

Neki vidovi teologije vjere Tome Akvinskoga

»Ako se ne brinete za to da spoznate istinu,
tada je prisutno dovoljno istine da možete živjeti u miru.
Ali ako čitavim srcem čeznete za tim
da je spoznate, onda to nije dovoljno.«
(Blaise Pascal)

IVICA RAGUŽ*

UDK: 141.31:234.2
Thomas Aquinas,
sanctus
Izvorni znanstveni rad
Primljeno:
2. svibnja 2013.
Prihvaćeno:
27. svibnja 2013.

Sažetak: Članak promišlja neke vidove teologije vjere Tome Akvinskoga. Tomino poimanje vjere smješta se u širi kontekst problematike vjere današnjega čovjeka. Tomina misao nam služi da se kritički osvrnemo na neka pitanja današnje teologije vjere, života Crkve kao i društva. U prvomu dijelu analizira se crkveno-dogmatski, a drugomu misleći vid vjere, odnosno uloga mišljenja u vjeri. Treći dio razmatra nad sumnjom u vjeri, pri čemu se istoj temi pristupa sa stajališta teologa Karla Bartha i Josepha Ratzingera. Četvrti dio predstavlja Tomino određenje odnosa vjere i ljubavi, s posebnim osvrtom na problematiku toga istog određenja danas u Crkvi. U posljednjem, petomu dijelu, donosi se Tomino viđenje eksplicitne vjere kao i važnost teologije za duhovnost. Naime, teologija služi ljubavi, ukoliko povećava »razložnost ljubavi«.

Ključne riječi: Toma Akvinski, vjera, ljubav, teologija, dogma, mišljenje, sumnja.

Uvod

Pitanje vjere bilo je jedno od gorućih teoloških pitanja u prvim stoljećima Crkve. Crkva je morala obrazložiti posebnost vjere spram postojećih religija, kao i važnost vjere spram mnogobrojnih filozofskih sustava. O vjeri se potom sustavno promišljalo u srednjovjekovlju, a najplodnije razdoblje promišljanja vjere zapravo je razdoblje kontroverzije između protestantske i katoličke teologije. U tomu

* Izv. prof. dr. sc.
Ivica Raguž, Katolički
bogoslavni fakultet u
Đakovu Sveučilišta J. J.
Strossmayera u Osijeku,
P. Preradovića 17, 31400
Đakovo, Hrvatska, ivica.
raguz@os.t-com.hr

razdoblju napisana su mnogobrojna djela gdje se nastojalo istaknuti posebnost katoličkoga shvaćanja vjere spram protestantskoga. Potom su uslijedili prijepori teologije s novovjekovnim filozofijama koje su u potpunosti nijekale važnost čina vjere ili su odbacivale sadržaj vjere kao nešto suprotno razumu kao takvom. Takvi su prijepori ponovno bili plodonosni za teologiju vjere, jer je teologija trebala odgovoriti na prigovore. Stoga i ne čudi da je i 1. vatikanski sabor posvetio posebno poglavlje vjeri.

Danas smo pak svjedoci iščeznuća teologije vjere. Još i danas vrijedi ono što je Kierkegaard davno napisao: »Ljubav ima svoje svećenike u pjesnicima. Katkad se čuje glas koji umije neobično veličati ljubav, ali se o vjeri ni riječi ne čuje. Tko govori u čast ovoj strasti? Filozofija prolazi bez osvrta. Teologija sjedi nakindurena na prozoru, oblijeće oko naklonosti filozofije, nudi joj na prodaju svoju ljepotu. Teško je, vele, Hegela razumjeti, ali Abrahama - to je sitnica. Ja sam međutim upotrijebio puno vremena za razumijevanje Hegelove filozofije i vjerujem da sam je nekako razumio. (...) Naprotiv, kad trebam razmišljati o Abrahamu, ja sam kao ubijen. Stalno mi je pred očima golemi paradoks koji ispunjava Abrahamov život. Moja misao, usprkos svojoj strasti, ne može tu prodrijeti. Ne mičem ni za dlaku dalje. Naprežem svaki mišić da dođem cilju. U tom trenutku postajem nemoćan.«¹ Koji su razlozi tomu? Paradoksalno zvuči, ali krizu teologije vjere uzrokovalo je stanje nekrize vjere. Tako su kontroverzije s protestantskom teologijom u biti prestale u današnjoj teologiji, jer se pod mnogim vidovima postigao konsenzus o čemu svjedoči primjerice »Zajednička izjava o nauku o opravdanju«, koju su potpisale Katolička crkva i Svjetski luteranski savez u Augsburgu 1999. godine. To je umanjilo potrebu teologije da se bavi pitanjem vjere.

U filozofiji je pak postmoderna filozofija relativizirala apsolutističke težnje razuma, ukazala na njegove »slabosti« te time ponovno vratila značaj činu i sadržaju vjere. No, ta naizgled povoljna situacija uzrokovala je gubitak interesa za vjeru, kako u teologiji tako i u filozofiji. Naime, teologija je odustala od bavljenja vjerom, jer se filozofija prestala prema vjeri negativistički odnositi. Filozofija je doduše dopustila vjeri pravo postojanja, ali je istodobno postala indiferentna spram nje. Tako se danas događa da mnogobrojni filozofi više ne poznaju sadržaj vjere, niti on za njih predstavlja bilo kakav misaoni izazov.

Naposljetku, nedostatak interesa za teologiju vjere uzrokovan je i samim stanjem Crkve u posljednjih pedesetak godina. Naglasak je stavljen više na djelovanje, na akciju, na pastoral, ako bismo tako mogli reći, više na ljubav negoli na vjeru, shvaćenu kao primanje, kontemplaciju. Na određen način dogodilo se razdvajanje teoloških krjeposti ljubavi i vjere. To je dovelo do toga da je ljubav postala kriterij

¹ S. KIERKEGAARD, *Brevijar*, Moderna, Beograd, 1990., str. 39.

same vjere, ako ne i izričaj indiferentnosti spram vjere ili nepotrebitosti same vjere. Tako će mnogi i danas reći: nije bitno što vjeruješ, bitno je da ljubiš. Sadržaj vjere tako postaje potpuno nevažan za djelovanje. Usto smo svjedoci i pojave novih vrsta fideizma i integralizma gdje sadržaj vjere ne igra nikakvu ulogu, gdje je forma iznad sadržaja, a time je teologija opet osuđena na beznačajnost.

Ti navedeni i mnogi drugi razlozi uvjetovali su dakle krizu teologije vjere, do toga da i u samoj fundamentalnoj i dogmatskoj teologiji više uopće ne postoji poseban traktat o vjeri. Stoga je papa Benedikt XVI. u pravu kad ustvrđuje: »Nerijetko se događa da se vjernici više brinu za društvene, kulturne i političke posljedice svojega zauzimanja, dok na vjeru i dalje gledaju kao na nešto što se samo po sebi podrazumijeva u zajedničkom životu. No zapravo ta pretpostavka ne samo da se više ne može uzimati zdravo za gotovo, već je štoviše često zanijekana.«² Stoga je potrebno ponovno promišljati kako sam čin vjere, tako i njezin sadržaj.

U ovomu članku pozabavit ćemo se teologijom vjere sv. Tome Akvinskoga u njegovoj Teološkoj sumi, jer u njoj susrećemo njegov zreo i dovršen nauk o vjeri. Nije nam nakana iscrpna historijska ni sustavno-teološka analiza njegove teologije vjere.³ Namjeravamo samo istaknuti neke vidove njegove teologije vjere koji nam se čine i danas aktualnim. Stoga ćemo u svakomu poglavlju pokušati promišljati vjeru s Tomom u kontekstu problematike današnjega vremena.

1. Vjera i dogma

Toma u prvomu »pitanju« razlikuje »formalni« i »materijalni« vid vjere. Pod svojim formalnim vidom objekt vjere jest Bog kao »prva istina« (»veritas prima«). Bog je jedini motiv zbog kojega se vjeruje. Dakle, vjera se prvenstveno odnosi na osobu, na govornika, a ne na objektivne istine, na ono što se govori. Toma tako izbjegava već u početnom promišljanju objektivističko, nepersonalno poimanje vjere. Također se izrazom »prva istina« želi reći kako vjera nije nešto što je suprotno istini, nekakav iracionalan čin, nego čin koji se odnosi na istinu. Vjera, dakle, prestaje biti kršćanskom vjerom gdje je ona u suprotnosti s istinom, gdje ju se predstavlja iracionalnom. No, pod svojim »materijalnim« vidom vjera se ne odnosi samo na Boga, nego i na ono što nije Bog, odnosno na sve ono što

² BENEDIKT XVI., *Porta Fidei*, KS, Zagreb, 2012, br. 2.

