

UDK: 22:012.12:230.111  
Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: Listopad 1996.

# OBJAVA I NADAHNUĆE: KLASIČNI MODEL

Fernando Canale

**Fernando Canale** je doktorirao na Sveučilištu Andrews (SAD) iz oblasti su-  
stavne teologije a sada je profesor teologije na istom sveučilištu.

## SAŽETAK

### **Objava i nadahnuće: Klasični model**

Ovaj tekst predstavlja dalji razvoj teme započete u posljednjem članku o temelju i metodologiji novoga pristupa nauku o objavi i nadahnuću. Autor prvo objašnjava ulogu modela i ustroja pretpostavki u teologiji, a potom nastavlja s analizom pojmova objave i nadahnuća u tzv. 'klasičnom modelu', razvijenom od Origena, Augustina, Tome Akvinskog, do današnjih protestantskih konzervativnih stručnjaka poput Carla Henryja.

Ustroj pretpostavki klasičnog modela počiva na filozofskim školama platonizma i aristotelijanizma, koje su bile prilagođene kršćanstvu u srednjevjekovnoj filozofiji. Njegova je glavna točka realizam u metafizici i intelektualizam u teoriji spoznaje. To logički povlači ulogu biblijskog pisca kao pukog pasivnog oruđa Svetog Duha. Istine otkrivene u Bibliji imaju se shvatiti samo u njihovom neprolaznom smislu, bez obzira na mnoge povijesne činjenice. Implikacija je takvog gledišta da se samo neki dijelovi Pisma imaju smatrati kao izvor teologije.

**Ključne riječi:** *Biblija; objava; nadahnuće; pretpostavke; teologija*

Budući da su već ispitane osnova i metodologija na kojima se može razvijati novi pristup nauku o objavi i nadahnuću,<sup>1</sup> postavlja se pitanje nužnosti novog teorijskog tumačenja epistemološkog podrijetla Pisma.<sup>2</sup> Ne bi li bilo praktičnije i djelotvornije odlučiti se za jedno od mnogih raspoloživih tumačenja?<sup>3</sup> Da bismo odgovorili na pitanje nužnosti novog pristupa valja analizirati već postojeće modele. Cilj je ovog članka pružiti epistemološki opis klasičnog modela objave i nadahnuća. Liberalni model bit će razmatran u narednom članku.

## 1. Teološki model

Na samom početku dobro je reći nešto više o naravi modela koji se smatra tehničkim oruđem za analizu i usporedbu misli. Modeli su, kaže Ian Barbour, “zamišljene mentalne tvorevine čija je svrha da objasne pojave koje zamjećujemo”. Oni se upotrebljavaju za “razvitak teorija koje u nekom smislu objašnjavaju pojave”.<sup>4</sup> Avery Dulles i David Tracy nisu samo djelotvorno radili s teološkim modelima već su i razjasnili što su teološki modeli. Modeli, objašnjava Dulles, pokušavaju predočiti “strukturalna obilježja sustava”, te su idealni, pojednostavljeni i shematski izvještaji daleko složenije stvarnosti.<sup>5</sup> Tracy objašnjava da “općeprihvaćeno mišljenje u suvremenoj teologiji jest potreba za razvitkom temeljnih modela ili vrsta za razumijevanje specifične zadaće suvremenog teologa.”<sup>6</sup> Bit nekog modela u teologiji - ili ono što njegovu porabu čini vrijednom - sastoji se od pokazivanja strukturalne raščlambe osnovnih dijelova

- 1 Fernando Canale, “Revelation and Inspiration: The Ground for a New Approach”, *AUSS* 31 (1993): 91-104; id., “Revelation and Inspiration: Method for a New Approach”, *AUSS* 31 (1993): 171-194.
- 2 Nezadovoljstvo s postojećim tumačenjima prisutno je među teolozima, osobito u posljednja tri stoljeća. Na primjer, William J. Abraham izjavljuje da “ne pretjerujemo kad tvrdimo da se suvremena evangelička teologija sučeljuje s krizom s obzirom na doktrine nadahnuća, jer se već duže vrijeme smatra nedoraslom”, (*The Divine Inspiration of Holy Scripture*, [New York: Oxford University Press, 1981], 1). On se suprotstavlja evangeličkoj krizi razumijevanja podrijetla Pisma razvijanjem takozvane “istinske alternative”, koja je “intelektualno održiva i religijski korisna” (109; vidi također 9, 58-75). Abrahamov prijedlog, premda ostaje unutar općih parametara evangeličke tradicije (7, 109-118), pokušava stvoriti prostor za dosljednu primjenu povijesno-kritičke metode tumačenja Biblije koju on smatra “dobro utemeljenu kao znanstvenu disciplinu, i previše relevantnu za pronalaženje povijesti koju treba ili odbaciti ili prihvatiti” (5). Pristup koji ja predlažem zahtijeva gradnju novog modela iz samih temelja njegove sustavne osnove. Abraham je u pravu kad shvaća nedostatnost postojećih teorija, ali njegov prijedlog ne ide dalje od već postojećeg klasičnog evangeličkog ili liberalnog modela.
- 3 Za uvod u brojne teorije nastale tijekom povijesti kršćanske teologije, vidi Avery Robert Dulles, *Revelation Theology: A History* (Herder and Herder, NY: 1969); James Tunstead Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and Critique* (Cambridge University Press, 1969); James I. Packer, “Contemporary Views of Revelation”, u *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought*, ur. Carl F. H. Henry (Grand Rapids, MI: Baker, 1958); Peter Van Bemmelen, *Issues in Biblical Inspiration: Sanday and Warfield* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 1987); René Latourelle, *Theology of Revelation: Including a Commentary on the Constitution “Dei Verbum” of Vatican II* (Staten Island, NY: Alba, 1966), 87-309, Abraham, 111-113; Avery Robert Dulles, *Models of Revelation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1992), 21; Robert Karl Gnuse, *The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation, and the Canon of Scripture* (New York: Paulist Press, 1985), 6-62; i Bruce Vawter, *Biblical Inspiration* (Philadelphia, PA: Westminster, 1972).
- 4 Ian G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms*, (New York: Harper & Row, 1974), 300.
- 5 Dulles, *Models*, 25, 30.
- 6 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 22. Za daljnju literaturu o modelima vidi npr. Frederick Ferré, *Language, Logic and God* (New York: Harper, 1961); Ian Ramsey, *Models and Mystery* (London: Oxford University Press, 1964); i idum, *Christian Discourse* (London: Oxford University Press), 1965.

koji su uključeni u tumačenje dane doktrine.<sup>7</sup> Tako su modeli korisna oruđa koja pomažu u prepoznavanju općih obilježja nekog teološkog motrišta, škole ili pravca.

Međutim, modeli imaju i svoja ograničenja. Primjerice, oni ne daju “točan opis pojedinih povijesnih pojava.”<sup>8</sup> Nadalje, njihov istinski status ne može se dokazati.<sup>9</sup> Stoga se nijedan teolog neće točno uklopiti u vrst ili model što ga on ili ona predstavlja.<sup>10</sup> Štoviše, neke je teologe vrlo teško klasificirati kao one koji predstavljaju neki model; dok drugi združuju komponente koje pripadaju nekolicini modela.<sup>11</sup>

Vrlo je važno razlikovati između “sustava”, “paradigme”, i “modela” te tako dati točnost analizi i izbjeći nepotrebnu pometnju. “Sustav” se odnosi na utemeljujući ustroj pretpostavki koji sam razmatrao u svom drugom članku.<sup>12</sup> “Paradigma” se odnosi na metodologiju koja je potrebna svakoj disciplini da bi djelovala kao znanost.<sup>13</sup> Napokon pojam modela odnosi se na specifičan način na koji se neka teološka doktrina artikulira na svoje bitne značajke. Tako svaki model nužno pretpostavlja znanstvenu paradigmu i filozofski sustav.

