

Dubravko Arbanas

Edunova – škola informatike i managementa, Lorenza Jägera 5, HR–31000 Osijek
adubravko@gmail.com

Kozmološki putovi Tome Akvinskog i Tillichovo poimanje kozmolozkog tipa filozofije religije

Sažetak

Paul Tillich je cijeli život bio na »razmeđu« filozofije i teologije odnosno religije i kulture, ali je filozofija religije bila najsnažniji i najtrajniji poticaj kroz sve stadije njegovog intelektualnog razvoja, stoga će ovo istraživanje nastojati pokazati bitne odrednice kozmolozkog tipa filozofije religije. Ovo se istraživanje usredotočuje na Tillichovo poimanje filozofije religije, koje ćemo izložiti s poglavitim osloncem na njegov poznati esej »Dva tipa filozofije religije«, a pored toga metoda proučavanja se odnosi i na analizu relevantnih ideja sv. Tome Akvinskog. Kritičkom analizom autor je došao do zaključka da je Tillich skloniji ontološkom pristupu, zbog toga što se kozmolozkim pristupom razara neposredna svijest o Božjem bitku, pa se do Boga dolazi »posrednim zaključivanjem« odnosno analitičkim obrazlaganjem iz iskustva vanjskog svijeta i razmatranjem Božjih učinaka. Time je »srezana bit ontološkog pristupa« a prva načela i transcendentalije – bitak, istina i dobro – postale su »stvorene strukture našeg razuma«. Stoga Tillich na temelju ontološkog puta zagovara »uvjetnu uporabu kozmolozkog puta«, kako bi filozofija religije doprinijela »pomirenju između religije i sekularne kulture«.

Ključne riječi

sv. Toma Akvinski, Paul Tillich, prva načela, dokazi za Božju egzistenciju, kontingencija, bezuvjetno

Uvod

Pristup Tillichovoj filozofiji religije možemo najbolje ostvariti kroz njegov istoimeni esej,¹ u kojem razlikuje dva načina razmatranja o Bogu koji mu omogućuju razvijanje i dva tipa filozofije religije: ontološki tip augustinov-

1

Paul Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, u: *Theology of Culture*, ur. Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York 1964. Clayton smatra da je: »(...) u biti sav Tillichov interes u filozofiji religije zbijen u ovaj jedan članak. Ovo, u kombinaciji s jasnoćom njegovog stila i ekonomičnosti izlaganja, čini 'The Two Types of Philosophy of Religion' idealnim sredstvom za ulazak u središte Tillichove misli.« John P. Clayton, »Introducing Paul Tillich's Writings in the Philosophy of Religion«, u: John P. Clayton (ur.), *Writings in the Philosophy of Religion*, (*Paul Tillich: Main Works/Hauptwerke*, ur.

Carl H. Ratschow, sv. 4), De Gruyter, Berlin – New York 1987., str. 14. Pisac ovog uvoda predavač je »religioznog i ateističkog mišljenja« na Sveučilištu Lancaster u Engleskoj, a kao Humboldtov stipendist nakon svog istraživanja na Sveučilištu u Marburgu objavio je zapaženu monografiju: John P. Clayton, *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, De Gruyter, Berlin – New York 1980.

ske-franjevačke tradicije² i kozmološki tip tomističke tradicije.³ Budući da se radi o iznimno koherentnom eseju, u kojem se Tillich služi i sv. Tomom Akvinskim⁴ kao najutjecajnijim predstavnikom kozmološkog tipa filozofije religije, smatrali smo korisnim detaljnije prikazati i njegovu misao u kontekstu koji smo zatekli, tako što smo je na temelju originalnih izvora komentirali i brojnom argumentacijom dodatno obrazlagali i uz pomoć drugih eminentnih stručnjaka. Smatramo da je ovakav pristup nužan radi boljeg uvida u Tillichove glavne misli i stavove, koje smo implicitno i dijalektički razvijali kroz gotovo cijeli rad, a u posebnom smislu u njegovom četvrtom poglavlju.