³ Kao korisni uvodi u teologiju vjere u Tome Akvinskoga mogu poslužiti: O. H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Grünewald, Mainz, 1995., str. 108.-144. Također D. HERCSIK, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Echter, Würzburg, 2007., str. 65.-73.; C. BÖTTIGHEIMER, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, str. 74.-80. J. PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, KS, Zagreb, 2012.

je Bog objavio.⁴ Ovdje u našoj analizi zaustavit ćemo se upravo na tom drugom, »materijalnom« vidu vjere, jer to pitanje predstavlja ne malo poteškoća, kako za vjernike tako i za nevjernike. Naime, budući da vjera uključuje sadržaj, niz članaka i rečenica koje treba prihvatiti vjerom, kao što je primjerice *Credo* Crkve, ona se čini prekompliciranom, prezahitjivnom, a ta se zahtjevna kompliciranost nerijetko tumači utjecajem Crkve. Crkva bi bila ta koja je nepotrebno zakomplicirala po sebi vrlo jednostavan čin vjere. Primjerice, Martin Buber u svojem tumačenju vjere razlikuje dva načina vjere, jedan starozavjetni koji je jednostavan, slobodan od nepotrebnih sadržaja, te novozavjetni koji je doktrinaran, a time kompliciran.⁵ Pogledajmo kako Toma izlazi u susret takvim i sličnim prigovorima.

Prvo, vjera se ne odnosi samo na Boga, ukoliko je kršćanski Bog Bog objave. On nam se objavljuje po određenim zemaljskim stvarnostima (čovještvo Isusa Krista, sakramenti), a njihova je nakana, kako piše anđeoski učitelj, da nas »vode Bogu« i da nam »pomažu u našoj težnji prema uživanju Boga«⁶. Tko bi nijekao sadržaje objave, nijekao bi zapravo samu Božju objavu u Isusu Kristu. Drugo, Toma ističe da je objekt vjere jednostavan u sebi samomu, jer je Bog jednostavan. Time se želi reći da je i čin vjere uvijek jedan, jednostavan i cjelovit čin koji se odnosi na jednostavnoga Boga. No s druge pak strane, vjera ne može biti samo jednostavna, jer se objekt vjere uvijek motri kroz prizmu subjekta.⁷ A subjekt, čovjek, ne može izreći neizrecivoga Boga jednim jednostavnim činom, nego tu neizrecivost može izricati složeno, kompleksno, s različitih gledišta, ili kako Toma veli, različitim »rečenicama«.

Toma se ovim promišljanjem čini posve modernim. Moderna misao, koja je utjecala i na razne koncepcije teologije religija, također polazi od činjenice neizrecivosti Boga te zaključuje da nijedna religija ne može biti apsolutna i obvezujuća, da svaka religija izriče Boga kroz prizmu svojega »subjekta«, određene kulture i različitih osoba. Premda Toma svojim promišljanjem izriče zapravo povijesnu dimenziju vjere, on je daleko od modernoga subjektivističkog redukcionizma. U drugim svo-

⁴ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 1, 1: »Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia.«

⁵ Kritički o Buberovu razlikovanju dvaju načina vjere vidi H. U. v. BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Johannes, Einsiedeln – Freiburg, 1993. Naime, već je starozavjetna vjera istodobno i »fides qua« i »fides quae«.

⁶ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 1, 1: »Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.«

⁷ 1,2: »Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.«

jim tekstovima jasno ističe da se složenost Boga, primjerice Trojstvo, ne može reducirati na puki subjektivistički doživljaj Boga, nego je ono izričaj Božje objave kao takve. Ovdje Toma želi reći da je nemoguće vjerovati u Boga bez »rečenica«, bez složenosti izričaja, ukoliko vjera podrazumijeva uvijek vjerujućega subjekta, a taj isti vjerujući subjekt ne može drukčije izreći neizrecivo jednostavnoga Boga osim po složenim »rečenicama«. Nijekati tu činjenicu značilo bi nijekati razliku između jednostavnoga i neizrecivoga Boga te ograničenoga, povijesnoga čovjeka. Time dolazimo do vrlo važnih misli o vjeri koje ni danas nisu ništa izgubile na aktualnosti pa ćemo pokušati dalje misliti s Tomom.

Toma svojim promišljanjem o »rečenicama vjere« kani reći da bi vjera bez »rečenica« bila ukinuta u znanje, »pistis« bi postala »gnosis«. Radilo bi se o neposrednom odnosu s Bogom koji više ne bi trebao posredništva Crkve, njezinih »rečenica«, odnosno dogmi. To bi bila vjera bez povijesti, a time to više ne bi bila kršćanska vjera. Naime, kršćanska vjera temelji se na povijesti, na Božjoj objavi u Isusu Kristu u određenoj povijesti, s određenim ljudima u povijesti, a to je zajednica vjernika, Crkva koja dalje u povijesti predaje ono što vjeruje. Vjera se zato ne može ne događati u »rečenicama«, tj. kroz život Crkve. Tomino promišljanje o »rečenicama« jest zapravo isticanje crkvene vjere spram gnoze koja je uvijek nepovijesna, necrkvena. Kršćanska je vjera ili crkvena ili više nije vjera.

Nadalje, »rečenice« izriču i dogmatski vid vjere jer se pod njima podrazumijevaju i članci Vjeroispovijesti. Dogmatski vid ne dopušta reduciranje vjere na čin (>fides qua«). Čin vjere događa se uvijek uz sadržaj vjere. A dogme izriču objektivni sadržaj vjere koji se ne smije reducirati na subjektivan čin. Sadržaj vjere mora ostati uvijek »objekt«. Naime, koliko god se sadržaj vjere ne smije poistovjećivati s objektima zbilje, ipak to ne znači da sadržaj vjere nije »objekt«. Naime, vjera se temelji na objektivnoj činjenici, »pozitivitetu« Božje objave u Isusu Kristu.⁸ »Objekt« izriče činjenicu nesvodivosti vjere na subjekt, što bi se inače dogodilo, bilo kroz racionalizam i emocionalizam. Tumačeći objektivnost evanđelja Erik Peterson s pravom utvrđuje sljedeće: »Posve je razumljivo da evanđelje nije <objekt> poput nekog prirodnoga objekta. Ali ono je slično objektu. Ono prima svoju vlastitu vrstu objektivnosti iz činjenice da je ono objava i autoritet, ili drukčije rečeno, zbog toga što je spasenjski objekt. (...) Tko tvrdi da evanđelje nije vrsta objekta, taj ukida

⁸ J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 1993., str. 30. »Štoviše, tu u određenom smislu i postaje opipljiva osobitost *kršćanskoga scandaluma*, to jest ono što bismo mogli nazvati kršćanskim pozitivizmom, neotklonivim pozitivitetom kršćanske zbilje. Pri tom mislim na ovo: kršćanska se vjera nipošto ne bavi (...) samo vječnim stvarima koje se, zato što su potpunoma drugačije, nalaze sasvim izvan ljudskoga svijeta i vremena; ona se, daleko više, bavi Bogom u povijesti, Bogom kao čovjekom.«

racionalistički pojam evanđelja.«⁹ Stoga je Karl Barth također u pravu kad tvrdi da se primjerice *Credo* uopće ne bavi subjektivnim vidom vjere, ne pokazuje nikakav interes za to pitanje, nego se bavi samo objektivnim sadržajem vjere te upravo tako »progovara najbolje, najdublje i najsavršenije o onomu što se zbiva s nama ljudima, što smijem biti, činiti i doživjeti.«¹⁰

Iz toga slijedi da dogmatske »rečenice« nemaju ulogu racionaliziranja, a time i ukidanja čina vjere. One upravo čuvaju otajstvo vjere od gnoze, jer je svaka hereza zapravo pokušaj racionalizacije čina vjere, neka vrste gnoze. Danas se ta gnoza ne očituje samo u racionalizaciji, nego i emocionalizaciji vjere. Vjera se reducira na puki osjećaj, gubi se u subjektivnim emocionalnim izričajima koji se više ne daju voditi objektivnom istinom sadržaja vjere. Stoga je potrebno ponovno otkriti važnost dogmi za vjeru, jer je vjera u svojoj srži dogmatska vjera, poslušnost spram onoga što čovjek sam nije domislio, što mu je darovano i što samo poslušnom predanošću može primiti. Bez poslušnosti, a time bez dogme, nema vjere. Kako piše Romano Guardini, »dogma je oštar, tvrd prsten koji čuva izvor, dubinu i životnost«¹¹. Dogma ne guši ni teološku misao, ona je za Guardinija »koordinacijski sustav svijesti« koji pomaže da se u vjeri istinski dalje misli.¹² S dogmom se dakle ne prestaje misliti, nego se tek počinje misliti. Naposljetku, u dogmi se izriče »karakter vjere«¹³, ukoliko se vjernik susreće ozbiljno s onim što ga nadilazi, s objektivnim same Božje objave. Ona ga može baciti u krizu, postaviti u pitanje, ali kroz tu borbu s objektivnim sazrijeva istinska vjera, koja nije više vrtnja oko sama sebe, nego poslušno napuštanje sebe u predanosti Bogu.

