki so proti Bogu. Kako naj bi namreč odklanjanje tega, da bi se odprli tistemu, kar omogoča uresničenje samega sebe, mogli obravnavati kot pristno uporabo svobode? Ko veruje, stori oseba najbolj pomenljivo dejanje svojega bivanja; kajti tukaj doseže svoboda gotovost resnice in se odloči, da bo živela v njej.

¹³ Prim. BR, 5.

¹⁴ Prav tam, 5.

¹⁵ Prvi vatikanski koncil, na katerega se sklicuje navedeno besedilo, uči, da poslušnost vere zahteva zavzetost razuma in volje: »Človek je od Boga, svojega Stvarnika in Gospoda, povsem odvisen in ustvarjeni razum je docela podrejen neustvarjeni resnici; zato smo Bogu, ki se razodeva, dolžni z vero izkazovati popolno pokorščino razuma in volje« (Konstitucija o katoliški veri *Dei Filius*, III; DS 3008, A. Strle, n.d., 32).

Znamenja, navzoča v razodetju, prav tako pridejo na pomoč razumu, ki išče umevanje skrivnosti. Služijo temu, da se iskanje resnice poglobi in duhu omogočijo avtonomno preiskovanje same notranjosti skrivnosti. V vsakem primeru, če po eni strani ta znamenja dajejo večjo moč razumu, ker mu omogočajo, da išče znatraj skrivnosti s svojimi lastnimi sredstvi, na katera je upravičeno ljubosumen, ga po drugi strani vabijo, naj preseže njihovo resničnost znamenj, da bi prejel nadaljnji pomen, ki ga nosijo. V njih je torej že navzoča skrita resnica, h kateri je napoten duh in katere ne more prezirati, ne da bi uničil samo znamenje, ki mu je predloženo.

Tukaj smo na določen način napoteni k *zakramentalni* perspektivi razodetja in še posebej k evharističnemu znamenju, v katerem nedeljiva enotnost med resničnostjo in njenim pomenom omogoča dojeti globino skrivnosti. V evharistiji je Kristus resnično navzoč in živ, deluje po svojem Duhu, vendar ga, kot je dobro dejal sv. Tomaž, »ne razumeš niti ne vidiš; toda živa vera, ta ga priznava, ko presega naravo. Pod dvojnimi videzom, ki je sam znamenje nečesa drugega, živi sveta resničnost.«¹⁶ Odmev tega najdemo pri filozofu Pascalu: »Kot je Jezus Kristus ostal nepoznan med ljudmi, tako ostaja tudi njegova resnica v krogu običajnih nazorov, saj na zunaj ni razlike. Tako tudi evharistija sredi navadnega kruha.«¹⁷

Skratka, spoznanje vere ne izničuje skrivnosti; samo bolj očitno jo napravi in jo razkriva kot bistveno dejstvo za človekovo življenje: Kristus Gospod »ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeka v polnosti razodeva njemu samemu in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«,¹⁸ ki je v tem, da je deležen v skrivnosti življenja troedinega Boga.¹⁹

14. Nauk obeh vatikanskih koncilov odpira tudi pravo smer novosti za filozofsko vednost. Razodetje uvaja v zgodovino orientacijsko točko, ki je človek ne sme prezreti, če hoče priti do tega, da bi dojel skrivnost svojega bivanja; toda po drugi strani to spoznanje neprenehoma napotuje k skrivnosti Boga, ki je duh

¹⁶ *Pesem slednica* na praznik sv. Rešnjega telesa in sv. Rešnje krvi.

¹⁷ *Misli*, MD, Celje 1980, 789.

¹⁸ CS, 22.

¹⁹ Prim. BR, 2.

ne more raziskati do dna, ampak jo more samo prejeti in sprejeti v veri. Znotraj teh dveh momentov je razumu na voljo poseben prostor, ki mu omogoča, da išče in dojema, ne da bi ga omejevalo kar koli drugega kot njegova končnost pred neskončno skrivnostjo Boga.

Razodetje torej uvaja v našo zgodovino neko občo in poslednjo resnico, ki spodbuja človekovega duha, da se nikoli ne ustavi; in spodbuja ga celo k temu, da neprenehoma širi polja svojega védenja, dokler se ne zaveda, da je izpolnil vse, kar je bilo v njegovi moči, ne da bi kar koli zanemaril. Pri tem razmišljanju nam pomaga eden od najplodovitejših in najbolj pomenljivih umov zgodovine človeštva, na katerega se morata sklicevati tako filozofija kot teologija, sv. Anzelm. V svojem *Proslogionu* se canterburyjski nadškof izraža takole: »Ko sem temu pogostoma in brižno posvečal svojo pozornost in se mi je včasih zazdelo, da že morem doseči to, po čemer sem si prizadeval, včasih pa je povsem ušlo bistrini umskega pogleda, sem naposled obupal in hotel odnehati, češ da je to zagnanost za stvar, ki je ni mogoče odkriti. A ko sem sklenil povsem zatreči to misel, da bi kje brezplodno ne obsedala moje pameti in ne ovirala drugih, ki bi v njih mogel napredovati, se mi je začela bolj in bolj z nekakšno nadležnostjo vsiljevati, čeprav je nisem hotel in sem se je branil ... A joj meni, bednemu, enemu izmed drugih bednih Evinih otrok, oddaljenih od Boga, kaj sem počel? kaj naredil? kam težil? kam došel, po čem hrepenel, zaradi česa vzdihujem? ... Torej, Gospod, ne le si, nad katerim se večje ne da misliti (*non solum es quo maius cogitari nequit*), marveč si nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti (*quiddam maius quam cogitari possit*). (...) Če ti nisi prav to, si je mogoče misliti nekaj večjega od tebe – kar se ne more zgoditi.«²⁰

15. Resnica krščanskega razodetja, ki jo najdemo v Jezusu iz Nazareta, vsakomur omogoča, da prejme »skrivnost« svojega življenja. Kot najvišja resnica ob vsem spoštovanju avtonomije ustvarjenega bitja in njegove svobode, ga nagovarja, naj se odpre presežnosti. Tukaj postane razmerje med svobodo in resnico najvišje, tako da v polnosti razumemo Gospodovo

²⁰ Uvod in številke 1, 15; *PL* 158, 223–224.226; 235.

besedo: »Spozali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jn 8, 32).

Krščansko razodetje je resnična zvezda, s pomočjo katere se usmerja človek, ki napreduje v razmerah imanentistične miselnosti in slepimi ulicami tehnokratske logike; je poslednja možnost, ki jo daje Bog, da bi mogli v polnosti novič odkriti izvirni načrt ljubezni, ki se je pričel s stvarjenjem. Človeku, ki želi spoznati resnično, je, če je še zmožen gledati onkraj samega sebe in dvigniti pogled nad svoje načrte, dana možnost, da odkrije pristno razmerje s svojim življenjem, tako da sledi poti resnice. Za to stanje je mogoče dobro uporabiti besede iz Pete Mojzesove knjige: »Ta zapoved, ki ti jo danes dajem, zate ni pretežka in ti ni predaleč. Ni na nebu, da bi mogel reči: 'Kdo se bo za nas povzpел v nebеса, da nam jo prinese in jo dá slišati, da jo bomo mogli izpolniti?' Tudi ni onkraj morja, da bi mogel reči: 'Kdo se bo za nas odpravil čez morje, da nam jo prinese in jo da slišati, da jo bomo mogli izpolniti?' Kajti prav blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu, da jo lahko izpolnjuješ« (30, 11–14). To besedilo odmeva v znameniti misli svetega filozofa in teologa Avguština: »Ne hodi ven, stopi vase. V notranjem človeku prebiva resnica« – »*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas.*«²¹

V luči teh premislekov prihajamo do prvega sklepa: resnica, ki nam jo daje spoznati razodetje, ni zreli sad ali najvišja točka neke razumsko izdelane misli. Predstavlja se, nasprotno, kot zastonjska, rojeva razmišljanje in zahteva, da jo sprejmemo kot izraz ljubezni. Ta razodeta resnica je v našo zgodovino umeščeno vnaprejšnje okušanje poslednjega in dokončnega videnja Boga, prihranjenega tistim, ki vanj verujejo in ga iščejo z iskrenim srcem. Poslednji cilj osebne bivanja je torej predmet raziskovanja tako za filozofijo kakor za teologijo. Obe – četudi z različnimi sredstvi in vsebinami – preiskujeta to »pot življenja« (Ps 16 /15/, 11), ki se, kot nam pravi vera, nazadnje izteka v polno in trajno veselje zrenja troedinega Boga.

²¹ *De vera religione*, XXXIX, 72: CCL 32, 234.

Drugo poglavje

CREDO UT INTELLEGAM

»Modrost ve in razume vse« (Mdr 9, 11)

16. Globino vezi med spoznanjem po veri in spoznanjem z razumom izraža že Sveto pismo s presenetljivo jasnimi izrazi. S problemom se soočajo predvsem *modrostne knjige*. Če te strani Svetega pisma beremo brez predsodkov, preseneča dejstvo, da v teh besedilih niso le vsebine, lastne Izraelovi veri, ampak tudi zaklad civilizacij in kultur, ki so izginile. Kot po določenem načrtu se znova oglašata Egipt in Mezopotamija in vračata življenje nekaterim skupnim potezam starega Vzhoda na straneh, ki so bogate posebej globokih uvidov.

Ni naključje, če sveti pisec v trenutku, ko hoče opisati modrega človeka, tega naslika kot tistega, ki ljubi in išče rešnico: »Blagor človeku, ki si bo vzel k srcu modrost, ki bo pametno razmišljal, ki bo v svojem srcu premišljeval o njenih poteh, ki se bo poglobljal v njene skrivnosti. Kakor lovec se bo pognal za njo, v zasedi jo bo čakal na njenih stezah. Čez njena okna se bo sklanjal, poslušal bo pri njenih vratih. Zraven njene hiše se bo utaboril, v njene stene bo zabil šotorski klin. Svoj šotor bo postavil njej pri roki, nastanil se bo v srečnem bivališču. Njej bo dal svoje otroke v varstvo, šotoril bo pod njenimi vejami. Varovala ga bo pred pripeko, prebival bo v njenem veličastvu« (Sir 14, 20–27).

Kot vidimo, je za navdihnjenega avtorja želja po spoznanju značilnost, skupna vsem ljudem. Zaradi uma je zmožnost, »zajemati iz globoke vode« (prim. Prg 20, 5), dana vsem, verujočim in neverujočim. V starem Izraelu seveda spoznavanje sveta in njegovih pojavov ni bilo abstraktno kot za jonskega filozofa ali za egiptovskega modreca. Še manj je dober Izraelec spoznanje pojmoval v skladu s parametri moderne dobe, ki je še bolj nagnjena k delitvi znanja. Kljub temu je svetopisemski

svet usmeril svoj izvorni prispevek k oceanu spoznavne teorije.

Kakšen je ta prispevek? Posebnost, ki odlikuje svetopi-semsko besedilo, je v prepričanju, da obstaja globoka in neločljiva enotnost med razumskim spoznanjem in spoznanjem vere. Svet in to, kar se dogaja v njem, pa tudi zgodovina ter srečni in nesrečni dogodki, ki so zadeli ljudstvo, so resničnosti, ki jih gleda, analizira in presoja s sredstvi, lastnimi razumu, vendar vera temu procesu ni tuja. Vera ne nastopa, da bi zmanjšala avtonomijo razuma ali da bi omejila njegovo področje delovanja, ampak samo zato, da bi dala človeku razumeti, da Izraelov Bog postaja viden in deluje v teh dogodkih. Torej ni mogoče do dna spoznati sveta in dogodkov zgodovine, ne da bi obenem izpovedovali vero v Boga, ki v njem deluje. Vera ostri notranji pogled in duhu omogoča, da v teku dogodkov odkriva delujočo navzočnost Previdosti. Glede tega je pomenljiva misel iz knjige Pregovorov: »Človekovo srce načrtuje svojo pot, a Gospod vodi njegove korake« (16, 9). Z drugimi besedami, človek zna prepoznati svojo pot v luči razuma, vendar jo more prehoditi naglo, brez ovir in vse do konca, če svoje raziskovanje s pravilno notranjo držo umesti v perspektivo vere. Razuma in vere torej ni mogoče ločiti, ne da bi človek izgubil možnost spoznati samega sebe, spoznati svet in Boga na ustrezen način.

17. Torej ne more biti nobene tekmovalnosti med razumom in vero: medsebojno se vključujeta in vsak ima svoje področje delovanja. Prav knjiga Pregovorov nas spet pošilja v to smer, ko vzklikne: »Bogu je v čast, če kaj prikriva, kraljem pa je v čast, če kaj raziskujejo« (25, 2). Vsak v svojem svetu sta Bog in človek umeščena v edinstveno razmerje. V Bogu je vir vseh stvari, v njem je polnost skrivnosti in to je njegova slava; človek je dolžan iskati resnico z razumom, in v tem je njegova odlika. Še eno prvino dodaja temu mozaiku psalmist, ko moli, rekoč: »In zame, kako težke so tvoje misli, o Bog, kako silna so njihova načela! Če bi jih štel, bi jih bilo več kot peska; kadar se prebudim, sem še vedno pri tebi« (139 (138), 17-18). Želja po spoznanju je tako velika in tako silna, da človekovo srce celo tedaj, ko izkuša svoje nepremagljive meje,

vzdihuje k neskončnemu bogastvu, ki je onkraj, ker uvideva, da je v njem zadovoljiv odgovor na vsa še nerešena vprašanja.

18. Reči moremo torej, da je Izrael s svojim razmišljanjem znal odpreti razumu pot k skrivnosti. V razodetju Boga je mogel v globino preiskati vse, kar je brez uspeha skušal doseči z razumom. Na temelju te globlje oblike spoznanja je izvoljeno ljudstvo dojelo, da mora razum spoštovati določena temeljna pravila, da bi mogel kar se da dobro izraziti svojo naravo. Prvo pravilo je v upoštevanju dejstva, da je človekovo spoznanje pot, na kateri se ni mogoče ustaviti; drugo izhaja iz zavesti, da ni mogoče stopiti na to pot z napuhom tistega, ki misli, da je vse sad osebnih dosežkov; tretje pravilo je utemeljeno na »strahu božjem«: razum mora Bogu priznati suvereno presežnost in obenem skrbno ljubezen v upravljanju s svetom.

Ko se človek oddalji od teh pravil, tvega neuspeh in se nazadnje znajde v stanju »neumneža«. V Bibliji ta neumnost ogroža življenje; neumnež si res predstavlja, da pozna veliko stvari, toda v resnici ni zmožen usmeriti svojega pogleda na to, kar je bistveno. To mu onemogoča, da bi uredil svojega duha (prim. *Prj* 1, 7) in da bi zavzel ustrezno držo v razmerju do sebe in do svojega okolja. In ko pride do trditve »Ni Boga« (prim. *Ps* 14 (13), 1), popolnoma jasno pokaže, da je njegovo spoznanje pomanjkljivo in, kako je daleč od polne resnice o stvareh, o njihovem izviru in namenu.

19. Knjiga modrosti vsebuje pomembna besedila, ki mečejo na to vprašanje še drugo luč. Sveti pisatelj tu govori o Bogu, ki se daje spoznati tudi po naravi. Za stare je študij naravoslovja v veliki meri ustrezal filozofskemu znanju. Potem ko sveto besedilo zatrdi, da je človek s svojim umom zmožen »razumeti sestavo vesolja in delovanje prvin (...), kolobarje let in lego zvezd, naravo živali in nagone zveri« (*Mdr* 7, 17. 19–20), skratka, da je zmožen filozofirati, naredi zelo pomemben korak naprej. Ob srečanju z mislijo grške filozofije, na katero se, kot se zdi, sklicuje v tem sobesedilu, avtor zatrdi, da se je mogoče z razmišljanjem o naravi povzpeti do Stvarnika: »Iz velikosti in lepote ustvarjenih reči moremo s primerjanjem motriti njihovega Stvarnika« (*Mdr* 13, 5). Prva

stopnja božjega razodetja, ki je čudovita »knjiga narave«, je torej prepoznana; ko jo beremo z orodji človekovega uma, moremo priti do spoznanja Stvarnika. Če človeku z lastnim umom ne uspe prepoznati Boga, stvarnika vseh stvari, to ni toliko posledica tega, da nima ustreznega sredstva, kot posledica ovir, ki sta jih nastavila njegova svobodna volja in njegov greh.

20. Iz tega zornega kota je razum ovrednoten, vendar ne precej. Vse, kar doseže, more namreč dejansko biti resnično, vendar doseže poln pomen šele v širši perspektivi, v perspektivi vere: »Gospod vodi človekove korake, kako bi človek razumel svojo pot?« (Prg 20, 24). Za Staro zavezo torej vera osvobaja razum, ker mu omogoča na dosleden način doseči svoj predmet spoznanja in ga umestiti v najvišji red, kjer vse dobi svoj smisel. Z eno besedo, človek doseže resnico z razumom, ker razsvetljen z vero odkrije globoki smisel vsake stvari, posebej lastnega bivanja. Sveti avtor torej zelo upravičeno postavlja začetek pravega spoznanja v strah božji: »Strah Gospodov je začetek znanja« (Prg 1, 7; prim. Sir 1, 14).

»Pridobivaj si modrost, pridobivaj si razumnost« (Prg 4, 5)

21. Spoznanje se za Staro zavezo ne utemeljuje samo na pozornem opazovanju človeka, sveta in zgodovine. Nujno predpostavlja razmerje z vero in z vsebino Razodetja. Tu najdemo izzive, s katerimi se je moralo soočiti izvoljeno ljudstvo in na katere je odgovorilo. Ko je svetopisemski človek razmišljal o svojem položaju, je odkril, da se more razumeti samo kot »bitje v razmerju«: s seboj, z ljudstvom, s svetom in z Bogom. Ta odprtost za skrivnost, ki mu je prihajala od razodetja, je zanj končno bila vir pravega spoznanja, ki je njegovemu razumu omogočilo, da je stopil v neskončna prostorja, kar mu je dalo možnost razumevanja, na katero dotlej ni bil upal.

Za svetega avtorja naporu raziskovanja ni bila prihranjena bolečina, ki je posledica soočenja z mejami razuma. To za-

znamo, denimo, v besedah, s katerimi knjiga Pregovorov razodeva utrujenost, ki jo občutimo, ko skušamo razumeti skrivnostne božje načrte (prim. 30, 1–6). Toda vernik se kljub bolečini ne preda. Moč za nadaljevanje svoje poti k resnici dobiva iz gotovosti, da ga je Bog ustvaril kot »raziskovalca« (prim. *Prd* 1, 13), čigar poslanstvo je, da se ne odpove nobenemu raziskovanju kljub nenehni skušnjavi dvoma. Ko se človek nasloni na Boga, ostane vselej in povsod obrnjen k temu, kar je lepo, dobro in resnično.

22. Sveti Pavel nam v prvem poglavju svojega pisma Rimljanom pomaga bolj ceniti prodornost razmišljanja modrostnih knjig. Ko apostol v ljudskem jeziku razvija filozofsko argumentacijo, izraža globoko resnico: skozi stvarstvo morejo »oči duha« priti do spoznanja Boga. Ta namreč s pomočjo ustvarjenih bitij daje razumu slutiti svojo »moč« in svojo »božanskost« (prim. *Rim* 1, 20). Človekovemu razumu je torej priznana sposobnost, za katero se zdi, da skorajda presega njegove naravne meje: ne samo, da ni omejen na čutno spoznanje, ker more o njem razmišljati kritično, ampak more tedaj, ko razpravlja o čutnih danostih, doseči vzrok, ki je v izviru vse čutne resničnosti. S filozofskim izrazjem bi mogli reči, da to pomembno Pavlovo besedilo potrjuje človekovo metafizično zmožnost.

Po apostolu je bila v izvirnem načrtu stvarstva predvidena zmožnost razuma, da zlahka preseže čutno danost, tako da dosega sam izvir vseh stvari, Stvarnika. Po nepokorščini, s katero se je človek odločil, da se bo postavil v polno in absolutno avtonomijo glede na Njega, ki ga je ustvaril, je zmožnost lahkega vzpona k Bogu stvarniku izginila.

Prva Mojzesova knjiga zelo izrazito opisuje to človekovo zmožnost, ko poroča, da ga je Bog postavil v edenski vrt, sredi katerega je bilo »drevo spoznanja dobrega in hudega« (2, 17). Simbol je jasen: človek ni bil sam zmožen razločevati in se odločiti, kaj je dobro in kaj zlo, ampak se je moral opirati na višje načelo. Zaslepitev, ki jo je prinesel napuh, je našim prvim staršem prinesla slepilo, da sta suverena in avtonomna in da moreta odmisлити spoznanje, ki prihaja od Boga. Vse ljudi sta potegnila v svojo izvirno nepokorščino in

zadala razumu rane, ki so ga odslej ovirale na poti k polni resnici. Od tedaj je človeško zmožnost, da bi spoznal resnico, zatemnil odpor do Njega, ki je vir in izvir resnice. Apostol spet razkriva, do kolikšne mere so misli ljudi zaradi greha morale postati »prazne«, njihova razmišljanja pa zmalicena in usmerjena k temu, kar je napačno (prim. *Rim* 1, 21–22). Oči duha niso več bile zmožne jasnega pogleda: razum je vedno bolj ostajal ujetnik samega sebe. Kristusov prihod je bil odrešenjski dogodek, ki je odrešil razum njegove šibkosti in ga je osvobodil verig, v katere se je bil vlenil.

23. Kristjanovo razmerje do filozofije zahteva potemtakem korenito razločevanje. V Novi zavezi, posebno v pismih sv. Pavla, zelo jasno izstopa neka točka: nasprotje med »modrostjo tega sveta« in božjo modrostjo, razodeto v Jezusu Kristusu. Globina razodete modrosti prelamlja krog naših običajnih miselnih okvirov, ki je nikakor niso zmožni primerno izraziti.

Začetek Prvega pisma Korinčanom korenito zastavlja to dilemo. Križani božji Sin je zgodovinski dogodek, ob katerem se zlomi vsakršen poskus duha, da bi na zgolj človeških argumentih zgradil zadostno opravičenje smisla bivanja. Prava središčna točka, ki izziva vso filozofijo, je smrt Jezusa Kristusa na križu. Tukaj namreč vsakršen poskus, da bi zvedli Očetov odrešenjski načrt na čisto človeško logiko, doživi neuspah. »Kje je modrec, kje je pismouk, kje razpravljalec sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost?« (*1 Kor* 1, 20), se s poudarkom sprašuje apostol. Za to, kar hoče Bog uresničiti, zgolj modrost modrega človeka ne zadošča več; potreben je odločilen prehod k sprejetju korenite novosti: »Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre. (...) Bog si je izbral tisto, kar je na svetu neplemenito po rodu in zaničevano, tisto, kar ni bivajoče, da bi onesposobil bivajoče« (*1 Kor* 1, 27–28). Človekova modrost zavrača, da bi v svoji šibkosti videla pogoj za svojo moč; toda sv. Pavel si ne obotavlja zatrdati: »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (*2 Kor* 12, 10). Človeku ne uspe razumeti, kako more biti smrt vir življenja in ljubezni, toda Bog je za

to, da bi razkril skrivnost svojega odrešenjskega načrta, izbral prav to, kar ima razum za »norost« in »pohujšanje«. Pavel z govorico svojih sodobnikov filozofov doseže vrhunec svojega nauka, a tudi paradoksa, ki ga hoče izraziti: Bog je izbral v svetu tisto, kar ni, da bi izničil, kar je (prim. *1 Kor 1, 28*). Da bi izrazil naravo zastonske ljubezni, razodevate v Kristusovem križu, se apostol ne boji uporabljati govornice, korenitejše od tiste, ki so jo filozofi uporabljali v svojih razmišljanjih o Bogu. Razum ne more izprazniti skrivnosti ljubezni, ki jo predstavlja križ, medtem ko more križ dati razumu poslednji odgovor, katerega išče. Pavel ne daje kot merilo za Resnico – in obenem odrešenje – modrosti besed, ampak Besedo modrosti.

Modrost križa torej presega vse kulturne meje, katere ji hočejo ljudje vsiliti, in nas zavezuje, da se odpremo veseljnosti resnice, katero nosi. Kakšen izziv je tako vržen našemu razumu in kakšen dobiček ima, če ga sprejme! Filozofija, ki je že sama zmožna prepoznati stalno človekovo preseganje k resnici, se more s pomočjo vere odpreti, da v »norosti« križa sprejme pristno kritiko, namenjeno vsem tistim, ki verjamejo, da morejo imeti v posesti resnico, medtem ko jo dušijo v slepi ulici svojega sistema. Razmerje med vero in filozofijo najde v nauku križanega in vstalega Kristusa pečino, ob kateri more doživeti brodolom, toda onkraj nje se more vreči v neskončni ocean resnice. Tukaj se očitno razkriva meja med razumom in vero, vendar tudi dobro vidimo prostor, v katerem se moreta srečati.

Tretje poglavje

INTELLEGO UT CREDAM

Napredovati v raziskovanju resnice

24. Evangelist Luka poroča v Apostolskih delih, da je Pavel med svojimi misijonskimi potovanji prispel v Atene. Mesto filozofov je bilo polno kipov, ki so predstavljali različne ma-like. Neki oltar je pritegnil njegovo pozornost. Takoj je za-grabil to priložnost in opredelil skupno izhodiščno točko, da bi pričel oznanjevati kérigmo: »Možje Atenci!« je spregovoril. »Po vsem, kar vidim, ste najbolj pobožni od vseh ljudi. Sprehajal sem se po vašem mestu in si ogledoval vaše sve-tinje. Ob tem sem opazil tudi oltar z napisom 'Nepoznanemu bogu'. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam« (Apd 17, 22–23). Na tej osnovi govori sv. Pavel o Bogu stvar-niku, o tistem, ki presega vse stvari in daje življenje vse-mu. Nato nadaljuje svoj govor takole: »Iz enega je ustvaril ves človeški rod, da bi napolnil vse obličje zemlje in ljudem odmeril čase in meje bivanja, da bi Boga iskali in se mor-da do njega dotipali in ga našli, saj ni daleč od nikogar izmed nas« (Apd 17, 26–27).

Apostol osvetli resnico, ki jo je Cerkev vselej uporabljala: v najgloblji globini človekovega srca sta zasejana želja in nostalgija po Bogu. Tudi bogoslužje velikega petka močno spominja na to, ko vabi, naj molimo za tiste, ki ne verujejo, in nam polaga v usta: »Večni in vsemogočni Bog, ti, ki si ustvaril ljudi, da bi te iskali z vsem svojim srcem in da bi se to srce pomirilo, ko te bo našlo.«²² Torej obstaja pot, ki jo človek more prehoditi, če jo hoče; izhaja iz zmožnosti razuma, da se dvigne nad to, kar je prigodno, da bi se dvignil neskončnemu naproti.