Budući da postoje različni načini na koje se sustav filozofskih pretpostavki i znanstveno-metodološka paradigma mogu tumačiti, i modeli teoloških doktrina mogu se shvatiti na različne načine.<sup>14</sup> Primjerice, Robert Gnuse govori o striktno verbalnim, ograničeno verbalnim, netekstualnim i socijalnim teorijama nadahnuća,<sup>15</sup> dok Carl Henry upućuje na evangeličke, liberalne i neoortodoksne pristupe.<sup>16</sup> Govoreći specifično o objavi, a ne o nadahnuću, Dulles pravi razliku između pet različitih modela: doktrinarnog, povijesnog, iskustvenog, modela dijalektičke prisutnosti i modela nove svijesti.<sup>17</sup> Govoreći o objavi Miikka Ruokanen spominje tri modela: iskazni, neiskazni te neiskazni s novim informacijama božanskog podrijetla,<sup>18</sup> on

---

7 Tracy, 23.

8 Isto.

9 Dulles, *Models*, 29.

10 Isto, 26.

11 Isto, 29.

12 Canale, “Method”, 190-192.

13 Thomas S. Khun je svratio pozornost na izraz “paradigma” upotrebljujući ga kao pomoćno oruđe u tumačenju povijesnog razvitka činjeničnih znanosti. Prema Kuhnu, paradigma “predstavlja cjelokupnu konstelaciju vjervanja, vrijednosti, tehnika i drugog što ih dijele članovi neke zajednice” (*The Structure of Scientific Revolutions*, drugo izdanje, [Chicago: The University of Chicago Press, 1970], 175). Hans Küng je primijenio Kuhnovu zamisao o paradigmatama na proučavanje razvitka teologije (*Theology for the Third Millennium: Ecumenical View*, prijevod Peter Heinegg [New York: Doubleday, 1988], 123-226). Vidi također Hans Küng, “Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion”, u *Paradigm Change in Theology: Symposium for the Future*, ur. Hans Küng and David Tracy, prijevod Margaret Köhl (New York: Crossroad, 1991), 3-33. Nažalost, pojam paradigme kako ga upotrebljuju Kuhn i Küng ne razlučuje pravilno između filozofskih temelja znanosti i njihovih metodoloških struktura. Drugim riječima, nije napravljena razlika između sustava i paradigme.

14 Dulles, *Models*, 26-27.

15 Gnuse, 22-23, 34-41, 42-49, i 50-68.

16 Carl Henry, “Divine Revelation and the Bible”, u *Inspiration and Interpretation*, ur. John Walvoord (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957), 256-269.

17 Dulles, *Models*, 27-28.

18 Miikka Ruokanen, *Doctrina Divinitus Inspirata: Martin Luther's Position in the Ecumenical Problem of Biblical Inspiration* (Helsinki: Luther-Agricola Society, 1985), 19-23.

također razlikuje dva modela nadahnuća, naime, izravno-instrumentalni i teoriju integriranog sadržaja. Kao posljednji primjer, Abraham prepoznaje četiri modela nadahnuća: teoriju diktata, prirodne intuicije, iluminaciju ljudskih prirodnih sposobnosti i dinamičnu kontrolu slobodnog ljudskog subjekta od strane Svetoga Duha.<sup>19</sup>

Za zadatak izdvajanja najdominantnijeg modela objave i nadahnuća stvorenog tijekom povijesti kršćanske misli i predstavljanja općeg opisa novog modela koji sam predložio upotrijebit ću analitička oruđa i metodologiju predočene u mom drugom članku i tumačenje osnove (ustroja pretpostavki ili sustava) opisane u prvom članku.

Model objave i nadahnuća trebao bi pružiti što jasnije objašnjenje predstojećeg pitanja, naime, epistemološkog podrijetla Pisma. Točnije rečeno, on bi trebao razjasniti način na koji Bog i čovjek međusobno surađuju u stvaranju značenja i informacija, ili drugim riječima, kako su oni stvorili cjelokupni sadržaj Pisma. On bi također trebao razjasniti proces kojim se taj sadržaj uobličuje u pisani tekst. Opis teološkog modela uključuje: prvo, ispitivanje pretpostavki podležećeg filozofskog sustava; drugo, analizu objave kao epistemološkog podrijetla sadržaja Pisma; treće, ispitivanje jezičnog procesa upisivanja teksta; i četvrto, vrednovanje rezultata kad se primjene na Pismo kao izvor teoloških informacija.

## 2. Ustroj pretpostavki klasičnog modela

Ustroj pretpostavki klasičnog modela obuhvaća opća metafizička i opća epistemološka načela grčke filozofije, onako kako su ih razvili Platon i Aristotel, a Augustin i Toma Akvinski<sup>20</sup> prilagodili kršćanstvu. Točnije rečeno, on u metafizičkom smislu uključuje načelo realizma,<sup>21</sup> a u epistemološkom načelo "iluminacije" (Augustinova terminologija)<sup>22</sup> ili "intelektualizma" (aristotelovsko-tomistička terminologija).<sup>23</sup> Štoviše, stvarnost se shvaća ne samo kao nezavisna

---

19 Abraham, 3.

20 Svjestan sam da je ovo pojednostavljenje i uopćavanje daleko složenijeg povijesnog razvitka. Međutim, takvo se uopćavanje i pojednostavnjenje zahtijeva zbog moje nakane ocrtanja osnovnih obilježja modela, u ovom slučaju klasičnog.

21 Stajalište Tome Akvinskog razlikuje se od idealizma, transcendentalizma i materijalističkog realizma. Temeljna karakteristika stvarnosti je nepromjenjivost koja stoji u središtu stvarnosti a naziva se i druga *ousia*. Johaness Hirschberger objašnjava da je pored konkretne stvarnosti (prva *ousia*), "Sv. Toma prepoznao i drugu supstanciju koja određuje ono što se u mnogim individualnim stvarima prepoznaje kao identična, zajednička narav (*natura communis*). Ovo se podudara s vrstom ili rodom. Međutim, sv. Toma je radije naziva bit ili štosstvo (*essentia, quidditas*)" (*History of Philosophy*, 2 sv., prijevod Anthony N. Fuerst [Milwaukee, WI.: Bruce, 1958-1959], 1:417. Toma se ovdje ponovno "u cijelosti slaže s Aristotelom, te ovom teorijom on zajedno s Aristotelom omogućuje da dio platonizma nastavi živjeti" (isto).

22 Hirschberger obrazlaže tri načina razumijevanja Augustinove iluminacije (1:316-317). Zanimljivo je primjetiti da je Toma Augustinovu teoriju smatrao spojivom sa svojim razrađenijim intelektualizmom (*Summa theologiae*, 1.84.5). Vidi također Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy* (New York: Random, 1962), 10-12.