S druge pak strane, vjera zasigurno ne može bez složenosti izričaja, ali ona se ne zaustavlja na izričajima, kako piše Toma.¹⁴ Toma time želi reći da vjera nije vjera u »rečenice«, odnosno u vjeri se ne ispovijedaju neke apstraktne, matematičke istine koje nemaju veze s vjernikom. Te se istine »ispovijeda«, a to znači da vjernik sebe unosi u njih, sebe prepoznaje u njima, s njima živi, prema njima ravna svoj život, u

⁹ E. PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, Würzburg, 2006., str. 375. Peterson objektivnost evanđelja pojašnjava i glagolom »primiti« koji se nalazi u Pavla, 1 Kor 15,1-3. »Prima« se ono što nije moje, što mi je darovano. Evanđelje se ne »prisvaja«, ističe Peterson protiv Kierkegaarda. (*Isto*, str. 374.-376.)

¹⁰ K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis*, Stuttgart, 1947., str. 18.

¹¹ R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens*, Topos plus, Kevelaer, 2009., str. 143s.

¹² R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben*, Grünewald, Schöningh, Mainz – Paderborn, 1995., str. 114.

¹³ Tako također R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens*, str. 146.

¹⁴ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 1,2: »Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.«

konačnici u njima i po njima stupa u odnos s Bogom. Tomi je tako stran svaki formalizam vjere koji se danas može susresti u svim onim integralističkim pokušajima gdje se vjera reducira na puku formu bez obzira na sadržaj, a kamoli na odnos prema Bogu.¹⁵ Vjera nije vjera u formule, izričaje, rečenice, nego vjera u osobnoga Boga.¹⁶ Ona se ne zadržava na izvanjskom, premda je ono bitno za vjeru. Po tome je vjera živa vjera. Već je sv. Anzelmo pisao da se živo vjeruje jedino kad se vjeruje »u ono što se mora vjerovati: mrtva pak vjera samo vjeruje ono što se mora vjerovati«¹⁷. Dakle, mrtva vjera je ona u kojoj više ne postoji težnja, koja se zaustavila na izvanjskom, u kojoj nema stremljenja. Ovdje je opet koristan sv. Anzelmo: »Jer čini se da ne vjeruje u nju ni onaj koji vjeruje ono što ne pripada stremljenju prema njoj, a ni onaj koji kroz ono što vjeruje ne stremlji prema njoj. Možda se bez razlike može reći: vjerovati u nju ili prema njoj, onako kao što se može prihvatiti kao isto: vjerujući stremiti u nju i prema njoj, osim što svaki onaj, tko stremeći dospije do nje, ne će ostati izvan nje, već se zadržati u njoj.«¹⁸ Vjera je tako sasvim objektivna, a opet sasvim subjektivna. Ona je susret s osobnim Bogom koji zahtijeva cijeloga čovjeka.

2. Vjera i mišljenje

Nakon što smo pokazali da je vjera za anđeoskoga učitelja nužno »komplicirana«, sada je potrebno vidjeti kako on definira vjeru. Za njega je vjera »pristanje razuma uz ono što se vjeruje«. To se pristanje razlikuje od pristajanja uma u znanosti. Dok je um u znanosti isključivo pokrenut objektom, njegovom očitošću ili nečim drugim što je očito, u vjeri to nije moguće. U vjeri objekt nije očit te je za pristanje potrebno još nešto dodatno, a to je slobodan izbor.¹⁹ U tom se smislu vjera i znanost razlikuju.²⁰ No, vjera, premda nije znanost, nije ni puko mišljenje. Kad taj

¹⁵ »Integralizam vlada svugdje gdje se objava *primarno* predstavlja odozgo kao sustav istinitih rečenica koje treba vjerovati i gdje se *uslijed toga* forma stavlja iznad sadržaja, moć iznad križa. Integralist *prvo* teži svim sredstvima, vidljivim i skrivenim, javnim i tajanstvenim, političkom i društvenom osiguranju moći Crkve, kako bi iz te izborene utvrde i propovjedaonice naviještao propovijed na gori i Golgotu. Naizgled samo taktički 'prvo' sadrži u svojoj biti, svjesno ili nesvjesno, veću vrijednost.« (H. U. v. BALTHASAR, *Integralismus*, u: *WuW* 18(1963.), str. 739.)

¹⁶ Vrlo važno upozorenje Georgesa Bernanos: »Čini mi se katkada da je manje žalosno uopće ne vjerovati u Boga, nego vjerovati u Boga konstruktora, geometra ili fizičara.« (*Razgovor karmelićanki*, Verbum, Split, 200., str. 46.)

¹⁷ ANZELMO CANTERBURYJSKI, *Monologion* 78. (prijevod Marina Miladinov, Demetra, Zagreb, 1997.)

¹⁸ *Isto*, 76.

¹⁹ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 1, 4: »Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam.«

²⁰ 1, 5: »Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.«

slobodni izbor pristaje sa sigurnošću i bez straha, tada se radi o vjeri, dok je mišljenje pristanak sa sumnjom i strahom.²¹

Iz toga slijedi da su »dokazivanja« u vjeri i znanosti različita. Zapravo, u području vjere ne može biti govora o »dokazivanjima«, ukoliko objekt po svojoj naravi nije očit. Toma u tom smislu tvrdi da se u vjeri može raditi samo o »uvjeravanjima« (»persuasiones«) koja imaju za svrhu da pokažu kako ono što se vjeruje nije nemoguće. Drugim riječima, teologija nema nakanu dokazivati sadržaj vjere, njegovu stvarnost, nego samo to da nije racionalno nemoguće ono što se vjeruje.²² Kad bi se danas ova Tomina promišljanja uzela ozbiljno, vjerojatno bi se izbjegli mnogi nepotrebni prijevori između vjernika i nevjernika. Nerijetko vjernici predstavljaju vjeru kao znanost, kao da ona svima mora biti apsolutno očita. U takvih se vjernika zato primjećuje određena agresivnost spram nevjerujućih. Nevjerujuće se kani dokazima prisiliti da vjeruju. A kako ćemo pokazati, vjera prestaje biti vjera ako nije izričaj slobode. Toma ovakvim poimanjem vjere daje, ako bismo tako mogli reći, vjeri određenu otmjenost, nesputanost i mirnoću spram onih koji ne vjeruju. Vjernik polazi od sigurnosti vjere, ali to je za njega sigurnost vjere, a ne znanosti, tu sigurnost vjere ne nameće drugima.

U djelu »De veritate« Toma motri vjeru kroz pojam »cogitatio«, mišljenje. »Cogitatio« vjere naziva »nemiro«, jer vjera u sebi ima dimenziju »savršenosti« (sigurnosti) i »nesavršenosti« (neočitosti).²³ To znači da u vjeri nastaje nemir, nemir traganja (»inquisitio«²⁴) za većom spoznajom onoga u što se vjeruje. Taj je nemir za Tomu trajan, jer su u vjeri promišljanje i pristanak jednako vrijedni, stoje »go-

²¹ 1, 4: »Si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.«

²² 1, 5: »Rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.« Za Tomu je razumljivo da je teologija znanost, ukoliko ona poput svake znanosti razvija sustavno znanje polazeći od svojih počela: »Procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae, sicut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.« Dakako, u ta je počela potrebno vjerovati. No, kad se jednom povjeruje, na temelju tih počela razvija se sustavno mišljenje, odnosno znanost.

²³ TOMA AKVINSKI, *De veritate* 14, 1 ad 5: »Fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.« Izvrsno tumačenje cijeloga ulomka daje Josef PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, str. 41.-47.

²⁴ TOMA AKVINSKI, *De veritate* 14, 1: »Inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis eis firmissime assentiat.«

tovo u ravnoteži«, »ex aequo«²⁵. To znači da u vjeri ne prethodi prvo promišljanje pa potom pristanak, ili prvo pristanak pa potom promišljanje. Oni se događaju istodobno. Promišljanje vjere uvijek je promišljanje koje je čvrsto ukorijenjeno u pristanku. Dok u znanosti uvijek prethodi promišljanje pristanku, u vjeri, koja se odnosi na neizrecivoga Boga, promišljanje proizlazi iz pristanka. Štoviše, Toma tvrdi da je promišljanje u vjeri »zarobljeno« pristankom.²⁶ Ta pak »zarobljenost« zapravo jest blagoslovljena zarobljenost, ukoliko goni promišljanje na trajno traganje. U tom smislu pristanak daje čovjeku za misliti, odnosno ono tek stavlja promišljanje u pokret, jer ga sučeljava s onim do čega čovjekov um ne bi nikad sam došao. Jer, velika obzorja mišljenja ne otvara samo mišljenje, sumnja, nego pristanak, »da«.²⁷