²² *Rimski misal*, Veliki petek – slovesne prošnje, 8: »Da bi po tebi hrepe-neli, te iskali in v tebi našli svoj mir«.

Na različne načine in v različnih časih je človek pokazal, da zna izraziti to najbolj notranjo željo. Prek književnosti, glasbe, slikarstva, kiparstva, arhitekture in vseh drugih sadov svojega ustvarjalnega uma izraža težnje svojega raziskovanja. Filozofija se je na poseben način spojila s tem gibanjem ter s svojimi sredstvi in v skladu z znanstvenimi načini, ki so ji lastni, izrazila to splošno željo človeka.

25. »Vsi ljudje težijo k spoznanju,«²³ in predmet te težnje je resnica. Vsakdanje življenje samo kaže, da vsakdo občuti zanimanje za to, da bi onkraj preproste govornice odkril, kako je zares s stvarmi. Človek je edino bitje v vsem vidnem stvarstvu, ki ni zmožno le vedeti, ampak tudi spoznati in se zaradi tega zanima za stvarno resnico tega, kar se mu kaže. Nihče ne more biti iskreno brezbrizen do resničnosti svojega znanja. Če odkrije, da je napačno, ga zavrne; če more, nasprotno, preveriti njeno resničnost, ga to zadovolji. To je nauk svetega Avguština, ko zapiše: »Mnoge sem poznal, ki bi bili radi druge varali, nikogar, ki bi se bil dal sam rade volje varati.«²⁴ Upravičeno mislimo, da oseba odraste, ko more z lastnimi sredstvi razločevati, kar je resnično, od tega, kar je lažno, tako da si oblikuje sodbo o objektivni resničnosti stvari. To je predmet številnih raziskav, posebej na področju znanosti, ki so v teku zadnjih stoletij vodile k zelo pomenljivim rezultatom in spodbujale pristen napredek vsega človeštva.

Raziskovanje, udejanjeno na praktičnem področju, je prav tako pomembno kot tisto na področju teorije: govoril bom o raziskovanju resnice o dobrem, ki ga je treba udejanjiti. S svojim etičnim delovanjem se namreč oseba, ki sledi svojemu svobodnemu in pravičnemu hotenju, odpravi na pot sreče in teži k popolnosti. V tem primeru gre tudi za resnico. To prepričanje sem že izrazil v okrožnici *Sijaj resnice (Veritatis splendor)*: »Brez svobode ni morale. (...) Če obstaja pravica, ki jo je treba spoštovati na lastni poti iskanja resnice, pa obstaja še prej za vse velika npravna obveznost, da iščejo resnico in da se je, ko so jo spoznali, oklenejo.«²⁵

²³ Aristotel, *Metafizika*, I, 1.

²⁴ Sv. Avguštin, *Izpovedi*, X, 23, 33; CCL 27, 173.

²⁵ Okrožnica *Sijaj resnice*, 34.

Torej je potrebno, da so vrednote, ki jih izberemo in jim sledimo, resnične, ker morejo edino resnične vrednote izpopolniti osebo, tako da dovršijo njeno naravo. Te resnice o vrednotah človek ne najde tako, da se zapre vase, ampak tako, da se odpre, da bi jo enako sprejel tudi v razsežnostih, ki ga prese-gajo. To je pogoj, da bi vsakdo postal on sam in da bi rasel kot odrasla in zrela oseba.

26. Resnica se človeku najprej predstavlja v vprašalni obliki: *Ali ima življenje smisel? Kakšen je njegov cilj?* Na prvi pogled bi se moglo osebno bivanje kazati popolnoma brez smisla. Ni se treba zatekati k filozofijam absurda niti k izzivalnim vprašanjem v Jobovi knjigi, da bi dvomili o smislu življenja. Vsakdanja izkušnja trpljenja, lastnega in tistega, ki prizadeva druge, ter dejstvo, da vidimo toliko dogodkov, ki se v luči razuma kažejo nerazložljivi – že to dvoje zadošča, da postane neizogibno tako dramatično vprašanje, kot je vprašanje smisla.²⁶ Temu je treba dodati, da je prva, absolutno gotova resnica našega bivanja – poleg dejstva, da biva-mo – neizogibnost naše smrti. Spričo vznemirljive danosti se vsiljuje iskanje popolnega odgovora. Vsakdo hoče – in mora – spoznati resnico o svojem smotru. Vedeti hoče, ali bo smrt dokončni cilj njegovega bivanja ali pa obstaja kaj, kar prese-ga smrt; ali mu je dovoljeno upati na poznejše življenje ali ne. Ni brez pomena, da je Sokratova smrt dala filozofski misli odločilno usmeritev in da je ta ostala z njo zaznamo-vana po več kot dveh tisočletjih. Torej nikakor ni naključje, da so si filozofi pred dejstvom smrti neprenehoma zastavljali ta problem skupaj z vprašanjem o smislu življenja in o nesmrtnosti.

27. Nihče ne more uiti tem vprašanjem, niti filozof niti običajen človek. Od odgovora nanje je odvisna odločilna stop-nja raziskave: ali je mogoče doseči obče veljavno in absolutno resnico ali ne? Na sebi se vsaka resnica, celo delna, če je zares resnica, kaže kot obča. To, kar je resnično, mora biti resnično za vse in za vselej. Vendar človek poleg te občosti išče

²⁶ Prim. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o odrešenijskem trpljenju *Salvifici doloris* (OT), Cerkevni dokumenti 21, Ljubljana 1984, 9.

nekaj absolutnega, kar bi bilo zmožno dati odgovor in smisel na vse njegovo raziskovanje: nekaj poslednjega, kar se umešča kot temelj vseh stvari. Z drugimi besedami, išče dokončno razlago, najvišjo vrednoto, onkraj katere ni in ne more biti nadaljnjih vprašanj ali napatitev. Hipoteze lahko človeka prevzamejo, vendar ne potešijo. Za vse pride trenutek, ko je, naj to sprejmemo ali ne, treba vsidrati svoj obstoj v neko resnico, ki jo priznamo za dokončno, ki daje gotovost, ki ne bo več podvržena dvomu.

V teku stoletij so filozofi skušali odkriti in izraziti neko resnico tega reda so in s tem dali življenje miselnemu sistemu ali šoli. Vendar obstajajo onkraj filozofskih sistemov drugi izrazi, v katerih skuša človek dati obliko svoji lastni »filozofiji«: gre za osebna prepričanja ali izkušnje, družinska in kulturna izročila ali bivanjske poti, kjer se ljudje naslantajo na avtoriteto kakšnega učitelja. V vsakem od teh razkritij ostaja vselej živa želja, da bi dosegli gotovost o resnici in njeni absolutni vrednosti.

Različni obrazi človekove resnice

28. Priznati je treba, da se iskanje resnice ne kaže vselej s takšno jasnostjo in doslednostjo. Omejena narava razuma in nestalnost srca pogosto zatemnita in zapeljeta osebno iskanje. Drugi interesi najrazličnejših vrst morejo zadušiti resnico. Zgodi se tudi, da se ji človek popolnoma izogne, kakor hitro jo pričinja uvidevati, ker se boji njenih posledic. Kljub temu resnica celo tedaj, ko se ji izogiba, vpliva na njegovo bivanje. Nikoli bi namreč ne mogel utemeljiti svojega življenja na dvomu, na negotovosti ali na laži; takšno bivanje bi neprenehoma ogrožala strah in tesnoba. Človeka torej moremo opredeliti kot *tistega, ki išče resnico*.

29. Ni si mogoče misliti, da bi moglo biti iskanje, ki je tako globoko ukoreninjeno v človeški naravi, popolnoma nekoristno in prazno. Sama zmožnost iskanja resnice in zastavljanja vprašanj že vsebuje prvi odgovor. Človek ne bi pričel iskati nečesa, česar sploh ne bi poznal ali za kar bi mislil, da je nemogoče doseči. Samo perspektiva nekega odgovora ga more nagniti k temu, da naredi prvi korak. Dejansko se prav to

praviloma zgodi v znanstvenem raziskovanju. Ko se znanstvenik, v moči uvida, loti raziskave, ki naj privede do logične in preverljive razlage določenega pojava, je vse od začetka prepričan, da bo našel odgovor, in ne popusti pred neuspehi. Zaradi tega, ker ni dosegel cilja, ne bo dejal, da je bil njegov prvi uvid nekoristen; pač pa bo upravičeno dejal, da še ni našel ustreznega odgovora.

Isto mora veljati tudi za iskanje resnice na področju poslednjih vprašanj. Žeja po resnici je tako ukoreninjena v človekovem srcu, da bi, če bi jo pustili ob strani, to spravilo bivanje v krizo. Skratka, zadošča, da opazujemo vsakdanje življenje, in ugotovili bomo, da vsakega izmed nas stalno spremlja nekaj bistvenih vprašanj in da obenem hrani v svojem srcu vsaj zasnutek odgovorov nanje. To so odgovori, o resničnostih katerih je človek prepričan, ker ugotavlja, da se pravzaprav ne razlikujejo od odgovorov, do katerih je prišlo toliko drugih ljudi. Seveda vsaka pridobljena resnica nima iste vrednosti. Vsi doseženi rezultati potrjujejo človekovo zmožnost, da pride – načeloma – do resnice.

30. Zdaj bi moglo biti koristno, da na kratko omenimo različne oblike resnice. Najštevilnejše so tiste, ki temeljijo na neposrednih uvidih ali jih potrjuje izkušnja. Gre za red resnice vsakdanjega življenja in znanstvenega raziskovanja. Na drugi ravni so resnice filozofskega značaja, ki jih človek doseže zaradi spekulativne zmožnosti svojega uma. Končno obstajajo religiozne resnice, ki so do neke mere ukoreninjene tudi v filozofiji. Vsebujejo jih odgovori, ki jih razne religije dajejo na poslednja vprašanja v skladu s svojimi izročili.²⁷

Kar zadeva filozofske resnice, je treba natančneje reči, da se ne omejujejo zgolj na – včasih kratkotrajne – nauke poklicnih filozofov. Vsak človek je, kot sem že rekel, na neki način filozof in ima svoje filozofske pojme, s katerimi usmerja svoje življenje. Na en ali drug način si vzpostavlja celovito videnje in odgovarja na vprašanje svojega bivanja: interpretira svoje osebno življenje in v tej luči usmerja svoje vedenje. Tukaj bi se moralo zastaviti vprašanje o razmerju med filo-

²⁷ Prim. Izjava o nekrščanskih verstvih *Nostrae aetate* (NA), 2.

zofsko-religiozno resnico in resnico, razodeto v Jezusu Kristusu. Preden odgovorimo na to vprašanje, je primerno upoštevati še eno danost filozofije.

31. Človek ni ustvarjen za to, da bi živel sam. Rodi se in rase v družini, pozneje pa se s svojim delom včleni v družbo. Vse od rojstva je torej uveden v različna izročila, od katerih ne prejema le govornice in kulturnega oblikovanja, marveč tudi različne resnice, v katere skorajda nagonsko verjame. Vsekakor rast in osebno zorenje pripomoreta, da je mogoče podvomiti celo o teh resnicah in jih podvreči kritični dejavnosti misli. To ne preprečuje, da ne bi istih resnic po tem prehodu »vnovič odkrili« na temelju izkušnje o njih ali, pozneje z razmišljanjem. Kljub temu ostanejo v človekovem življenju resnice, ki jih zgolj verjame, veliko številnejše od tistih, ki jih pridobi z osebnim preverjanjem. Kdo bi namreč bil zmožen podvreči kritiki številne rezultate znanosti, na katerih temelji sodobno življenje? Kdo bi mogel sam nadzorovati tok informacij, ki dan za dnem prihajajo z vseh koncev sveta in ki v splošnem veljajo za resnične? Kdo bi, navsezadnje, mogel prehoditi poti izkušnje in misli, na katerih so se zbrali zakladi modrosti in religioznosti človeštva? Človek, bitje, ki išče resnico, je torej tudi *bitje, ki živi od verovanja*.

32. V svojem deju verovanja se vsakdo zanaša na spoznanja, ki jih je pridobil od drugih oseb. Tukaj lahko opazimo pomenljivo napetost: po eni strani se spoznanje po verovanju kaže kot nepopolna oblika spoznanja, ki se mora postopoma izpopolnjevati s pomočjo osebno pridobljene razvidnosti; po drugi strani se verovanje razodeva človeško bogatejše od preproste razvidnosti. Zajema namreč medosebno razmerje, ne le osebnih spoznavnih sposobnosti, ampak še bolj korenito zmožnost, da se zaupamo drugim in stopimo v trdnejše in bolj zaupno razmerje z njimi.

Dobro je poudariti, da resnice, ki jih iščemo v tem medosebnem razmerju, ne pripadajo v prvi vrsti področju dejstev ali filozofskemu področju. Zahteva se marveč sama resnica osebe: kar je in kar izraža o svojem najglobljem bitju. Človekova popolnost namreč ni v samem pridobivanju abstrak-

tnega spoznanja resnice, ampak tudi v živem razmerju darovanja in zvestobe do drugega. V tej zvestobi, ki se zna darovati, najde človek polno gotovost in polno varnost. Vendar spoznanje po verovanju, ki je utemeljeno na medosebnem zaupanju, obenem ni brez povezave z resnico: ko človek verjame, se zaneše na resnico, ki mu jo razkriva drugi.

Koliko primerov bi bilo mogoče navesti za ponazoritev tega! Toda moja misel se takoj obrača k pričevanju mučencev. Mučenec je v resnici najresničnejša priča resnice bivanja. Ve, da je v srečanju z Jezusom Kristusom našel resnico o svojem življenju in nič in nihče mu ne bo nikoli mogel iztrgati te gotovosti. Niti trpljenje niti nasilna smrt ne bosta mogla povzročiti, da bi odstopil od resnice, ki jo je odkril v srečanju s Kristusom. Zaradi tega vse do danes pričevanje mučencev ljudi prevzame, zbuja odobravanje, zaradi tega mu prisluhnejo in sledijo. To je razlog, zaradi katerega se zane-sejo na njihovo besedo: v njih odkrivajo očitnost ljubezni, ki ne potrebuje dolgega dokazovanja, da bi bila prepričljiva, saj vsakomur govori o tem, kar v svoji največji globini že zazna kot resnično in kar že dolgo išče. Skratka, mučenec v nas zbuja globoko zaupanje, ker govori o tem, kar že občutimo, in napravlja za očitno to, kar bi bili tudi sami radi sposobni izraziti.

33. Tako moremo videti, da se vprašanje postopoma dopolnjuje. Človek po svoji naravi išče resnico. To iskanje ni namenjeno samo doseganju delnih resnic, do katerih pridemo z opazovanjem ali z znanstvenim raziskovanjem; človek ne išče samo resničnega dobrega za svoje posamične odločitve. Njegovo iskanje teži k nadaljnji resnici, ki bi bila zmožna razložiti smisel življenja; to je torej iskanje, ki se more izteči samo v absolutno.²⁸ Zaradi zmožnosti, ki so lastne misli, je človek zmožen srečati in prepoznati takšno resnico. Ker je ta resnica življenjskega in bistvenega pomena za njegov obstoj, je ne dosega samo po razumski poti, ampak tudi po zaupni izročitvi drugim osebam, ki morejo zagotoviti gotovost in pristnost prav te resnice. Zmožnost in odločitev, da zaupamo sebe in

²⁸ Gre za argumentacijo, ki jo navajam že nekaj časa, izrazil pa sem jo ob različnih priložnostih: »Kaj je človek? Kakšna korist je od njega?

svoje življenje drugi osebi, je zanesljivo eno izmed najbolj pomenljivih in najbolj izrazitih antropoloških dejanj.

Ne smemo pozabiti, da sam razum v svojem iskanju potrebuje podporo zaupnega pogovora in iskrenega prijateljstva. Ozračje suma in nezaupanja, ki včasih obkroža spekulativno raziskovanje, pozablja nauk starih filozofov, ki so menili, da je prijateljstvo eno najprimernejših okolij za dobro filozofiranje.

Iz tega, kar sem povedal, sledi, da je človek na poti raziskovanja, ki je, človeško gledano, brez konca: na poti iskanja resnice in osebe, ki bi ji bilo mogoče zaupati. Krščanska vera mu prihaja na pomoč, tako da mu daje konkretno možnost videti, kako to iskanje dosega svoj cilj. Ko presega stopnjo preprostega verovanja, dejansko uvaja človeka v red milosti, ki mu omogoča udeležbo v Kristusovi skrivnosti, v kateri mu je ponujeno pravo in dosledno spoznanje enega in troedinega Boga. V Jezusu Kristusu, ki je resnica, vera prepozna tako poslednji klic, naslovljen na človeštvo, da bi moglo uresničiti tisto, kar izkuša kot željo in kot nostalgijo.

34. Ta resnica, ki nam jo Bog razodeva v Jezusu Kristusu, ni v nasprotju z resnicami, ki jih dosežemo s filozofijo. Nasprotno, oba reda spoznanja vodita k resnici v vsej njeni polnosti. Enotnost resnice je že temeljna postavka človeškega razuma, izražena v načelu neprotislovja. Razodetje daje goto-

(Sir 18, 7) Te besede so v srcu vsakega človeka, kot lepo razodeva pe-sniški genij vseh časov in vseh narodov, ki kot nekakšno preroštvo člo-veštva, nenehno postavlja resno vprašanje, ki potrjuje človeka v njego-vem bistvu. Besede izražajo potrebo po bivanjskem odgovoru, in sicer vsak trenutek, ko se človek dviga in se odloča ali pa v najbolj vsakdanjih okoliščinah. V teh vprašanjih se razodeva globoka umna narava člove-škega bitja, kajti človeški razum in volja sta tako spodbujena k svobo-dnemu iskanju odgovora, ki je zmožen ponuditi polni smisel življenja. Ta vprašanja so najodličnejša oblika izražanja človeške narave, iz česar sledi, da je odgovor merilo globine, s katero se človek ukvarja z lastnim bivanjem. Zlasti to velja tedaj, ko celostno vprašanje bivanja želi priti do zadnjega in izčrpnega odgovora, ko človeški razum doseže vrhunec in se odpre religioznemu. Religioznost v resnici predstavlja najvišji izraz člove-ške osebe, saj je vrhunec njegove razumne narave. Izvira namreč iz glo-boke težnje človeka po resnici in je zato temelj svobodnega in osebnega iskanja, ki se dopolni v božjem« (Splošna avdiencia 19. oktobra 1983, 1-2; *Insegnamenti* VI, 2 (1983) 814-815).

vost o tej enotnosti, ko kaže, da je Bog stvarnik tudi Bog zgodovine odrešenja. Isti in istovetni Bog, ki utemeljuje in zagotavlja umljivost in pravilnost naravnega reda stvari, na katerega se v vsej zaupnosti naslanjajo znanstveniki,²⁹ je prav tisti, ki se razodeva kot Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa. Ta enotnost naravne in razodete resnice najde svoje živo in osebno poistovetenje v Kristusu, kot to spominja apostol: »Resnica, ki je v Jezusu« (*Ef* 4, 21; prim. *Kol* 1, 15–20). On je večna *Beseda*, v kateri je bilo vse ustvarjeno, obenem pa je učlovečena *Beseda*, ki z vso svojo osebo razodeva Očeta (prim *Jn* 1, 14.18).³⁰ Tega, kar človeški razum išče, »ne da bi poznal« (prim. *Apd* 17, 23), ni mogoče najti drugače kot prek Kristusa: to, kar se razodeva v njem, je namreč »polnost resnice« (prim. *Jn* 1, 14–16) vsakega bivajočega, ki je bilo ustvarjeno v njem in po njem in nato najde v njem svojo dovršitev (prim. *Kol* 1, 17).

35. Na temelju teh splošnih razmislekov je treba zdaj bolj neposredno pregledati razmerje med razodeto resnico in filozofijo. To razmerje nalaga dvojni razmislek, saj je resnica, ki prihaja iz razodetja, obenem resnica, doumeta v luči razuma. Dejansko je edino v tem dvojnem pomenu mogoče določiti pravo razmerje med razodeto resnico in filozofsko vednostjo. Torej bomo najprej premislili razmerja med vero in filozofijo v teku zgodovine. Na tem temelju bo mogoče ugotoviti nekaj načel, ki so izhodiščne točke, na katere se bomo oprli, da bi vzpostavili pravo razmerje med dvema redoma spoznanja.

²⁹ »(Galileo Galilei) je izrecno izjavil, da si dve resnici, verska in znanstvena, ne moreta nikoli nasprotovati,« kajti »Sveto pismo in narava izhajata enakovredno iz božje besede, prvo kot navdih Svetega Duha, druga kot zvesta izvrševalka božjih načrtov,« kot piše v pismu Benedettu Castelliju 21. junija 1613. Podobno in celo z istimi besedami uči 2. vatikanski koncil: »Zato metodično raziskovanje na katerem koli znanstvenem področju, če se vrši resnično na znanstveni način in v skladu s pravili npravnosti, nikdar ne bo v resnici nasprotovalo veri; saj svetne stvarnosti in stvarnosti vere izvirajo od istega Boga« (CS 36). Galileo v svojem znanstvenem raziskovanju doživlja navzočnost Boga, ki ga spodbuja, ki prehitveva in podpira njegovo intuicijo, delujoč v globinah njegovega duha« (Janez Pavel II., Nagovor na Papeški akademiji znanosti, 10. novembra 1979: *Insegnamenti*, II, 2 (1979) 1111–1112.

³⁰ Prim *BR*, 4.

Četrto poglavje

ODNOSI MED VERO IN RAZUMOM

Pomenljivi koraki srečanja med vero in razumom

36. Po pričevanju Apostolskih del je sporočilo krščanstva od samega začetka zadelo ob filozofske tokove tiste dobe. Ista knjiga poroča o tem, kako je sv. Pavel v Atenah razpravljajal z nekaterimi »epikurejskimi in stoiškimi filozofi« (17, 18). Eksegetska analiza tega govora na Areopagu je pokazala številne namige na ljudska verovanja, večinoma stoiškega izvora. To gotovo ni bilo naključje. Če so prvi kristjani hoteli, da so jih pogani razumeli, se niso mogli omejiti na to, da bi se v svojih govorih sklicevali samo »na Mojzesa in preroke«; morali so se sklicevati tudi na naravno spoznanje Boga in na glas nravne zavesti, ki je lastna vsakemu človeku (prim. *Rim* 1, 19–21, 2, 14–15; *Apd* 14, 16–17). Toda ker je v poganski religiji to naravno spoznanje zdrsnilo v malikovanje (prim. *Rim* 1, 21–32), je apostol menil, da je bolj modro, če svoj govor poveže z mislijo filozofov, ki so od vsega začetka mitom in misterijskim kultom nasprotovali s pojmovanji, ki so izražala večje spoštovanje do božje presežnosti.

Eden od največjih naporov filozofov klasične misli je namreč bil očistiti pojmovanje, ki so si ga ljudje ustvarili o Bogu, njegovih mitoloških oblik. Kot vemo, je bila tudi grška religija, ki se v tem le malo razlikuje od večjega dela kozmičnih religij, mnogoboštvena, tako da je celo pobožila naravne stvari in pojave. Poskusi, s katerimi je človek skušal dojeti izvir bogov in v njih izvir vesolja, so se izražali najprej skozi pesništvo. Teogonije so še danes prvo pričevanje o tem človekovem iskanju. Naloga očetov filozofije je bila razjasniti vez, ki obstaja med razumom in religijo. Ker so s pogledom segli dlje, k obćim počelom, se niso več zadovoljili s starimi miti, ampak so hoteli priti do tega, da bi dali

svojem verovanju v božanstvo razumski temelj. Tako so se odpravili na pot, ki je zapustila posamična antična izročila in je vodila v razvoj, ki je ustrezal zahtevam splošnega razuma. Cilj, proti kateremu je vodil ta razvoj, je bil, da bi ljudje zavzeli držo kritične zavesti o tem, v kar verujejo. Najprej je ta pot koristila pojmovanju ljudi o božanstvu. Praznoverja so bila prepoznana in religijo je vsaj deloma prečistila razumska analiza. Na tem temelju so cerkveni očetje začeli ploden dialog s filozofi antike ter odpri pot oznanilu in razumevanju Boga Jezusa Kristusa.

37. Ko navajamo ta potek, ki je kristjane približal filozofiji, je treba prav tako opozoriti na previdnost, ki so jo v njih zbudile druge prvine poganskega kulturnega sveta, denimo gnoza. Filozofije kot praktične modrosti in šole življenja ni bilo težko pomešati z vednostjo višjega in ezoteričnega značaja, prihranjeno majhnemu številu popolnih ljudi. Nedvomno misli sv. Pavel na tovrstne ezoterične spekulacije, ko svari Kološane: »Glejte, da vas kdo ne ukane s filozofijo in prazno prevaro, ravnaje se po človeškem izročilu in po prvinah tega sveta, ne pa po Kristusu« (2, 8). Apostolove besede se razodevajo posebno aktualne, če jih povežemo z različnimi oblikami ezoterizma; te se danes širijo celo med nekaterimi verniki, ki nimajo potrebnega kritičnega čuta. Po stopinjah sv. Pavla izražajo drugi pisci prvih stoletij, predvsem Irenej in Tertulijan, zadržanost v razmerju do kulturne drže, ki je hotela resnico razodetja podrediti interpretaciji filozofov.

38. Srečanje med krščanstvom in filozofijo torej ni bilo niti takojšnje niti lahko. Filozofiranje in obiskovanje šol so prvi kristjani imeli bolj za vir zmede kakor možnost za uspeh. Zanje je bila prva in nujna naloga oznanilo vstalega Kristusa, ki naj bi ga ponudili v osebnem srečanju, zmožnem privedi sogovornika k spreobrnjenju srca in k prošnji za krst. Vendar to ne pomeni, da so zanemarjali dolžnost, poglobljati umevanje vere in njenih vzgibov, nasprotno. Kelzova kritika, ki kristjane obtožuje, da so »nepismeno in grobo«³¹ lju-

³¹ Origen, *Contra Celsum*, 3. 55: SC 136, 130.

dstvo, se torej izkaže krivična in neutemeljena. Razlago njihovega začetnega pomanjkanja zanimanja je torej treba iskati drugod. Dejansko je srečanje z evangelijem ponudilo tako zadovoljiv odgovor na vprašanje o smislu življenja, ki je do tedaj ostalo brez odgovora, da se jim je zdelo ukvarjanje s filozofij nekaj oddaljenega in v določeni meri preseženega.