23 U intelektualizmu "djelatni um" (*intellectus agens*) stvara spoznaju o stvarnosti. Djelatni um, koji prebiva u bezvremenskoj duši, ima sposobnost da izdvoji bezvremensku bit (druga *ousia*) iz konkretne stvarnosti u kojoj je nama dana (prva *ousia*). Sve ljudsko znanje je ustrojeno na ovaj način. Za uvod u Tomin intelektualizam vidi Hirschberger, 1:435-439; Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, 3 sv. (Madrid: B.A.C., 1965-1966), 2:979-1005; i Norman L. Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991, 86-90). Za uvod u intelektualizam kao opću epistemološku teoriju znanja vidi Johaness Hessen, *Teoría del Conocimiento*, 9. izdanje (Buenos Aires: Losada, 1969), 61-64.

od subjekta spoznaje već i kao bezvremenska po svojoj naravi.<sup>24</sup>

U ovom modelu božanska aktivnost pripada bezvremenskom svijetu; kako božansko tako i ljudsko znanje pripadaju istom svijetu bezvremenosti. Čak kad je intelekt "aktivan" u izdavanju ili sagledavanju neovisne, bezvremenske stvarnosti, koja mu se daje unutar konkretne vremenske stvarnosti, on je ipak pasivan u odnosu na znanje koje stječe. Intelektualizam (a osobito Augustinova "iluminacija") shvaća znanje kao u osnovi prouzročeno prepostavljenom bezvremenskom stvarnošću ili biti koja određuje i znanstveni sadržaj oblikovan u ljudskom umu. Klasični model podrijetla Pisma, izgrađen na temelju ove filozofske strukture, već je bio općeprihvaćen tijekom patrističkog razdoblja,<sup>25</sup> a prihvaćaju ga i konzervativni rimokatolici i protestantska tradicija.<sup>26</sup>

### 3. Objava u klasičnom modelu

Kao što je već naznačeno, proces nadahnuća ima dva sastavna dijela: božansko i ljudsko djelovanje. U ovom trenutku moramo razmotriti njihovu funkciju i svrhu unutar "klasičnog modela" i što čini bit i sadržaj ovog modela.

#### *Božanska aktivnost*

Koncept objave kao izvora biblijskog sadržaja razvijao se veoma polako. Sinteza Tome Akvinskog dala je terminologiju temeljnom pravcu klasične misli.<sup>27</sup> Za njega je objava nastala kao rezultat Božjeg djelovanja na ljudski razum, kojim je "Bog objavljivao nove misli ili vrste proročkom umu izravnim djelovanjem na osjetila, imaginaciju, ili preustrojem postojećih ideja ili vrsta na originalan način, ili izravnim djelovanjem na razum."<sup>28</sup> Drugim riječima, objava se

---

24 U klasičnom se sustavu izvanvremenska (najviša) stvarnost smatra analoškom. Posljedično tomu, obilježje bezvremenosti odnosi se na Boga, a u različitim stupnjevima analogije i na ostatak stvarnosti. Vidi moj *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 185, br.1. Toma to iznosi na sljedeći način: "Vječnost, u svom istinskom i pravom smislu, pripada samo Bogu, jer vječnost, kažemo, slijedi iz nepromjenjivosti (*immutabilitatem*)", *Summa theologica*, 1.10.3., i vječnost je bezvremenska (Toma, *Summa contra gentiles*, 1.15.3; *Summa theologica*, 1.10.2 ad. 3; 1.10.4; 1.10.4 ad. 2 i 3; 1.10.3; 1.10.1). Za komentar o Augustinovoj bezvremenskoj koncepciji Boga, vidi William Thomas Jones, *A History of Western Philosophy*, 5 sv., 2. izdanje (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969-1975), 2:88-93.

25 Vawter primjećuje da je patrističko tumačenje Pisma bilo pod utjecajem ne samo helenističke kulture, nego i palestinskog judaizma, koji je već usvojio grčku kulturu, (35-36). On zaključuje kako je "činjenica da su ljudi s veoma malo biblijskog osjećaja povijesne religije bili određeni razmatrati kršćanski nauk o nadahnuću" (36). Čini se da je Origen, dva stoljeća prije Augustina, prihvatio klasični model. Prema Enrique Nardoni, Origen je vjerovao da nadahnuće (on je to nazivao "božanska iluminacija") "djeluje na dvostruki način". S jedne strane, "ono oživljuje naravne sposobnosti proroka" ("Origen's Concept of Biblical Inspiration", *The Second Century* 4, [1984], 14). "S druge strane, ono djeluje tako što nudi razumljiv vid božanskog misterija", 15.

26 Isto, 76. Opis specifičnih gledišta protestantskih reformatora šesnaestog stoljeća izvan je domašaja ovog članka, i to je predmet koji zahtijeva cjelovitu studiju. Međutim, trebao bih ukazati da je Ruokanenovo djelo o Lutheru (vidi f. 19) poučno s obzirom na ovo pitanje. U ovom će članku protestantsku tradiciju predstavljati stanovit broj suvremenih konzervativnih kršćanskih znanstvenika, osobito Carl F. H. Henry.

27 *Summa theologica*, 2a2ae, 171-174.

28 J. T. Forestell, "Bible, II (Inspiration)", *New Catholic Encyclopedia* (1967-1989), 2:384. Vidi također John Scullion, *The Theology of Inspiration* (Notre Dame, IN.: Fides, 1970), 36. Za detaljnu studiju Tominog nauka o nadahnuću, vidi Paul Synave i Pierre Benoit, *Prophecy and Inspiration: A Commentary on the Summa Theolo-*

“normalno priopćuje proroku nadnaravnim darom predočavanja (osjetilnih, imaginacijskih ili umskih), praćenih prosvjetljenjem prosudbi koje osposobljuju um da ih razumije i iskoristi.”<sup>29</sup>

Tako objava zahtijeva dvostruko Božje djelovanje na proroka ili pisca. Prvo, on mora stvoriti sadržaj, i drugo, on mora osposobiti proroka da misli (prosuduje) na nadnaravnoj razini, što zahtijeva sam nadnaravni sadržaj.<sup>30</sup> Kad se ovakvo osposobljavanje daje “aktivnom” razumu, ono ga ne uništava, već uzdiže.<sup>31</sup>

Budući da su neka sredstva kojima Bog otkriva svoje transcendentne istine djelotvornija i vrsnija od drugih, prepoznaju se stupnjevi objave.<sup>32</sup> Ovo je, zauzvrat, navelo pobornike ovog modela na zaključak da su veći dio sadržaja Biblije stvorili ljudski pisci a ne nadnaravna objava, čiji su aktivni razumi bili posebno osposobljeni ili prosvijetljeni da točno prosuđuju vrste stvari koje su pristupačne svakoj osobi.<sup>33</sup>

### **Ljudska aktivnost**

U formiranju zbiljskog sadržaja otkrivene istine, klasični model čovjeku dodjeljuje ulogu pasivnog primatelja. I Toma ističe ovu značajku nepogrešivom jasnoćom. Budući da je objava Božje izravno djelovanje na proročki um, ona ga ne uništava, već uzdiže i upotrebljava tako da se ljudsko sudjelovanje u objavi događa unutar intelektualnih sposobnosti proroka.<sup>34</sup> Očito je da se u ovoj točki prenosi sustav ili ustroj pretpostavki Tome Akvinskog jer on smatra da intelektualna aktivnost ljudskog primatelja ne pridonosi ništa stvaranju sadržaja otkrivene istine. Sâm Bog je u cijelosti izvor ove istine koji ih na različite načine i na različitim stupnjevima utiskuje u um proroka.<sup>35</sup> Da bi prorok primio ove istine, Bog, kao što smo već primijetili, nadnaravnim činom, ontološki uzdiže prorokove intelektualne sposobnosti. U stvari, bez ovog uzdiguća, prorokov naravni intelekt ne bi mogao primiti nadnaravne, bezvremenske istine koje objava prenosi.

### **Bit ili narav objave**

Bit ili narav objave u klasičnom modelu sada je postala očitom. Objava je spoznajne naravi. Kao što Toma kaže: “Proroštvo se prvenstveno i uglavnom sastoji od znanja.”<sup>36</sup> Premda je

---

*gica II-II, Questions 171-178*, prijevod Avery Dulles (New York: Desclee, 1961); Pierre Benoit, *Aspects of Biblical Inspiration*, prijevod J. Murphy-O'Connor i S. K. Ashe (Chicago Priory, 1965), 44-64. Prema Charlesu Josephu Costellu, Augustin je smatrao da su se istine davale proroku “ili putem njegovih osjećaja ili izravno putem razuma”, (*St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture* [Washington, DC: Catholic University of America Press], 1930, 11. Vidi također Vawter, 40.