Joseph Ratzinger, komentirajući navedene Tomine misli, tvrdi da u vjeri mišljenje hodočasti: »Mišljenje ostaje na hodočasničkom putu, kao i mi sami. A mi ne hodočastimo ispravno ako i naše mišljenje ne hodočasti.«²⁸ To je vrlo važna misao. Naime, neki su mišljenja, poput Heideggera, da u teologiji nema više pitanja, da teologija prestaje propitivati. A kako je propitivanje i neodrecivi dio mišljenja, to bi značilo da teologija uopće nije misleća znanost, a da je vjera nemisleći čin. Kao što smo pokazali, Toma čini upravo suprotno. Ne samo da se u vjeri i teologiji ne prestaje misliti, tragati, »hodočastiti«, nego tu tek počinje pravo mišljenje i traganje. Promišljanje anđeoskoga učitelja važno je i pod jednim drugim vidom. Naime, obično se vjera kritizira, odnosno proglašava se mrtvom ako nije »djelotvorna ljubavlju«. Pod ljubavlju se uglavnom podrazumijeva praktično djelovanje, ljubav prema bližnjemu. I to je sasvim točno. Jer, vjera bez ljubavi prema bližnjemu mrtva je vjera. Ali Toma ukazuje i na to da vjera može biti mrtva ako prestane biti promišljajuća vjera. Zapravo takva nepromišljajuća vjera bila bi dokaz neprisutnosti i nedjelotvornosti ljubavi, jer ljubav je ona koja goni, kako ćemo kasnije pokazati, vjeru na trajno promišljanje onoga što se vjeruje. Vjera, upravo zato što počiva na negledanju, mora biti u »kretnji«, u usmjerenosti prema savršenoj spoznaji onoga što se vjeruje, spoznaji koja će biti dovršena tek u vječnosti.²⁹

²⁵ *Isto*: »In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo.«

²⁶ *Isto*: »Intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. II Corinth. X, 5: in captivitate redigentes omnem intellectum et cetera.«

²⁷ J. RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006., str. 20s.: »Velika obzorja mišljenju ne otvara sumnja, nego 'da'. Tko se susreće s poviješću teologije, vidi da je Heideggerova i Jaspersova sumnja neutemeljena. Pred-znanje ne sputava mišljenje; ono ostaje 'ex aequo', to jest, tek je sada dobilo pravi izazov i nemir, koji je plodan.«

²⁸ *Isto*, str. 19.

²⁹ TOMA AKVINSKI, *Compendium Theologiae*, 2, 1: »Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci.« O odnosu vjere i gledanja kod Tome vidi H. de LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Johannes, Einsiedeln, 1975., str. 248.-257.

Dobro je to imati na umu, jer se u samoj Crkvi, pa i u teologiji, još uvijek njeguje velika sumnja prema »cogitatio«, mišljenju kao takvom, kao da se poslušno prihvaćaju riječi đavla Mefistofelesa iz Goetheova Fausta: »Prezri sad znanstvo i taj um, čovječje snage maksimu.«³⁰ S podsmijehom, sa šalama i pošalicama progovara se o teologiji, čime se samo želi relativizirati njezina uloga. Drugi pak sumnjičavo motre teološko promišljanje, smatrajući ga opasnim i bespotrebnim. Kao što smo istaknuli u uvodu, jedan od razloga pretjerani je pragmatizam u Crkvi, akcija na uštrb kontemplacije. Tako se danas može primijetiti kako se teologija gotovo uvijek poima više praktično negoli spekulativno. Toma se upravo tomu suprotstavlja. Prema njemu, teologija je ponajprije »spekulativna« znanost, »scientia speculativa«. Ona je spekulativna, jer je njezin prvi objekt Bog.³¹ To znači da se teologija prvo bavi Bogom, istražuje i promišlja Boga, ne svodeći ga odmah na čovjeka i na njegove potrebe. Time se dakako ne želi reći da se teologija ne bavi čovjekom. Posve je razumljivo da se bavi čovjekom, i ne može drukčije jer teologija počiva na vjeri u Boga koji je u Isusu Kristu postao čovjekom. Ali u teologiji Bog uvijek ima prednost, iz čega slijedi da se teologija uvijek tako bavi čovjekom polazeći od Boga, od njega kao objekta i subjekta. U tom smislu teologija nikad ne smije biti tako praktična da izgubi svoj spekulativni vid, da se reducira na puku praksu, da se ne pretvori, kako je danas nerijetko slučaj, u neku vrstu površne sociologije, filozofije ili psihologije, ili kao njihov puki komentar. Komentirajući Tominu misao, Joseph Ratzinger zaključuje: »Upravo ako hoće ostati vjerna *praktičnomu* sadržaju evanđelja – spasenju čovjeka – najprije mora biti *scientia speculativa* i ne smije odmah biti *scientia practica*: mora održavati primat istine, koja stoji u samoj sebi i koju treba najprije propitivati kakva je u sebi samoj, prije nego se počne procjenjivati njezina korist za ljudsko djelovanje.«³² Stoga je danas vrijeme da teologija ponovno otkrije svoj spekulativni vid, čemu posebno služi i Godina vjere.

3. Vjera i sumnja

Vidjeli smo da je za Tomu vjera pristanak, »assensus«. Oslanjajući se na teološku tradiciju, napose sv. Augustina, naš pisac ističe da je vjera kao takva »cogitatio cum assensione«, »promišljanje s pristankom«. Naime, kako objekt vjere nije očit

³⁰ J. W. GOETHE, *Faust* (prijevod A. Stamać, Zagreb, 2006.), 1851.-1852.

³¹ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* I, 1, 4: »Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.«

³² J. RATZINGER, *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Ex libris, Rijeka, 2009., str. 372s.; R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben*, str. 307.: »Uvijek mi je puno značilo ono što poučava stara kineska mudrost: ono što je najpogubnije u duhovnomu jesu namjere: što je čistija nenamjernost, tim je jači učinak. Oduvijek sam bio uvjeren da je bitno samo ophoditi se s određenom stvari kako bi se ona sama sa sobom ophodila. Tada će ona sama dalje djelovati, istinom misli, ispravnošću forme.«

i takvim će ostati do vječnoga života, kada ćemo gledati Boga licem u lice, čovjek ne može ne promišljati ono što vjeruje. Vjera, shvaćena kao trajno »promišljanje s pristankom«, na taj način ima dodirne točke sa znanošću, ali i s onim koji dvoji (»dubitante«), sumnja (»suspicante«) i nagađa (»opinante«).³³ Sa znanošću, ukoliko je vjera »najčvršći« pristanak, a sa dvojbom, sumnjom, nagađanjem, ukoliko objekt vjere još nije očit. Zbog toga je posve razumljivo, tvrdi Toma, da se vjerniku može pojaviti i suprotno onomu što »najčvršće« vjeruje³⁴, jer je vjera subjektivno nesigurnija.³⁵ Naš pisac time daje prostor sumnji, dvojbi u vjeri. Iz toga slijedi da onaj tko vjeruje ne treba se čuditi i bojati sumnji, pojavi »suprotnoga« spram onoga što vjeruje. Ta misao ni danas nije ništa izgubila na važnosti pa ćemo se, potaknuti Tomom, nakratko zaustaviti na pitanju sumnje u teologiji. U tomu nam mogu posebno pripomoći promišljanja Karla Bartha i Josepha Ratzingera.

Karl Barth razlikuje dva oblika sumnje u teologiji koja se mogu sasvim prikladno upotrijebiti za razumijevanje vjere. Prvi oblik proizlazi iz propitivanja istine onoga što se vjeruje. To ostaje trajna zadaća vjernika koja nikad ne može i ne smije biti dovršena. Sumnja ovdje označava, tvrdi Barth, »činjenicu da se u teologiji ništa ne dobiva besplatno, a osobito ne samorazumljivo, nego se sve mora dobro razraditi kako bi bilo valjano.«³⁶ Dakle, sumnja bi ovdje označavala ono što se danas naziva »hermeneutikom sumnje«. Sumnja nije ništa drugo doli izričaj same promišljajuće i propitivajuće vjere, o kojoj je već bilo govora u Tome Akvinskoga. Dakle, teolog, vjernik koji vjerujući sumnja dokazuje da živo vjeruje, da se »u znoju lica svojega« još trudi oko istine Božje objave, da još nije postao ravnodušan spram Boga: »Trud koji je potreban za dvojbu, koja u ovom smislu krajnje nužna i potrebna, očito znači – jer postoji mnogo lijenčina i svi smo mi to u osnovi – veoma ozbiljnu opasnost za teologiju.«³⁷

³³ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 2, 1: »Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.«

³⁴ *De veritate* 14, 1: »Inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente.«

³⁵ *Summa Theologica* II-II, 4, 7: »Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa.«

³⁶ K. BARTH, *Uvod u evangeličku teologiju*, Zagreb, 2007., str. 74.

³⁷ *Isto*, str. 75.