Danes se to kaže še jasneje, če pomislimo na prispevek krščanstva k uveljavitvi splošne pravice dostopa do resnice. S tem, da je krščanstvo porušilo rasne, družbene in spolne pregraje, je vse od začetkov razglašalo enakost vseh ljudi pred Bogom. Prva posledica tega pojmovanja je zadevala témo resnice. Dokončno je bil presežen elitističen značaj, ki ga je iskanje resnice dobilo pri starih: kakor hitro je dostop do resnice dobrina, ki omogoča priti k Bogu, morajo biti vsi zmožni prehoditi to pot. Poti dostopa k resnici ostajajo številne; vendar je glede na to, da ima krščanska resnica odredšilno vrednost, mogoče stopiti na vsako od teh poti, če le vodi h končnemu cilju, k razodetju Jezusa Kristusa.

Med pobudniki plodnega srečanja s filozofsko mislijo, četudi zaznamovano s previdno razsojo, je treba omeniti sv. Justina: četudi je celo po spreobrnjenju ohranil veliko spoštovanje do grške filozofije, je krepko in jasno zatrdil, da je v krščanstvu našel »edino resnično in koristno filozofijo«. ³² Enako je Klemen Aleksandrijski imenoval evangelij »pravo filozofijo« ³³ in je razumel filozofijo po analogiji z Mojzesovo postavo kot nauk, ki pripravlja na krščansko vero, ³⁴ in kot uvajanje v evangelij. ³⁵ Ker »filozofija želi modrosti, ki je v pravilni naravnosti duše in v čistosti življenja, je ljubeče in prijateljsko razpoložena do modrosti in naredi vse, da bi jo dosegla. Pri nas imenujemo filozofe tiste, ki so vneti za modrost, ki ustvarja in poučuje vesolje, ki so torej vneti za spoznanje Božjega Sina.« ³⁶ Za Aleksandrinca grška filozofija nima za prvi cilj dopolniti ali utrditi krščansko resnico;

³² *Dialogus cum Trifone*, 8, 1; PG 6, 492.

³³ *Stromata* I, 18, 90, 1; SC 30, 115.

³⁴ Prim. prav tam, I, 16, 80, 5; SC 30, 108.

³⁵ Prim. prav tam, I, 5, 28, 1; SC 30, 65.

³⁶ Prav tam, VI, 7, 55, 1–2; PG 9, 277.

njena naloga je obramba vere: »Odrešenikov nauk zadošča sam sebi in ne potrebuje ničesar drugega, ker je 'božja moč in modrost'. Ko se pojavi grška filozofija, ne okrepi resnice, ampak odvzame moč sofistiki, ki jo napada, in onesposablja pasti, nastavljene resnici: zato jo upravičeno imenujejo vinogradovo ograjo in zid.«³⁷

39. V zgodovini tega razvoja je vselej mogoče ugotoviti, da so krščanski misleci kritično prevzemali filozofsko misel. Med prvimi primeri, ki jih moremo najti, je gotovo pomenljiv Origenov. Proti napadom filozofa Kelza je Origen vzel platonsko filozofijo, da bi argumentiral in mu odgovoril. Sklicujoč se na veliko število prvin platonske misli, prične izdelovati prvo obliko krščanske teologije. Sama beseda in pojem teologije kot razumske razprave o Bogu sta bila do tedaj povezana s svojim grškim izvorom. V aristotelski filozofiji, denimo, je ta beseda označevala najplemenitejši in najresničnejši vrhunec filozofske razprave. V luči krščanskega razodetja, nasprotno, je to, kar je sprva označevalo splošni nauk o božanstvu, pričelo dobivati popolnoma nov pomen, kolikor je to opredeljevalo razmišljanje, ki ga je opravil vernik, da bi izrazil *resnični nauk* o Bogu. Ta nova razvijajoča se krščanska misel je uporabljala filozofijo, vendar je obenem težila k temu, da bi se od nje jasno razlikovala. Zgodovina kaže, da je sama platonska filozofija, ki jo je uporabljala teologija, doživela globoke spremembe, posebej na področju pojmov, kot so nesmrtnost duše, poboženje človeka in izvor zla.

40. V tem delu pokristjanjenja platonske in novoplatonske misli je treba posebej omeniti kapadoške očete, Dionizija, imenovanega Areopagit, in predvsem sv. Avgušтина. Veliki učitelj Zahoda je stopil v stik z različnimi filozofskimi šolami, vendar so ga vse razočarale. Ko se je pred njim našla resnica krščanske vere, je dobil moč za to, da se je korenito spreobrnil, k čemur ga filozofije, ki jih je bil srečal prej, niso mogle privedi. Za to sam navaja razlog: »Vendar sem tudi tako že dajal prednost katoliškemu nauku. Opazoval

³⁷ Prav tam, I, 20, 100, 1: SC 30, 124.

sem, da je v svojih zapovedih skromnejši in da brez trohe varljivosti veleva, da je treba vérovati, kar se dokazati ne da – bodisi da takih nedokazljivih reči v njem res kaj je, bodisi da jih za tega ali onega morebiti ni –, medtem ko so manihejci predrzno obetali vednost in zasmehovali radovednost, potem pa sami zahtevali vero v celo kopo bedastih bajk, ker jih dokazati ni bilo mogoče.«³⁸ Samim platonikom, na katere se je še posebej skliceval, njim, ki so poznali cilj, za katerega si je potrebno prizadevati, je Avguštin očital, da ne poznajo poti, ki vodi tja, učlovečene Besede.³⁹ Hiponskemu škofu uspe ustvariti prvo veliko sintezo filozofske in teološke misli, h kateri so se stekali tokovi grške in latinske misli. Tudi pri njem je veliko enotnost vednosti, ki ima temelj v svetopisemski misli, potrjevala in podpirala globina spekulativne misli. Sinteza, ki jo je naredil sveti Avguštin, je ostala na Zahodu stoletja najvišja oblika filozofske in teološke spekulacije. Ker je imel prepričljivo osebno zgodovino in ga je podpirala občudovanje zbujujoča svetost življenja, je bil v svoja dela zmožen vpeljati tudi številne prvine, ki ob navezavi na izkušnjo napovedujejo prihodnji razvoj nekaterih filozofskih tokov.

41. Vzhodni in zahodni očetje so torej na različne načine vstopali v razmerje s filozofskimi šolami. To ne pomeni, da so vsebino svojega sporočila poistovetili s sistemi, na katere so se nanašale te šole. Tertulijanovo vprašanje: »Kaj imajo skupnega Atene in Jeruzalem? Akademija in Cerkev?«⁴⁰ je jasno znamenje kritične zavesti, s katero so se krščanski misleci vse od začetka lotevali problema razmerja med vero in filozofijo, ki so ga videli globalno, z njegovimi dobrimi stranmi in z mejami. To niso bili naivni misleci. Zaradi tega, ker so intenzivno živeli vsebino vere, so znali doseči najgloblje oblike spekulacije. Torej je nepravilno in skrajno poenostavljajoče, če gledamo v njihovem delu samo prenos verskih resnic v filozofske kategorije. Storili so veliko več. Dejan-

³⁸ Sv. Avguštin, *Izpovedi* VI, 5, 7.

³⁹ Prim. prav tam, VII, 9, 13–14.

⁴⁰ *De praescriptione haereticorum*, VII, 9: SC 46, 98. »Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?«

sko jim je uspelo doseči, da je v polnosti vzniknilo, kar je bilo še implicitno in v kali navzoče v misli velikih antičnih filozofov.⁴¹

Kot sem dejal, je bilo poslanstvo teh zadnjih pokazati, v kakšni meri more razum, osvobojen zunanjih vezi, izstopiti iz slepe ulice mitov, da bi se na primernejši način odprl presežnosti. Očiščeni in pravilni razum se je bil torej zmožen dvigniti vse do najvišjih stopenj razmišljanja, tako da je dal trden temelj zaznavi biti, presežnega in absolutnega.

Prav sem se umešča novost cerkvenih očetov. Popolnoma so sprejeli razum, odprt za absolutno, in so nanj cepili bogastvo, prihajajoče iz razodetja. Srečanje se ni zgodilo le na ravni kultur, med katerimi je ena morebiti podlegla očarljivosti druge; zgodilo se je v najglobljih globinah duš, in to je bilo srečanje med stvarjo in njenim Stvarnikom. Razum, ki je presegal sam cilj, h kateremu je nezavedno težil v moči svoje narave, je mogel doseči najvišje dobro in najvišjo resnico osebe učlovečene Besede. Kljub temu se očetje ob soočenju s filozofijami niso bali prizanti skupnih prvin, pa tudi ne razlik med temi filozofijami in razodetjem. Zavest o medsebojnem zblíževanju ni pri njih nič zmanjšala priznanja razlik.

42. V sholastični teologiji postane vloga filozofsko vzgojenega razuma še pomembnejša zavoljo teže Anzelmove interpretacije *intellectus fidei*. Za svetega canterburyjskega nadškofa prioriteta vere ne nasprotuje raziskovanju, ki je lastno razumu. Ta namreč ni poklican k razsojanju o vsebini vere; tega ne bi bil sposoben, ker za to ni pristojen. Njegova naloga je bolj v tem, da zna najti smisel, da odkrije razloge, ki vsem omogočajo priti do določenega umevanja vsebine vere. Sveti Anzelm poudarja dejstvo, da se mora um lotiti raziskovanja tistega, kar ljubi: čim bolj ljubi, tem bolj si želi spoznati. Kdor živi za resnico, teži k obliki spoznanja, ki se vedno bolj vžiga v ljubezni za to, kar spoznava, četudi mora priznati, da še ni storil vsega, kar bi si želel: »Ustvarjen sem bil, da te vidim, a še nisem naredil tega, za kar sem bil ustvarjen.«

⁴¹ Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, Navodilo glede študija cerkvenih očetov v formaciji duhovnikov (10. novembra 1989), 25: AAS 82 (1990) 617–618.

*(Ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum).*⁴² Želja po resnici torej nagiba razum, da gre vselej onkraj; vendar je kakor potrto ob ugotovitvi, da ima zmožnosti, ki so vselej večje od tega, kar dojemata. Toda v tej točki je razum zmožen odkriti dovršitev svoje poti: »Kajti menim, da mora tistemu, ki raziskuje nekaj nerazumljivega, zadostovati, da z razmišljanjem pride do spoznanja, da to več kot gotovo je, četudi s svojim umom ne more prodreti v to, kako je (...). Toda kaj je tako nedojemljivo, tako neizrekljivo kot tisto, kar je onkraj vseh stvari? Če potrebni razlogi zagotavljajo to, kar smo do zdaj razpravljali o najbolj vzvišeni bitnosti, se trdnost njihove gotovosti nikakor ne zamaje, četudi um v to ne more prodreti niti tega ne more razložiti z besedami. In če je poprejšnji razmislek na razumski način dojel, da je nedojemljiv način, kako najvišja modrost ve, kaj je ustvarila, (...) kdo bo razložil, kako pozna ali izreka samo sebe ona, o kateri človek ne more nič – ali skoraj nič – vedeti?«⁴³

Temeljna ubranost filozofskega spoznanja in spoznanja vere je še enkrat potrjena: vera zahteva, naj bo njen predmet dojet s pomočjo razuma; razum na vrhu svojega raziskovanja dopusti kot potrebno, kar predstavlja vera.

Stalna novost misli sv. Tomaža Akvinskega

43. Na tej dolgi poti zavzema sv. Tomaž čisto posebno mesto, ne le glede vsebine svojega nauka, ampak tudi glede dialoga, ki ga je znal vzpostaviti z arabsko in judovsko mislijo svojega časa. V obdobju, ko so krščanski misleci odkrivali zaklade antične in – neposredneje – aristotelske filozofije, je bil zelo zaslužen za to, da je postavil v ospredje ubranost, ki vlada med razumom in vero. Luč razuma in luč vere prihajata obe od Boga, je razlagal: zato si ne moreta nasprotovati.⁴⁴

⁴² Sv. Anzelm, *Proslogion*, 1: PL 158, 226.

⁴³ Isti, *Monologion*, 64: PL 158, 210.

⁴⁴ Prim. *Summa contra Gentiles*, I, VII.

Še bolj korenito Tomaž priznava, da more narava kot filozofiji lasten predmet prispevati k dojetju božjega razodetja. Vera se torej ne boji razuma, ampak ga išče in se mu zapu-
dva. Tako kot milost predpostavlja naravo in vodi k njeni
dovršitvi,⁴⁵ tudi vera predpostavlja in izpopolnjuje razum. Če
tega razsvetljuje vera, je osvobojen krhkosti in meja, ki
prihajajo od nepokorščine greha, in najde potrebno moč za
to, da se dvigne vse do spoznanja skrivnosti enega in troedi-
nega Boga. Angelski učitelj je sicer močno poudarjal nadna-
ravni značaj vere, vendar ni pozabil na vrednost njene razum-
skosti; nasprotno, znal se je spustiti globlje in določiti smi-
sel te razumskosti. Dejansko je vera na neki način
»udejanjanje misli«; človeški razum ni niti izničen niti po-
nižan, ko daje svoj pristanek vsebini vere; ta je vselej do-
sežena s pomočjo svobodne in zavestne izbire.⁴⁶

Zaradi tega je Cerkev sv. Tomaža vselej upravičeno postav-
ljala za učitelja misli in zgled za to, kako pravilno razvijati
teologijo. V tej zvezi z veseljem spomnim na to, kar je zapisal
božji služabnik Pavel VI., moj predhodnik, ob sedemstoti
obletnici smrti angelskega učitelja: »Brez vsakršnega dvoma
je imel Tomaž v najvišji meri pogum za resnico, svobodo du-
ha, ki mu je omogočala soočanje z novimi problemi, intelek-
tualno poštenost tistega, ki ne dopušča, da bi se krščanstvo
okuzilo s svetno filozofijo, vendar te na zavrača *a priori*. Za-
radi tega nastopa v zgodovini krščanske misli kot pobudnik
nove poti filozofije in splošne kulture. Osrednja točka, jedro,
da tako rečemo, rešitve, ki jo je s svojim preroškim in ge-
nialnim uvidom dal problemu novega soočenja med vero in
razumom, je v tem, da je treba spraviti svetni značaj sveta
in koreniti značaj evangelija, in se tako izogniti protinaravni
težnji, ki zanika svet in njegove vrednote, ne da bi se zaradi
tega odtegnil najvišjim in neuklonljivim zahtevam nadnarav-
nega reda.«⁴⁷

⁴⁵ Prim. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: »Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat«.

⁴⁶ Prim. Janez Pavel II., Govor udeležencem 9. mednarodnega tomističnega kongresa (29. sept. 1990): *Insegnamenti*, XIII, 2 (1990), 770–771.

⁴⁷ Apostolsko pismo *Lumen Ecclesiae* (20. novembra 1974), 8: AAS 66 (1874), 680.

44. Med velikimi uvidi sv. Tomaža je tudi uvid o vlogi, ki jo ima Sveti Duh pri zorenju človeškega spoznanja v pravo modrost. Vse od prvih strani svoje *Teološke Summe*⁴⁸ je hotel Akvinec pokazati prvenstvo modrosti, ki je dar Svetega Duha in uvaja v spoznanje božjih resničnosti. Njegova teologija omogoča razumeti poseben značaj modrosti v njeni tesni zvezi z vero in z božjim spoznanjem. Spoznava sonaravno, predpostavlja vero in uspeva izoblikovati svojo pravilno sodbo na osnovi resnice same vere: »Modrost, ki spada med darove Svetega Duha, se razlikuje od modrosti, ki spada med pridobljene umske kreposti, saj zadnjo pridobimo s človeškim prizadevanjem, prva pa, nasprotno, 'prihaja od zgoraj', kot pravi sv. Jakob. Tako se razlikuje tudi od vere, kajti vera daje svoj pristanek božji resnici sami na sebi, medtem ko je daru modrosti lastno, da sodi v skladu z božjo resnico.«⁴⁹

Prednost, ki jo angelski učitelj priznava tej modrosti, ga vendarle ne zavede, da bi pozabil na navzočnost dveh dopolnjujočih se oblik modrosti: *filozofske* modrosti, ki je utemeljena na zmožnosti uma, da išče resnico znotraj meja, ki so mu prirojene, in *teološke* modrosti, ki je utemeljena na razodetju in ki raziskuje vsebino vere ter dosega samo božjo skrivnost.

Tomaž Akvinski je bil notranje prepričan, da »vse, kar je resnično, najsi to izreče kdorkoli, je od Svetega Duha« (*»omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est«*)⁵⁰, in je brez iskanja lastne koristi ljubil resnico. Iskal jo je povsod, kjer se je mogla razkrivati, in je kar se le da osvetljeval njeno splošnost. V njem je cerkveno učiteljstvo prepoznalo in cenilo strast do resnice; njegova misel je prav zaradi tega, ker se je vselej držala v perspektivi obče, objektivne in presežne resnice, dosegla »vrhove, na katere bi človeški um ne mogel nikdar pomisliti«.⁵¹ Torej ga je upraviče-

⁴⁸ Prim. *Summa Theologiae*, I, 1, 6: »Poleg tega se takšno znanje doseže s študijem. Modrost pa nam je vlita, zato jo prištevamo k sedmerim darovom Svetega Duha.«

⁴⁹ Prav tam, II, II, 45, 1 ad 2: prim. Tudi II, II, 45, 2.

⁵⁰ Prav tam, I, II, 109, 1 ad 1, ki povzema znano besedilo iz *Ambroziana, In prima Cor 12,3: PL 17, 258.*

⁵¹ Leon XIII., Okrožnica *Aeterni Patris* (4. avgusta 1879): ASS 11 (1878–1879), 109.

no mogoče opredeliti kot »apostola resnice«. ⁵² Prav zaradi tega, ker je brez zadržkov iskal resnico, je v svojem realizmu znal prepoznati njeno objektivnost. Njegova filozofija je resnično filozofija biti in ne zgolj videza.

Drama ločitve med vero in razumom

45. Z rojstvom prvih univerz se je teologija neposredneje soočila z drugimi oblikami raziskovanja in znanstvenega znanja. Sv. Albert Veliki in sv. Tomaž sta sicer ohranila organsko vez med teologijo in filozofijo, a sta bila prva, ki sta priznavala avtonomijo, ki jo filozofija in znanost nujno potrebujeta, da bi učinkovito delovali na svojih področjih delovanja. Vendar se je od konca srednjega veka upravičeno razločevanje med dvema znanjema postopoma preoblikovalo v nesrečno ločitev. Zaradi pretirano racionalističnega duha, ki je bil navzoč pri nekaterih mislecih, so se stališča do te mere zaostрила, da so dejansko privedla do filozofije, ki je bila ločena in absolutno avtonomna v razmerju do vsebine vere. Med posledicami te ločitve je bilo prav tako vedno močnejše nezaupanje do samega razuma. Nekateri so pričeli izpovedovati splošno skeptično in agnostično nezaupanje, bodisi zato, da bi dali več prostora veri, bodisi zato, da bi vzeli veljavo vsakršnemu možnemu sklicevanju vere na razum.

Skratka, to, kar sta patristična in srednjeveška misel zasnovali in izvršili kot nekaj, kar tvori globinsko enotnost, ki poraja spoznanje, zmožno prispeti do najvišjih oblik spekulacije, so dejansko uničili sistemi, ki so se najgloblje spojili z razumskim spoznanjem, katero je bilo ločeno od vere in se je postavilo na njen prostor.

46. Najvplivnejše zaostritve so znane in dobro vidne, predvsem v zgodovini Zahoda. Ni pretirano trditi, da se je dobršen del moderne filozofske misli razvijal v postopnem oddaljevanju od krščanskega razodetja, in sicer do te mere, da

⁵² Pavel VI., Apostolsko pismo *Lumen Ecclesiae* (20. novembra 1974), & AAS 66 (1974), 683.

mu je nazadnje odkrito nasprotoval. To gibanje je doseglo svoj vrh (apogej) v prejšnjem stoletju. Nekateri predstavniki idealizma so na različne načine skušali preoblikovati vero in njeno vsebino, vključno s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa, v razumsko dojemljive dialektične strukture. Proti tej misli so se postavile različne oblike filozofske strukturiranege ateističnega humanizma, ki so predstavljale vero kot škodljivo in odtujevalno za razvoj celovite razumskosti. Niso se bale predstavljati se za nove religije in so tako bile temelj projektov, ki so se na politični in družbeni ravni iztekli v totalitarne sisteme, ki so hudo prizadeli človeštvo.

Na področju znanstvenega raziskovanja so pričeli vsiljevati pozitivistično miselnost, ki se ni samo oddaljila od vsakršne povezave s krščanskim videnjem sveta, ampak je tudi in predvsem pustila ob strani vsakršno povezavo z metafizičnim in moralnim pojmovanjem. Posledica tega je, da nekateri znanstveniki, ki so brez vsakršne etične usmeritve, tvegajo, da v ospredju svojega zanimanja ne bodo več imeli osebe in celote njenega življenja. Še več, zdi se, da nekateri od njih, ki se zavedajo možnosti, lastnih tehnološkemu napredku, bolj kot tržni logiki popuščajo skušnjavi po demiurgični moči nad naravo in nad samim človeškim bitjem.

Končno se je *nihilizem* udejanjil kot posledica krize racionalizma. Kot filozofiji nič mu uspeva očarati naše sodobnike. Njegovi privrženci teoretizirajo o raziskovanju, ki je samo sebi namen, brez kakršnega koli upanja ali možnosti, da bi dosegli resnico. V nihilistični interpretaciji je bivanje le priložnost za preizkušanje občutij in za dobivanje izkušenj, v katerih gre prvenstvo minljivemu. V izviru razširjene miselnosti, po kateri se ne smemo dokončno zavezati ničemur, ker je vse bežno in začasno, je nihilizem.

47. Po drugi strani ne smemo pozabiti, da se je navsezadnje v moderni kulturi tudi sama vloga filozofije spremenila. Bila je modrost in vsesplošna vednost, vendar so jo postopoma zvedli na zgolj eno od številnih področij človeškega vedenja, še več, z določenih vidikov so jo potisnili v popolnoma obrobni položaj. Medtem so se vedno močnejše uveljavljale druge oblike razumskosti in poudarjale obrobnost filozofske vedno-

sti. Namesto da bi bile te oblike razumskosti obrnjene k zrenju resnice in iskanju poslednjega smotra in smisla življenja, težijo – ali vsaj morejo težiti – k temu, da bi bile »funkcionalni razum« v službi koristnostnih smotrov, posesti ali oblasti.

Vse od svoje prve okrožnice sem opozarjal na to, kako nevarno je prikazovati to pot kot absolutno, in sem zapisal: »Zdi se, da današnjega človeka vedno ogrožajo prav tiste stvari, ki jih proizvaja: namreč sadovi dela njegovih rok, še bolj pa stvaritve njegovega duha in nagnjenja njegove volje. Za sadove te mnogovrstne dejavnosti je človek vse prehitro in dostikrat nepredvidljivo opeharjen, ker so meni nič tebi nič odvzeti tistemu, ki jih je naredil. Pa ne samo to, in ne najbolj pogosto. Ti sadovi se v določenem obsegu po svojih učinkih in posredno obrnejo proti človeku samemu. Usmerjeni so, oziroma so lahko usmerjeni proti njemu. To, se zdi, je glavno poglavje današnje drame bivanja, v najširšem in najbolj splošnem obsegu. Zato prevzema človeka vsak dan večji strah. Boji se namreč, da se ne bi sadovi – seveda ne vsi in niti ne večina – pač pa nekateri, zlasti tisti, ki so prav posebno plod njegovega genija in ustvarjalnosti, obrnili radikalno proti njemu.«⁵³

Nekateri filozofi so zapustili iskanje resnice zaradi nje same in na sledi teh kulturnih sprememb sprejeli za edini cilj dosego subjektivne gotovosti ali praktične koristnosti. Posledica je bila zatemnitev pravega dostojanstva razuma, ki ni bil več zmožen spoznati resnično in iskati absolutno.

48. Iz tega zadnjega obdobja zgodovine filozofije izhaja torej ugotovitev o napredujočem ločevanju med vero in filozofskim razumom. Res je, da pozoren opazovalec celo v filozofskem razmišljanju tistih, ki so prispevali k razširitvi prepada med vero in razumom, opazi, da se kažejo dragocene klice misli, ki morejo, če jih poglobimo in razvijemo s pravilno naravnostjo duha in srca, privedi k odkritju poti resnice. Te klice misli najdemo, denimo, v poglobljenih analizah o zaznavi in izkušnji, o imaginarnem in nezavednem, o osebnosti in

⁵³ Janez Pavel II., *Okrožnica Človekov Odrešenik*, 15.

intersubjektivnosti, o svobodi in vrednotah, o času in zgodovini. Celo téma smrti more postati za vsakega misleca nujen klic k temu, da išče v samem sebi pristen smisel svojega bivanja. To ničesar ne odvzema dejstvu, da današnje razmerje med vero in razumom zahteva pozoren napor razločevanja, ker sta se razum in vera osiromašila in ošibila drug pred drugim. Razum, oropan prispevka razodetja, je stopil na stranska pota, kjer tvega, da bo izgubil spred oči končni cilj. Vera, oropana razuma, je poudarjala občutje in izkušnjo in je prišla v nevarnost, da ne bi bila več predlog za vse ljudi. Slepilno je misliti, da bi mogla imeti vera spričo šibkega razuma večjo moč; nasprotno, grozi ji velika nevarnost, da bi bila zvedena na mit ali na praznoverje. Enako razum, ki pred sabo nima več odrasle vere, ni več nagovorjen k temu, da bi se zanimal za novost in korenitost biti.

Naj ne bo odveč, da izrekam močan in nujen poziv, naj vera in filozofija vnovič vzpostavita globoko enotnost, ki ju usposablja za to, da sta v harmoniji s svojo naravo v spoštovanju njune medsebojne avtonomije. *Pogumu* (*»parrhesia«*) vere mora ustrezati drznost razuma.

Peto poglavje

POSEGI CERKVENEGA UČITELJSTVA NA FILOZOFSKEM PODROČJU

Razsoja cerkvenega učiteljstva kot služenje (diakonija) resnici

49. Cerkev ne predlaga svoje filozofije niti ne povzdiguje katere koli filozofije na škodo drugih.⁵⁴ Globinski razlog za to zadržanost je v tem, da mora filozofija tudi takrat, ko stopi v razmerje s teologijo, ravnati skladno s svojimi metodami in pravili; sicer bi ne bilo gotovo, da je še naprej obrnjena k resnici in da teži k resnici zavoljo razumsko preverljivega postopka. Filozofija, ki ne bi ravnala v luči razuma v skladu z njemu lastnimi načeli in posebnimi metodami, ne bi koristila kaj prida. Navsezadnje je treba vir avtonomije, ki jo uživa filozofija, iskati v dejstvu, da je razum po svoji naravi obrnjen k resnici in da ima poleg tega v sebi na voljo sredstva za to, da jo more doseči. Ni mogoče, da bi filozofija, ki se zaveda svoje »zakovitosti«, ne spoštovala tudi zahtev in razvidnosti, lastnih razodeti resnici.