29 Benoit, 44.

30 Toma, *Summa theologiae* 2a-2ae. 171.1, ad. 4. Scullion ističe da je za Tomu ovo uzdizanje uma bilo nadahnuće te stoga “Toma nije razmatrao nadahnuće Pisma onako kako ga mi danas razumijemo” 36.

31 Isto, 2a-2ae, 174.2.

32 Isto, 2a-2ae, 174.2.

33 Isto, 2a-2ae, 174, ad. 3. Vidi također Benoit, 44.

34 *ST*, 2a-2ae, 173.2. Vidi također br. 32, iznad.

35 Isto, 1.79.2. Pasivno razumijevanje čovjekovog udjela u objavi već je bilo prisutno u Origenovo vrijeme. Nardoni primjećuje da se komunikacija koja je dio objave “vršila ‘duhovnim utiscima’ na duhovna osjetila prorokovog uma. Ovaj je utisak stimulirao duhovna osjetila i određivao narav svega što je prorok razumijevao”, 15.

36 *Summa theologiae*, 2a-2ae, 171.1.

istina bezvremenska, ona se daje ljudskom znanju unutar konkretne vremenske stvarnosti koja se isprva prima tjelesnim osjetilima. Ako se naravna istina u ovom životu izdvaja uz pomoć aktivnog intelekta iz podataka koje daju tjelesna osjetila, onda je ovaj proces još očitiji u slučaju nadnaravne objave koja treba prenijeti božanske bezvremenske isitne.

Također treba zamijetiti da premda tjelesna osjetila djeluju na temelju podataka što daju konkretne stvarnosti koje postoje u vremenu i prostoru, intelekt bi sa svojom apstraktnom funkcijom trebao ukloniti povijesne vidove i usredotočiti se samo na bezvremenske. Ovi potonji smatraju se nepromjenjivim, vječnim istinama koje Bog objavljuje bilo naravnom ili nadnaravnom objave.

### **Sadržaj objave**

Prema klasičnom modelu, specifičan sadržaj nadnaravnog znanja kojeg Bog stvara u razumu proroka tumači se na različite načine. Na primjer, Toma je smatrao da sadržaj objave potencijalno uključuje konačan zbroj apsolutne istine onako kako ona vječno postoji u Bogu. U božanskom intelektu, kaže on, "izvorno i zbiljski sva bića imaju svoje prapostojanje kao u svom prvom uzroku",<sup>37</sup> i "načelo stvari koje pripadaju nadnaravnom znanju, i očituju se u proroštvu, jest sâm Bog".<sup>38</sup> Proročko znanje, u obliku učenja, slika je vječnog, bezvremenskog znanja božanskog intelekta. Toma stoga specifično ističe Boga kao stvarni sadržaj objave.

Međutim, teologija se po definiciji bavi samo onim dijelom vječne istine kojoj se ne može pristupiti kroz tjelesna osjetila i naravni razum. Drugim riječima, objava proriče ove vidove božanskog znanja koje mi ne možemo primiti kroz naš naravni razum (naša tjelesna osjetila i aktivni intelekt), a teologija se bavi naravnim i nadnaravnim istinama utoliko koliko se ove istine odnose na božansko spasenje. "Za spasenje čovjeka nužno je da mu se božanskom objavom obznane one istine koje nadilaze ljudski razum", kaže Toma i odmah nastavlja i objašnjava kako je neophodno da Bog objavi istine nužne za spasenje. Ovo je istina i onda kad su takve istine pristupačne ljudskom razumu, jer razum može spoznati istine o Bogu samo "nakon dugog vremena i uz primjesu mnogih pogrešaka".<sup>39</sup>

Stoga je sadržaj objave znanje o spasenju, i ovo se odnosi na božanske stvari koje su po svojoj naravi i u punom smislu bezvremenske. Čini se kako iz ovoga slijedi da svi dijelovi Pisma, budući da su napisani u povijesnim okvirima, nisu relevantni kao izvori teologije. Štoviše, budući da ustroj pretpostavki definira nadnaravno kao bezvremensko, povijest sama po sebi ne može biti sadržaj objave. Ona je u najboljem slučaju samo prenositelj objave *in via*.

U ovom kontekstu, važno je zamijetiti da Toma drži kako povijest nije ni sredstvo objave. On jasno rezimiraju svoje shvaćanje o načinu na koji Bog prenosi nadnaravno znanje u uzdignuti intelekt proroka riječima: "Proročka se objava događa na četiri načina, naime, ulijevanjem umom spoznatljive svijetlosti, ulijevanjem umom spoznatljivih vrsta, utiskivanjem ili koordinacijom slika u imaginaciji i vanjskim predočavanjem zamjetljivih predodžbi."<sup>40</sup> Tako Toma povijest ne smatra prenositeljem objave, a još manje njenim izvorom.

---

37 Isto, 1.79.2.

38 Isto, 2a-2ae, 171.2.6.

39 Isto, 1.1.1.

40 Isto, 2a-2ae. 173.3; 2a-2ae. 174.1.

John Henry Newman, slažući se s konceptom Tome Akvinskog o teologiji kao nadnaravnoj znanosti spasenja, ozbiljno prihvaća izjave Trentskog koncila (1545-1563.) i Prvog vatikanskog koncila (1870.) o podrijetlu Pisma, te zastupa gledište da sadržaj nadahnuća obuhvaća samo stvari koje se odnose na “vjeru i moralno ponašanje”.<sup>41</sup> Ova je izjava šira od specifičnijeg stajališta Tome Akvinskog.

Novija teorija iskazne objave upućuje na varijacije unutar klasičnog modela koji promiče konzervativno krilo američkih evangelika.<sup>42</sup> Carl F. H. Henry ističe da Bog sebe otkriva verbalno i povijesno.<sup>43</sup> Međutim, kad se govori o verbalnim i povijesnim obilježjima objave Henry upućuje na sredstvo, a ne na sadržaj. Kao i Toma, Henry vjeruje da je bit objave spoznajna. “Objava je u Bibliji,” kaže on “u svojoj biti mentalna predodžba: Božja objava je razumska i spoznatljiva komunikacija. Proistječući iz Božjeg uma i volje, objava je usmjerena na umove i volju ljudskih bića.”<sup>44</sup>

Za Henryja sâm Bog je sadržaj objave, a osobito njegova spasonosna nakana za ljudski rod.<sup>45</sup> Ovo nadnaravno znanje dano je ljudskim bićima unutar ljudske povijesti uz pomoć prirode, povijesnih događaja, nutarnje božanske objave u savjesti i umu (dijelovi opće objave) i Isusu Kristu (ispunjenje posebne objave).

Kad Henry govori o Logosu, on smatra povijesnog Isusa iz Nazareta jedinim sredstvom kroz koje se vječni Logos, koji je jedno s Bogom, objavljuje ljudskome umu.

Središnji i ujedinjujući element biblijske doktrine o Božjem Logosu jest transcendentna božanska komunikacija koju prenosi vječni Krist. Božja Riječ, koja je osobna i racionalna Božja istina, u općoj ili posebnoj objavi - uključujući i vrhunac objave Logosa u Isusu Kristu iz Nazareta - može biti iskazno (propozicijski) formulirana. Sva božanska objava koja se prenosi čovjeku je utjelovljena, utoliko ukoliko je dana u ljudskoj povijesti, pojmovima i jeziku.<sup>46</sup>

Henryjevo razumijevanje ove “utjelovljene” ili povijesne naravi objave nadalje je razjašnjeno njegovom opaskom da “opravdanje po vjeri, ili neka druga istina objavljena u Pismu, jest povijesna objava u smislu božanske objave u određenom prostoru i vremenu”.<sup>47</sup>

Čini se očitim, na temelju prethodnih citata, da za Henryja povijesnost ne pripada biti ili sadržaju onoga što se objavljuje, naime, nadnaravnoj božanskoj istini. Treba dodati, međutim, da on kao i Toma, vjeruje kako naravni razum treba biti uzdignut kako bi mogao primiti nadnaravne istine.<sup>48</sup>

Biblija, kaže Henry, predstavlja i naravno i nadnaravno objavljene istine. On iznova izražava svoje gledište jezikom koji podsjeća na Tomu:

41 John Henry Newman, *On the Inspiration of Scripture*, ur. J. Derek Holmes i Robert Murray (Washington DC: Corpus, 1967), 108-109. Za pregled Newmanove misli i njegovog utjecaja na katoličku teologiju vidi J. D. Holmes i R. Murray, “Introduction”, u isto, 3-96.