No, puno nas više zanima drugi oblik sumnje. Drugi oblik izriče nesigurnost, kolebanje, oklijevanje spram same vjere u Boga. Barth je mišljenja da takva sumnja izrasta zbog triju razloga. Prvi je razlog duh vremena i njegove moći i sile (gospodarstvo, prirodne znanosti, tehnika) koje postavljaju u pitanje ima li smisla uopće vjerovati: »Ne živi li čovjek ipak od njih, a ne uopće ili jedva od riječi koja dolazi iz Božjih usta.«³⁸ Drugi je razlog sama Crkva, njezin život. Radi se o površnom životu Crkve, njezinim zakazivanjima i skandalima, sada i u povijesti. Barth spominje križarske ratove, progon Židova, spaljivanje vještica, pitanje rase, rata, žensko pitanje itd. Sve to nameće pitanje vjerniku ima li uopće smisla ne samo baviti se teologijom nego, kako tvrdi Barth, uopće vjerovati. Ono što protestantski teolog piše o teologiji, vrijedi i za vjeru: »Ne može li čovjeku s obzirom na sve te aspekte čitava stvar postati neizvjesnom i mučnom? Ne mora li on tu barem dvojiti ima li sve to uopće ikakvu važnost? Uza sve to što čovjek vidi ili misli da vidi, a što smatra nečim u što radije ne bi bio uključen – nije li moguće ili čak nužno da mu se čitava teologija učini crvljivom.«³⁹ Treći je razlog sam nutarnji život vjernika koji se pokazuje suprotnim samoj vjeri. Radi se s jedne strane o vjerniku koji živi dualistički. Izvanjski ispovijeda vjeru, a nutarnje živi u suprotnosti s vjerom: »Uz znanje o Božjem djelu i riječi on si dopušta sekularno htijenje koje uopće nije vezano i usmjeravano tim znanjem.« Tu se dakle sumnja pojavljuje iz polovične vjere. Takav se stav često može primijetiti u vjernika, teologa, koji će javno braniti žestoko vjeru, a privatno, u kuloarima podsmjehivati se onomu što vjeruju. To je za Bartha samo dokaz polovične vjere, vjere koja živi dualistički u dvama carstvima: »u spoznaji vjere, ali vjere koju je spreman živjeti kao poslušnost samo unutar određenih granica vjere«⁴⁰. S druge pak strane sumnja može proizaći ne samo iz »nezdrava izgladnjivanja«, kako Barth opisuje prvi stav, nego također iz »nezdrave prežderanosti«. Radi se o vjernicima koji ne poznaju ništa osim vjere, koji se nikad nisu ozbiljno susreli s nevjerom, propitivanjima, sumnjama i mukama onih koji ne vjeruju. Ovako to opisuje Barth, misleći na teologiju, ali se njegove misli mogu odnositi i na svakoga vjernika, posebice na svećenike: »Stoga sada ne živi samo u svemu kao teolog. U osnovi ga ne zanimaju ni novine, ni romani, ni umjetnost, ni povijest, ni sport, a u stvari ni ljudi. U osnovi ga zanima samo teološki rad. (...) I ne postoje samo studenti i profesori teologije koji se na takav način njome predoziraju, nego i pastori, koji usred svoje vjerničke zajednice čitav život provedu kao pod staklenim zvonom te u toj teološkoj pretjeranosti oholo komuniciraju i postupaju s ostatkom čovječanstva.«⁴¹ Barth tvrdi da takva duhovna prežderanost rađa sumnjom koja ovdje poprima posebice

³⁸ Isto, str. 77.

³⁹ Isto, str. 78.

⁴⁰ Isto.

⁴¹ Isto, str. 79.

izgled duhovne zasićenosti, »u kojoj čovjek u stvari igra fatalnu ulogu nekog Boga«. Barth je u pravu. Gledajući današnje stanje Crkve, Barthova promišljanja ne gube ništa od svoje aktualnosti. I danas možemo uočiti neku vrstu duhovne zasićenosti, duhovnoga umora koja pogađa upravo sve one vjernike, svećenike, biskupe, teologe koji su »predozirani« sigurnošću Crkve, bez ikakva interesa za muku i patnju današnjega čovjeka. Paradoks je u tomu što ih upravo ta sigurnost čini nesigurnim, skeptičnim. Ali, vratimo se još Barthu. Barth zaključuje da se tim trima oblicima sumnje ne bismo trebali hvaliti, posebno koristeći ih kao dokaz istinitosti vlastite vjere: »Zato se nitko zbog svoje dvojbe ne bi trebao smatrati osobito istinoljubivim, dubokoumnim, profinjenim i uglednim. Nitko ne bi smio koketirati sa svojom nevjerom niti sa svojom dvojbom. Njih bi se trebao od sveg srca sramiti.«⁴²

Možemo reći da je Barth uspio izvrsno ukazati na tri temeljna oblika sumnje. U pravu je također kad veli da se takvim sumnjama čovjek ne smije hvaliti, smatrajući ih dokazima istinoljubivosti i dubokoumnosti. Posebno je treći oblik sumnje ona sumnja koju Barth naziva »zlim drugom«⁴³ vjernika. Ipak se ne možemo složiti s Barthom da se tih triju oblika sumnje vjernik treba sramiti. Ako se već ičega treba sramiti, tada se zasigurno treba sramiti trećega oblika. Ako se s prva dva oblika sumnje ne treba koketirati, ne treba se njih ni sramiti. Zasluga je Josepha Ratzingera upravo u tomu što je pokazao da prvi oblik sumnje nije razlog srama za vjernike, nešto što je protivno vjeri, nego nešto što prati vjeru. Za Ratzingera, sumnja izriče činjenicu vjerničkoga života koji je trajno izložen ništavilu. Sumnjajuća vjera jest vjera koja postaje svjesna ugroženosti i krhkosti same vjere: »Ponajprije vjera osjeća ugroženost pred neizvjesnošću, koja mu u trenutcima iskušenja nenadano ukazuje kako je krhka cjelina, što mu se obično pričinjavala kao po sebi razumljiva.«⁴⁴ Primjer takve sumnje Ratzinger vidi u Tereziji i misionaru isusovcu iz Claudelove drame »Satenske cipelice«. U oba slučaja vjernik se nalazi pred ponorom ništavila: »Pričvršćen na križ – a križ ni o što, viseći nad ponorom. (...) S Bogom ga vezuje samo jedna istrgnuta greda, no kako je to drvo jače od ništavila koje pod njim bjesni, ništavila koje ipak predstavlja moć što ugrožava njegovu sadašnjost. (...) Vjernik živi svoju vjeru uvijek i samo nad oceanom ništavila, iskušenja i upitnosti, ako je ocean nesigurnosti i neizvjesnosti jedino moguće njegova vjerovanja.«⁴⁵ Ratzinger

⁴² Isto, O takvoj sumnji govori i Katekizam Katoličke crkve te je proglašava grijehom protiv vjere: »Hotimična sumnja o vjeri zanemaruje ili odbija držati istinitim ono što je Bog objavio i što Crkva predlaže vjerovati. Nehotična sumnja znači kolebanje u vjeri, poteškoću nadvladati prigovore vezane uz vjeru, ili pak tjeskobu izazvanu njezinom nejasnošću. Ako se njeguje naumice, sumnja može dovesti do duhovnoga sljepila.« (KKC, 2088)

⁴³ Isto.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 18.

⁴⁵ Isto, str. 20s.

nigdje ne veli da je sumnja dokaz istinske vjere, ali jasno naznačuje da sumnja pripada vjeri: »Nitko ne može potpuno umaći sumnji, niti itko potpuno vjeri. Nekomu vjera postaje nazočna *protiv* sumnje, nekome *kroz* sumnju i u *obliku* sumnje.«⁴⁶ Sumnjom naposljetku vjernik dobiva udjela u životu nevjernika, nevjernik u životu vjernika: »Za prvoga sumnja znači njegovo udioništvo u sudbini nevjernika, a za drugoga način kojim mu se vjera, usprkos svemu, nameće kao izazov.«⁴⁷

Imajući u vidu Tomin, Barthov i Ratzingerov pristup sumnji u vjeri, zaključno možemo reći da se vlastitim sumnjama nitko ne smije hvaliti i smatrati ih dokazom istinske vjere. Tko tako misli, nikad nije zapravo ni doživio sumnju, napose shvaćenu kao radikalnu izloženost ništavilu, tamnim noćima, o kojima svjedoče toliki svetcu. Sa sumnjama se ne smije »koketirati«, ne smijemo ih prihvaćati kao uobičajeno stanje vjere, napose one sumnje koje su posljedica »nezdrave izgladnjelosti« i »nezdrave prežderanosti« duha. Sa sumnjama se treba boriti, prevladavati ih promišljanjem i molitvenim vapajem, dobrim djelima.⁴⁸

S druge pak strane, onaj vjernik koji misli da bi u uvjetima ovoga prolaznog i hodočasničkog života mogao vjerovati neokrznut sumnjom, samo bi svjedočio o tomu da ne vjeruje svim svojim bićem. Već samim time što je grješnik, vjernik ne može biti lišen sumnji. Sumnja, kako je to istaknuo Ratzinger, također nije samo grješna, ona je izričaj same vjerničke egzistencije, što je zapravo u skladu i s mišlju Tome Akvinskoga.⁴⁹ Mogli bismo reći da je takva sumnja pokazatelj životnosti vjere. Naime, vjera je napuštanje utemeljenja u sebi samomu te odluka za utemeljenje sebe

⁴⁶ *Isto*, str. 23.

⁴⁷ *Isto*.

⁴⁸ O načinima borbe protiv napasti, a time i protiv sumnje, vidi FRANJO SALEŠKI, *Filotea. Uvod u pobožni život*, 2009., Zagreb, str. 296.-301.