Vendar so se v zgodovini pojavile zastranitve in zmote, v katere je filozofska misel – posebno moderna – pogosto zapadla. Cerkveno učiteljstvo nima ne naloge ne pristojnosti posegati, da bi zapolnilo praznino nekega pomanjkljivega filozofskega diskurza. Nasprotno pa je njegova naloga, da se jasno in odločno odzove, ko vprašljive filozofske trditve grozijo pravemu razumevanju razodete danosti, ko se razširjajo napačne in pristranske teorije ter širijo hude zmote, ki begajo preprostost in čistost vere božjega ljudstva.

⁵⁴ Prim. Pj XII, Okrožnica *Humani generis* (12. avgusta 1950); AAS 42 (1950) 566.

50. Cerkevno učiteljstvo torej more in mora v luči vere z avtoriteto izvrševati lastno kritično presojo, ki zadeva filozofije in trditve, nasprotne s krščanskim naukom.⁵⁵ Naloga cerkvenega učiteljstva je predvsem, da pokaže, katere filozofske predpostavke in kateri zaključki bi bili nezdružljivi z razodeto resnico, in na ta način izrazi zahteve, ki se zastavljajo filozofiji z vidika vere. Poleg tega so se v razvoju filozofske vednosti pojavile različne miselne šole. To dejstvo postavlja tudi učiteljstvo pred odgovornost, da izrazi svojo sodbo, kar zadeva združljivost ali nezdružljivost temeljnih zamisli, na katere se sklicujejo te šole, z zahtevami, lastnimi božji besedi in teološki refleksiji.

Cerkev je dolžna pokazati, kaj se more v nekem filozofskem sistemu izkazati za nezdružljivo z njeno vero. Številne filozofske teme, na primer tema Boga, človeka, njegove svobode in njegovega moralnega delovanja, se je namreč neposredno dotikajo, ker zadevajo razodeto resnico, katero mora varovati. Ko to presojamo, smo mi, škofje, dolžni biti »priče resnice« v izvajanju ponižnega, vendar odločnega služenja v prid *rectae rationis* – se pravi razuma, ki pravilno razmišlja o resničnem –, katerega bi moral vsak filozof ceniti.

51. Tega razločevanja torej ne smemo razumeti predvsem v negativnem smislu, kakor da bi bil namen učiteljstva odstraniti ali omejiti vsakršno razmišljanje, ki je mogoče. Nasprotno, njegovi posegi so najprej namenjeni spodbujanju, uveljavitvi in opogumljanju filozofske misli. Po drugi strani so filozofi prvi, ki bodo razumeli zahtevo po avtokritiki in popravku morebitnih zmot, pa tudi nujnost, da presežejo preozke meje svojega razmišljanja. Na poseben način je treba upoštevati, da je resnica ena, četudi njeni izrazi nosijo pečat zgodovine in so, še več, delo človeškega razuma, katerega je ranil in oslabil greh. Iz tega sledi, da ne more nobena zgodovinska oblika filozofije zase upravičeno zahtevati, da zajema celoto resnice, niti tega, da je popolna razlaga človeškega bitja, sveta in človekovega razmerja z Bogom.

⁵⁵ Prim. 1. Vatikanski koncil, Prva dogmatična konstitucija o Kristusovi Cerkvi *Pastor Aeternus*: DS 3070; A. Strle, n. d., 245; C, 25 c.

Danes se zaradi množenja sistemov, metod, pojmov in filozofskih argumentacij, ki so pogosto skrajno podrobne, kaže kritično razločevanje v luči vere še nujnejše. Ta presoja ni lahka, kajti če je težko že to, da priznamo prirojene in neodtujljive pravice razuma z njegovimi sestavnimi in zgodovinskimi mejami, je včasih še bolj problematično razločevati, kaj veljavnega in plodnega ponujajo posamične filozofske trditve z vidika vere in kaj vsebujejo nevarnega in zmotnega. Cerkev vsekakor ve, da so v Kristusu skriti »vsi zakladi modrosti in spoznanja« (Kol 2, 3); zato posega in spodbuja filozofsko razmišljanje, da se ne bi zaprla pot, ki vodi k priznanju skrivnosti.

52. Dejstvo, da učiteljstvo posega in izreka svojo misel o določenih filozofskih naukih, ni nekaj novega. Zadošča spomniti, da je v teku stoletij dalo izjave o teorijah, ki so zagovarjale predobstoj duš,⁵⁶ ali tudi o različnih oblikah praznovernega malikovanja in ezoterizma v trditvah astrologije,⁵⁷ da ne pozabimo na bolj sistematična besedila proti določenim trditvam latinskega averroizma, ki so bile nezdružljive s krščansko vero.⁵⁸

Če je bilo besedo učiteljstva pogosteje slišati od sredine prejšnjega stoletja, je to zaradi tega, ker so v tem obdobju številni katoličani prepoznali za nalogo postaviti svojo lastno filozofijo proti različnim tokovom moderne misli. Na tej točki je postalo potrebno, da je cerkveno učiteljstvo bedelo, da ne bi še te filozofije zabredle v napačne in negativne oblike. Tako sta bila vzporedno cenzurirana: po eni strani *fideizem*⁵⁹ in *radikalni tradicionalizem*⁶⁰ zaradi svojega nezaupanja do na-

⁵⁶ Prim. Carigrajska sinoda, DS 403.

⁵⁷ Prim. 1. toledski koncil, DS 205; 1. koncil v Bragi, DS 459–460; Sikst V., Bula *Coeli et terrae Creator* (5. januarja 1586); *Bullarium Romanum* 4/4, Romae 1747, 176–179; Urban VIII., *Inscrutabilis iudiciorum* (1. aprila 1631); *Bullarium Romanum* 6/1, Romae 1758, 268–270.

⁵⁸ Prim. Koncil v Vienni, Dekret *Fidei catholicae*, DS 902; V. Lateranski koncil, Bula *Apostolici regiminis*, DS 1440.

⁵⁹ Prim. *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptae* (8. septembra 1840), DS 2751–2756; *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Congr. Episcoporum et Religiosorum subscriptae* (26. aprila 1844), DS 2765–2769.

⁶⁰ Prim. Kongregacija Indicis, Decr. *Theses contra traditionalismum Augustini Bonnetty* (11. junija 1855), DS 2811–2814.

ravnih zmožnosti razuma; po drugi strani *racionalizem*⁶¹ in *ontologizem*,⁶² ker sta pripisovala naravnemu razumu, kar je spoznatno edino v luči vere. Pozitivna vsebina te razprave je bila predmet organskega prikaza v dogmatični konstituciji *Dei Filius*. Z njo je 1. vatikanski ekumenski koncil prvič slovesno posegel v razmerje med razumom in vero. Nauk tega besedila je dal močno in pozitivno spodbudo filozofskemu raziskovanju številnih vernikov in še danes predstavlja referenco in merilo za pravilno in dosledno krščansko raziskovanje na tem posebnem področju.

53. Izjave učiteljstva so se bolj kot posamične filozofske trditve ukvarjale z nujnostjo razumskega spoznanja in torej navsezadnje filozofskega načina umevanja vere. Prvi vatikanski koncil je s tem, ko je sintetiziral in slovesno potrdil nauke, ki jih je cerkveno učiteljstvo redno in stalno predlagalo vernikom, dal jasno vedeti, da sta naravno spoznanje Boga in razodetje tako kot razum in vera neločljiva in da je obenem nemogoče zvesti drugo na drugo. Koncil je izhajal iz temeljne zahteve, ki jo predstavlja samo razodetje, namreč iz zahteve po možnosti naravnega spoznanja obstoja Boga, počela in smotra vseh stvari,⁶³ in je zaključil s slovesno trditvijo, ki smo jo že navedli: »Obstojita dva reda spoznanja, različna ne le glede počela, ampak tudi glede predmeta.«⁶⁴ Proti vsem oblikam racionalizma je torej bilo treba zatrditi, da obstaja razlika med skrivnostmi vere in filozofskimi odkritji, prav tako pa tudi presežnost in prednost prvih glede na druge; po drugi strani je bilo proti fideističnim skušnjavam potrebno zatrditi enotnost resnice in torej tudi pozitivni prispevek, ki ga razumsko spoznanje more in mora pozitivno prispevati k spoznanju vere: »Čeprav je vera nad razumom, ne more biti nikoli resničnega nesoglasja med vero in razumom. Saj je isti

⁶¹ Prim. Pij IX., Breve *Eximiam tuam* (15. Junija 1857), DS 2828–2831; Breve *Gravissimam inter* (11. decembra 1862), DS 2850–2861.

⁶² Prim. Kongregacija sv. Oficija, Decr. *Errores ontologistarum* (18. oktobra 1861), DS 2841–2847.

⁶³ Prim. 1. Vatikanski koncil, Dogmatična konstitucija *Dei Filius*, II: DS 3004; in kan. 2, 1; DS 3026.

⁶⁴ Prav tam, IV: DS 3015, navaja CS, 59; prim. A. Strle, Vera Cerkve, 38.

Bog, ki razodeva skrivnosti in podarja vero, in ki človeški duši daje tudi luč razuma. Bog pa ne more zanikati sam sebe, in resnica nikoli ne more nasprotovati resnici.«⁶⁵

54. Tudi v našem stoletju se je učiteljstvo večkrat vrnilo k temu predmetu in posvarilo pred racionalistično skušnjavo. Na to ozadje je treba umestiti posege papeža sv. Pija X., ki je poudaril dejstvo, da so bile v temelju modernizma filozofske trditve fenomenistične, agnostične in imanentistične usmeritve.⁶⁶ Prav tako ne moremo pozabiti pomena, ki ga je imela zavrnitev marksistične filozofije in ateističnega komunizma s strani katolištva.⁶⁷

Tudi papež Pij XII. se je opredelil tako, da je v okrožnici *Humani generis* posvaril zoper zmotne interpretacije, povezane s trditvami evolucionizma, eksistencializma in historicizma. Jasno je povedal, da teh tez niso predlagali teologi in da imajo svoj izvor »zunaj Kristusovega hleva«,⁶⁸ dodal je tudi, da takšnih zastranitev ni potrebno samo zavrniti, ampak jih je treba kritično preiskati: »Katoliškim teologom in filozofom, ki imajo težko nalogo braniti človeško in božjo resnico in jo vsaditi v človeške duše, ti sistemi, ki se bolj ali manj oddaljujejo od prave poti, ne smejo ostati neznan, niti jih ne smejo zanemarjati. Še več, dobro jih morajo poznati, najprej zaradi tega, ker se zlo ne da dobro pozdraviti, če ga poprej dobro ne poznamo, nato zaradi tega, ker se včasih skriva v samih napačnih trditvah prvina resnice, končno zato, ker prav te trditve vabijo duha, da skrbneje raziskuje in preiščuje nekatere filozofske in teološke resnice.«⁶⁹

V novejšem času je morala kongregacija za nauk vere v opravljanju svoje posebne naloge v službi vesoljnega učitelj-

⁶⁵ Dogmatična konstitucija *Dei Filius*, IV: DS 3017; prim. A. Strle, *Vera Cerkev*, 55.

⁶⁶ Prim. Okrožnica *Pascendi dominici gregis* (8. septembra 1907): ASS 40 (1907) 596–597.

⁶⁷ Prim. Pij XI., Okrožnica *Divini Redemptoris* (18. marca 1937): AAS 29 (1937) 65–106.

⁶⁸ Pij XII., Okrožnica *Humani generis* (12. avgusta 1950): AAS 42 (1950) 562–563.

⁶⁹ Prav tam, 563–564.

stva rimskega papeža⁷⁰ posredovati tudi zato, da je spomnila na nevarnost nekritičnega sprejemanja tez in metodologij, ki so izšle iz marksizma, s strani nekaterih teologov osvoboditve.⁷¹

V preteklosti je torej učiteljstvo večkrat in na različne načine razsojalo na filozofskem področju. Vse, kar so storili moji častiti predhodniki, je dragocen prispevek, ki ga ne smemo pozabiti.

55. Če premislimo naše sedanje stanje, vidimo, da se problemi preteklosti vračajo, vendar v novih oblikah. Ne gre več samo za vprašanja, ki zanimajo posamične osebe ali skupine, ampak za prepričanja, razširjena v okolju, ki nas obdaja, tako da so nekako postala splošna miselnost. Tako je, denimo, s popolnim nezaupanjem v razum, ki ga razodevajo najnovejša izvajanja številnih filozofskih študij. Z mnogih strani smo glede tega slišali govoriti o »koncu metafizike«: hočejo, da bi se filozofija zadovoljila s skromnejšimi nalogami, namreč samo z interpretacijo dejstev, samo z raziskavo določenih področij človekove vednosti ali njenih struktur.

Tudi v sami teologiji prihajajo na površje skušnjave iz preteklosti. V določenih sodobnih teologijah se, denimo, zopet razvija oblika *racionalizma*, posebej takrat, ko so trditve, za katere velja, da naj bi bile filozofsko utemeljene, obravnavane kot merila za teološko raziskovanje. To se zgodi predvsem takrat, ko teolog zaradi pomanjkanja filozofskega znanja na nekritičen način dopušča, da nanj vplivajo trditve, ki so že postale del vsakdanje govornice in kulture, vendar so brez zadostnih razumskih temeljev.⁷²

⁷⁰ Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Pastor Bonus* (28. junija 1988), 48–49: AAS 80 (1988) 873; Kongregacija za verski nauk, Navodilo o eklesialni poklicanosti teologov *Donum veritatis* (24. maja 1990) 18: AAS 82 (1990) 1558.

⁷¹ Prim. Navodilo o nekaterih vprašanih teologije osvoboditve *Libertatis nuntius* (6. avgusta 1984) VII–X: AAS 76 (1984) 890–903; *Navodilo o teologiji osvoboditve*, Cerkevni dokumenti 24, Ljubljana 1984.

⁷² I. vatikanski koncil je obsodil te zmote z jasnimi in avtoritativnimi besedami, ko z ene strani trdi: »O tej veri, ki je začetek človeškega zveličanja, izpoveduje katoliška Cerkev: vera je nadnaravna krepost, v

Tako srečamo tudi nevarnosti umika v *fideizem*, ki ne prizanja pomena razumskega spoznanja in filozofskega diskurza za umevanje vere, še manj za samo možnost verovanja v Boga. Danes razširjeni izraz te fideistične težnje je »biblicizem«, ki teži k temu, da bi iz branja Svetega pisma ali iz njegove eksegeze naredil edino veljavno referenco. Tako pride do istovetenja božje besede s samim Svetim pismom: na ta način postane prazen nauk Cerkve, ki ga je 2. vatikanski koncil izrecno potrdil. Potem ko Dogmatična konstitucija o božjem razodetju (*Dei Verbum*) spomni, da je božja beseda navzoča obenem v svetih spisih in v izročilu,⁷³ odločno zatrdi: »Sveto izročilo in sveto pismo sestavljata en sveti zaklad božje besede, ki je bil izročen Cerkvi in katerega se oklepa vse sveto ljudstvo, zedinjeno s svojimi pastirji, in vztraja v skupnosti, v lomljenju kruha in v molitvi (prim. *Apd 2, 42 grško*).«⁷⁴ Vendar za Cerkev Sveto pismo ni edina referenca. Dejansko dobiva »vrhovno pravilo svoje vere«⁷⁵ iz enotnosti, ki jo je Duh udejanjil med svetim izročilom, Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom v takšni vzajemnosti, da ti trije ne morejo obstajati neodvisno drug od drugega.⁷⁶

Poleg tega ne smemo podcenjevati nevarnosti, ki jo vsebuje volja, da bi resnico Svetega pisma izpeljali z uporabo ene same metodologije in pri tem pozabili na potrebo po širši

kateri ob pobudi in pomoči božje milosti tisto, kar je Bog razodel, sprejemamo za resnično ne zato, ker bi z naravno lučjo razuma uvideli notranjo resničnost vsega tega, temveč zaradi avtoritete samega Boga, ki se razodeva in ki se ne more motiti in ne nas varati« (Dogmatična konstitucija *Dei Filius*, III: DS 3008 in kan, 3, 2: DS 3032; A. Strle, n. d., 32). Z druge strani pa je koncil izjavil, da »razum nikdar ne postane sposoben, da bi uvidel te skrivnosti tako kakor tiste resnice, ki so njegov lastni spoznavni predmet« (prav tam, IV, DS 3016: A. Strle, n. d., 35). Iz tega je izvajal praktični sklep: »Zato takšnih mnenj, o katerih je ugotovljeno, da nasprotujejo nauku vere, zlasti če jih je Cerkev zavrgla, noben kristjan ne sme braniti, kakor da bi to bili zakoniti izsledki znanosti; mora jih namreč imeti za zmote, ki se skrivajo za lažnim videzom resnice« (prav tam, IV: DS 3018; A. Strle, n. d., 36).

⁷³ Prim. BR ,9–10.

⁷⁴ Prav tam, 10.

⁷⁵ Prav tam, 21.

⁷⁶ Prim. prav tam, 10.

eksegezi, ki omogoča, da z vso Cerkvijo pridemo do polnega pomena besedil. Tisti, ki se posvečajo študiju Svetega pisma, morajo vselej imeti pred očmi, da se tudi v temelju različnih hermenevitičnih metod nahaja filozofsko pojmovanje: prav je, da jih razsodno preiščemo, preden jih uporabimo na svetih besedilih.

Druge oblike prikritega fideizma prepoznamo v majhni ceni, ki jo pripisujejo spekulativni teologiji, pa tudi v preziranju klasične filozofije, iz katere so črpali svoje izrazje umevanje vere in sami dogmatični obrazci. Papež Pij XII. častitega spomina je posvaril pred takšno pozabo filozofskega izročila in pred opuščanjem tradicionalnega izrazja.⁷⁷

56. Navsezadnje opažamo pogosto nezaupanje do splošnih in absolutnih trditev, predvsem pri tistih, ki menijo, da je resnica sad soglasja, ne pa ujemanja uma z objektivno resničnostjo. Seveda je razumljivo, da postane v svetu, v katerem sobivajo številne posebnosti, težko prepoznati ta polni in poslednji smisel življenja, ki ga je tradicionalno iskala filozofija. Kljub temu v luči vere, ki prepozava v Jezusu Kristusu ta poslednji smisel, ne morem drugega, kot da opogumim filozofe, kristjane ali druge, naj zaupajo v zmožnosti človeškega razuma in naj si v svojem filozofskem razmišljanju ne določajo preskromnih ciljev. Nauk zgodovine tega tisočletja, ki se bo kmalu končalo, pričuje, da je to pot, po kateri je treba iti: ne smemo izgubiti strasti za poslednjo resnico in gorečnosti za raziskovanje, združenih z drznostjo za odkrivanje novih poti. Vera spodbuja razum, naj stopi iz svoje osamitve in z veseljem sprejme tveganje za vse, kar je lepo, dobro in resnično. Vera tako postaja prepričana in prepričljiva zagovornica razuma.

Zanimanje Cerkve za filozofijo

57. Učiteljstvo pa se ni ukvarjalo le s popravilanjem zmot in z zastranitvami filozofskih nauk. Z enako pozornostjo je

⁷⁷ Prim. Pij XII., Okrožnica *Humani generis*: AAS 42 (1950) 565–567, 571–573.

hotelo ponovno poudariti temeljna načela za pristno prenovu filozofske misli, tako da je pokazalo tudi na konkretne poti, katerim je treba slediti. V tem smislu je papež Leon XIII. s svojo okrožnico *Aeterni Patris*, ki je resnično zgodovinskega pomena za življenje Cerkve. Do danes je bilo to besedilo edini papeški dokument na tej ravni, ki je bil v celoti posvečen filozofiji. Ta veliki papež je povzel in razvil nauk 1. vaticanskega koncila o razmerjih med vero in razumom in pokazal, da je filozofska misel temeljni prispevek za vero in za teološko znanost.⁷⁸ Po več kot stoletni oddaljenosti niso številne prvine v tem besedilu nič manj koristne ne iz praktičnega ne iz pedagoškega zornega kota; prva od vseh zadeva nepriemerljivo vrednost filozofije sv. Tomaža. Ponovno razširiti misel angelskega učitelja se je zdelo papežu Leonu XIII. najboljša pot za to, da bi vnovič odkrili rabo filozofije, ki bi bila v skladu z zahtevami vere. Sv. Tomaž, je zapisal Leon XIII., »v samem trenutku, ko – tako kot je ustrezno – popolnoma razlikuje vero in razum, oba združi z vezmi vzajemnega prijateljstva. Vsakemu od njiju ohrani njegove pravice in zaščiti njegovo dostojanstvo.«⁷⁹

58. Vemo, da je imel ta papežev poziv veliko dobrih posledic. Preučevanje misli sv. Tomaža in drugih sholastičnih avtorjev je dobilo nov zagon. Zgodovinske študije so dobile močno spodbudo, kar je imelo za posledico vnovično odkritje bogastva srednjeveške misli, ki je bilo do tedaj do dobrišne mere neznano, in ustanovitev novih tomističnih šol. Z uporabo zgodovinske metodologije je spoznanje dela sv. Tomaža močno napredovalo in veliko raziskovalcev je pogumno uvedlo tomistično izročilo v razprave o filozofskih in teoloških problemih te dobe. Najvplivnejši katoliški teologi tega stoletja, katerih razmišljanju in raziskovanju veliko dolguje 2. vaticanski koncil, so sinovi te prenove tomistične filozofije. V dvajsetem stoletju je tako Cerkev razpolagala z nemajhnim številom velikih mislecev, ki so se oblikovali v šoli angelskega učitelja.

⁷⁸ Prim. Leon XIII., Okrožnica *Aeterni Patris* (4. avgusta 1879); ASS 11 (1878–1879) 97–115.

⁷⁹ Prav tam, 109.

59. Kakor koli že, tomistična in novotomistična prenova ni bila edino znamenje prenove filozofske misli v kulturi, ki se navdihuje pri krščanstvu. Že prej in sočasno s povabilom Leona XIII. so se pojavili številni katoliški filozofi, ki so se navezovali na novejšo miselne tokove in so ustvarili vplivna filozofska dela trajne vrednosti v skladu z lastno metodologijo. Nekateri so zasnovali tako kvalitetne sinteze, da jim ni bilo treba zavidati velikim sistemom idealizma; drugi so poleg tega postavljali epistemološke temelje za nov pristop k veri v luči prenovljenega razumevanja moralne zavesti; drugi so spet oblikovali filozofijo, ki je izhajala iz analize imanence in je odpirala pot k presežnemu; in drugi, končno, so skušali povezati zahteve vere v perspektivi fenomenološke metode. Dejansko so iz različnih zornih kotov še naprej prakticirali modele filozofske spekulacije, ki so hoteli ohranjati živo veliko izročilo krščanske misli v enotnosti vere in razuma.

60. S svoje strani predstavlja, kar zadeva filozofijo, 2. vatikanski ekumenski cerkveni zbor bogat in zelo rodovitno nauk. Ne morem pozabiti, predvsem ne v kontekstu te okrožnice, da eno poglavje Pastoralne konstitucije *Veseljje in upanje* (*Gaudium et spes*) nekako podaja strnjen prikaz biblične antropologije, ki je vir navdiha tudi za filozofijo. Na teh straneh gre za vrednost človeške osebe, ustvarjene po božji podobi; tu sta predstavljena njeno dostojanstvo in vzvišenost nad ostalim stvarstvom, tu je prikazana presežna zmožnost njegovega razuma.⁸⁰ Pastoralna konstitucija *Veseljje in upanje* obravnava tudi problem ateizma in dobro zarisuje zmote tega filozofskega pogleda, posebej ob soočenju z neodtujljivim dostojanstvom človeške osebe in njene svobode.⁸¹ Izrazni vrhunec teh strani zanesljivo skriva globok filozofski pomen; povzel sem ga v svoji prvi okrožnici *Odrešenik človeka* (*Redemptor hominis*); predstavlja eno od stalnih referenc mojega nauka: »Dejansko se samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči razsvetli skrivnost človeka. Prvi človek, Adam, je bil namreč podoba prihodnjega človeka, to je Kristusa Go-

⁸⁰ Prim. št. 14–15.

⁸¹ Prim. prav tam, 20–21.

spoda. Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost.«⁸²

Koncil se je ukvarjal tudi s poukom filozofije. Študiju le-te se morajo posvetiti kandidati za duhovništvo; to so priporočila, ki jih je mogoče splošneje razširiti na krščanski nauk v njegovi celovitosti. Koncil razglša: »Filozofske panoge je treba tako podajati, da predvsem vodijo bogoslovce k pridobivanju zanesljivega in v skladnost povezanega spoznanja o človeku, svetu in Bogu. Osnova naj jim bo vedno veljavna filozofska dediščina, prav tako pa naj se upoštevajo filozofske raziskave novejših dob.«⁸³

Ta navodila so bila večkrat povzeta, potrjena in pojasnjena v drugih dokumentih cerkvenega učiteljstva z namenom, da bi zagotovila trdno filozofsko izobrazbo predvsem tistim, ki se pripravljajo na teološke študije. S svoje strani sem večkrat poudaril pomen te filozofske izobrazbe za tiste, ki se bodo morali v pastoralnem življenju nekega dne soočiti z resničnostmi sodobnega sveta in dojeti vzroke določenih oblik vedenja, da bi nanje zlahka odgovorili.⁸⁴

61. Če je bilo ob različnih priložnostih treba poseči v to temo in tudi poudariti vrednost uvidov angelskega učitelja ter vztrajati pri usvajanju njegove misli, je bilo to pogosto povezano z dejstvom, da navodila cerkvenega učiteljstva niso bila vselej upoštevana z želeno razpoložljivostjo. V številnih katoliških šolah je bilo mogoče v letih, ki so sledila 2. vaticanškemu koncilu, glede tega opaziti določeno oslabitev, ki ni bila le posledica dejstva, da so manj cenili sholastično filozofijo, ampak tudi splošneje sam študij filozofije. S presenečenjem in obžalovanjem moram ugotoviti, da določeno število teologov deli to nezanimanje za študij filozofije.

⁸² Prav tam, 22; prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Človekov Odrešenik*, 8.

⁸³ *Odlok o duhovniški vzgoji (DV)*, 15.

⁸⁴ Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Sapientia Christiana* (15. aprila 1979), 79–80: AAS 71 (1979) 495–496; Posinodalna apostolska spodbuda *Dal vam bom pastirjev* (12. marca 1992), Cerkevni dokumenti 48, Ljubljana 1992, 52. Prim. tudi nekatere komentarje o filozofiji sv. Tomaža Akvinskega: Govor na Mednarodni papeški univerzi Angelicum (17. novembra 1979): *Insegnamenti* II, 2 (1979) 1177–1189; Govor udeležencem 8. mednarodnega tomističnega kongresa (13.