42 Evangelička teorija propozicijske objave pripada klasičnom modelu jer je ustroj pretpostavki na kojoj ona počiva posuđena iz klasične katoličke misli.

43 *God, Revelation and Authority*, 6 sv. (Waco, TX.: Word Books, 1976-1983), 3:286-289, 3:261-271, 480. Henry se izričito slaže s klasičnim realizmom i intelektualizmom Augustina i Tome (isto, 3:168-169).

44 Isto, 3:248; vidi također 1:200.

45 Isto, 3:170, 269.

46 Isto, 3:173.

47 Isto, 2:321.

48 Vidi primjerice, isto, 1:201, 3:171, i 4:119.



Posebna objava u Pismu normativno pokazuje iskazni sadržaj opće objave, i tako čini kao okvir Božje spasonosne objave. Božja Riječ sučeljava palog čovjeka objektivno i izvana s božanski nadahnutim književnim pologom koji iznosi razumljive dijelove Božje opće objave u prirodi i povijesti, i prenosi iskazni sadržaj Božje otkupiteljske objave.<sup>49</sup>

Tako je za Henryija “spoznajna istina” ono što prorok prima od Boga kroz povijesna sredstva i on ih stavlja u iskazni oblik dok nastaje Pismo. Ali biblijske tvrdnje u cjelini ne smiju se poistovjetiti s iskaznom objavom, jer ono što Biblija sadrži jest “skupina božanski danih informacija koje su u stvari izražene ili se mogu izraziti iskazima.”<sup>50</sup>

Tako Henryijeva teza pokušava integrirati Božju povijesnu djelatnost i povijesnog Isusa Krista kakvog ga Pismo predstavlja s teorijskom strukturom klasičnog modela objave. Stoga Isus Krist igra središnju ulogu, ali samo kao sredstvo kojim vječna istina postaje pristupačna ljudskim spoznajnim ograničenjima. Budući da Henry prihvaća klasični ustroj pretpostavki, puna snaga biblijske koncepcije stvarnosti još uvijek je sputana u njegovom sustavu.

Ronald Nash ima umjerenije gledište o iskaznoj objavi, budući da on prepoznaje kako je “*dio objave iskazni*, tj. prenosi spoznajne informacije”. Štoviše, on također ističe da “je dio objave osoban i nespoznajan”. Nash je tako primjer teologa koji miješa gledišta što pripadaju dvama glavnim modelima, naime, klasičnom i liberalnom (ovaj potonji, kao što će biti očito iz mog posljednjeg članka, ističe nespoznajni, osobni temelj objave).<sup>51</sup>

#### 4. Nadahnuće u klasičnom modelu

Tumačenje objave - način na koji je sadržaj Pisma epistemološki nastao - nije dovoljno da se objasni podrijetlo Pisma. Mora se razmotriti i jezični proces pisanja ili inskripturizacije. Posljedično tomu, klasični je model, osim doktrine o objavi, razvio i tumačenje nadahnuća.

Analiza klasičnog modela nadahnuća zahtijeva najmanje tri vrste postupaka. Prvo, ispitivanje specifičnog božanskog i ljudskog udjela u procesu pisanja;<sup>52</sup> drugo, karakterizaciju biti takvog procesa; i napokon, kratak osvrt na glavne teorijske varijacije s obzirom na pitanje sadržaja i svrhe nadahnuća.

---

49 Isto, 3:460.

50 Isto, 3:457. Henry je svjestan da Biblija opisuje Boga koji slobodno i aktivno intervenira u ljudskoj povijesti (isto, 2:251). On je u pravu kad tvrdi da se Isusovo raspeće i uskrsnuće mora razumjeti tako da pripada ljudskoj, vremensko-prostornoj povijesti (isto, 2:289, 321). Ali, netko će pitati, kako jedno vječno (izvanvremensko), transcendentno biće može djelovati unutar vremena i povijesti? Prema Henryju “odgovor biblijskog teizma jest da Bog djeluje predestinacijom” (isto, 6:48). Međutim, ne treba zaboraviti da u Henryijevoj teološkoj tradiciji predestinacija obuhvaća “više od pukog vremenskog i povijesnog izbora” (isto, 6:78); “ono što Biblija iznosi Božja je pravremenski, natpovijesni, vječni izbor” (isto.). Drugim riječima, postojanje svemira temelji se na “vječnom planu nepromjenjivog Boga koji ima slobodu da naredi ono što želi i koji po ‘svojoj dobroj volji’ određuje vremensko-povijesnu matricu koja njegovom voljom postaje nužna kao i sam Bog” (isto.). Štoviše, budući da “Božja intrinzična samospoznaja logično prethodi Njegovoj odredbi, osim u slučaju da su Njegova odredba i samospoznaja identične ili da je ta odredba dio Njegove samospoznaje” (isto.), i budući da je “vanjski svemir po sebi Božje provođenje njegove nakane” (isto.), iz toga slijedi da se Henry slaže s Platonovom temeljnom ontološkom strukturom, prema kojoj je povijesna stvarnost vremenito podvostručenje vječne stvarnosti. U tom slučaju poredak božanskih uzroka i djelatnosti ne odvija se unutar vremenskog, nego unutar vječnog poretka.

51 Ronald Nash, “Southern Baptists and the Notion of Revealed Truth”, *Criswell Theological Review* 2, (1988): 376-377.

52 Vidi npr. Newman, 115 i Abraham, 2.

## ***Uloga božanske aktivnosti u nadahnuću***

Klasični model objave i nadahnuća tumači Božju ulogu u pisanju Biblije slijedeći jedan od triju mogućih obrazaca, naime, diktiranje, primarnu uzročnost i stvaranje-providnost.

Obrazac diktata zastupa se od rane povijesti kršćanske teologije.<sup>53</sup> Prema ovom obrascu Bog je pisac cijele Biblije, koja je "pohranjena kao gotova u um ljudskog pisca".<sup>54</sup> Pisac "samo treba ispravno razumjeti značenje riječi i biti sposoban pravilno je zapisati, i ništa više".<sup>55</sup> Međutim, čini se da je vrlo mali broj teologa Božju ulogu u pisanju Pisma razumio uz pomoć ovog ekstremnog oblika mehaničkog diktata.<sup>56</sup>

Obrazac primarne uzročnosti smatra nadahnuće božanskim djelovanjem *ad extra*, a Toma je njegov klasični pobornik. On smatra Božje djelo nadahnuća nadnaravnim karizmatiskim darom kojim "Sveti Duh pokreće i uzdiže sposobnosti svetih pisaca Biblije".<sup>57</sup> Posljedično tomu, Biblija "se pripisuje Bogu kao glavnom autoru i čovjeku kao sekundarnom ili instrumentalnom autoru".<sup>58</sup> Točno teološko objašnjenje Boga kao prvog autora daje se uz pomoć "filozofskih načela instrumentalnog uzročnika",<sup>59</sup> tako da ovaj obrazac primarno-sekundarnog uzročnika uključuje neku vrst suradnje između Boga kao primarnog subjekta i proroka kao njegovog oruđa.<sup>60</sup> Tijekom pisanja Pisma, ljudsko oruđe "ne djeluje samostalno, već samo uz pomoć djelovanja što ga prenosi glavni subjekt".<sup>61</sup>

Božji je prorok u ovom modelu pasivno oruđe ne samo "u pogledu na nutarnje, mentalno shvaćanje pisanja, već i u pogledu na književnu vrstu i vanjski oblik knjige".<sup>62</sup> Premda ovaj obrazac ističe Božje autorstvo Pisma, ideja o ljudskom instrumentu može objasniti postojanje nesavršenosti u Bibliji. Tako ovaj obrazac stvara prostor za neke nesavršenosti, uključujući i književne, jer se one "ne pripisuju Bogu, već ljudskim autorima Pisma".<sup>63</sup> Nesavršenosti i književne manjkavosti prouzročene su ograničenjima svojstvenim ljudskom

53 Za dobar povijesni pregled pobornika teorije diktata vidi Luis Alonso Schökel, *The Inspired Work: Scripture in the Light of Language and Literature*, prijevod Francis Martin (New York: Herder and Herder, 1965), 66-72.