1. Osvrt na predstavnike ontološkog pristupa filozofiji religije

Kršćanski mislioci ontološkog tipa filozofije religije pripadali su platonovsko-augustinovskoj i franjevačkoj tradiciji, iako je Bonaventura bio i pod aristotelovskim utjecajem, a sav misaoni i duhovni napor ranog srednjeg vijeka bio je usmjeren na otkrivanje vječne istine (*veritas aeterna*) koju se poistovjećivalo s Bogom. Poput istaknutih klasika kršćanske misli Augustina i Anselma, i sv. Toma Akvinski na temeljima patrističke baštine gradio je sintezu vjere i razuma:

»Premda istina kršćanske vjere o kojoj je riječ nadmašuje mogućnost ljudskog razuma, ipak ne može biti oprečnosti između onoga što je po naravi usađeno u razum i spomenute istine. (...) Bog nam je usadio spoznaju osnovnih načela što ih po naravi shvaćamo, jer sam je Bog tvorac naše naravi. Prema tome, ta su načela sadržana i u Božjoj mudrosti. Prema tome, što god se protivi tim osnovnim načelima, protivi se i Božjoj mudrosti. Znači da ne potječe od Boga. Prema tome, ne može biti oprečnosti između objavljenih istina koje prihvaćamo vjerom i naravne spoznaje. (...) Stoga Apostol izjavljuje u *Poslanici Rimljanima* 10,3: 'Blizu je riječ u tvome srcu i u tvojim ustima: to je riječ vjere koju propovijedamo'. Ali, budući da ta riječ nadmašuje ljudski razum, neki misle da mu je oprečna, a to je nemoguće. S tim se slaže i Augustin, koji u II. knj. *Doslovnog tumačenja Knjige Postanka* [Bilj. 43, Augustin, *De Genesi ad litteram* II, cap. 18] kaže sljedeće: 'Ono što istina iznosi na vidjelo ne može se ni na koji način protiviti svetim knjigama bilo *Staroga* bilo *Novoga zavjeta*'.«⁵

Međutim, Augustinov ontološki tip filozofije religije vodio je do poteškoća koje su se pokazale u Anselmovom obliku ontološkog argumenta i kod velikih franjevaca, stoga upravo tu počinje Tomina kritika,⁶ a u radikalnijem obliku Dunska Skota i Williama Occama. Tillich smatra da su ovi skolastičari otišli puno dalje od ukazivanja na poteškoće i zloupotrebe ovog pristupa, tako što su potkopali religijsku sigurnost velikog dijela Zapadnog svijeta. Tomističkim pristupom filozofiji religije »čovjek otkriva stranca kada susreće Boga«,⁷ a neposredna svijest o Božjem bitku (*esse ipsum*) postaje za čovjeka nemoguća, pa i Anselmova želja za spoznajom Boga kakav je »po sebi« ostaje neispunjena. Više se ne govori o »neposrednoj svijesti« o Bogu, da se njegova egzistencija može dokazati iz nepromjenjivih i vječnih istina odnosno principa ili ideje Boga i razmatranjem njegove esencije (*a priori*), nego se u skladu s Tominom »teorijom spoznaje«⁸ – prema kojoj prvo spoznajemo osjetilne predmete a potom iz njih apstrahiramo inteligibilne – do Boga dolazi »posrednim zaključivanjem« odnosno analitičkim obrazlaganjem iz iskustva vanjskog svijeta (*a posteriori*) i razmatranjem Božjih učinaka (*effectus*). Za razliku od Augustina, koji je glavni naglasak stavljao na antropološko iskustvo čovjekove nutrine i uzdizanja duše prema Bogu, Toma poput Aristotela polazi prvenstveno od kozmološkog reda (*ex mondo*); dok patristički svetac Božjim prosvjetljenjem traži odgovarajuće objašnjenje za naše iskustvo vječnih istina u ontološkom redu, skolastički svetac čini to isto za naše iskustvo

promjenjivih, kontingentnih i prolaznih bića u svijetu. U tom smislu Akvinac odbacuje i Anselmovo dokazivanje Božje egzistencije iz ideje o Bogu (*a priori*) odnosno da je nepostojanje Boga nezamislivo, smatrajući da »ne zamišlja svatko Boga kao ono od čega se nešto veće ne može zamisliti« (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1), pri čemu valja imati na umu da je canterburyski biskup

2

V. Dubravko Arbanas, »Razvoj ontološkog dokaza za Božju egzistenciju i Tillichovo poimanje ontološkog tipa filozofije religije«, *Filozofska istraživanja* 129 (1/2013), str. 123–137.

3

Tomističku tradiciju Tillich naziva 'analitičkom' zbog toga što: »(...) načela, transcendentalijske [esse, verum, bonum], 'nisu' [više] prisutnost božanskog u nama, 'nisu nestvoreno svjetlo' kroz koje sve vidimo, nego su stvorene strukture našeg razuma.« P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 17.