Različni razlogi botrujejo izgubi naklonjenosti filozofiji. Najprej je potrebno upoštevati nezaupanje do razuma, ki ga kaže velik del sodobne filozofije, ko na široko zapušča metafizično raziskovanje o poslednjih vprašanih človeka, da bi usmeril pozornost na delne in področne, včasih celo popolnoma formalne probleme. Poleg tega je treba dodati nesporazum, do katerega je prišlo predvsem glede »družboslovnih znanosti«. Drugi vatikanski koncil je več kot enkrat spomnil na pozitivno vrednost znanstvenega raziskovanja, z namenom, da bi globlje spoznali skrivnost človeka.⁸⁵ Povabila teologom, naj spoznajo te znanosti in jih ob priložnosti pravilno uporabijo v svojih raziskavah, vendarle ne smemo interpretirati kot implicitno odobritev za to, da se v pastoralni pripravi in v *preparatione fidei* filozofija porine na obrobje ali se nadomesti. Končno, ne smemo pozabiti na vnovično odkrito zanimanje za inkulturacijo vere. Posebno življenje mladih Cerkva je omogočilo odkriti ne le izoblikovane oblike misli, ampak tudi obstoj številnih izrazov ljudske modrosti. To je resnična dediščina kultur in izročil. Vendar mora teči preučevanje tradicionalnih običajev vzporedno s filozofskim raziskovanjem. To bo pripomoglo, da bodo še bolj vidne pozitivne poteze ljudske modrosti in bo ustvarilo potrebne vezi med njimi in oznanilom evangelija.⁸⁶

62. Odločno želim spomniti na to, da vsebuje študij filozofije temeljno značilnost, ki je ni mogoče izločiti iz strukture teoloških študij in izobraževanja kandidatov za duhovništvo. Ni naključje, da je pred programom (*curriculum*) teološkega študija določen čas predviden za to, da bi se v njem posebej posvetili študiju filozofije. Ta izbira, ki jo je potrdil V.

septembra 1980); *Insegnamenti* III, 2 (1980) 604–615; Govor udeležencem Mednarodnega kongresa družbe sv. Tomaža o nauku o duši pri sv. Tomažu (4. januarja 1986); *Insegnamenti* IX, 1 (1986) 18–24. Prim. tudi: Kongregacija za katoliško vzgojo, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6. januarja 1970) 70–75: AAS 62 (1970) 366–368; Dekret *Sacra Theologia* (20. januarja 1972): AAS 64 (1972) 583–586.

⁸⁵ Prim. CS 57, 62.

⁸⁶ Prim. prav tam, 44.

lateranski koncil,⁸⁷ je ukoreninjena v izkušnji, ki je zorela v srednjem veku, ko je bil osvetljen pomen konstruktivne harmonije med filozofsko in teološko vednostjo. Ta organizacija študija je – četudi le posredno – vplivala na dobršen del razvoja moderne filozofije, ga olajšala in spodbudila. Značilen primer za to imamo v vplivu, ki so ga imele *Disputationes metaphysicae* Francisca Suáreza, katere so dobile svoje mesto celo na nemških luteranskih univerzah. Obratno, odsotnost te metodologije je bila razlog hudih pomanjkljivosti tako v izobraževanju duhovnikov kot v teološkem raziskovanju. Zadošča, denimo, pomisliti na pomanjkanje pozornosti modernemu razmišljanju in kulturi, ki je privedlo k zaprtosti za vsakršno obliko dialoga ali k sprejemanju vsakršne filozofije brez razločka.

Živo upam, da bo te težave preseгла inteligentna filozofska in teološka izobrazba, ki ne sme v Cerkvi nikoli manjkati.

63. Zaradi že povedanih nagibov se mi je zdelo s to okrožnico nujno spomniti na veliko zanimanje, ki ga Cerkev namenja filozofiji; in še bolj na globoko vez, ki združuje teološko delo s filozofskim raziskovanjem resnice. Iz tega sledi naloga učiteljstva, da kaže na tak filozofski način mišljenja, ki ni v nasprotju z vero, in ga spodbuja. Moja naloga je predlagati nekaj načel in nekaj naveznih točk, za katere mislim, da so potrebne za to, da bi mogli vzpostaviti ubrano in učinkovito razmerje med teologijo in filozofijo. V njihovi luči bo mogoče jasneje določiti razmerja, ki jih mora teologija vzdrževati z različnimi filozofskimi sistemi ali trditvami, ki jih predlaga današnji svet, in ugotoviti, za kakšne vrste razmerij gre.

⁸⁷ Prim. V. lateranski koncil, Bula *Apostolici regiminis sollicitudo*, Sessio VIII: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 1991, 605–606.

Šesto poglavje

MEĐSEBOJNI VPLIVI MED TEOLOGIJO IN FILOZOFIJO

Znanost o veri in zahteve filozofskega razuma

64. Božja beseda se obrača na vse ljudi v vseh časih in po vsej zemlji; človek je namreč po naravi filozof. S svoje strani se teologija kot razmišljujoča in znanstvena obdelava umevanja te besede v luči vere ne more vzdržati tega, da bi stopila v razmerje s filozofijami, ki so dejansko nastajale v teku zgodovine, in sicer tako zaradi nekaterih svojih izpeljav kot zaradi tega, da bi mogla dovršiti svoje posebne naloge. Ne da bi hotel teologom naznačiti posebne metodologije, kar ni stvar cerkvenega učiteljstva, želim spomniti na nekatere naloge, lastne teologiji, pri katerih se poseganje po filozofski misli narekuje zaradi same narave razodete Besede.

65. Teologija se organizira kot znanost o veri v luči dvojnega metodološkega načela: poslušanja vere (*auditus fidei*) ter umevanja vere (*intellectus fidei*). V skladu s prvim načelom si usvaja vsebino razodetja na način, kot se je postopoma razvijala v svetem izročilu, v Svetem pismu in v živem cerkvenem učiteljstvu.⁸⁸ Z drugim načelom hoče teologija odgovoriti na posebne zahteve misli, tako da se zateka k spekulativnemu razmišljanju.

Kar zadeva pripravo na pravilno poslušanje vere (*auditus fidei*), prinaša filozofija svoj izvirni prispevek teologiji, ko obravnava strukturo spoznavanja in osebne komunikacije in na poseben način oblike in različne vloge govorice. Za doslednejše razumevanje cerkvenega izročila, izjav učiteljstva in izrekov velikih učiteljev teologije je prispevek filozofije prav

⁸⁸ Prim. BR,10.

tako pomemben: te različne prvine se dejansko pogosto izražajo s pojmi in v miselnih oblikah, ki so izposojeni pri določenem filozofskem izročilu. V tem primeru mora teolog ne le predstaviti pojme in izraze, s katerimi Cerkev misli in oblikuje svoj nauk, ampak mora zato, da bi prišel do pravih in doslednih interpretacij, tudi v globino poznati filozofske sisteme, ki so morebiti vplivali na pojme in terminologijo.

66. Kar zadeva umevanje vere (*intellectus fidei*), moramo najprej upoštevati, da ima božja resnica, »ki nam je predložena v Svetem pismu, ki je zdravo razumljeno v skladu s cerkvenim naukom,«⁸⁹ tako zelo logično dosledno lastno umljivost, da se predstavlja kot pristna vednost. *Intellectus fidei* te resnice ne razlaga le tako, da dojema logične in pojmovne strukture trditev, na katere se členi nauk Cerkve, ampak tudi – in predvsem – tako, da razkriva odrešenjski pomen, ki ga te trditve vsebujejo za osebe in za človeštvo. Na osnovi celote teh trditev pride vernik do poznanja zgodovine odrešenja, ki doseže vrhunec v osebi Jezusa Kristusa in v njegovi velikonočni skrivnosti. Pri tej skrivnosti vernik sodeluje s svojim pristankom vere.

S svoje strani mora biti *dogmatična teologija* zmožna izraziti vsesplošni smisel skrivnosti enega in troedinega Boga in ojkonomije odrešenja, bodisi na pripoveden način ali predvsem v obliki dokazovanja. To mora storiti s pomočjo pojmovnih izpeljav, ki so oblikovane na kritičen način in jih je mogoče splošno sporočati. Brez prispevka filozofije dejansko ne bi mogli osvetliti teoloških tem, kot so denimo, govorica o Bogu, osebna razmerja znotraj Svete Trojice, ustvarjalno delovanje Boga v svetu, razmerje med Bogom in človekom, istovetnost Kristusa, pravega Boga in pravega človeka. Isti razmisleki veljajo za različne teme moralne teologije, ki se neposredno zateka k pojmom, kot so moralni zakon, vest, svoboda, osebna odgovornost, krivda itd. ..., in so opredeljeni na ravni filozofske etike.

Torej je potrebno, da ima razum verujočega naravno, pravo in dosledno spoznanje ustvarjenih bitij, sveta in človeka, ki

⁸⁹ Sv. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, 5, 3 ad 2.

so tudi predmet božjega razodetja; še več, razum mora biti zmožen členovito podati to spoznanje na pojmovni način in v obliki dokazovanja. Zatorej dogmatična spekulativna teologija predpostavlja in vključuje na objektivni resnici utemeljeno filozofijo človeka, sveta in, koreniteje, biti.

67. Osnovno bogoslovje je treba zaradi značaja panoge, ki ima nalogo podajati razloge za vero (prim. *1 Pt 3, 15*), uporabiti za to, da upraviči in razloži razmerje med vero in filozofskim razmišljanjem. Prvi vatikanski koncil, ki je povzel nauk sv. Pavla (prim. *Rim 1, 19–20*), je že usmeril pozornost na dejstvo, da obstajajo naravno in torej filozofsko spoznatne resnice. Njihovo spoznanje tvori potrebno predpostavko za sprejem božjega razodetja. V proučevanju razodetja in njegove verodostojnosti skupaj z ustreznim dejem vere bo moralo osnovno bogoslovje pokazati, kako se v luči spoznanja po veri kažejo nekatere resnice, ki jih razum dojame že v svojem avtonomnem procesu raziskovanja. Razodetje podeljuje tem resnicam pomensko polnost, ko jih usmerja k bogastvu razodete skrivnosti, v kateri najdejo svoj končni cilj. Zadošča pomisliti, denimo, na naravno spoznanje Boga, na možnost razločevati božje razodetje od drugih pojavov ali na priznanje njegove verodostojnosti, na primernost človeške govorice za pomenljivo in tudi resnično izražanje tega, kar presega vsakršno človeško izkušnjo. Vse te resnice vodijo duha k priznanju obstoja poti, ki zares pripravlja na vero in ki se more izteči v sprejem razodetja, ne da bi v čemer koli nasprotovala svojim lastnim načelom in svoji posebni avtonomiji.⁹⁰

Na isti način bo moralo osnovno bogoslovje dokazati globoko združljivost med vero in njeno bistveno zahtevo po razlagi s pomočjo razuma, da bi dal svojo privolitev v polni

⁹⁰ »Raziskava razlogov, v katerih si človek sam postavlja prva vprašanja glede smisla življenja, glede cilja, ki ga želi življenju dati, glede tega, kar ga čaka po smrti, je za osnovno teologijo uvodno razmišljanje, da bi vera tudi danes lahko v polnosti pokazala razumu pot iskrenemu iskanju resnice« (Janez Pavel II., *Pismo udeležencem Mednarodnega kongresa osnovne teologije 125 let po dokumentu »Dei Filius«*, 30. septembra 1995, 4: *L'Osservatore Romano*, 3. oktobra 1995, 8.

svobodi. Tako bo vera znala »v polnosti pokazati pot razumu, ki iskreno išče resnico. Tako se vera, božji dar, kljub temu da ne temelji na razumu, temu zanesljivo ne more odreči. Obenem se pokaže potreba, da se razum okrepi z vero, da bi odkril obzorja, ki jih sam ne bi mogel doseči.«⁹¹

68. Moralna teologija morebiti še bolj potrebuje prispevek filozofije. Dejansko je v Novi zavezi človeško življenje veliko manj urejeno s predpisi kot v Stari zavezi. Življenje v Duhu vodi vernike k svobodi in odgovornosti, ki segata onkraj same postave. Vendar evangelij in apostolski spisi predlagajo bodisi splošna načela krščanskega vedenja bodisi nauke in natančne zapovedi. Da bi jih kristjan uporabil v posamičnih okoliščinah individualnega in družbenega življenja, mora biti popolnoma zmožen uporabiti svojo vest in moč svojega razmišljanja. Z drugimi besedami: to pomeni, da se mora moralna teologija zateči tako k filozofsko pravilnemu pojmovanju človeške narave in družbe kot tudi k filozofsko pravilnemu pojmovanju splošnih načel etične odločitve.

69. Nedvomno moremo ugovarjati, da bi moral v sedanjem položaju teolog bolj kot filozofijo uporabljati druge oblike človeške vednosti, kot so zgodovina in predvsem znanosti, katerih nedaven in nenavaden razvoj vsi občudujejo. Drugi ljudje zaradi naraščajoče občutljivosti za razmerje med vero in kulturo zagovarjajo trditev, da bi se morala teologija bolj obrniti k tradicionalnim modrostim kakor k filozofiji grškega in evrocentričnega izvora. Drugi spet izhajajo iz zmotnega pojmovanja pluralizma kultur in gredo tako daleč, da celo zanikajo splošno vrednost filozofske dediščine, ki jo je sprejela Cerkev.

Prvine, ki smo jih poudarili prej in so sicer že navzoče v koncilskem nauku,⁹² vsebujejo del resnice. Sklicevanje na znanosti, ki je koristno v številnih primerih, ker omogoča popolnejše spoznanje proučevanega predmeta, nas vendarle ne sme pripeljati tako daleč, da bi pozabili na potrebno posredovanje značilno filozofskega razmišljanja, ki je kritično in

⁹¹ Prav tam.

⁹² Prim. CS 15; M 22.

usmerjeno k obćemu razmišljanju, kakršno sicer zahteva plodna izmenjava med kulturami. Poudariti želim tole: naša dolžnost je, da se ne ustavimo pri posamičnih in konkretnih vidikih, opuščamo pa prvo nalogo, ki je v razkrivanju obćega značaja vsebine vere. Prav tako ne smemo pozabiti, da poseben prispevek filozofske misli omogoča tako v različnih življenjskih nazorih kot v kulturah razločevanje, in sicer »ne tega, kar mislijo ljudje, ampak tega, kakšna je objektivna resnica«. ⁹³ Teologiji ne morejo koristiti človeška mnenja v njihovi raznolikosti, ampak samo resnica.

70. Tudi tema razmerja s kulturami si zasluži poseben razmislek – četudi ta ni nujno izčrpen – zaradi implikacij, ki izhajajo iz nje s filozofskega in teološkega vidika. Proces srečanja in soočenja s kulturami je izkušnja, ki jo je Cerkev živela vse od začetkov oznanjanja evangelija. Kristusova zapoved učencem, naj gredo na vse kraje »do skrajnih mej sveta« (Apd 1, 8), da bi posredovali resnico, ki jo je razodel, je krščansko skupnost zelo kmalu postavila v položaj, v katerem je preverjala obćost oznanila in ovire, ki izhajajo iz raznolikosti kultur. Odlomek iz pisma apostola Pavla kristjanom iz Efeza to dobro osvetljuje, da razumemo, kako se je prvotna skupnost lotila tega problema. Apostol piše: »Zdaj pa ste v Kristusu Jezusu vi, ki ste bili nekoč oddaljeni, postali po Kristusovi krvi bližnji. Kajti on je naš mir, on, ki je iz obeh napravil eno, s tem da je podrl steno pregrade« (2, 13–14).

V luči tega besedila se naše razmišljanje razširi na preobrazbo, do katere je prišlo pri poganih, ko so sprejeli vero. Pred bogastvom odrešenja, ki ga je udejanjil Kristus, meje, ki so ločevale različne kulture, padejo. Božja obljuba v Kristusu postane zdaj obći dar: ni več omejen na posebnost enega ljudstva, njegovega jezika in navad, ampak se razširi na vse kot dediščina, iz katere more vsakdo svobodno črpati. Različni kraji in različna izročila, vsi so v Kristusu poklicani k udeležnosti v enotnosti družine božjih otrok. Kristus omogoča dvema ljudstvom, da postaneta »eno«. Tisti, ki so bili »daleč«, postanejo »bližnji« zaradi novosti, ki jo je dovr-

⁹³ Sv. Tomaž Akvinski, *De Coelo*, 1, 22.

šila velikonočna skrivnost. Jezus ruši zidove ločevanja in uresničuje zedinjenje na izviren in najvišji način po udeležnosti v njegovi skrivnosti. Ta enotnost je tako globoka, da more Cerkev reči s svetim Pavlom: »Potemtakem niste več tuji in priseljenci, temveč sodržavljani svetih in domačini pri Bogu« (Ef 2, 19).

Tako preprosta omemba opisuje veliko resnico: srečanje vere z različnimi kulturami je dejansko porodilo novo resničnost. Kulture, ki so globoko zakoreninjene v človeškem, nosijo v sebi pričevanje o posebni odprtosti človeka za občost in presežnost. Vendar različno obravnavajo resnico, kar se razodeva nedvomno koristno za človeka, kateremu dajejo vrednote, ki so zmožne vedno bolj počlovečevati njegovo bivanje.⁹⁴ Ker se kulture nanašajo na vrednote starodavnih izročil, so same po sebi – nedvomno implicitno, vendar zato nič manj resnično – povezane z razodevanjem Boga v naravi, kot smo videli prej, ko smo govorili o modrostnih besedilih in nauku sv. Pavla.

71. Ker so kulture v tesnem razmerju z ljudmi in z njihovo zgodovino, so deležne dinamizmov, po katerih se izraža človeški čas. Zaradi tega zaznavamo spremembe in napredek, ki so posledica srečanj med ljudmi in izmenjav, ki jih ti vzajemno udejanjajo v svojem načinu življenja. Kulture se hranijo s komunikacijo vrednot; njihova življenjska moč in njihov obstoj sta dana z njihovo trajno sprejemljivostjo za novosti. Kako razložiti te dinamizme? Vsak človek je umeščen v neko kulturo, od nje je odvisen in vpliva nanjo. Človek je obenem sin in oče kulture, v katero je potopljen. V vsakem od izrazov svojega življenja nosi v sebi nekaj, kar ga zaznamuje sredi stvarstva: stalno odprtost za skrivnost in neugasljivo željo po spoznanju. Zatorej nosi vsaka kultura v sebi pečat težnje k dovršitvi in tej težnji pusti, da proseva skoznjo. Reči moremo torej, da ima kultura v sebi zmožnost sprejeti božje razodetje.

Tudi način, kako kristjani živijo svojo vero, je prepojen s kulturo okolja, po drugi strani pa sam prispeva k postop-

⁹⁴ Prim. CS 53–59.

nemu izoblikovanju njene značilnosti. Kristjani vsaki kulturi prinašajo nespremenljivo božjo resnico, ki jo je Bog razodel v zgodovini in v kulturi kakega ljudstva. V teku stoletij se tako dogodek, katerega priče so bili romarji, navzoči v Jeruzalemu na binkoštni dan, še ponavlja. Ko so poslušali apostole, so se vprašali: »Glejte, ali niso vsi ti, ki govorijo, Galilejci? Kako, da jih slišimo vsak v svojem materinem jeziku? Parti, Medijci in Elamci in tisti, ki prebivamo v Mezopotamiji in Judeji in Kapadokiji, v Pontu in Aziji, v Frigiji in Pamfiliji, v Egiptu in v libijskih krajih blizu Cirene, in mi iz Rima, ki se zdaj mudimo tukaj, Judje in spreobrnjenci, Krečani in Arabci – vsi jih slišimo, kako v naših jezikih oznanjajo velika božja dela (Apd 2, 7–11). Medtem ko oznanilo evangelija zahteva od oseb, na katere je naslovljeno, da sprejmejo vero, tedaj ko je oznanjeno v različnih kulturah, tem ne preprečuje ohraniti lastno kulturno istovetnost. To ne ustvarja nobene delitve, ker se ljudstvo krščenih odlikuje po vesoljnosti, ki je zmožna sprejeti vsakršno kulturo, ter spodbuja razvoj tega, kar v vsaki implicitno vodi k polnemu razkritju v resnici.

Zatorej ne more neka kultura nikoli postati merilo presojanja in še manj poslednje merilo resnice, kar zadeva božje razodetje. Evangelij se ni postavil proti tej ali oni kulturi, kakor da bi jo hotel ob srečanju oropati tega, kar ji pripada, in jo prisiliti, da sprejme zunanje oblike, ki se z njo ne ujemajo. Nasprotno: oznanilo, ki ga vernik prinaša v svet in v kulture, je resnična oblika osvoboditve glede na ves nered, ki ga je vnesel greh, obenem pa je tudi klic k polni resnici. V tem srečanju kulture ne le niso oropane ničesar, ampak dobivajo spodbude, naj se odprejo novosti evangeljske resnice, da bi od nje dobile spodbudo k nadajnjemu razvoju.

72. Dejstvo, da je evangelizacijsko poslanstvo na svoji poti najprej srečalo grško filozofijo, nikakor ne nakazuje, da je treba izključevati druge pristope. Evangelij danes stopa v stik s kulturnimi območji, ki jih doslej izžarevanje krščanstva ni doseglo; to pomeni, da se odpirajo inkulturaciji nove naloge. Problemi, podobni tistim, s katerimi se je morala spopadati Cerkev v prvih stoletjih, se zastavljajo tudi naši generaciji.

Moja misel se spontano obrača k deželam na Vzhodu, ki imajo takšno bogastvo zelo starih religiozних in filozofskih izročil. Med njimi zavzema posebno mesto Indija. Velik duhovni polet nosi indijsko misel k iskanju izkušnje, ki bi z osvobajanjem duha določil časa in prostora imela vrednost absolutnega. V dinamizem tega iskanja osvoboditve se vpišujejo veliki metafizični sistemi.

Kristjani, posebno tisti iz Indije, imajo nalogo, da iz te bogate dediščine vzamejo prvine, združljive z njihovo vero, tako da bo sad tega obogatitev krščanske misli. Pri tem delu razsoje, ki najde svoj navdih v koncilski Izjavi o nekrščanskih verstvih (*Nostra Aetate*), morajo kristjani upoštevati nekatera merila. Prvo je merilo vesoljnosti človeškega duha, katerega temeljne zahteve so istovetne v kar najrazličnejših kulturah. Drugo merilo sledi iz prvega in je v tem: ko stopi Cerkev v stik z velikimi kulturami, ki jih prej ni bila srečala, ne sme opustiti tega, kar je pridobila s svojo inkulturacijo v grško-latinsko misel. Zavreči to dediščino bi pomenilo delovati proti previdnostnemu načrtu Boga, ki vodi svojo Cerkev po poteh časa in zgodovine. Sicer pa velja to merilo za Cerkev v vseh dobah in bo veljalo tudi za jutrišnji dan. Cerkev bo obogatena z dosežki, uresničenimi v današnjem približevanju z vzhodnimi kulturami, in bo našla v tej dediščini nove prvine, s pomočjo katerih bo na rodoviten način stopila v dialog s kulturami, ki bodo bodo doživele razcvet na poti človeštva v prihodnost. Tretjič, paziti je treba, da upravičenih zahtev, da se indijski misli prizna posebnost in izvирnost, ne bi mešali z mislijo, da se mora neko kulturno izročilo vnovič zapreti v različnost in se utrditi z nasprotovanjem drugim izročilom, kar bi bilo v nasprotju s samo naravo človeškega duha.

Kar je tukaj rečeno o Indiji, velja prav tako za dediščino velikih kultur Kitajske, Japonske in drugih azijskih dežel, pa tudi za nekatera bogastva tradicionalnih afriških kultur, ki so se ohranila predvsem z ustnim izročilom.

73. V luči teh razmislekov bo razmerje, ki se mora na primeren način vzpostaviti med teologijo in filozofijo, zaznamovano s krožnostjo. Za teologijo bo morala biti izhodišče in

primarni vir vselej božja beseda, razodeta v zgodovini, medtem ko bo njen končni cilj lahko samo umevanje besede, ki se neprenehoma pogloblja v teku rodov. Po drugi strani zaradi tega, ker je božja beseda Resnica (prim. *Jn* 17, 17), za to, da bi bolje razumeli to besedo, ni mogoče, da se ne bi zatekali k človeškemu iskanju resnice, namreč k filozofiji, ki se razvija v spoštovanju njej lastnih zakonov. Pri tem ne gre preprosto za to, da bi v teološkem diskurzu uporabljali ta ali oni pojem ali del neke filozofske strukture; bistveno je, da razum verujočega uporablja svoje zmožnosti razmišljanja v iskanju resničnega znotraj miselnega poteka, ki izhaja iz božje besede, in si prizadeva, da bi jo bolje razumel. Sicer pa je jasno, da je razum, ko se giblje med tema dvema poloma – božjo besedo in boljšim razumevanjem le-te –, kot posvarjen in nekako voden, da bi se izognil potem, ki bi ga vodile proč od razodete Resnice in navsezadnje proč od čiste in preproste resnice; povabljen je tudi k preiskovanju poti, o katerih si sam ne bi mogel niti predstavljati, da bi jih mogel preteči. Iz tega krožnega razmerja z božjo besedo izhaja filozofija obogatena, ker razum odkriva nova in neslutena obzorja.

74. Potrditev rodovitnosti takšnega razmerja dajejo osebne zgodbe velikih krščanskih teologov, za katere se je izkazalo, da so tudi veliki filozofi, ker so zapustili spise tako visoke spekulativne vrednosti, da jih je mogoče upravičeno umeščati ob bok učiteljem antične filozofije. To drži tako za cerkvene očete, med katerimi je potrebno omeniti vsaj imena sv. Gregorja Nazianskega in sv. Avguština, kot tudi za srednjeveške učitelje, med katerimi izstopa predvsem velika trojica – sv. Anzelm, sv. Bonaventura in sv. Tomaž Akvinski. Plodno razmerje med filozofijo in božjo besedo se razkriva tudi v pogumnem raziskovanju, kateremu so se posvečali novejši teologi, med katerimi rad omenim osebnosti, kot so na Zahodu John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson in Edith Stein, ter tako pomembne mislece, kot so Vladimir S. Solovjov, Pavel A. Florenski, Peter J. Čadajev in Vladimir N. Loski na Vzhodu. Očitno tedaj, ko imenujem te avtorje, ob katerih bi bilo mogoče navesti še

druge, nimam namena potrjevati vseh vidikov njihove misli, ampak želim samo pokazati značilne primere filozofske raziskovalne poti, ki je imela veliko korist od svojega soočanja z danostmi vere. Ena stvar je gotova: pozornost, ki jo posvečamo duhovni poti teh učiteljev, bo mogla samo spodbujati napredek v raziskovanju resnice in uporabo dobljenih rezultatov v službi človeku. Upati je treba, da bo to veliko filozofsko-teološko izročilo danes in v prihodnosti našlo ljudi, ki ga bodo nadaljevali in gojili v dobro Cerkve in človeštva.