54 John Barton, "Verbal Inspiration", *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Philadelphia: Trinity Press International (1990), 720.

55 Schökel, 68.

56 U rimokatoličkoj tradiciji istaknuti pobornici teorije mehaničkog diktata su Dominic Bariez i C. R. Billuart; a u protestantskoj tradiciji *Formula Consensus Helvetica*, Johann Gerhard i Quenstedt (vidi Schökel, 68-69). Međutim, prema Forestellu, "danas nitko više ne drži da je Bog na čujan način u uho svetog pisca diktirao riječi Pisma" (2:384).

57 Charles H. Pickar, "The Bible", u *The Summa theologica*, 3 knjige, Toma Akvinski, prijevod engleskih dominikana (New York, NY: Benzinger, 1948), 3:3105.

58 Isto.

59 Isto.

60 Forestell objašnjava manje tehničkim izrazima koncept instrumentalnosti: "Neko oruđe, primjerice pila ili truba, ne može imati nikakav učinak ako ih ne upotrebljava stolar ili glazbenik. Ako ih pak oni upotrijebe dobiva se učinak koji je prikladan njihovim namjenama; pila je načinjena da pili drvo, truba da stvara melodiju. Međutim, učinak nadilazi svojstvenu uzročnost instrumenta premda ovo potonje prima i uvjetuje djelovanje glavnog subjekta" (2:383-384).

61 Pickar, 3:3105.

62 Isto, 3:3107 i 30105. Također Toma, *Summa theologica*, 2a-2ae, 173.4; 3.62.2 ad. 1.

63 Pickar, 3:3105.

instrumentu. Ovaj je model službeno usvojila i Rimokatolička crkva.<sup>64</sup>

Obrascem providnosti objašnjava se Božje sudjelovanje u pisanju Biblije kao specifičan slučaj suverenog, milosrdnog upravljanja svijetom. Na temelju ovog obrasca moderna evanđelička teologija odbacuje mehanički model diktata božanskog udjela u nadahnuću.<sup>65</sup> Millard Erickson tvrdi da je čak i u onome što je B. B. Warfield smatrao najrazvodnijim oblikom kalvinizma moguće i dalje zastupati - Bog je postao autor Pisma tako što je pozorno "usmjeravao misli pisaca te su oni izrazili upravo ono što je On želio".<sup>66</sup> Prema ovom gledištu, koje zastupa i Erickson, Bog čini sigurnim, ali ne i nužnim rezultat slobodnog djelovanja određujući vanjske okolnosti koje na njih vrše utjecaj.<sup>67</sup> Kenneth S. Kantzer ističe da Calvinovo shvaćanje božanskog djelovanja u nadahnuću proroka ne čini "oruđem koje jednostavno mehanički prenosi riječi što mu se daju. Zbog Božje suverene kontrole nad njegovim bićem, on je sredstvo čija se cijela osobnost prirodno izražava i piše upravo ono što Bog želi reći. Samo u ovom širokom i opsežnom smislu Bog je diktirao riječi Biblije."<sup>68</sup>

### **Uloga ljudske aktivnosti u nadahnuću**

Ljudski je doprinos u klasičnom modelu na najmanjoj mogućoj razini. Ne samo kao izvor istine, nego i u procesu pisanja Biblije, Bog je ključni, najvažniji i nadmoćni uzrok ili autor.<sup>69</sup> Pisac doživljuje djelovanje Svetoga Duha kao dar koji uzdiže prorokove naravne sposobnosti i preobražava ga u prikladno sredstvo za specifičnu djelatnost pisanja Biblije.<sup>70</sup> Veći dio klasične misli ne daje aktivnu ulogu ili specifični doprinos ljudskog elementa u instrumentu. Ovaj ljudski subjekt shvaća se kao pasivno oruđe, koje Duh Sveti upotrebljava u povijesnom procesu

---

64 Na svom trećem zasjedanju (24. travnja 1870.), Prvi je Vatikanski koncil objavio "Dogmatsku konstituciju o katoličkoj vjeri", koja u drugom poglavlju kaže da Rimokatolička crkva vjeruje u Bibliju "ne zato što je, nastavši isključivo ljudskim naporima, bila potvrđena autoritetom Crkve; niti zbog toga što sadrži bezgrešnu objavu; već zbog toga što je, napisana nadahnućem Svetoga Duha, Bog njen autor i kao takva ona je predana Crkvi" (Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, prijevod Roy J. Deferrari, iz 30. izdanja Denzingerove *Enchiridion Symbolorum* [St. Louis, MO: Herder, 1957], 1787). Drugi vatikanski koncil je 18. studenog 1965. objavio "Dogmatsku konstituciju o božanskoj objavi", koja, podupirući tradicionalno shvaćanje Trenta i drugih autoriteta, izjavljuje da je "za nastanak svetih knjiga Bog izabrao ljude koji su upotrebljavali svoje moći i sposobnosti u Božjoj službi, tako da dok je On djelovao u njima i kroz njih, oni su se predali, kao istinski autori, pisanju svega i samo onoga što je On želio. Stoga budući da se sve što tvrde nadahnuti autori ili sveti pisci mora smatrati tvrdnjama Svetog Duha, iz toga slijedi da se mora priznati kako knjige Biblije vjerno, odlučno i bez pogreške uče istinu koju je Bog želio staviti u sveta pisma zbog našeg spasenja" (Walter M. Abbott, ur. *The Documents of Vatican II*, prijevod i ur. Joseph Gallagher [New York: Guild, 1966], *Dei Verbum*, 3:11).

65 Vidi Abraham, 4.

66 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1990), 216, 359.

67 Isto, 357-359.

68 Kenneth S. Kantzer, "Calvin and the Holy Scriptures", u *Inspiration and Interpretation*, ur. John W. Walvoord (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957), 141.

69 Za studiju o ljudskom udjelu u nadahnuću u konzervativnoj evanđeličkoj tradiciji, vidi Gordon R. Lewis, "The Human Authorship of Inspired Scripture", u *Inerrancy*, ur. Norman L. Geisler (Grand Rapids: MI: Zondervan, 1980), 229-264.

70 Vidi, primjerice, Toma, *Summa theologica*, 2a-2ae, 174.2 ad. 3. Cf. Eugene F. Klug, "Revelation and Inspiration in Contemporary Roman Catholic Theology", *The Springfielder* 26 (1962): 17-18.

pisanja Biblije.<sup>71</sup> Pasivnost ljudskog instrumenta upućuje na posvemašnju ovisnost ljudskog elementa o božanskoj uzročnosti, što logički ne povlači materijalnu odsutnost ljudske aktivnosti u zbiljskom procesu pisanja.

Međutim, postoji jedan pravac klasične misli koji dopušta ljudskom djelovanju malo prostora u stvaranju svetog teksta, kao što je prikupljanje materijala i oblikovanje književne radnje.<sup>72</sup> Naravno, kao što sam već objasnio, mišljenje je da se i ove zadaće vrše pod utjecajem Svetoga Duha. Pasivna narav ljudske uloge u procesu nadahnuća u stvari je temeljno obilježje svih inačica klasičnog modela objave i nadahnuća.