⁴⁹ Sličnoga je mišljenja i Paul Tillich koji tvrdi da sumnja pripada strukturi vjere. Time Tillich želi reći da sumnja nije trajno stanje vjere, ali je trajno upisana u strukturu vjere, tj. vjernik ne može izbjeći sumnju. Tillich takvu sumnju naziva egzistencijalnom, razlikujući je od metodičke i skeptičke sumnje. Dok metodička sumnja propituje određenu rečenicu je li istina ili ne, a skeptička odbacuje svaku konkretnu istinu, egzistencijalna sumnja jest izričaj nesigurnosti spram svake egzistencijalne istine. Radi se o sumnji kao izričaju čovjeka kao konačnoga bića, kao činjenicu separacije čovjeka spram Boga, konačnoga spram beskonačnoga bića. Takva sumnja za Tillicha nije u suprotnosti s vjerom nego zapravo potvrda vjere. (vidi P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, Harper, New York, Cambridge i dr., 1957., str. 16.-22., 99.-105.) Treba ovdje također pripomenuti da u ovom životu nitko ne može biti apsolutno siguran prate li ga sumnje u vjeri zbog grijeha ili su one izričaj njegove vjerničke egzistencije. Nitko ne može potpuno i kristalno jasno reflektirati nad svojim sumnjama. Jer i one istinske sumnje mogu biti samo izričaj grješnoga života. Iz toga slijedi još jednom da se nitko ne može i ne smije hvaliti svojim sumnjama. Zapravo, tko istinski sumnja u vjeri, taj tek postaje ponizan, u njega nema hvalisavosti. O sumnji vidi također M. PEHAR, Sumnja, pitanje i paradoks unutar kršćanske vjere, u: *Služba Božja* 1 (2013.), str. 23.-46.

samoga u Bogu. Zbog toga je vjera uvijek iznova ugrožena i izazvana sumnjom spram utemeljenja u Bogu, ona se nalazi pred stalnim izazovom da se svoj život ipak utemelji u sebi. Sumnja izražava bol napuštanja samoutemeljenja i odluku na trajno utemeljenje u Bogu. Onaj koji je sebe i sve svoje predao Bogu, koji se izgubio u Bogu, o čemu svjedoče toliki svetci »tamnih noći« i sumnja, taj može biti zahvaćen najjačim sumnjama, u kojima se kristalizira njegova bol gubitka sebe u Bogu. K tomu, u Božjoj providnosti vjernik može biti zahvaćen zastupničkim sumnjama, ukoliko nosi i podnosi sumnje drugih te tako sudjeluje u Božjemu otkupiteljskom djelu.⁵⁰ Jednom riječju, vjernik ne traži sumnje, nije na njih ponosan, svjestan je da je uvijek izložen grješnim sumnjama, ali isto tako zna da vjera ne može biti lišena sumnji, da kroz boli sumnje može doći bliže Bogu.

4. Vjera i ljubav

Sljedeća tema kojom se Toma bavi jest odnos uma i volje, odnosno vjere i ljubavi. Već smo mogli vidjeti da prema Tomi za vjeru nije dostatan um, jer se on odnosi na objekt koji mu nije očit. Zato je potreban slobodan izbor. U daljnjim ulomcima naš pisac sad razmatra detaljnije o odnosu uma i volje u vjeri.

Vjera je pristanak uma, ali taj pristanak nije dakle moguć bez volje. Naime, objekt vjere jest Bog. A Bog se odnosi na um kao istina, a na volju kao njezina svrha. Volja dakle u činu vjere prepoznaje Boga kao svoju svrhu, premda um to dovoljno ne uviđa, te pokreće razum na pristanak.⁵¹ Ili drugim riječima, volja se odnosi na osobu onoga u kojega se vjeruje. Dakako da se i vjera odnosi na osobu, ali dok se vjera više odnosi na istinu osobe, njegovih riječi i djela, volja zahvaća osobu u cijelosti, ukoliko u njoj prepoznaje, kako i sam Toma piše, »svrhu« svojega postojanja. U tom smislu može se reći da volja uviđa više od razuma i potiče razum da pristane uz ono što vjeruje. Kasnije će teologija i duhovnost, primjerice Blaise Pascal, govoriti o razlozima srca: »Srce ima razloge koje razum ne poznaje.« Srce ima »veće razloge« upravo zašto srce biva dotaknuto »osobom«, Bogom u kojega se vjeruje. Volja prepoznaje »osobu« Boga, njegove riječi i djela, njega u cijelosti kao onoga koji jedini može ispuniti čovjekovo srce. Volja zato žudi za zajedništvom s Bogom: »Dakle, 'dobro' na koje je usmjerena volja vjernika jest zajedništvo s onim koji kao očevdac ili znalac kaže 'tako je to'; to je zajedništvo koje se ostvaruje i živi upravo u

⁵⁰ Poput sv. Pavla, koji zbog svojih sunarodnjaka želi biti »proklet« samo da oni budu spašeni: »Da, htio bih ja sâm proklet biti, odvojen od Krista, za braću svoju, sunarodnjake svoje po tijelu.« (Rim 9, 3)

⁵¹ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 2, 2: »Obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.«

tomu što vjernik, ponavljajući to 'tako je to' prihvaća kao istinu ono što drugi kaže, i to zato što on to kaže.«⁵²

Dakle, u vjeri volja, koja je pokrenuta Bogom, sada sama pokreće razum. Stoga je razum u vjeri određen zapovijedu volje, njezinim »imperijem«, kako piše Toma Akvinski.⁵³ Toma time ne želi upasti u voluntarizam, prema kojemu bi vjera bila samo puki izričaj čovjekove volje. Ona je uvijek prvenstveno, ili kako piše naš pisac, neposredno čin razuma.⁵⁴ Dakle, ne možemo reći da netko vjeruje, jer to želi. U strogom smislu vjera ne ovisi o volji, nego o objektu koji je dan, koji se daje i pokreće i razum i volju. U tom smislu može se reći da netko vjeruje jer je prvotno potaknut na vjeru, a potom se kao takav razumom i voljom otvorio tom poticaju. Ta objektivna potaknutost vjere dolazi, prema Tomi, izvana i iznutra. Izvanjsko jest Božja objava, Kristova osoba, njegova čuda i uskrsnuće, Sv. pismo, a iznutra jest Božja milost koja priprema za prihvaćanje Božje objave.

No, da bi se moglo vjerovati, tvrdi anđeoski učitelj, i razum i volja trebaju biti poslušni, oraspoloženi za čin vjere.⁵⁵ Volja pak treba biti poslušna spram onoga što joj se Božjom objavom daje i na što ju se potiče. Ne može se vjerovati, ako volja ne želi slušati ono na što je pokreće Bog. Na jednom drugom mjestu Toma će reći da volja koja stremi bez poslušnosti, jest idolatrijska volja, koja slijedi samo sebe.⁵⁶ Potom treba biti otvoren za prihvaćanje onoga što sam ne može dosegnuti, a što mu volja ipak stavlja kao pristanak. Danas bismo rekli da se razum treba lišiti svojega apsolutizma, treba biti spreman za ono što ga nadilazi.

Dakle, bez volje nema vjere, bez ljubavi nema čina vjere, odnosno pristanka razuma uz ono što se vjeruje. Upravo zbog te dimenzije vjera za našega pisca ima veliku zaslugu.⁵⁷

⁵² J. PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, str. 30.

⁵³ 4, 1: »Actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis.« (također 4, 2: »Credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum.«)

⁵⁴ 4, 2: »Credere autem est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.«

⁵⁵ *Isto*: »Non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.«

⁵⁶ 1 *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 3.

⁵⁷ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II 2, 9: »Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio, est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, idest ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius.«

Vjera je zaslužna, jer se ne vjeruje »lagano«⁵⁸, pristaje se uz objekt vjere, uz Boga, premda ga se prozire razumom. U tom smislu znanost nije zaslužna, jer se u znanosti sve prihvaća s očitošću. Doduše, i znanost može biti zaslužna, ako je usmjerena prema dobru bližnjega. No, vjera kao takva u potpunosti je zaslužna. Toma time također želi reći da vjera nije lagan čin, nije nešto svakidašnje, kao što je to znanost, mišljenje ili sumnja. U znanosti se pristaje uvijek uz nešto očito, u mišljenju i sumnji se uopće ne pristaje. Vjera je dakle slobodna odluka, nadilaženje sebe u toj odluci, u pristanku za ono što nije očito, čime se ne može raspolagati poput ostalih objekata. Toma to također pojašnjava odnosom zasluga na području krjeposti. Onaj tko djeluje krjeposno iz strasti, taj ima manje zasluga negoli onaj tko djeluje isključivo na temelju razuma. Tako i čovjek treba vjerovati, a time dobiva i više zasluga, zbog Božjega autoriteta, a ne zbog vlastitoga razuma.⁵⁹ Tu se valja također nakratko zaustaviti. »Nelaganost vjere« zapravo ukazuje na ono što kardinal Newman naziva predanošću i odvažnošću vjere. Vjera u svojoj srži jest predanost za Boga, bez sigurnosti ovozemaljskoga uspjeha, ona je odvažnost napuštanja sebe i ovozemaljskih dobara bez sigurnosti hoćemo li uopće postići cilj, a to je Božje blaženstvo. Ta odvažnost nije »lagana«, jer uključuje strah, rizik, bojazan, nesigurnost, ali upravo se u tomu krije »ljepota i otmjenost vjere«, piše Newman.⁶⁰ Mogli bismo reći da nigdje čovjek ne dolazi tako do izražaja u svojoj ljudskosti kao u vjeri: protkan krhkošću, ali svim svojim bićem, duhom i tijelom predan hrabro i odvažno Nekomu, Bogu.