Različni položaji filozofije

75. Kot sledi iz zgodovine razmerij med vero in filozofijo, na katero smo že kratko spomnili, moremo razlikovati različne položaje filozofije v razmerju do krščanske vere. Prvi je položaj *filozofije, ki je popolnoma neodvisna od evangeljskega razodetja*: to je stanje filozofije, ki se je zgodovinsko udejanjila v obdobjih pred rojstvom Odrešenika, nato pa v pokrajinah, ki niso prišle v stik z evangelijem. V teh razmerah razkriva filozofija legitimno težnjo k temu, da bi bila *avtonomno* početje, torej takšno, ki ravna v skladu s svojimi lastnimi zakoni in se naslanja samo na moč razuma. Četudi se zavedamo resnih meja, ki so posledica prirojene šibkosti človeškega razuma, je primerno podpreti in okrepiti to težnjo. Dejansko ostaja filozofsko udejstvovanje, ki je naravno iskanje resnice, vsaj implicitno odprto za nadnaravno.

Še več, celo tedaj, ko sam teološki diskurz uporablja filozofske pojme in dokaze, je treba spoštovati zahtevo po avtonomiji misli. Dokazovanje, ki je izpeljano v skladu s strogimi razumskimi merili, je namreč porok za to, da pridemo do obče veljavnih rezultatov. Tukaj se potrjuje tudi načelo, po katerem milost narave ne uničuje, ampak jo izpopolnjuje: pristanek vere, ki zajema um in voljo, ne uničuje svobodne volje vsakega vernika, ki v njem sprejme razodeto danost, ampak jo izpopolnjuje.

Teorija filozofije, ki se imenuje »ločena« in jo je sprejelo določeno število modernih filozofov, se očitno oddaljuje od te pravilne zahteve. Bolj kot uveljavitev pravilne avtonomije filo-

zofiranja pomeni zahtevo po samozadostnosti misli, ki se razodeva kot povsem neupravičena: zavračati prispevke resnice, ki izhaja iz božjega razodetja, dejansko pomeni, da si onemogočimo dostop do polnejšega spoznanja resnice v škodo sami filozofiji.

76. Drugi položaj filozofije je položaj, ki ga mnogi označujejo z izrazom *krščanska filozofija*. Poimenovanje je upravičeno, vendar ne sme biti dvoumno: s tem nočemo namigovati na nekakšno uradno filozofijo Cerkve, saj vera kot takšna ni ena od filozofij. Pač pa hočemo s tem poimenovanjem nakazati krščansko filozofiranje, filozofsko spekulacijo, zasnovano v tesni povezanosti z vero. To se torej ne nanaša zgolj na filozofijo, katero bi izdelali krščanski filozofi, ki se v svojem raziskovanju niso hoteli postaviti proti veri. Ko govorimo o krščanski filozofiji, hočemo s tem zajeti vse pomembne smeri razvoja filozofske misli, ki jih ne bi bilo mogoče uresničiti brez neposrednega ali posrednega prispevka krščanske vere.

Torej obstajata dva vidika krščanske filozofije: najprej subjektivni vidik, ki je v prečiščevanju razuma po veri. Kot božja krepost vera osvobaja razum domišljavosti, značilne skušnjave, ki ji zlahka zapadejo filzofi. Že sv. Pavel, cerkveni očetje in nam bližji filozofi, kot sta Pascal in Kierkegaard, so jo ožigosali. S ponižnostjo pridobi filozof tudi pogum, da se sooči z vprašanji, ki bi jih stežka rešil, ne da bi vzel v pretres danosti, ki jih je prejel od razodetja. Dovolj je, če pomislimo, denimo, na problem zla in trpljenja, na osebno istovetnost Boga in na vprašanje o smislu življenja ali, bolj neposredno, na korenito metafizično vprašanje: »Zakaj nekaj je?«

Sledi objektivni vidik, ki zadeva vsebino: razodetje jasno predlaga določene resnice, ki sicer niso naravno nedostopne razumu, vendar jih ta ne bi mogel nikoli odkriti, če bi bil repuščen sam sebi. V tej perspektivi so teme, kot je tema osebnega, svobodnega Boga stvarnika, ki je imela velik pomen za razvoj filozofske misli in še posebej za filozofijo biti. Temu področju pripada tudi resničnost greha, kot se kaže v luči vere, ki pomaga na filozofsko ustrezen način zastaviti problem zla. Pojmovanje osebe kot duhovnega bitja je prav

tako izvirna posebnost vere: krščansko oznanilo o dostojanstvu, enakosti in svobodi ljudi je gotovo vplivalo na filozofsko razmišljanje modernih mislecev. V času, ki je od nas manj oddaljen, lahko omenimo odkritje pomena, ki ga ima tudi za filozofijo osrednji zgodovinski dogodek krščanskega razodetja. Ni naključje, da je postal os filozofije zgodovine, ki se predstavlja kot novo poglavje človeškega raziskovanja resnice.

Med objektivnimi prvinami krščanske filozofije je tudi potreba po preiskavi razumskosti nekaterih resnic, ki jih izraža Sveto pismo, kot je, denimo, možnost nadnaravne poklicanosti človeka in tudi sam izvirni greh. Te naloge spodbujajo razum k temu, da prizna, da obstaja nekaj resničnega in razumnega daleč onkraj strogih meja, ki bi mikale razum, da bi se zaprl vanje. Te teme dejansko širijo prostorje razumnega.

V svoji spekulaciji o teh prvinah filozofi niso postali teologi, če niso skušali razumeti in izrecno izraziti resnic vere na osnovi razodetja. Nadaljevali so delo na lastnem področju, z lastno, popolnoma razumsko metodologijo, vendar so svoje raziskave razširili na nova področja resničnega. Reči moremo, da bi brez spodbudnega vpliva božje besede dobršen del moderne in sodobne filozofije ne obstajal. Dejstvo ohranja vso svojo veljavo celo pred razočaranje zbujačo ugotovitvijo, da je določeno število mislecev v zadnjih stoletjih zapustilo krščansko pravovernost.

77. Drugačen pomenljiv položaj filozofije najdemo takrat, ko se *teologija sama sklicuje na filozofijo*. Dejansko je teologija vselej potrebovala in še naprej potrebuje prispevek filozofije. Ker je teološko delo delo kritičnega razuma v luči vere, predpostavlja in zahteva v vsem svojem raziskovanju razum, ki je vzgojen in oblikovan na ravni pojmov in dokazovanj. Poleg tega potrebuje teologija filozofijo za sogovornico, ki naj preverja umljivost in vesoljno resničnost njenih trditev. Ni naključje, da so se cerkveni očetje in srednjeveški teologi zatekli k nekaterim nekrščanskim filozofom zaradi te njihove vloge pri razlagi. To zgodovinsko dejstvo poudarja vrednost *avtonomije*, ki jo ohranja sama filozofija v tem tretjem

položaju, vendar to obenem kaže na potrebne in globoke preobrazbe, ki jih mora utrpeti.

Prav v pomenu neizogibnega in plemenitega prispevka teologiji je bila filozofija od patristične dobe naprej imenovana dekla teologije (*ancilla theologiae*). Ime ni bilo uporabljeno zato, da bi označilo suženjsko podredivo ali popolnoma funkcionalno vlogo filozofije v razmerju do teologije. Uporabljena je bila bolj v smislu, v katerem je Aristotel govoril o izkustvenih znanostih, ki so »služabnice« »prve filozofije«. Izraz, ki ga je danes težko uporabiti, če upoštevamo zgoraj omenjena načela avtonomije, so v zgodovini uporabljali zato, da bi pokazali potrebo po razmerju med dvema znanostima in nemožnost njune ločitve.

Če bi se teolog ne bil pripraviljen zateči k filozofiji, bi tvegaj, da bo ustvarjal filozofijo sebi navkljub in da se bo zamejil v miselne strukture, ki le malo ustrezajo umevanju vere. S svoje strani bi filozof, če bi izključil ves stik s teologijo, verjel, da mora sam usvojiti vsebino krščanske vere, kot se je zgodilo nekaterim modernim filozofom. Tako v prvem kot v drugem primeru bi se pojavila nevarnost, da bi porušili osnovna načela avtonomije, za katera vsaka znanost upravičeno hoče, naj se ohranijo.

Položaj filozofije, ki smo ga obnavljali tukaj, se glede na implikacije, ki jih prinaša za umevanje razodetja, skupaj s teologijo neposredneje umešča pod avtoriteto cerkvenega učiteljstva in njegove presoje, kakor sem to razložil zgoraj. Resnice vere dejansko izhajajo iz določenih zahtev, ki jih mora filozofija spoštovati v trenutku, ko stopa v razmerje s teologijo.

78. Na sledi teh razmišljanj zlahka razumemo, zakaj je učiteljstvo pogosto hvalilo zasluge misli sv. Tomaža in jo je postavilo za vodnika in vzorec teološkega preučevanja. Za učiteljstvo ni bilo pomembno, da zavzame stališče o popolnoma filozofskih vprašanjih niti da nakaže sprejetje posamičnih trditev. Njegov namen je bil – in je še vedno – pokazati, da je sv. Tomaž pristen model za tiste, ki iščejo resnico. Dejansko sta zahteva razuma in moč vere našla najvišjo sintezo, kar jih je misel kdaj koli uresničila, v razmišljanju sv.

Tomaža, in sicer zaradi dejstva, da je znal braniti korenito novost, ki jo je prineslo razodetje, ne da bi kdaj koli podcenjeval pot, ki je lastna razumu.

79. S tem, ko še naprej razlagam vsebino dozdajšnjega učiteljstva, želim v tem zadnjem delu pokazati določene zahteve, ki jih teologija – in celo predvsem božja beseda – danes nalaga filozofski misli in današnjim filozofijam. Kot sem že poudaril, mora filozof ravnati v skladu z lastnimi pravili in se utemeljevati na lastnih načelih; vendar more biti resnica le ena. Razodetje ne bo s svojo vsebino nikoli moglo podcenjevati razuma v njegovih odkritjih in v njegovi upravičeni avtonomiji; vendar razum s svoje strani ne bo smel nikoli izgubiti svoje zmožnosti spraševanja in zastavljanja vprašanj v zavesti, da se ne more povzdigniti v absolutno in izključujočo vrednoto. Razodeta resnica, ki v polnosti osvetljuje bit na osnovi sijaja, prihajajočega od bivajoče Biti same, bo razsvetlila pot filozofskega razmišljanja. Skratka, krščansko razodetje postane pravi kraj srečanja in soočanja med filozofsko in teološko mislijo v njunih vzajemnih razmerjih. Torej je želeli, da bi se teologi in filozofi pustili voditi edini avtoriteti resnice, tako da bi oblikovali filozofijo, ki bi bila uglasena z božjo besedo. Ta filozofija bo kraj srečanja med kulturami in krščansko vero, kraj soglasja med verujočimi in neverujočimi. To bo pomagalo, da bodo kristjani bolj notranje prepričani, da je v prid globini in pristnosti vere, ko je ta povezana z neko mislijo in se ji ne odreče. Še enkrat nas nauk očetov vodi v tem prepričanju: »Celo verovati ni drugega, kakor misliti, tako da damo svoj pristanek (...). Kdor koli veruje, misli, in ko veruje, misli, in ko misli, veruje (...). Če vera ni misel, ni nič.«⁹⁵ In še: »Če zatremo pristanek, zatremo vero, kajti brez pristanka sploh ne verujemo.«⁹⁶

⁹⁵ Sv. Avguštin, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5; PL 44, 963.

⁹⁶ Sv. Avguštin, *De fide, spe et caritate*, 7; CCL 64, 61.

Sedmo poglavje

DANAŠNJE ZAHTEVE IN NALOGE

Nujne zahteve božje besede

80. Sveto pismo izrecno ali implicitno vsebuje vrsto prvin, ki omogočajo, da pridemo do pojmovanja človeka in sveta, ki ima pomembno filozofsko težo. Kristjani so se postopoma zavedali bogastva teh svetih besedil. Iz njih sledi, da resničnost, ki jo izkušamo, ni absolutna: ni neustvarjena, prav tako se ne poraja od same sebe. Samo Bog je Absolutni. Poleg tega na straneh Svetega pisma izstopa pojmovanje, da je človek božja podoba (*imago Dei*), ki vključuje natančno določene danosti o njegovi biti, njegovi svobodi in nesmrtnosti njegovega duha. Ker ustvarjeni svet ni samozadosten, bi vsako slepilo o avtonomiji, ki bi zanemarjalo bistveno odvisnost od Boga vsakega ustvarjenega bitja vključno s človekom, privedlo do dramatičnih položajev, ki bi izničili razumsko iskanje ubranosti in smisla človeškega bivanja.

Prav tako se Sveto pismo loteva problema moralnega zla, ki je najbolj tragična oblika zla: pravi nam, da zlo ne prihaja od kakšne pomanjkljivosti, ki bi bila lastna snovi, ampak da je ranjenost, ki izvira iz tega, kar na neurejen način izraža človeška svoboda. Končno božja beseda osvetljuje problem smisla bivanja in daje svoj odgovor, ko usmerja človeka k Jezusu Kristusu, učlovečeni božji Besedi, ki v polnosti dovršuje človeško bivanje. Druge vidike bi bilo mogoče razjasniti na osnovi branja svetega besedila; v vsakem primeru to, kar iz njega izhaja, zavrta vsakršno obliko relativizma, materializma ali panteizma.

Osnovno prepričanje te »filozofije«, ki jo vsebuje Sveto pismo, je, da imata človeško življenje in svet smisel in sta usmerjena k svoji uresničitvi, ki se uresničuje v Jezusu Kristusu. Skrivnost učlovečenja bo ostala vselej središče, v

razmerje do katerega se je treba postaviti, da bi mogli razumeti skrivnost človeškega bivanja, ustvarjenega sveta in Boga samega. V tej skrivnosti mora filozofija sprejeti skrajne izzive, ker je razum poklican k temu, da usvoji logiko, ki presega meje, v katere se tvega zapreti. Toda samo tako prispemo do točke, kjer doseže smisel bivanja svoj vrh. Dejansko postaneta najbolj notranje bistvo Boga in človeka umljiva: v skrivnosti učlovečene Besede sta božja in človeška narava ohranjeni, saj vsaka od njiju ostaja avtonomna; obenem je razkrita edinstvena vez nju-nega vzajemnega razmerja brez mešanja.⁹⁷

81. Opozoriti moramo na to, da je eden od najizrazitejših vidikov našega današnjega stanja »kriza smisla«. Pogledi na življenje in na svet, pogosto znanstvenega značaja, so se tako pomnožili, da smo dejansko priča razvoju pojava razdrobitve vednosti. Prav to otežuje in pogosto izpraznjuje iskanje smisla. In celo – kar je še bolj dramatično – v tem prepletu danosti in dejstev, v katerem živimo in za katerega se zdi, da tvori samo rdečo nit bivanja, se mnogi sprašujejo, ali se ima še smisel spraševati po smislu. Mnoštvo teorij, ki se bojujejo za odgovor, ali različni načini pojmovanja in interpretacije sveta in človekovega življenja samo še zaostrujejo ta radikalni dvom, ki kmalu privede do tega, da se potopimo v skepticizem, v brezbriznost ali v različne oblike nihilizma.

Posledica vsega tega je, da človeškega duha pogosto preplavi dvoumna oblika misli, ki ga vodi k temu, da se še bolj zapre vase, v meje svoje lastne imanence brez kakršne koli reference do presežnega. Filozofija, ki ne bi zastavljala vprašanja o smislu bivanja, bi močno tvegala, da bi zvedla razum na popolnoma instrumentalne funkcije brez kakršne koli pristne strasti za iskanje resnice.

Da bi bila filozofija ubrana z božjo besedo, je predvsem potrebno, da odkrije svojo *modrostno razsežnost* iskanja poslednjega in celovitega smisla življenja. Če vse dobro premislimo, je ta prva zahteva zelo koristna spodbuda za filozofijo, da bi ustrezala svoji lastni naravi. Na ta način dejansko ne bo samo določujoči kritični dejavnik, ki različnim področjem

⁹⁷ Prim. Kalcedonski koncil, *Symbolum, Definitio*: DS 302.

znanstvene vednosti kaže njihove temelje in meje, ampak se bo umestila tudi kot poslednji dejavnik poenotenja človeške vednosti in delovanja in ju bo usmerjala k istemu poslednjemu cilju in smislu. Ta modrostna razsežnost je toliko bolj nepogrešljiva danes, ko neskončen porast tehnične moči človeštva zahteva živo in obnovljeno zavest o poslednjih vrednotah. Če bi ta tehnična sredstva služila zgolj koristolovskemu cilju, bi se kmalu izkazala nečloveška in bi se lahko celo spremenila v možne uničevalce človeškega rodu.⁹⁸

Božja beseda razodeva poslednji cilj človeka in daje celovit smisel njegovemu delovanju v svetu. Zato vabi filozofijo, da se loti raziskovanja naravnega temelja tega smisla, ki je religiozna težnja, sestavni del vsake osebe. Filozofija, ki bi hotela zavriniti možnost poslednjega in celovitega smisla, ne bi bila le neustrezna, pač pa tudi zmotna.

82. Sicer pa modrostne vloge ne bi mogla igrati filozofija, ki ne bi bila tudi sama pristno in resnično znanje, se pravi, ki bi se omejevala na delne in relativne vidike resničnega – najsi bodo funkcionalni, formalni ali koristnostni –, ne bi pa obravnavala tudi njegove in dokončne resnice, se pravi, same biti predmeta spoznanja. Tu se torej zastavlja še ena zahteva: prepričati se o človekovi zmožnosti, da pride do *spoznanja resnice*, spoznanja, ki privede do objektivne resnice na osnovi skladnosti med stvarnostjo in umom (*adaequatio rei et intellectus*), na katero se naslanjajo učitelji sholastike.⁹⁹ To zahtevo, lastno veri, je izrecno potrdil 2. vatikanski koncil: »Razum se namreč ne omejuje zgolj na območje pojavov: sposoben je marveč z resnično gotovostjo doseči umljivo stvarnost, čeprav je zaradi greha deloma zamračen in oslavljen.«¹⁰⁰

Odločno fenomenistična ali relativistična filozofija bi se izkazala neprimerna za to, da bi pomagala poglobiti bogastvo, vsebovano v božji besedi. Sveto pismo namreč vselej predpostavlja, da je človek, četudi je kriv dvoličnosti in laži, zmožen spoznati in dojeti čisto in preprosto resnico. V svetih knji-

⁹⁸ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Človekov Odrešenik*, 15.

⁹⁹ Prim. na primer sv. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, 16, 1; sv. Bonaventura, *Coll. In Hex.*, 3, 8, 1.

¹⁰⁰ CS, 15.

gah, še posebej v Novi zavezi, so besedila in trditve s pravi ontološkim pomenom. Navdihnjeni avtorji so dejansko želeli oblikovati resnične trditve, se pravi trditve, zmožne izraziti objektivno resničnost. Ne moremo reči, da se je katoliško izročilo zmotilo, ko je dojelo določena besedila sv. Janeza in sv. Pavla kot trditve o sami Kristusovi biti. Teologija tedaj, ko se trudi dojeti in razložiti te trditve, torej potrebuje prispevek filozofije, katera ne zanika možnosti spoznanja, ki bi bilo objektivno resnično, četudi bi ga bilo mogoče vselej izpopolnjevati. Kar je bilo pravkar povedano, drži tudi za sodbe moralne zavesti, za katere Sveto pismo predpostavlja, da morejo biti objektivno resnične.¹⁰¹

83. Ti dve zahtevi, na kateri smo pravkar spomnili, vsebujeta tretjo: potrebo po filozofiji *pristno metafizičnega* dosega, se pravi po filozofiji, ki je zmožna presegati izkustvena dejstva, da bi v svojem iskanju resnice prišla do nečesa absolutnega, poslednjega in utemeljujočega. To zahtevo vsebuje spoznanje modrostnega značaja in spoznanje analitičnega značaja; posebej je ta zahteva lastna spoznanju moralnega dobrega, katerega poslednji temelj je suvereno Dobro, Bog sam. Tukaj nimam namena govoriti o metafiziki kot določeni šoli ali posebni zgodovinski usmeritvi. Izjaviti želim samo, da stvarnost in resnica presegata, kar so samo dejstvena in izkustvena bitja, in potrditi, da ima človek zmožnost spoznati to presežno in metafizično razsežnost na verodostojen in zanesljiv način, četudi je ta zmožnost nepopolna in ravna po analogiji. V tem smislu metafizike ni treba imeti za nadomestilo antropologije, saj prav metafizika omogoča utemeljiti pojem dostojanstva osebe zaradi njene duhovne narave. Posebej je *par excellence* sama oseba tista, ki doseže bit in zatorej metafizično razmišlja.

Povsod, kjer človek ugotovi klic k absolutnemu in k presežnosti, mu je dano uvideti metafizično razsežnost stvarnosti: v resničnem, v lepem, v moralnih vrednotah, v drugi osebi, v sami biti, v Bogu. Na koncu tega tisočletja se pred nas postavlja velik izziv, namreč, ali bomo znali opraviti tako

¹⁰¹ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, 57–71.

potrebni kot nujni prehod od *pojave* k *temelju*. Ni se mogoče ustaviti zgolj ob izkušnji; celo ko ta izraža in razkriva notranjost človeka in njegove duhovnosti, je potrebno, da spekulativno razmišljanje doseže duhovno podstat in temelj, na katerem počiva ta izkušnja. Filozofska misel, ki bi zavračala vsakršno metafizično odprtost, bi bila torej popolnoma neustrezna za to, da bi opravljala vlogo posrednika v umevanju razodetja.

Božja beseda se neprenehoma nanaša na to, kar presega človekovo izkušnjo in celo misel; vendar ta »skrivnost« ne bi mogla biti razodeta, niti teologija ne bi mogla dati nekega umevanja¹⁰² te »skrivnosti«, če bi bilo človeško spoznanje strogo omejeno na svet čutne izkušnje. Metafizika se torej predstavlja kot prednostni posrednik v teološkem raziskovanju. Teologija brez metafizične perspektive ne bi mogla iti onkraj analize religiozne izkušnje in ne bi omogočala, da *intellectus fidei* na skladen način izrazi vesoljno in presežno vrednost razodete resnice.

Metafizično sestavino tako zelo poudarjam zaradi tega, ker sem prepričan, da je to pot, ki je potrebna za to, da presežemo krizno stanje, ki danes zajema velika področja filozofije, in zavoljo tega, da bi tako popravil določene zgrešene oblike ravnanja, ki so razširjene v naši družbi.

84. Pomen metafizičnega pristopa postane še toliko očitnejši, če vzamemo v premislek današnji razvoj hermenevtičnih znanosti in različnih analiz govornice. Rezultati, pridobljeni s temi študijami, morejo biti zelo koristni za umevanje vere, kolikor razkrivajo strukturo naše misli in našega izražanja, pa tudi pomen, ki ga prenaša govornica. Vendar obstajajo strokovnjaki teh znanosti, ki v svojih raziskavah težijo k temu, da bi se omejili na način, kako razumemo in izrekamo stvarnost, in se vzdržali preverjanja možnosti, ki jih ima razum, da odkrije njeno bistvo. Kako ne bi v tej drži videli potrjene krize zaupanja v zmožnosti razuma, ki prešinja našo dobo? In ko zaradi vnaprejšnjih postavk te trditve težijo k temu, da bi za-

¹⁰² Prim. I. vatikanski koncil, Dogmatična konstitucija *Dei Filius*, IV: DS 3016.

temnile vsebino vere ali da bi zanikale njeno vesoljno veljavnost, ne le ponižujejo razum, ampak se same izključujejo iz igre. Dejansko vera jasno predpostavlja, da je človeški jezik zmožen z univerzalno veljavo izražati božjo in presežno resničnost, četudi z analoškimi izrazi, ki pa zaradi tega niso nič manj pomenljivi.¹⁰³ Če ne bi bilo tako, bi božja beseda, ki je vselej božja beseda v človeški govorici, ne bila zmožna izraziti ničesar o Bogu. Interpretacija te besede nas ne more napotiti samo od ene interpretacije k drugi, ne da bi nam kdajkoli dopustila priti do trditve, ki bi bila preprosto resnična; brez tega ne bi bilo božjega razodetja, ampak samo izraz človeških pojmovanj o Njem in o tem, kar ljudje predpostavljamo, da misli o nas.

85. Dobro vem, da se morejo te zahteve, ki jih božja beseda nalaga filozofiji, zdeti stroge številnim ljudem, ki doživljajo današnje stanje filozofskega raziskovanja. Prav zaradi tega želim s tem, da sprejemam za svoje, česar papeži ne prenehajo učiti že več generacij in kar je ponovil tudi 2. vaticanski koncil, močno izraziti prepričanje, da je človek zmožen doseči poenoteno in organsko pojmovanje znanja. To je ena od nalog, ki si jih bo morala krščanska misel naložiti v teku prihodnjega tisočletja krščanske dobe. Razdrobljenost znanja ovira notranjo enotnost sodobnega človeka, ker ima za posledico razdrobljen pristop k resnici in ker zatorej drobi smisel. Kako bi bilo mogoče, da bi se Cerkev zaradi tega ne vznemirila? Ta naloga modrostnega reda, ki pripada pastirjem, izhaja zanje neposredno iz evangelija in se ne morejo izmakniti dolžnosti, da jo izpolnijo.

Menim, da bi tisti, ki hočejo kot filozofi odgovoriti na zahteve, katere božja beseda postavlja pred človeško misel, morali svoj diskurz graditi na temelju teh postavk in se dosledno umestiti v nadaljevanje velikega izročila, ki se prične pri antičnih avtorjih, sega prek cerkvenih očetov in učiteljev sholastike vse do bistvenih pridobitev moderne in sodobne misli. Če zna filozof črpati v tem izročilu in se pri

¹⁰³ Prim. IV. lateranski koncil, *De errore abbatiss Ioachim*, II: DS 806.

njem navdihovati, se ne bo zgodilo, da ne bi bil zvest zahtevi avtonomije filozofske misli.