### ***Bit nadahnuća***

Bit nadahnuća teško je ustanoviti. Međutim, općenito govoreći, predlažem da se nadahnuće shvati kao veza između Božje sile, volje i znanja i čovjekovih ograničenih spoznajnih, voljnih i književnih sposobnosti čija je svrha stvaranje verbalnih ili pisanih izvještaja božanske objave. "Nadahnuće je nadnaravni utjecaj na proroka ili apostola kojeg je Bog izabrao", tvrdi Henry, "čime Božji Duh osigurava istinitost i vjerodostojnost usmenih i pisanih objava".<sup>73</sup>

Na ovoj ontološkoj osnovi, odnos između božanske i ljudske aktivnosti u pisanju Biblije opisuje se, primjerice, kao "sjedinenj" (konkurzivan), "simultan", "srastao" (konfluentan) i/ili "harmoničan".<sup>74</sup> Definiranjem biti nadahnuća ovim pojmovima uklanja se mogućnost diktiranja, stvarajući tako prostor za savjest i slobodu pisca. Međutim, klasično razumijevanje biti nadahnuća ne može prevladati dva temeljna nedostatka: prvo, da Bog kao autor i prvi uzrok u stvaranju Pisma umanjuje ljudski pridonos do najmanje moguće razine, i drugo, da se odnos između božanske i ljudske aktivnosti odvija na manje-više mehanički i neosobni način.

---

71 Vidi Barton, 720; također Abraham, 3.

72 Vidi što Costello kaže o Augustinovim napomenama o ljudskom sudjelovanju (220-222). Costello, međutim, razjašnjava da je Augustin sklon ili isticanju božanske ili isticanju ljudske aktivnosti a da pritom ne nudi prikladan način kojim bi se ujedinila ova dva koncepta u harmoničnu teološku teoriju (18) i prikazuje Augustina kao onog koji potvrđuje da Bog odlučuje o planu knjige. Ovo onda pretvara udio ljudskog subjekta u nešto površno. Prema Schökelu, rimokatolički se teološki priručnici (čini se da on govori o kasnijem teološkom razvitku u devetnaestom i dvadesetom stoljeću) udaljuju čak i od Augustinovih najvelikodušnijih izjava s obzirom na pitanje ljudske aktivnosti. Ovi priručnici tvrde npr. da proces pisanja Biblije nije bio "pod posebnim nadnaravnim utjecajem", već je bio "izveden uz stanovitu božansku pomoć koja jamči da su izrazi prikladni i da nema pogrešaka. Ova se pomoć ne sastoji od izravnog fizičkog djelovanja na izvršne sposobnosti" (180). Premda slično klasičnom modelu objave, čini se da ova novija shvaćanja očito odstupaju od bitnih postavki klasičnog modela nadahnuća.

73 Henry, *God, Revelation and Authority*, 4:129.

74 evangelički znanstvenici naizmjenice upotrebljuju ove različite izraze, ali se izraz "konkurzija" (sjedinenje) često pripisuje J. I. Packeru koji kaže: "Trebamo smatrati nadahnjujuće djelovanje Duha, kao i sve njegove uobičajene djelatnosti u i na ljudsku osobnost, kao konkurzija (da upotrijebimo jedan stari ali vrijedan izraz), naime, kao ono što se izvršava u, kroz i uz pomoć piščeve osobne djelatnosti na takav način da je s njihove strane razmišljanje i pisanje bilo slobodno premda božanski ponukano i nadzirano, a ono što su napisali nije bilo samo njihovo već i Božje djelo" (*Fundamentalism' and the Word of God: Some Evangelical Principles* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958], 80); Costello, 18; i Randall Basinger i David Basinger, "Inerrancy, Dictation and the Free Will Defence", *EQ* 55, (1983): 178. Za smisao i značenje različitih izraza vidi također R. A. Finlayson, "Contemporary Ideas of Inspiration", u *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought*, ur. Carl F. H. Henry (Grand Rapids, MI.: Baker, 1958), 223.

## Sadržaj nadahnuća

Ne treba nas iznenaditi činjenica da postoji mnogo suptilnih inačica mišljenja u vezi sa sadržajem nadahnuća. Međutim, uopćeno govoreći, moguće je prepoznati tumače koji slijede jedan od dvaju temeljnih obrazaca. Neki brane nadahnuće cijele Biblije, dok drugi ograničuju učinak nadahnuća samo na neke njene dijelove. Za prvi obrazac, koji zastupa potpuno, plenarno, verbalno nadahnuće, zalažu se oni koji epistemološko podrijetlo Pisma žele objasniti teorijom nadahnuća. Drugi obrazac, koji zastupa ograničeno verbalno nadahnuće, brane oni koji su skloni povezati nadahnuće s klasičnim modelom objave.

Isto tako treba zamijetiti kako i teorija diktata i one plenarno-verbalne teorije nadahnuća zastupaju da nadahnuće djeluje na cijelu Bibliju. One se razlikuju u tumačenju načina na koji se shvaća božanska aktivnost u nadahnuću. Prva podupire diktiranje, dok potonja usvaja ili model primarnog uzročnika ili suverene providnosti.<sup>75</sup>

## 5. Implikacije za teologiju

Tumačenje objave i nadahnuća nije bez posljedica po razvitak i stvaranje kršćanske teologije. Nasuprot teološkog formuliranja, tumačenje doktrine o objavi i nadahnuću igra ključnu ulogu epistemološke pretpostavke koja definira svrhu i narav biblijskih spisa kao teoloških podataka. Ali na koji način klasični model odlučuje o svrsi i naravi biblijskih spisa kao teoloških podataka? Čini se da postoje dva odgovora na ovo pitanje. Jedan ističe proces pisanja (nadahnuće), a drugi ističe proces kojim nadnaravne misli nastaju u umu proroka (objava).

Kad se epistemološko podrijetlo Biblije prvenstveno razumije u odnosu na proces pisanja, verbalno-plenarna teorija nadahnuća potvrđuje da cijelo Pismo treba smatrati doslovnom Božjom riječju. Posljedično tomu, sve riječi u Bibliji smatraju se nadnaravnom objavom izvanvremenskog i nepromjenjivog Boga.<sup>76</sup> Cijela je Biblija nepogrešiva nadnaravna objava, ne samo njen duhovni, doktrinarni i spasonosni sadržaj već i svaki povijesni detalj. Gnuse to ovako kaže:

Riječi Biblije mogu se smatrati apsolutnom istinom i mogu se upotrebljavati bez straha za formuliranje teologije i crkvene prakse. Ovakav odnos prema tekstualnim tvrdnjama podrazumijeva da je tekst iskazna Božja objava namijenjena čovjeku. Ako je Bog istinit a Biblija Božja objava, tada svi njeni djelovi moraju biti istiniti. Ako je Bog savršen, a Bog sebe otkriva u Bibliji, Biblija mora biti savršena. Budući da odsutnost neistine podrazumijeva potpunu, apsolutnu točnost, a zdrav razum nam kaže da je točnost posvuda ista za sve ljude, tada Biblija mora biti točna u svim detaljima.<sup>77</sup>

---

75 Za uvod u teoriju diktata, vidi Vawter, 59-61; Forestell, 385; Klug, 15; Kantzer, 137-139; Gnuse, 49; Abraham, 116; Packer, 95; Barton, 721 i Costello, 12-16. Za uvod u verbalno-plenarnu teoriju, vidi Gnuse, 10-11, 27; Klug, 14, 16; Newman, 150; Kern R. Trembath, *Evangelical Theories of Biblical Inspiration: A Review and Proposal* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 8-27; Barton, 720-722; Nash, 381; i Henry, "Divine Revelation", 257. Za informacije o ograničenom verbalnom nadahnuću, vidi, primjerice, Gnuse, 34-41; Scullion, 27-28; Finlayson, 223-224; Ruokanen, 9-17, 33, 35-36; 72-74; 115; Costello, 27; i Dulles, *Models*, 41.