Znači li to da za Tomu samo volja daje zaslugu vjeri? Ne. Naime, u vjeri razum nije ugrožen, tj. zaslugu vjere povećava i razum, a ne samo volja. Naime, kad je razum u vjeri prihvatio ono što vjeruje, kad »ljubi istinu u koju vjeruje« te »pronalazi i grli« razloge koje može uvidjeti u istoj vjeri.⁶¹ Opet susrećemo Tominu misao kako promišljanje vjere ne samo da ne umanjuje zaslugu vjere, nego je povećava. Onaj tko vjeruje, upravo iz ljubavi prema vjerovanoj istini ne može biti indiferentan u promišljanju. To bi bio samo izričaj i dokaz umrtvljene i mrtve vjere.

⁵⁸ *Isto*: »Non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.«

⁵⁹ 2, 10: »Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.«

⁶⁰ J. H. NEWMAN, *Christliches Reifen. Texte zu religiöser Lebengestaltung* (hrsg. von O. Karrer), Benziger, Einsiedeln – Köln, 1954., str. 76.-85., ovdje str. 77.) Na istom je tragu i Paul Tillich koji naglašava »hrabrost vjere«. Vjera je hrabra, ukoliko ona prihvaća rizik mogućega neuspjeha, zablude, idolatrije. Naime, »neuspjeh nas ne može rastaviti od onoga što je naša krajnja briga.« (*Dynamics of Faith*, str. 105.)

⁶¹ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 2, 10: »Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti.«

Vidjeli smo da Toma daje veliku važnost volji u činu vjere. Vjera je čin razuma, ali istodobno i čin volje. Postavlja se pitanje što onda ima prednost u činu vjere, razum ili volja, ili što čemu prethodi, vjera ili ljubav? Gledajući Tomina promišljanja, možemo ustvrditi da se razum i volja, vjera i ljubav uzajamno prethode i uzajamno slijede. Kako?

S jedne strane volja prethodi razumu, ljubav prethodi vjeri, ukoliko volja, potaknuta Božjom milosti, upravlja razum na pristanak. Zato nitko ne može vjerovati, ako prije toga ne ljubi. S druge pak strane, vjera, kao pristanak uma, prethodi ljubavi, ukoliko s pristankom daje ljubavi ono što će ljubiti. Jer, u činu vjere ljubav dobiva svoj smisao, snagu i mogućnost oblikovanja vjere upravo po samoj vjeri.⁶² Ako ne postoji čin pristanka razumu u vjeri, nema ni ljubavi, jer ljubav nema što ljubiti. U pozadini se krije Augustinova ideja da se ništa ne ljubi, ako se već na bilo koji način ne zna.⁶³ Na temelju toga započinje ono što bi se moglo nazvati uzajamnom, perihoretičnom prožetosti vjere i ljubavi. Jer, kad se jednom dogodio pristanak vjere, vjera goni ljubav na veću ljubav prema Bogu, a veća ljubav potom goni vjeru na veću vjeru, na veću spoznaju, na uvijek veći »cogitatio«⁶⁴. I tako se uvijek iznova događa igra vjere i ljubavi u životu vjernika. Tominu misao izvrsno sažima sv. Franjo Saleški: »Znanje je bezuvjetno potrebno da se rodi ljubav. Jer mi nikada ne možemo ljubiti ono što ne znamo ili što ne poznamo. I što više raste pažljivo znanje o dobru, to isto tako više raste i ljubav pod uvjetom da ne postoji ništa što bi sprječavalo njezino kretanje. Međutim, često se događa da se sveta ljubav, kada se rodila od znanja, ne zaustavlja u granicama znanja, koje joj postavlja razum. Naprotiv, ona preskoči te granice i ode daleko od njih.«⁶⁵

⁶² 4, 6: »Voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus, sed talis actus praesupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.«

⁶³ AUGUSTIN, *Trojstvo VIII*, 6 (prijevod M. Mandac), Služba Božja, Split, 2009.

⁶⁴ Treba također napomenuti da ljubav ne goni samo vjeru na veću spoznaju, nego ne dopušta isto tako da se vjera ukine u spoznaji, u gnozi. Naime, ljubav uvijek iznova dogođenu spoznaju u vjeri sučeljava s neizrecivim otajstvom samoga Boga. Kad je razum vjere možda pred opasnošću da se u jasnoći svoje spoznaje samodostatno umiri u sebi, ljubav ga rastvara, donoseći otajstvenost samoga Boga. Tako se vjera događa u trajnom prijelazu iz tame u svjetlost, iz svjetlosti u tamu, iz govora u šutnju, iz šutnje u govor. Drugim riječima, »intellectus« vjere uvijek je »intellectus« ne samo pozitivne, već i negativne teologije.

⁶⁵ FRANJO SALEŠKI, *Teotim. Rasprava o Božjoj ljubavi*, HKD sv. Jeronima – Sestre od Pohoda Marijina, Zagreb, 2004., str. 247. Također: »Tako dakle upoznavanje dobra rađa ljubav, ali ne i njezinu mjeru. (...) Moramo ipak priznati, da volja, privučena uživanjem koje ona osjeća u onom što ona ljubi, mnogo snažnije sili k sjedinjenju s onim što ona ljubi, kada joj razum, sa svoje strane, drži pred očima izvrsnost te dobrote. Volja je tada istovremeno i privlačena i ujedno tjerana! Tjera je znanje, a privlači je uživanje. Prema tomu, znanje samo po sebi nije oprječno ni škodljivo pobožnosti. Naprotiv, ono je vrlo korisno. Pa kad se znanje i pobožnost spoje zajedno, tada se divno među sobom pomažu.« (*isto*, str. 248.-249.)

Takvo poimanje odnosa vjere i ljubavi baca također i svjetlo na pitanje mrtve vjere, a time dolazimo do daljnijega određenja volje i razuma, odnosno ljubavi i vjere u Tome Akvinskoga. Već smo vidjeli da je vjera umrtvljena i mrtva ako nije prožeta ljubavlju. Budući da je ljubav stremljenje, usmjerenost, bez ljubavi čovjek nema težnje, stremljenja u onomu u što vjeruje. Vjera je na neki način zaustavljena. Stoga je za našega pisca ljubav »forma vjere«. Forma je ono što daje svrhu činu volje, a to je dobro. Ljubav je forma vjere, ukoliko ona usmjerava vjernika prema samom dobru, a to je Bog, dobro samoga Boga. Stavlja ga u kretanju, u trajno stremljenje, jer ljubav želi imati onoga kojega ljubi. Zgodno piše Toma da »vjerovati u Boga jest vjerujući ići u Boga, a to upravo čini ljubav«⁶⁶. U tom smislu, tvrdi anđeoski učitelj, ljubav »oblikuje i usavršava« vjeru.⁶⁷ Još više, ljubav za Tomu »informira«⁶⁸ vjeru, što bismo mogli prevesti i razumjeti da ljubav priopćava vjeri uvijek novo znanje o Bogu. Na taj način ljubav podučava vjeru.