V tem smislu je pomenljivo, da postajajo v današnjih razmerah nekateri filozofi pobudniki ponovnega odkritja odločilne vloge izročila za pravilen način spoznavanja. Dejansko zatekanje k izročilu ni preprosto spomin na preteklost; pač pa je v priznanju vrednosti neke kulturne dediščine, ki pripada vsemu človeštvu. Reči bi mogli celo to, da izhajamo iz izročila in da z njim ne moremo razpolagati, kakor nam je všeč. Prav dejstvo, da gremo vse do korenin izročila, nam danes omogoča izraziti izvirno in novo misel, ki je obrnjena v prihodnost. Takšen opomin še bolj velja za teologijo. Ne le zaradi tega, ker ima za izvorni izvir živo izročilo Cerkve,¹⁰⁴ ampak tudi zato, ker mora biti zaradi tega zmožna odkriti globoko teološko izročilo, ki je določalo smer preteklih obdobj, prav tako pa tudi stalno izročilo filozofije, ki je v svoji pristni modrosti znalo prestopiti meje prostora in časa.

86. Poudarjanje, da je nujna tesna kontinuiteta med sodobnim filozofskim razmišljanjem in razmišljanjem, ki ga je izoblikovalo krščansko izročilo, stremi k temu, da bi preprečilo tveganje, lastno nekaterim vrstam misli, ki so danes posebno razširjene. Zdi se mi primerno, da se – četudi le na kratko – ustavim pri nekaterih od teh smeri, da bi naznačil njihove znote in nevarnosti za filozofsko misel.

Prvi je *eklekticism*. S tem izrazom označujemo držo tistih, ki imajo v raziskovanju, pri poučevanju in v razpravljanju, celo teološkem, navado sprejeti misli, izposojene pri različnih filozofijah. Ko so jih izposojali, niso bili pozorni ne na njihovo skladnost ne na njihovo pripadnost sistemu ne na njihov zgodovinski kontekst. Tako se postavljajo v stanje, da pri neki misli ne morejo razlikovati njenega dela resnice od tega, kar more vsebovati zmotnega ali neprimernegega. Včasih srečamo tudi skrajno obliko eklektizma v retorični rabi, ki zlorablja filozofske izraze, čemur se včasih prepustijo tudi nekateri teologi. Ta način uporabe ne prispeva k iskanju re-

¹⁰⁴ Prim. BR 24; DV 16.

snice in ne pripravlja ne teološkega ne filozofskega razuma za resno in znanstveno dokazovanje. Dosledno in poglobljeno preučevanje filozofskih nauk, njihove lastne govorice in konteksta, v katerem so bili zasnovani, pomaga preseči tveganje eklekticizma in omogoča, da jih na primeren način vključimo v teološko dokazovanje.

87. Eklekticizem je napaka v metodi, vendar bi mogla skrivati tudi trditve *historicizma*. Da bi pravilno razumeli neki nauk iz preteklosti, je tega potrebno umestiti v njegov zgodovinski in kulturni kontekst. Osnovna trditev historicizma pa je, nasprotno, ta, da ugotavlja resnico neke filozofije na osnovi njene ustreznosti določenemu obdobju in določeni nalogi v zgodovini. Tako je vsaj implicitno zanikana trajna veljava resničnega. Historicist trdi, da to, kar je bilo res v enem obdobju, lahko ni več res v nekem drugem. Skratka, zgodovino misli obravnava kot nekaj, kar ni dosti več od arheoloških ostankov, na katere se sklicujemo, da bi predstavili stališča preteklosti, ki so odslej v veliki meri minila in so brez pomena za sedanjost. Nasprotno je treba zagovarjati, da je celo v primeru, če je izraz do neke mere vezan na dobo in na kulturo, mogoče resnico ali napako, ki sta ju ti dve izražali, v vsakem primeru prepoznati in raziskati kot takšni kljub prostorsko-časovni oddaljenosti.

V teološkem razmišljanju se historicizem večinoma kaže kot »modernizem«. Z upravičeno skrbjo, da bi naredili teološki diskurz času primeren in sprejemljiv za sodobnike, se njegovi privrženci zatekajo samo k najnovejšim filozofskim trditvam in govorici in zanemarjajo kritične ugovore, ki bi jih bilo treba morebiti navesti v imenu izročila. Ta oblika modernizma se zaradi tega, ker meša sodobnost z resnico, kaže nezmožna zadostiti zahtevam resnice, na katere je teologija poklicana odgovorjati.

88. *Scientizem* je druga nevarnost, ki jo je treba vzeti v pretres. To filozofsko pojmovanje ni pripravljeno priznati za veljavne oblike spoznanja, ki se razlikujejo od tistih, ki so lastne pozitivnim znanostim, in potiska na področje čiste domišljije religiozno in teološko spoznanje, pa tudi etično in

estetsko vednost. Poprej se je ta ideja izražala v pozitivizmu in neopozitivizmu, ki sta imela izjave metafizičnega značaja za nepomembne. Epistemološka kritika je odvzela ugled temu stališču, vendar vnovič vznikla z novimi potezami scientizma. V tej perspektivi so vrednote zvedene zgolj na proizvode čustvovanja, in pojem biti je potisnjen na stran, da bi dal prostor čisti in preprosti dejstvenosti. Znanost se torej pripravlja na obvladovanje vseh vidikov človeškega bivanja s pomočjo tehničnega napredka. Nesporni uspehi sodobnega znanstvenega raziskovanja in tehnologije so prispevali k širjenju scientistične miselnosti, za katero se glede na način, kako je prodrla v različne kulture, in glede na korenite spremembe, ki jih je prinesla vanje, zdi, da nima več meja.

Žal moramo ugotoviti, da ima scientizem to, kar zadeva vprašanje o smislu življenja, za nekaj, kar izhaja iz območja nerazumskega ali domišljjskega. Pri tej miselni smeri nismo nič manj razočarani nad njenim razumevanjem velikih problemov filozofije, katerih se tedaj, ko jih ne ignorira, loteva z analizami, ki se naslanjajo na površne analogije brez razumskega temelja. To vodi k osiromašenju človeškega razmišljanja, ker mu odvzema možnost, da bi obravnavalo osnovne probleme, ki si jih je človek kot *animal rationale* stalno zastavljal vse od začetka svojega bivanja na zemlji. Scientistična miselnost je odstranila kritiko, katero je spodbujalo etično vrednotenje. Tako ji je uspelo doseči, da je veliko ljudi sprejelo idejo, da to, kar je tehnično izvedljivo, že samo zato postaja moralno sprejemljivo.

89. *Pragmatizem*, ki prinaša prav toliko nevarnosti, je drži duha tistih, ki ob svojih izbirah izključujejo naslonitev na teoretično razmišljanje ali na vrednotenje, ki temeljijo na etičnih načelih. Praktične posledice tega načina razmišljanja so velike. Njegovi privrženci posebej branijo pojmovanje demokracije, ki ne upošteva temeljev, ki pripadajo aksiološkemu redu in so torej nespremenljivi: na osnovi glasovanja parlamentarne večine se odloča o sprejemljivosti ali nesprejemljivosti določenega obnašanja.¹⁰⁵ Posledica takšnega načina gledanja se jasno kaže: velike človekove moralne odločitve so dejansko podvržene odločitvam, ki jih polagoma sprejemajo institucio-

nalni organizmi. Še več, ta ista antropologija je v veliki meri odvisna od dejstva, da tovrstno gledanje predlaga enorazsežnostno pojmovanje človeškega bitja, iz katerega so izključene velike etične dileme in eksistencialne analize o smislu trpljenja in žrtve, življenja in smrti.

90. Teme, ki smo jih preiskali doslej, vodijo po sebi k splošnejšemu pojmu, za katerega se zdi, da danes tvori skupno perspektivo številnih filozofij, ki so se odpovedale smislu biti. Tukaj mislim na nihilistično branje, ki je obenem zavračanje vsakršnega temelja in zanikanje vsakršne objektivne resnice. Še preden nasprotuje vsebini in zahtevam, ki jih ima božja beseda, *nihilizem* zanikuje človeškost človeka in samo njegovo istovetnost. Dejansko ne smemo pozabiti, da tedaj, ko zanemarimo vprašanje biti, neizogibno izgubimo stik z objektivno resničnostjo in zaradi tega tudi s temeljem, na katerem počiva človekovo dostojanstvo. Tako odpiramo možnost za izbris tistih potez s človekovega obličja, ki razkrivajo njegovo podobnost z Bogom, da bi ga postopoma pripeljali k uničevalni volji do moči ali v obup samote. Ko je človeku resnica odvzeta, je popolnoma iluzorno pričakovati, da bi dosegel svobodo. Resnica in svoboda namreč nastopata skupaj ali pa skupaj žalostno propadeta.¹⁰⁶

91. Ko sem komentiral omenjene miselne tokove, nisem imel namena predstaviti popolne slike današnje filozofije: sicer pa bi jo bilo težko zvesti na poenoten prikaz. Poudariti hočem dejstvo, da se je dediščina vednosti in modrosti dejansko obogatila na številnih področjih. Naj zadošča navesti logiko, filozofijo jezika, epistemologijo, filozofijo narave, antropologijo, poglobljeno analizo afektivnih načinov spoznanja, eksistencialen pristop k analizi svobode. Po drugi strani je uveljavitev

¹⁰⁵ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelij življenja*, Cerkevni dokumenti 60, Ljubljana 1995, 69.

¹⁰⁶ V tem smislu sem pisal v svoji prvi okrožnici glede razlage Janezovega evangelija: »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (8, 32). »Te besede obsegajo temeljno zahtevo in so hkrati opozorilo: namreč zahtevo, da si pošten do resnice, kar je pogoj za pravo svobodo; hkrati pa tudi opomin, da se varujemo vsake navidezne svobode,

načela imanence, ki je središčno za racionalistično zahtevo, od prejšnjega stoletja naprej spodbudila reakcije, ki so privedle do tega, da so bile ponovno korenito postavljene pod vprašaj postavke, ki so veljale za nesporne. Tako so se pojavili iracionalistični tokovi, medtem ko je kritika osvetljevala ničevost zahteve po absolutni samoutemeljitvi razuma.

Nekateri misleci so našo dobo označili kot »post-moderno«. Ta izraz, ki ga pogosto uporabljajo v kontekstih, ki se med seboj zelo razlikujejo, označuje vznik množice novih dejavnikov, ki so se zaradi svoje razširjenosti in učinkovitosti izkazali zmožne povzročiti pomenljive in trajne spremembe. Ta izraz je bil tako najprej uporabljen za pojave na estetskem, družbenem ali tehnološkem področju. Nato je prešel na področje filozofije, vendar je ostal zaznamovan z določeno dvoumnostjo, ker je sodba o tem, kar označujejo kot »post-moderno«, zdaj pozitivna zdaj negativna, in tudi zaradi tega, ker ni soglasja o občutljivem vprašanju razmejitve različnih zgodovinskih dob. Vendar ni nobenega dvoma o tem, da si miselni tokovi, ki se sklicujejo na postmodernost, zaslužijo pozorne obravnave. Po mnenju nekaterih od njih naj bi bil namreč čas gotovosti dokončno mimo, človek naj bi se odselej moral naučiti živeti v perspektivi popolne odsotnosti smisla, v znamenju začasnega in minljivega. Številni avtorji v svoji uničujoči kritiki vsakršne gotovosti ne upoštevajo potrebnega razlikovanja in prav tako spodbijajo tudi gotovosti vere.

Ta nihilizem nahaja nekakšno potrditev v strahoviti izkušnji zla, ki je zaznamovalo našo dobo. Pred tragičnostjo te izkušnje se racionalistični optimizem, ki je v zgodovini videl zmagovito napredovanje razuma, vira sreče in svobode, ni ohranil, tako da je ena od najhujših groženj konca tega stoletja skušnjava obupa.

vsake površne in enostranske svobode, končno vsake svobode, ki ne izhaja iz popolne resnice o človeku in svetu. Tudi danes, po dveh tisočletjih, stopa pred nas Kristus kot tisti, ki prinaša človeku svobodo, ki temelji na resnici, ki človeka rešuje vsega, kar to svobodo utešnjuje, manjša ali v korenini spodjeda, v človekovi duši, srcu in vesti« (ČO 12).

Vendar ostaja kljub temu res, da določena pozitivistična miselnost še vedno daje verodostojnost slepilu, da more človek zaradi znanstvenih in tehničnih dosežkov kot demiurg sam priti do tega, da bo postal popolnoma gospodar svoje usode.

Današnje naloge teologije

92. V različnih obdobjih zgodovine je teologija v svoji vlogi umevanja razodetja vselej morala sprejemati prvine različnih kultur, da bi s svojim posredovanjem omogočila vsebini vere vstopiti vanje z doslednim pojmovnim izrazom. Tudi danes ima dvojno nalogo. Dejansko mora po eni strani izpolniti poslanstvo, ki ji ga je v svojem času zaupal drugi vatikanski koncil: prenoviti svoje metode, da bi učinkoviteje služila evangelizaciji. Kako bi s tega vidika ne spomnili na besede, ki jih je izrekel ob odprtju koncila papež Janez XXIII.? Tedaj je dejal: »Potrebno je, da se v odgovor na živo pričakovanje vseh, ki ljubijo krščansko, katoliško in apostolsko vero, razširi in poglobi poznanje tega nauka in da ta nauk polneje prežame in oblikuje duha; ta gotovi in nespremenljivi nauk, ki mu je treba zvesto slediti, je treba raziskovati in predstaviti na način, ki ga zahteva naša doba.«¹⁰⁷ Po drugi strani mora teologija usmeriti svoj pogled na poslednjo resnico, ki ji jo je zaupalo razodetje, ne da bi se zadovoljila s tem, da bi se ustavila na vmesnih stopnjah. Za teologa je dobro, če se spomni, da njegovo delo odgovarja »na dinamizem, navzoč v sami veri«, in da je predmet njegovega raziskovanja, »Resnica, živi Bog in njegov odrešenjski načrt, razodet v Jezusu Kristusu«.¹⁰⁸ Ta naloga pripada najprej teologiji, obenem pa zajema tudi filozofijo. Celota problemov, ki se zastavljajo danes, dejansko zahteva skupno delo – četudi ga opravljamo z različnimi metodami – za to, da bi bila resnica zopet priznana in izražena. Resnica, ki je Kristus, se narekuje kot

¹⁰⁷ Govor ob odprtju koncila, 11. oktobra 1962: AAS 54 (1962) 792.

¹⁰⁸ Kongregacija za verski nauk, Navodilo glede poklicanosti teologov *Do-num veritatis* (24. maja 1990) 7–8: AAS 82 (1990) 1552–1553;

vesoljna avtoriteta, ki vlada, spodbuja in daje rast (prim. *Ef* 4, 15) tako teologiji kot filozofiji.

Verjeti v možnost spoznanja vesoljno veljavne resnice nikakor ni vir nestrpnosti; nasprotno, je nujni pogoj za iskren in pristen dialog med osebami. Samo pod tem pogojem je mogoče preseči delitve in skupaj prehoditi pot, ki vodi k celotni resnici, tako da sledimo potem, ki jih pozna samo Duh vstalega Gospoda.¹⁰⁹ Zaradi današnjih nalog teologije želim zdaj pokazati, kako se danes konkretno predstavlja zahteva po enotnosti.

93. Glavni cilj teologije je v tem, da *predstavi umevanje razodetja in vsebino vere*. Vendar bo resnično središče njegovega razmišljanja zrenje same skrivnosti enega in troedinega Boga. K njemu ne pridemo drugače kakor z razmišljanjem skrivnosti učlovečenja božjega Sina: postal je človek in nato je šel naproti svojemu trpljenju in smrti, skrivnosti, ki se je iztekla v slavno vstajenje in v njegov vnebohod na Očetovo desnico, od koder je poslal Duha resnice, da bi vzpostavil in oživil svojo Cerkev. V tej perspektivi se pokaže, da je prva naloga teologije umevanje božjega izničenja (*kénosis*), resnične in velike skrivnosti za človeškega duha, kateremu se zdi nemogoče zagovarjati trditev, da bi trpljenje in smrt mogla izražati ljubezen, ki se daje, ne da bi kar koli zahtevala v povračilo. Iz tega zornega kota je prvobitna in nujna zahte-

¹⁰⁹ V okrožnici o *Svetem Duhu* sem v razlagi Jn 16, 12–13 zapisal: »S prejšnjimi besedami Jezus predstavi Tolažnika, Duha resnice, kot tistega, ki »bo učil in spomnil«, kot tistega, ki bo zanj »pričeval«; zdaj pa pravi: »On vas bo uvedel v vso resnico.« Besede »uvesti« v resnico so glede na to, da apostoli »zdaj še ne morejo nositi«, v neposredni zvezi s Kristusovim izničenjem v trpljenju in smrti na križu, ki mu je bilo že čisto blizu, ko je izgovarjal te besede. Pozneje je seveda postalo jasno, da se besede »uvesti v vso resnico« prek pohujšanja križa nanašajo prav tako na vse, kar je Kristus »delal in učil« (Apd 1, 1). Kristusova skrivnost namreč v svoji celoti zahteva vero, zakaj le vera človeka resnično uvede v stvarnost razodete skrivnosti. »Uvesti v vso resnico« se torej izpolni v veri in po veri; to je delo Duha resnice in to je sad njegovega delovanja v človeku. Pri tem mora biti Sveti Duh najvišji voditelj človeka, luč človeškega duha« (Cerkveni dokumenti 32, Ljubljana 1986, 6).

va, ki se zastavlja, pozorna analiza besedil: najprej besedil Svetega pisma, nato besedil, po katerih se izraža živo izročilo Cerkve. V zvezi s tem se danes zastavljajo nekateri problemi, ki so le deloma novi in katerih rešitve ne bo mogoče najti brez prispevka filozofije.

94. Prva problematična prvina zadeva razmerje med pomenom in resnico. Kot vsako drugo besedilo tudi viri, ki jih interpretira teolog, posredujejo najprej pomen, ki ga je treba dojeti in predstaviti. Ta pomen pa se predstavlja kot resnica o Bogu, ki jo je priobčil Bog sam s pomočjo svetega besedila. Tako se v človeški govorici uteleša govorica Boga, ki priobčuje svojo resnico z občudovanja vredno »naklonjenostjo«, ki ustreza logiki učlovečenja.¹¹⁰ Ko teologija interpretira vire razodetja, je torej potrebno, da se vpraša, katera je globoka in pristna resnica, ki jo hočejo posredovati ta besedila, upoštevaje meje jezika.

Kar zadeva svetopisemska besedila in še posebej evangelije, se njihova resnica gotovo ne omejuje na pripoved o zgolj zgodovinskih dogodkih ali na razodetje nevtralnih dejstev, kot bi želel historicistični pozitivizem.¹¹¹ Nasprotno, ta besedila predstavljajo dogodke, katerih resnica se umešča onkraj preprostega zgodovinskega dejstva: nahaja se v njihovem pomenu v zgodovini odrešenja in *zanjo*. Ta resnica dobiva svojo polno razlago v branju, ki ga Cerkev nadaljuje skozi stoletja in pri tem ohranja nespremenjen izvorni pomen. Torej je nujno, da se tudi iz filozofskega zornega kota sprašujemo o razmerju med dejstvom in njegovim pomenom, o razmerju, ki vzpostavlja poseben smisel zgodovine.

95. Božja beseda se ne obrača na eno samo ljudstvo ali na eno samo obdobje. Enako so tudi dogmatične izjave sicer včasih odvisne od kulture obdobja, ko so bile sprejete, vendar oblikujejo stalno in dokončno resnico. Torej se je treba vprašati, kako je mogoče spraviti absolutnost in vesoljnost

¹¹⁰ Prim. BR 13.

¹¹¹ Prim. Papeška biblična komisija, *Navodilo o zgodovinskem značaju evangelijev* (21. aprila 1964): AAS 56 (1964) 713.

resnice z neizogibno zgodovinsko in kulturno pogojenostjo obrazcev, ki jo izražajo. Kot sem dejal zgoraj, trditev historizma ni mogoče braniti. Toda uporaba hermenevtike, odprte za zahteve metafizike, je zmožna pokazati, kako se na osnovi zgodovinskih in prigradnih okoliščin, v katerih so bila zasnovana besedila, izpelje prehod k resnici, ki jo izražajo, k resnici, ki sega onkraj teh pogojenosti.

S svojo zgodovinsko in umeščeno govorico more človek izražati resnice, ki presega jezikovni dogodek. Resnice dejansko nikoli ni mogoče zajeti v prostor in v kulturo; spoznana je v zgodovini, vendar presega samo zgodovino.

96. Ta razmislek omogoča uvideti rešitev nekega drugega problema, problema trajne vrednosti pojmovne govorice, ki jo uporabljajo koncilske opredelitve. Moj častiti predhodnik Pij XII. se je tega vprašanja lotil že v okrožnici *Humani generis*.¹¹²

Razmišljati o tem vprašanju ni lahko, ker je treba resno upoštevati smisel, ki ga imajo besede v različnih kulturah in v različnih obdobjih. Zgodovina misli vsekakor kaže, da skozi razvoj in raznolikost kultur nekateri osnovni pojmi ohranjajo svojo vesoljno spoznavno vrednost in zatorej tudi resnico trditev, katere izražajo.¹¹³ Če ne bi bilo tako, filozofija in znanosti ne bi mogle komunicirati med seboj in jih ne bi bilo mogoče sprejeti v kulturah, drugačnih od teh, v katerih so bile mišljene in oblikovane. Hermenevtičen problem

¹¹² »Jasno je, da se Cerkev ne more vezati na neki minljiv filozofski sistem. Vendar pa spoznanja in izrazi, do katerih so katoliški učenjaki po splošnem soglasju prišli v preteklih stoletjih glede na svoja spoznanja in razumevanja dogem, niso tako prehodnega značaja. Podprti so z načeli in pojmi, ki jih je narekovalo spoznanje ustvarjenega. V izpeljavi teh spoznanj je razodeta resnica, kot zvezda, razsvetljevala človeški razum po posredništvu Cerkve. Zato se ne smemo čuditi, če so nekateri izmed teh pojmov ne samo v uporabi v ekumenskih koncilih, marveč so deležni tudi takšne potrditve, da jih ni več mogoče odstraniti« (Okrožnica *Humani generis*: AAS 42, 1950, 566–567; prim. Mednarodna teološka komisija, Dokument *Interpretationis problema* /oktober 1989/: *Ench. Vat* 11, nn. 2717–2811).

¹¹³ »Kar zadeva sam pomen dogemskih opredelitev (formulacij), ostane v Cerkvi vedno resničen in medsebojno povezan tudi tedaj, ko je na-

torej obstaja, vendar je rešljiv. Stvarna vrednost številnih pojmov po drugi strani ne izključuje tega, da more biti njihov pomen pogosto nepopoln. Filozofska spekulacija bi mogla biti v veliko pomoč na tem področju. Torej je zaželeno, da bi se posebej lotila poglobljanja razmerja med pojmovno govorico in resnico in da bi predlagala ustrezne načine pravičnega razumevanja tega razmerja.

97. Če je interpretacija virov pomembna naloga teologije, je zanjo tudi *dojetje razodete resnice* ali izdelava *intellectus fidei* ena od najobčutljivejših in najzahtevnejših nalog. Kot je že bilo rečeno, *intellectus fidei* predpostavlja prispevek filozofije biti, ki predvsem omogoča *dogmatični teologiji*, da v polnosti igra svojo vlogo. Dogmatični pragmatizem z začetka stoletja, po katerem naj bi verske resnice ne bile drugega kot pravila obnašanja, je že bil ovržen in zavržen;¹¹⁴ kljub temu vselej ostaja skušnjava, da bi te resnice dojemali na zgolj funkcionalen način. Če bi bilo tako, bi ostali pri početju, ki bi bilo neustrezno, poenostavljajoče in brez potrebne spekulativne moči. Kristologija, denimo, ki bi enostransko delovala »od spodaj«, kot pravimo danes, ali ekleziologija, ki bi bila izdelana zgolj na modelu civilnih družb, bi se le stežka izmaknili tovrstnemu redukcionizmu.

Če hoče *intellectus fidei* usvojiti celotno bogastvo teološkega izročila, se mora zateči k filozofiji biti. Ta se bo morala biti zmožna vnovič spopasti s problemom biti v skladu z zahtevami in prispevki celotnega filozofskega izročila, tudi najnovejšega, pri čemer se bo morala izogibati temu, da bi padla v neplodno ponavljanje preseženih shem. Filo-

tančneje pojasnjen in razumljen. Verniki se morajo varovati mnenja, ki trdi, da dogmatične opredelitve (ali nekatere izmed njih) ne morejo izraziti določeno resnico, marveč le nekatere približne primenjave (spremembe), ki so v nekem smislu izkrivljenje ali predrugačenje same resnice.« Kongregacija za verski nauk, Izjava o obrambi katoliškega nauka o Cerkvi *Mysterium Ecclesiae* (24. junija 1973) 5: AAS 65 (1973) 403.

¹¹⁴ Prim. Kongregacija sv. Oficija, Dekret *Lamentabili* (3. Julija 1907) 26: ASS 40 (1907) 473.

zofija biti je v okviru krščanskega metafizičnega izročila dinamična filozofija, ki vidi resničnost v njenih ontoloških, vzročnih in odnosnih strukturah. Moč in trajnost najde v dejstvu, da temelji na samem deju biti, ki omogoča polno in celovito odprtost za vso resničnost, pri čemer presega vse meje in seže vse do Njega, ki vodi vse stvari k njihovi dovršitvi.¹¹⁵ V teologiji, ki dobiva svoja načela od razodetja kot novega vira spoznanja, potrjuje to perspektivo tesno razmerje, ki veže vero in metafizično razumskost.

98. Podobno bi bilo mogoče razmišljati glede *moralne teologije*. K filozofiji se je nujno vrniti tudi na področju umevanja vere, ki zadeva delovanje vernikov. Pred sodobnimi izzivi na družbenem, ekonomskem, političnem in znanstvenem področju je človekova etična zavest izgubila usmeritev. V okrožnici *Sijaj resnice* sem opozoril na to, da veliko problemov, ki se zastavljajo v današnjem svetu, izhaja iz »križe glede resnice (...). Ko se je izgubila ideja o vesoljni, za človeški razum spozantni resnici o dobrem, se je neizogibno spremenil tudi pojem vesti; na vest nič več ne gledajo v njeni izvorni stvarnosti, se pravi kot na dejanje človekovega razuma, ki mu pripada naloga, da splošno spoznanje dobrega naobrne na določen položaj in tako napravi sodbo o pravilnem ravnanju, katerega je tu in zdaj treba izbrati. Nastopa težnja, da bi posameznikovi vesti dajali prednostno pravico avtonomno postavljati merila glede dobrega in zlega in se po tem ravnati v dejanjih. Takšno gledanje je isto kakor individualistična etika, po kateri se vsakdo sooča s svojo lastno resnico, ki je različna od drugih.«¹¹⁶

V celi okrožnici sem jasno poudarjal temeljno vlogo resnice na področju morale. Ta resnica zahteva glede večine najnujnejših etičnih problemov, naj moralna teologija poglobljeno razmišlja in zna pokazati, da so njene korenine v božji besedi. Da bi mogla izpolniti to poslanstvo, se mora moralna teologija zateči k filozofski etiki, ki se nanaša na

¹¹⁵ Prim. Janez Pavel II., Govor na Papeški univerzi Angelicum (17. novembra 1979) 6: Insegnamenti, II, 2 (1979) 1183–1185.