76 Vidi Gnuse, 23, i Forestell, 386. Ovaj potonji upućuje na to da "u dvadesetom stoljeću, osim nekih fundamentalističkih sekti, nauk o nepogrešivosti Biblije većinom je odbačen zbog suvremenog biblijskog kriticisma. Premda se nadahnuće još uvijek spominje, nema pokušaja da se objasni njegova narav ili učinak".

77 Gnuse, 25.

Na ovaj način cijelo Pismo postaje izvor teoloških podataka. Narav Biblije u ovoj ulozi određuje se izvanvremenskom svemogućnošću Boga koji kroz Svetoga Duha zasjenjuje ljudsko djelovanje i nadilazi sva ljudska ograničenja, grijeha i pogreške. Posljedično tomu, prema ovom shvaćanju božanskog nadahnuća, drži se da Biblija ima božansku objektivnost, savršenstvo, točnost i nepogrešivost. Ovaj je pristup strukturalno pogrešan jer je teško povjerovati da se točan izvještaj o epistemološkom podrijetlu Biblije može formulirati bez izravnog i izričitog spominjanja nastanka ideja i podataka.<sup>78</sup>

Kad se epistemološko podrijetlo Biblije prvenstveno razumije u odnosu na spoznajne procese kojima nadnaravne ideje nastaju u umu biblijskih pisaca, smatra se da Pismo tada obuhvaća i nadnaravni i naravni sadržaj (ograničeno verbalno nadahnuće).<sup>79</sup> Bezvremenske istine su utjelovljene u vremenskim, ljudskim riječima.<sup>80</sup> Cijelo je Pismo nadahnuto,<sup>81</sup> ali objava je samo jedan njegov dio.<sup>82</sup> Objava jesu te intelektualne, bezvremenske istine koje Bog otkriva karizmatički osnaženom razumu proroka, koji, uz dodatnu, nadnaravnu pomoć nadahnuća, prenosi te istine u usmeni ili pisani oblik. Prema ovom gledištu, samo oni dijelovi Pisma koji su u isto vrijeme i objavljeni i nadahnuti smatraju se istinskim izvorom teologije.<sup>83</sup> Nažalost, zbog povijesne građe biblijske misli, ovaj pogled, kao što Scullion ističe, prepoznaje "da je vrlo malo, od onoga što pisac bilježi njemu objavljeno, veći je dio isključivo ljudskog podrijetla". Stoga objavljena nadnaravna učenja "neće biti izražena u svakoj rečenici koju sveti autor piše. U stvari, veći dio onoga što on piše uopće neće biti objava u strogom smislu riječi". "Ideje, mišljenja, doktrine koje Bog želi prenijeti proisteći će iz tisuću izraza neznatne važnosti. Upravo zbog ovoga oni zaslužuju da se smatraju objavom u širem smislu riječi."<sup>84</sup>

Jedna važna epistemološko-metodološka posljedica za stvaranje teologije pod drugim gledištem u klasičnom modelu objave i nadahnuća je da se jedan manji dio Biblije osposobljuje kao

78 O potrebi za integracijom izvještaja o objavi i nadahnuću u svakom modelu koji može pravilno obrazložiti epistemološko podrijetlo Pisma, vidi, primjerice, Finlayson, 223-224.

79 Ograničeno verbalno nadahnuće je gledište koje tradicionalno zastupa Rimokatolička crkva: Trent (1546), (Denzinger, 783), Prvi vatikanski koncil (1870) (Denzinger, 1787), i Drugi vatikanski koncil (1965) ("Dogmatska konstitucija o božanskom otkrivenju", 2:11, u *The Documents of Vatican II*, 118-119). Vidi također Newman, 150-151.

80 "Povijesno evangeličko kršćanstvo smatra Pismo ključnim priručnikom jer u svjetlu ovog svojstva (nadahnuća) ono ispisuje božanski objavljenu istinu u verbalnom obliku" (Henry, *God, Revelation and Authority*, 4:129). Vidi također Schökel, 87.

81 "Ne postoji razlika u nadahnuću među dijelovima Biblije. Svi su nadahnuti premda ne iz istih, neposrednih razloga" (Henry, "Divine revelation", 257).

82 *Summa theologica*, 2a-2ae, 173.2; Klug, 16; Scullion, 40; Schökel, 55; Forestell, 384.

83 Toma počinje svoju *Summa theologica* izričito tvrdeći da je "za spasenje čovjeka nužno da neke istine koje nadilaze ljudski razum budu obznanjene putem božanske objave", i završava svoj prvi članak zaključkom kako "je stoga nužno da uz filozofsku znanost koja je izgrađena na razumu, postoji i sveta znanost koja se naučava kroz objave" (1.1). Premda je Augustin vjerovao u verbalno nadahnuće izjavljujući da "su ove svete knjige djelo Božjeg načina vođenja vjernika u razumijevanju vječnih istina". "Moramo proučavati Bibliju" - objašnjava Augustin - "koja se prilagođuje nezrelosti malog djeteta kojeg ona hrani, prvo, poniznom vjerom u povijesna djela ostvarena za naše spasenje u vremenskom ustrojstvu, a kasnije ga ojača da bi ga uzdigla do sposobnosti istančanog razumijevanja vječnih stvari." (isto). Posljedično tomu, "čovjek koji se oslanja na vjeru, nadu i ljubav, i koji ih se čvrsto drži, ne potrebuje Pismo, osim u svrhu naučavanja drugih" (*O kršćanskom nauku*, 1.39.43).

84 Scullion, 30, 39.

izvor teološke refleksije. Tako da ako se zastupa načelo *sola Scriptura* ono se ne može ograničiti načelom *tota Scriptura*, te je "kanon unutar kanona" nužan da bi se odlučilo koji specifični dijelovi Pisma mogu igrati ulogu izvora teologije. O izboru će odlučiti sadržaj specifičnog pojma koji svaka tradicija klasičnog modela odabere kao središnji za stvaranje i obranu doktrinarnih uvjerenja neke zajednice.

## 6. Zaključak

Pitanje nužnosti formuliranja novog modela za objašnjenje epistemološkog podrijetla Pisma zahtijeva kao prvi korak istraživanje postojećih, općeprihvaćenih modela. U ovom članku sam opisao iz epistemološke perspektive opće karakteristike klasičnog modela, dok će se moj sljedeći članak baviti epistemološkim opisom liberalnog modela objave i nadahnuća, te vrednovanjem klasičnog i liberalnog modela.

### SUMMARY

#### **Revelation and Inspiration: The Classical Model**

This text represents a further developing of topic introduced in the last article on ground and methodology of new approach to the doctrine of revelation and inspiration. Author first explains a role of models and presuppositional structures in theology, then continues with analysis of the revelation-inspiration concepts in so called 'classical model', developed from Origen, Augustine, Aquinas to the present day Protestant conservative scholars such as Carl Henry.

Presuppositional structure of classical model rests on philosophical schools of Platonism and Aristotelianism, which have been adapted to Christianity in medieval philosophy. Its main point is realism in metaphysics and intellectualism in epistemology. This entails the role of biblical writer as a simply passive tool of Holy Spirit. The truths revealed in Bible are to be understood only in their eternal sense, regardless of many historical facts. The implication of such view is that only some portions of the Scripture are to be considered as a source for theology.

**Key words:** *Bible; revelation; inspiration; presuppositions; theology*

Izvornik: "Revelation and Inspiration: The Classical Model" (*Andrews University Seminary Studies*, Spring-Summer 1994, vol. 32, 7-28.

Prijevod: *Darko Pirija*