Ova Tomina promišljanja zaslužuju da se nakratko zaustavimo na njima. Iz navedene analize saznali smo kako je za našega pisca živa vjera prvenstveno ona koja je oblikovana ljubavlju prema Bogu. Danas se općenito živa vjera shvaća kao vjera oblikovana ljubavlju, u smislu ljubavi prema bližnjemu. Kod Tome pak prevladava, gotovo bismo rekli, mistični element vjere, vjera oblikovana ljubavlju prvotno prema Bogu. Toma time ne želi umanjiti ljubav prema bližnjemu. Toj su temi posvećeni mnogobrojni tekstovi. Njegova je pak nakana da živu vjeru motri pod onim što je temeljni objekt, a to je Bog. Vjera je vjera u Boga, a ne u bližnjega. Iz toga proizlazi da se kršćanin razlikuje od nekršćanina u ljubavi prema bližnjemu upravo po vjeri, a to znači po vjeri oblikovanoj ljubavlju spram Boga. Nažalost, danas postoji velika sumnjičavost prema vjeri, a time i vjeri oblikovanoj ljubavlju prema Bogu. Kao da postoji strah od govora o vjeri u Boga i ljubavi prema Bogu. Sve se svodi na to da budemo praktični, djelatni, bez obzira u što vjerujemo i što ljubimo. No, Toma, a s njim i cijela kršćanska tradicija, neprestance ističe da se kršćanin razlikuje upravo po vjeri i ljubavi prema Bogu, a kršćani se također razlikuju jedan od drugoga po većoj vjeri, a ne samo po većoj ljubavi.⁶⁹ A istinska vjera i ljubav ne mogu ne biti

⁶⁶ *Super Romanos* 4, 1: »Nam credere in Deum est credendo in Deum ire, quod caritas facit.«

⁶⁷ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 4, 3: »Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.«

⁶⁸ *Isto*: »Caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius.«

⁶⁹ Veća vjera izriče se u većoj sigurnosti i postojanosti s obzirom na um, a s obzirom na volju u većoj odlučnosti, pobožnosti i pouzdanju. TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 5, 4: »Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.«

potom ostvarene i u ljubavi prema bližnjemu. Stoga ljubav prema bližnjemu, koja nije usidrena u vjeri u Boga i ljubavi prema Bogu, gubi svoje kršćansko nadahnuće, žarište i snagu. Mogli bismo reći, onaj tko istinski vjeruje i ljubi Boga Isusa Krista, taj najviše i ljubi bližnjega.⁷⁰

5. »*Gratia gratis data*« teologije za vjeru i ljubav

Svoja ćemo razmišljanja završiti s Tominim poimanjem izričite vjere i teologije kao znanosti o vjeri. Za Tomu je vjera, ako tako možemo reći, demokratska stvarnost. Ona svakom čovjeku ne daje samo da u vjeri prihvaća o Bogu ono što nadilazi razum. Ona svakom čovjeku daje da prihvaća i ono što se o Bogu može dostići naravnim razumom.⁷¹ Naime, anđeoski učitelj polazi od činjenice ograničenosti i slabosti čovjekova razuma. Razum je ograničen pa bi s obzirom na Božju egzistenciju trebao dugo vremena da uopće prihvati Božju opstojnost. A vjera omogućuje bržu spoznaju Božje opstojnosti. Nadalje, razum je nerijetko vrlo ograničen, zaokupljen drugim stvarima ili jednostavno lijen, tako da bi zbog toga većina ljudi bila lišena spoznaje Boga. Vjera tako daje svakom čovjeku spoznaju Boga. Naposljetku, razum bi bez vjere bio stalno u nesigurnosti, jer s obzirom na pitanje Boga postoje najrazličitija suprotna mišljenja. Demokratskost vjere zapravo izriče Božju dobrotu, njegov dar čovjeku: »Spasonosno je dakle Božja dobrotu naredila da vjerom držimo i ono što se može istražiti razumom, kako bi svi ljudi mogli biti dionici spoznaje Božje, i to lako, bez sumnje i zablude.«⁷²

Vjera za Tomu Akvinskoga, uz ovaj demokratski, ima svoj eksplicitni i implicitni vid. Toma tvrdi da se od većine vjernika ne očekuje da se u sve eksplicitno vjeruje. Dovoljno je implicitno vjerovanje, ukoliko se eksplicitno vjerom prihvaća srž same vjere. No, oni pak koji su odgovorni u Crkvi, rekli bismo danas crkvena hijerarhija, teolozi i vjeroučitelji, trebaju vjerovati što eksplicitnije, dakle i u one sekundarne sadržaje.⁷³ Važno je to imati na umu. Dakle, ne treba uvijek od svih vjernika

⁷⁰ Time se podrazumijeva, kako to i Toma pokazuje, da postoji beživotna vjera. Vjera bez ljubavi prema Bogu, dakle samo izvanjski shvaćena, jest puko prihvaćanje formula. Takva vjera jest i vjera bez ljubavi prema bližnjemu. U tomu smislu nevjernik može nadaleko više ljubiti bližnjega od vjernika bez ljubavi, kako to često znamo iz iskustva. Naša je pak teza da ako vjernik istinski vjeruje i ljubi Boga Isusa Krista, njegova ljubav prema bližnjemu nadmašuje svaku, pa i onu najsavršeniju ljubav prema bližnjemu nevjernika. Uostalom, to pokazuje i povijest čovječanstva. Osjetljivost za bližnje, osobna i institucionalna, nigdje se u takvoj mjeri nije pojavila i ostvarila kao u krilu kršćanstva.

⁷¹ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 2, 4. Također *Suma protiv pogana* I, 4.

⁷² *Suma protiv pogana*, I, 4.

⁷³ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 2, 5-6: »Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi,

zahtijevati eksplicitnu vjeru u sve sadržaje vjere. Treba pak računati da određeni vjernici ne će nikada možda prihvatiti eksplicitno određene sekundarne sadržaje vjere. Toma zapravo poziva na pastoralnu razboritost, na razlikovanje između eksplicitnoga i implicitnoga, odnosno na ono što 2. vatikanski sabor naziva »hijerarhijom istina«⁷⁴. Ne imajući u vidu to razlikovanje, agresivnim inzistiranjem na eksplicitnosti sekundarnoga vida u svih vjernika, ugrozila bi se i eksplicitna vjera primarnoga vida same vjere.

Kad već spominjemo pastoralnu razboritost, treba također napomenuti da Toma isto tako tvrdi da nije potrebno uvijek javno ispovijedati vjeru, posebice tamo gdje se može napraviti veća šteta vjeri i vjernicima. Toma ima na umu Kristovu riječ: »Ne bacajte biserje svinjama.« (Mt 7,6) Motreći sadašnjost Crkve, u mnogočemu bi i danas djelovanje Crkve bilo drukčije kad bi se ozbiljnije uzelo u obzir ovo Tomino upozorenje. Dakako, to ne oslobađa vjernike od javnoga ispovijedanja vjere, posebice tamo gdje se prezire i odbacuje vjera kao takva.⁷⁵

Andeoski se učitelj također nakratko zadržava i na ulozi teologije s obzirom na vjeru. Čini nam se, na koncu našega druženja s Tomom Akvinskim, važnim istaknuti tu misao. Teologija ima dvostruku ulogu. Prva se sastoji u tomu da se razumskim promišljanjem vjere što više odbacuje sve ono što bi čovjeka sprječavalo da vjeruje. To bi danas bila posebno uloga fundamentalne teologije, ali i svake teologije s obzirom na one koji ne vjeruju ili s obzirom na one koji vjeruju, a koji pritom imaju poteškoća s određenim sadržajima vjere. Druga je uloga posebno zanimljiva. Toma ističe da teološko promišljanje vjere umanjuje doduše zaslugu vjere, ali povećava »razložnost ljubavi«. Drugim riječima, teologija pomaže ljubavi, daje joj više razloga za ljubav.⁷⁶ Na tragu sv. Augustina, Toma zbog toga tvrdi da teolog, teologija,

inquantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.« Toma time ne želi reći da onaj tko vjeruje eksplicitno i u sekundarne sadržaje jest veći vjernik od onoga koji samo vjeruje u njih implicitno. Jer, to bi značilo intelektualističko i gnostičko reduciranje vjere, koja bi vjernike dijelila u one »maiores«, bolje vjernike, koji više spoznaju, i u one »minores« koji vjeruju posredno po prvima, a time nesavršeno. Vidi o tomu H. de LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, str. 180ss.

⁷⁴ UR 11. Više o tomu Đ. ZALAR, Smisao načela o hijerarhiji istina kršćanske vjere i njegovo značenje u katehizaciji, u: *Bogoslovska smotra* 3(1999.), str. 31.-56.

⁷⁵ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologica* II-II, 3, 2.

⁷⁶ 2, 10: »Sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti.«

dobiva posebnu milost («*gratia gratis data*«), milost koja nije dana svima, a ona se sastoji u trostrukoj zadaći: drugima obrazložiti vjeru, druge privesti vjeri i opovrgnuti one koji proturječe vjeri.«⁷⁷ Na taj način Toma daje veliko dostojanstvo teologiji, ali i velik zahtjev.

⁷⁷ 9, 1: »*Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quae non datur omnibus, sed quibusdam*«.

SOME ASPECTS OF THE THEOLOGY OF FAITH OF THOMAS AQUINAS

Ivica Raguz*

Summary

The article discusses some aspects of the theology of faith of Thomas Aquinas. Thomas' concept of faith is placed within the broader context of the issues of faith of modern man. Thomas' thought helps us critically reflect on some of the issues of modern theology of faith, life of the Church and society. The first part analyzes the ecclesiastical dogmatic aspect of faith and the second the reflective aspect of faith, that is, the role of thought in faith. The third part discusses the suspicion of faith, approaching the subject from the perspective of theologians Karl Barth and Joseph Ratzinger. The fourth part presents Thomas' definition of the relationship between faith and love, with a special reference to the issues of that same definition in the Church today. The fifth and last part brings the vision of Thomas' explicit faith and the importance of theology for spirituality. Namely, theology serves love, insofar as it increases »the reasonableness of love.«

Keywords: Thomas Aquinas, faith, love, theology, dogma, thought, doubt.

* Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguz, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, ivica.raguz@ost-com.hr