¹¹⁶ Okrožnica *Sijaj resnice*, 32.

resnico dobrega, in torej k etiki, ki ni niti subjektivistična niti utilitaristična. Etika, kakršno jo pričakujemo, zajema in predpostavlja filozofsko antropologijo in metafiziko dobrega. Če se bo moralna teologija naslonila na to enovito videnje, nujno povezano s krščansko svetostjo in z udejanjanjem človeških in nadnaravnih kreposti, se bo zmožna na primernejši in učinkovitejši način lotiti različnih problemov iz njene pristojnosti, kakor so mir, družbena pravičnost, družina, obramba življenja in naravnega okolja.

99. Teološko delo Cerkve služi najprej oznanjevanju vere in katehezi.¹¹⁷ Oznanilo ali kériigma kliče k spreobrnjenju, ko predlaga Kristusovo resnico, ki doseže vrhunec v njegovi velikonočni skrivnosti: dejansko je mogoče spoznati polnost odrešujoče resnice samo v Kristusu (prim. *Apd* 4, 12; *1 Tim* 2, 4–6).

V tem kontekstu dobro razumemo, zakaj je poleg teologije pomembno omeniti *katehezo*: dejansko ima ta filozofske implikacije, ki jih je treba poglobiti v luči vere. Nauk, ki ga daje kateheza, vpliva na oblikovanje osebe. Kateheza, ki je tudi posredovanje govornice, mora predstaviti nauk Cerkve v njegovi celovitosti,¹¹⁸ tako da pokaže svoje povezave z življenjem vernikov.¹¹⁹ Tako nam uspe na poseben način združiti nauk in življenje, česar sicer ni mogoče uresničiti. To, kar posreduje kateheza, dejansko ni skupek pojmovnih resnic, ampak skrivnost živega Boga.¹²⁰

Filozofska refleksija more veliko prispevati k razjasnitvi odnosov med resnico in življenjem, med dogodkom in resnico nauka in predvsem k razjasnitvi razmerja med presežno resnico in človeško umljivo govornico.¹²¹ Izmenjave, ki se

¹¹⁷ Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o katehezi *Catechesi tradendae*, 30: AAS 71 (1979) 1302–1303; Kongregacija za verski nauk, Navodilo o cerkvenostnem poslanstvu teologov *Donum veritatis*, 7.

¹¹⁸ Prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o katehezi*, 30.

¹¹⁹ Pirm. prav tam, 22.

¹²⁰ Prim. prav tam, 7.

¹²¹ Prim. prav tam, 59.

ustvarjajo med teološkimi panogami in rezultati, do katerih so prišli različni filozofski tokovi, morejo torej pokazati stvarno rodovitnost za posredovanje in bolj poglobljeno razumevanje vere.

SKLEP

100. Več kot sto let po objavi okrožnice *Aeterni Patris* Leona XIII., na katero sem se večkrat skliceval na teh straneh, se mi je zdelo primerno vnovič in bolj sistematično predstaviti razmerja med vero in filozofijo. Očitno je, da je filozofska misel zelo pomembna v razvoju kultur in usmeritvi osebnih in družbenih oblik vedenja. Močno, ne vselej jasno zaznavno, pliva tudi na teologijo in na njene različne veje. Zato sem menil, da je pravilno in potrebno poudariti vrednost, ki jo ima filozofija za umevanje vere, in meje, do katerih pride, ko pozabi na resnice razodetja ali jih zavrže. Cerkev namreč ostaja globoko prepričana, da si vera in razum »medsebojno pomagata«,¹²² saj v medsebojnem razmerju oba igrata vlogo prečiščevalnega rešeta ali spodbude za napredek v raziskovanju in poglobljanju.

101. Če usmerimo naš pogled na zgodovino misli, posebno na Zahodu, lahko odkrijemo bogastvo tega, kar sta ustvarila za napredek človeštva srečanje med filozofijo in teologijo ter posredovanje njunih dosežkov, ki sta jih dosegli vsaka zase. Teologija, ki je prejela v delež odprtost in posebnost, ki ji omogočata, da obstaja kot znanost vere, je gotovo spodbudila razum k temu, da ostane odprt za korenito novost, ki jo vsebuje božje razodetje. In to je nedvomno bilo filozofiji v prid, saj so se ji tako odpirale nove perspektive doslej neznanih pomenov, ki jih je razum poklican poglobiti.

Prav zaradi te ugotovitve sem prepričan, da moram tako, kot sem podčrtal, da je dolžnost teologije, da nadaljuje svoje pristno razmerje s filozofijo, vztrajati tudi pri tem, da je za filozofijo primerno, da v dobro misli in zaradi njenega na-

¹²² I. Vatikanski koncil, Dogmatična konstitucija o katoliški veri *Dei Filius*, IV: DS 3019.

predka vnovič odkrije svoje razmerje s teologijo. Filozofija v teologiji ne bo našla individualnega razmišljanja, ki je vselej, četudi globoko in bogato, v mejah, značilnih za misel ene same osebe, ampak bogastvo skupnega razmišljanja. Teologijo namreč v njenem iskanju resnice dejansko že po njeni naravi podpirata njen značaj *cerkvenosti*¹²³ in izročilo božjega ljudstva s svojo raznovrstnostjo vednosti in kultur v enotnosti vere.

102. Cerkev s tem, da tako poudarja pomen in resnične razsežnosti filozofske misli, obenem pospešuje obrambo človekovega dostojanstva in oznanjevanje evangeljskega sporočila. Da bi izpolnili te naloge, dejansko danes ni nujnejše priprave, kot je ta: privedi ljudi k odkritju njihove zmožnosti, da spoznajo resnico,¹²⁴ in njihove želje, da bi šli vse do poslednjega in dokončnega cilja bivanja. V perspektivi teh globokih zahtev, ki jih je Bog vpisal v človeško naravo, se človeški in počlovečujoči smisel božje besede kaže še jasneje. S pomočjo filozofije, ki je postala prava modrost, bo sodobni človek tako prišel do priznanja, da bo toliko bolj človek, kolikor bolj se bo v zaupanju evangeliju odpiral Kristusu.

103. Poleg tega je filozofija kot zrcalo, v katerem odseva kultura ljudstev. Filozofija, ki se ob spodbudah zahtev teologije razvija v ubranosti z vero, je del »evangelizacije kulture«, ki jo je Pavel VI. nakazal kot enega od temeljnih ciljev evangelizacije.¹²⁵ Medtem ko neutrudno razglašam nujnost *nove evangelizacije*, se obračam na filozofe, da bi znali poglobiti razsežnosti resničnega, dobrega in lepega, h katerim vodi božja beseda. To postaja še nujnejše, če pomislimo na izzive, za katere se zdi, da jih postavlja novo tisočletje, in ki na poseben način zadevajo pokrajine in kulture s staro kr-

¹²³ »Nihče zato ne sme obravnavati teologijo, kakor da bi šlo za podajanje njegovih lastnih pogledov; vsak mora biti tesno povezan s tisto učiteljsko službo, s tisto nalogo podajanja resnice, ki jo ima Cerkev.« Janez Pavel II., Okrožnica *Človekov Odrešenik*, 19.

¹²⁴ Prim. Izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae*, 1-3.

¹²⁵ Prim. Apostolsko spodbudo o evangelizaciji *Evangelii nuntiandi*, Ljubljana 1976, 20.

ščansko tradicijo. To skrb je prav tako treba obravnavati kot bistven in izviren prispevek na poti nove evangelizacije.

104. Filozofska misel je pogosto edino področje razumevanja in dialoga s tistimi, ki z nami ne delijo naše vere. Sodobno filozofsko gibanje zahteva odločno in poznavalsko udejstvovanje vernih filozofov, ki so zmožni prepoznati težnje, odrpne točke in probleme tega zgodovinskega trenutka. Z dokazovanjem, ki je utemeljeno na razumu, in upoštevanje njegovala pravila more krščanski filozof, četudi ga pri tem ves čas vodi dodatno umevanje, ki mu ga daje božja beseda, razvijati razmišljanje, ki bo razumljivo in pametno tudi za tiste, ki še ne dojemajo polne resnice, katero razodeva božje razodetje. To področje razumevanja in dialoga je danes še toliko bolj pomembno, ker je mogoče probleme, ki se človeštvu zastavljajo na kar najbolj pereč način – pomislimo na probleme ekologije, miru ali sobivanja ras in kultur – razrešiti v duhu in poštenega sodelovanja kristjanov z verniki drugih religij in z osebami, ki sicer nimajo verskega prepričanja, vendar jim je pri srcu prenova človeštva. Drugi vatikanski koncil je zatrdil: »Težnja po takem razgovoru, ki jo navdihuje zgolj ljubezen do resnice, ne izključuje – če ostane v mejah, ki jih določa preudarnost (*prudentia*) – kar se nas tiče, prav nikogar: ne tistih, ki gojijo velike človeške vrednote, njihovega Začetnika pa ne priznavajo, ne tistih, ki nasprotujejo Cerкви in jo na različne načine preganjajo.«¹²⁶ Filozofija, v kateri odseva nekaj od Kristusove resnice, edinega in dokončnega odgovora na probleme človeka,¹²⁷ bo učinkovita opora za pravo in obenem planetarno etiko, ki jo potrebuje današnje človeštvo.

105. To okrožnico želim skleniti s tem, da se še enkrat obrnem predvsem na *teologe*, naj namenjajo posebno pozornost filozofskim implikacijam božje besede in naj razvijajo razmišljanje, ki bo jasno pokazalo spekulativno in praktično teoško znanost. Hotel bi se jim zahvaliti za njihovo služenje Cerкви. Notranja vez med teološko modrostjo in filozofsko vednostjo je eno od najbolj izvernih bogastev krščanskega izročila.

¹²⁶ CS 92.

¹²⁷ Prim. prav tam, 10.

la, ki omogočajo poglobitev razodete resnice. Zato spodbujam teologe, naj vnovič osvojijo in kar najbolje ovrednotijo metafizično razsežnost resnice, da bi tako začeli kritičen in zahteven dialog s sodobno filozofsko mislijo in z vsem filozofskim izročilom, najsi bo skladno ali v nasprotju z božjo besedo. Naj imajo vselej pred očmi nasvet velikega učitelja misli in duhovnosti, sv. Bonaventura, ki je bralca, katerega uvaja v svoj *Itinerarium mentis in Deum*, povabil, »naj ne verjame, da se more zadovoljiti z branjem brez skrušenosti, s spekulacijo brez pobožnosti, z raziskovanjem brez občudovanja, s preudarnostjo brez veselja, z delovanjem brez pobožnosti, z znanostjo brez ljubezni, z umom brez ponižnosti, s študijem, ločenim od božje milosti, z razmišljanjem, ločenim od modrosti, ki jo navdihuje Bog«,¹²⁸

Moja misel se obrača tudi k tistim, ki so *odgovorni za duhovniško vzgojo*, akademsko in pastoralno: naj s posebno pozornostjo zagotovijo filozofsko izobrazbo tistim, ki bodo morali oznanjati evangelij današnjim ljudem, in še bolj tistim, ki se bodo morali posvečati poučevanju teologije in raziskovanju. Naj si prizadevajo opravljati svoje delo v luči predpisov 2. vatikanskega koncila¹²⁹ in pozneje sprejetih določb, ki poudarjajo nujno in potrebno dolžnost vseh, da prispevajo k pristnemu in globokemu posredovanju resnic vere. Ne pozabimo, da je velika odgovornost zagotoviti predhodno in ustrezno izobrazbo profesorskega zbora, ki bo poučeval filozofijo v semeniščih in na cerkvenih fakultetah.¹³⁰ Neizogibno je, da ta izobrazba vsebuje primerno znanstveno pripravo, da je zasnovana tako, da sistematično predstavlja veliko dediščino krščanskega izročila, in da jo usmerja presojanje, ustrezno današnjim potrebam Cerkve in sveta.

106. Moj klic se prav tako obrača na *filozofe* in na *tiste, ki poučujejo filozofijo*: naj imajo pogum za to, da bodo v razoru stalnega in veljavnega filozofskega izročila ponovno odkrili pristno modrost in resnico filozofske misli, vključno z metafizično resnico. Naj pustijo, da jih nagovorijo zahteve, ki izhajajo iz božje besede, in naj imajo moč za to, da bodo izvajali svoj razumski diskurz in svoje dokazovanje v skladu

¹²⁸ *Prologus*, 4: Opera omnia, Firenze 1891, t. V, 296.

¹²⁹ Prim. DV 15.

s tem nagovorom. Naj vselej iščejo resnico in naj bodo pozorni na dobro v njej. Tako bodo mogli oblikovati pristno etiko, ki jo človeštvo nujno potrebuje, še posebej v teh letih. Cerkev pozorno in s simpatijo spremlja njihove raziskave; naj bodo zatorej prepričani o spoštovanju, ki ga goji do upravičene avtonomije njihove znanosti. Posebej bi rad opogumil vernike, ki delajo na področju filozofije, naj razjasnijo različna področja človeškega delovanja z uporabo razuma, ki je toliko bolj zanesljiv in prodoren, ker mu daje podporo vera.

Prav tako se ne morem odtegniti temu, da se končno obrnem k *znanstvenikom*, ki nam s svojimi raziskavami prispevajo naraščajoče spoznanje o vesolju v njegovi celovitosti in o neverjetno bogati raznolikosti njegovih živih in neživih sestavnih delov s svojimi kompleksnimi atomskimi in molekularnimi strukturami. Na poti, ki so jo prehodili, še posebej v tem stoletju, so prehodili stopnje, ki na nas še danes naredijo velik vtis. Ko izražam svoje občudovanje in svoje spodbude pogumnim pobudnikom znanstvenega raziskovanja, katerim dolguje človeštvo tako velik del svojega današnjega razvoja, občutim dolžnost, da jih spodbudim, naj nadaljujejo s svojimi prizadevanji in vselej ostanejo v *modrosti* perspektivi, v kateri se znanstveni in tehnološki dosežki povezujejo s filozofskimi in etičnimi vrednotami, ki so posebna in bistvena razkritja človeške osebe. Znanstvenik se dobro zaveda, da »je iskanje resnice, četudi zadeva končno resničnost sveta ali človeka, brez konca, in da vselej napotuje na nekaj, kar je višje od predmeta neposrednega proučevanja, k vprašanjem, ki omogočajo dostop k Skrivnosti.«¹³¹

107. Vse pa prosim, naj človeka, ki ga je Kristus odrešil po skrivnosti svoje ljubezni, njegovo stalno iskanje resnice in smisla, pojmujejo v vsej njegovi globini. Različni filozofski sistemi, ki so ga zaslepljevali, so ga prepričali, da je absoluten gospodar samega sebe, da se more avtonomno odločati o svoji usodi in o svoji prihodnosti, tako da se zanaša samo

¹³⁰ Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Sapientia christiana*, čl. 67–68: AAS 71 (1979) 491–492.

¹³¹ Janez Pavel II., Govor na Univerzi v Krakovu ob 600 letnici *Almae Matris Jagollonicae* (8. junija 1997) 4: *L' Osservatore Romano*, 9.–10.– junija 1997, 12.

nase in na svoje lastne moči. Človekova veličina ne bo nikoli mogla biti v tem. Za njegovo osebno izpolnitev bo namreč odločujoča samo odločitev, da vstopi v resnico in zgradi svoje bivališče v senci Modrosti in da v njej prebiva. Samo v tej perspektivi resnice bo mogel v polnosti udejanjiti svojo svobodo in svojo poklicanost k ljubezni in spoznanju Boga, njegove najvišje izpolnitve.

108. Moja zadnja misel se obrača k Njej, ki jo molitev Cerkve kliče kot *Sedež Modrosti*. Njeno življenje samo je prava prilika, ki more izžarevati svojo luč na to moje razmišljanje. Dejansko moremo uvideti globoko ubranost med poklicanostjo blažene Device in poklicanostjo pristne filozofije. Tako kot je bila Devica poklicana k temu, da ponudi vso svojo človeškost in vso svojo ženskost, da bi se božja Beseda mogla učlovečiti in postati eden od nas, je tudi filozofija poklicana k temu, da izvršuje svoje razumsko in kritično delovanje, da bi bila teologija rodovitno in učinkovito umevanje vere. In kot ni Marija v svojem pristanku, ki ga je izrekla angelu Gabrielu, izgubila ničesar od svoje pristne človeškosti in svobode, tudi filozofska misel, ko sprejme klic, ki prihaja k njej od resnice evangelija, ne izgubi ničesar od svoje avtonomije, ampak vidi, da jo v vsem njenem raziskovanju to nosi k njeni najvišji izpolnitvi. To resnico so dobro razumeli sveti menihi krščanske antike, ko so imenovali Marijo »umna miza vere«. ¹³² V njej so videli skladno podobo prave filozofije in prepričani so bili, da morajo *philosophari in Maria*.

Naj bo Sedež Modrosti varno zatočišče tistih, za katere je njihovo življenje iskanje modrosti! Naj bo pot modrosti, poslednjega in pristnega cilja vsakršne resnične vednosti, prosta vsakršnih ovir zaradi priprošnje Nje, ki je spočela Resnico in jo ohranila v svojem srcu in jo dala v delež vsemu človeštvu za vselej!

Dano v Rimu, pri sv. Petru, 14. septembra 1998, na praznik povišanja svetega Križa, v dvajsetem letu mojega pontifikata.

Janez Pavel II.

¹³² *Homilija v čast Mariji, božji Materi Pseudo Epifanija: PG 43, 493.*

KRATICE

Drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965):

- AG–M Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve – *Ad gentes* (1965).
DH–VS Izjava o verski svobodi – *Dignitatis humanae* (1964).
DV–BR Konstitucija o božjem razodetju – *Dei Verbum* (1964).
GS–CS Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu – *Gaudium et spes* (1965).
LG–C Dogmatična konstitucija o Cerkvi – *Lumen gentium* (1964).
OT–DV Odlok o duhovniški vzgoji – *Optatam totius* (1965).

Drugi dokumenti:

- CT–OK Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o katehezi – *Catechesi tradendae*, Cerkveni dokumenti 5, Ljubljana 1980.
DV–SD Janez Pavel II., Okrožnica o Svetem Duhu – *Dominum et vifificantem*, Cerkveni dokumenti 32, Ljubljana 1986.
EN–OE Pavel VI. Apostolska posbuda o evangelizaciji – *Evangelii nuntiandi*, Ljubljana 1976.
EV–EŽ Janez Pavel II., Okrožnica Evangelij življenja – *Evangelium vitae*, Cerkveni dokumenti 60, Ljubljana 1995.
PDV–DBP Janez Pavel II., Apostolska spodbuda Dal vam bom pastirjev – *Pastores dabo vobis*, Cerkveni dokumenti 48, Ljubljana 1992.
RH–OČ Janez Pavel II., Okrožnica Človekov Odrešenik – *Redemptor hominis*, Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979.
SC Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Sapientia Christiana*, v: AAS 7 (1979)
SD–OT Janez Pavel II., Apostolsko pismo o odrešenjskem trpljenju – *Salvifici doloris*, Cerkveni dokumenti 21, Ljubljana 1984.

- TMA-ZTT Janez Pavel II., Apostolsko pismo V zarji tretjega tisočletja - *Tertio millennio adveniente*, Cerkevni dokumenti 58, Ljubljana 1995.
- VS-SR Janez Pavel II., Okrožnica Sijaj resnice - *Veritatis splendor*, Cerkevni dokumenti 52, Ljubljana 1994.

KAZALO

Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. VERA IN RAZUM (Anton Stres)	5
JANEZ PAVEL II., OKROŽNICA VERA IN RAZUM	9
PREDGOVOR	9
»Spoznaj samega sebe«	9
Prvo poglavje: RAZODETJE BOŽJE MODROSTI	25
<i>Jezus razodeva Očeta</i>	25
<i>Razum pred skrivnostjo</i>	28
Drugo poglavje: CREDO UT INTELLEGAM	33
»Modrost ve in razume vse« (<i>Mdr 9, 11</i>)	33
»Pridobivaj si modrost, pridobivaj si razumnost« (<i>Prg 4, 5</i>)	36
Tretje poglavje: INTELLEGO UT CREDAM	41
<i>Napredovati v raziskovanju resnice</i>	41
<i>Različni obrazi človekove resnice</i>	44
Četrto poglavje: ODNOSI MED VERO IN RAZUMOM	51
<i>Pomenljivi koraki srečanja med vero in razumom</i>	51
<i>Stalna novost misli sv. Tomaža Akvinskega</i>	57
<i>Drama ločitve med vero in razumom</i>	60
Peto poglavje: POSEGI CERKVENEGA UČITELJSTVA NA FILOZOFSKEM PODROČJU	65
<i>Razsoja cerkvenega učiteljstva kot služenje resnici</i>	65
<i>Zanimanje Cerkve za filozofijo</i>	72
Šesto poglavje: MEDSEBOJNI VPLIVI MED TEOLOGIJO IN FILOZOFIJO	79
<i>Znanost o veri in zahteve filozofskega razuma</i>	79
<i>Različni položaji filozofije</i>	88

Sedmo poglavje: DANAŠNJE ZAHTEVE IN NALOGE	93
<i>Nujne zahteve božje besede</i>	93
<i>Današnje naloge teologije</i>	104
SKLEP	113
Kratice	121
Kazalo	123

Zbirka CERKVENI DOKUMENTI

Številka

naslov

1. Papeški govori v Mehiki. Poslanica škofov iz Pueble (1979)
2. Janez Pavel II., Okrožnica Človekov Odrešenik (1979)
3. Papež Janez Pavel II., Na Poljskem (1979)
4. Veselje in veličina življenja (1980)
5. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o katehezi (1980)
6. Janez Pavel II., Na Irskem in v ZDA (1980)
7. Janez Pavel II., Afriški govori (1980)
8. Janez Pavel II., Govor v UNESCO (1980)
9. Janez Pavel II., Sveti Benedikt (1981)
10. Janez Pavel II., Okrožnica o božjem usmiljenju (1981)
11. Janez Pavel II., V ZR Nemčiji (1981)
12. Janez Pavel II., Na daljnem Vzhodu (1981)
13. Janez Pavel II., Okrožnica o človeškem delu (1981)
14. Mednarodno leto prizadetih (1982)
15. Redovniki v Cerkvi (1982)
16. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o družini (1982)
17. Janez Pavel II., Sveto leto odrešenja (1983)
18. Duhovni poklici (1983)
19. Nemški in francoski škofje o miru (1984)
20. Janez Pavel II., V Avstriji (1984)
21. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o odrešenjskem trpljenju (1984)
22. Smernice za vzgojo človeške ljubezni (1984)
23. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o redovništvu (1984)
24. Navodilo o teologiji osvoboditve (1984)
25. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o pokori in spravi (1985)
26. Janez Pavel II., Apostolsko pismo vsem mladim sveta (1985)
27. Janez Pavel II., Okrožnica apostola Slovanov (1985)
28. Dostojanstvo človeka, Bioetika (1985)
29. VI. simpozij evropskih škofov (1986)
30. Škofovska sinoda: 20 let koncila (1986)
31. Navodila o krščanski svobodi in osvoboditvi (1986)
32. Janez Pavel II., Okrožnica o Svetem Duhu (1986)
33. Kristološka vprašanja (1987)
34. Janez Pavel II., Okrožnica o Odrešenikovi Materi (1987)
35. Ekleziološka vprašanja (1987)
36. Navodilo o Daru življenja (1987)
37. Janez Pavel II., Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje (1988)
38. Tisoč let krščanstva v Rusiji (1988)
39. Veselo oznanilo evangelija in vzgoja v veri (1989)
40. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (1989)
41. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o krščanskih laikih (1989)

42. Mir v pravičnosti (1989)
43. Škofje ZDA - Papeški svet: AIDS (1990)
44. O meditaciji: Študij cerkvenih očetov (1990)
45. Janez Pavel II., Okrožnica Ob stoletnici (1991)
46. Janez Pavel II., Okrožnica Odrešenikovo poslanstvo (1991)
47. MSK: Kateheza odraslih v krščanski skupnosti (1991)
48. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda Dal vam bom pastirjev (1992)
49. Škofovska sinoda o Evropi: Katoličani v Evropi (1992)
50. Papeški svet za družbeno obveščanje: Na pragu novih časov (1992)
51. Mednarodna teološka komisija: Eshatološka vprašanja (1993)
52. Janez Pavel II., Okrožnica Sijaj resnice (1994)
53. Ekumenski pravilnik (1994)
54. Janez Pavel II., Pismo družinam (1994)
55. Carlo Maria Martini, Cerkev in javna glasila (1994)
56. Direktorij za službo in življenje duhovnikov (1994)
57. Bratsko življenje v skupnosti (1994)
58. Janez Pavel II., Apostolsko pismo V zarji tretjega tisočletja (1995)
59. Cerkev in kultura (1995)
60. Janez Pavel II., Okrožnica Evangelij življenja (1995)
61. Komisija Pravičnost in mir pri SŠK, Izjave (1995)
62. Mednarodno leto žensk (1996)
63. Janez Pavel II., Okrožnica Da bi bili eno (1996)
64. Janez Pavel II., Govori v Sloveniji (1996)
65. Janez Pavel II., Posinodalna apost. spodbuda Posvečeno življenje (1996)
66. Papeški svet za družino, Človeška spolnost – resnica in pomen (1996)
67. Janez Pavel II., Govor na 50. generalni skupščini OZN (1996)
68. Janez Pavel II., Apostolsko pismo Luč z Vzhoda (1996)
69. Papeški odbor za medn. evhar. kongrese: Evharistija in svoboda (1997)
70. Janez Pavel II., Papeški svet za družino, Zakrament sprave (1997)
71. Papeški svet za družino, Priprava na zakon (1997)
72. Papeški svet za družbeno obveščanje, Etika oglaševanja (1997)
73. CEI, Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji (1997)
74. Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov (1998)
75. Splošni pravilnik za katehezo (1998)
76. Novi duhovni poklici za novo Evropo (1998)
77. Spominjamo se: Premišljevanje o holokavstu (1998)
78. Janez Pavel II., Apostolsko pismo Gospodov dan (1998)
79. Janez Pavel II., Skrivnost učlovečenja (1999)
80. Janez Pavel II., Okrožnica Vera in razum (1999)