4

V. Tomo Vereš, »Život i djelo Tome Akvinskog«, u: *Toma Akvinski – Izabrano djelo*, izabrao i preveo Tomo Vereš, 2. prošireno izdanje priredio Anto Gavrić, Globus, Zagreb 2005., str. 24–70; i Tomo Vereš, »Toma Akvinski«, u: Stjepan Kušar (ur.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 453–470; mi ćemo se referirati na znatno opširniju Verešovu antologiju i prikaz svetčevih djela u uredništvu Ante Gavrića. Tu nam Vereš pored razmatranja ovog genijalnog »sabitelja misli svijeta« i »suglasitelja razuma i vjere«, donosi u skraćenom obliku opširan izbor iz tomističke literature Wilhelma Totoka i kritički popis svih djela Tome Akvinskog, koja su u najkritičnijem izdanju počela izlaziti 1882. po nalogu pape Lava XIII, (zbog čega se i zove »Leonina«, a predviđeno je pedeset svezaka od kojih je do sada izašla polovica), koji je u enciklici *Aeterni Patris* nakon Prvog Vatikanskog sabora 1879., proglasio njegovu misao egzemplarnom kršćanskom filozofijom i osnovicom kršćanske teologije, koja se kao mjerodavno katoličko učenje svetcu u čast naziva 'tomizam'. To je do danas jedini papinski dokument koji je u cijelosti posvećen filozofiji, posebno važnosti obnavljanja nauke Andeoskog naučitelja, koja se velikom papi činila najboljim putem vraćanja uporabi filozofije koju zahtijeva vjera, jer je Akvinac: »izvršno razlikujući, kao što i treba, razum od vjere, oboje ih je ipak prijateljski združio te sačuvao prava jednog i drugog i pobrinuo se za njihovo dostojanstvo«, a njegova je nauka dotaknula vrhunce »koje ljudsko razumijevanje nije kadro dostići«. (*AAS* 11, 1878–1879, str. 109). Svetac nam je ostavio svojevrsnu enciklopediju skolastičke filozofije i katoličke teologije, odnosno sveobuhvatan sistematski pregled srednjovjekovnih pogleda Crkve

na pitanja: metafizike, etike, prava, države, ekonomije i socijalnih odnosa. Kao najširi pokušaj prilagodavanja Aristotela učenju Crkve njegova grandiozna *Opera omnia* postaje vrhuncem skolastičke misli i temeljem katoličke dogmatike sve do naših dana.

5

Toma Akvinski, »Nema oprečnosti između istine ljudskog razuma i istine kršćanske vjere«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Knjiga o istini katoličke vjere protiv zabluda nevjernika*, str. 249–250. (*Summa contra gentiles* I, cap. 7). Vereš nas u bilješci br. 42 obavještava da je tema ovog Tominog poglavlja općenito poznata pod imenom »sklad vjere i razuma«, odnosno da pored razlika, između vjere i razuma nema suprotnosti koju zastupaju nevjernici kao »prizemni racionalisti« ili vjernici kao »fideisti«. Više o tome u Ivan Devčić, »Načela sinteze vjere i razuma« i »Razum i vjera«, u: *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., str. 36, 119–120; i Ivan Pavao II, »O odnosu vjere i razuma«, u: *Enciklika Fides et ratio – Vjera i razum*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 53–71. Ovdje papa u malom poglavlju naglašava »trajnu novost misli sv. Tome Akvinskog«: »Toma još oštroumnije pokazuje kako priroda, navlastiti predmet filozofije, može pridonijeti razumijevanju Božje objave. Vjera se, dakle, ne boji razuma, nego ga traži i pouzdaje se u njega. Kao što milost pretpostavlja narav i usavršuje ju, tako vjera pretpostavlja i usavršuje razum. Razum, obasjan svjetlom vjere, oslobođen je slabosti i ograničenja koja proizlaze iz počinjenog grijeha, te nalazi neophodnu snagu kojom se uzdiže do spoznaje otajstva Jednog i Trojedinog Boga.« Isto, str. 63.

6

V. Toma Akvinski, »O Bogu: postoji li Bog?«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Suma teologije*, str. 287–288. U ovom pitanju svoje *Sume*, svetac u članku »Je li po sebi jasno da Bog postoji?«, iznosi jezgru Anselmovog dokaza i odgovara: »Možda onaj tko čuje to ime 'Bog' neće pomisliti da znači ono od čega se ništa veće ne može zamisliti, jer neki su smatrali da je Bog tijelo. (...) ipak iz toga ne slijedi da shvaća kako ono što se označuje imenom zbiljski postoji, već samo da je nazočno u poimanju [ljudskog] uma.« Ibid., str. 288 (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1).

7

V. Toma Akvinski, »Kako spoznajemo Boga?«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo*,

svoj argument držao za dokaz, a ne za tvrdnju o neposrednoj intuiciji Boga. Stoga Akvinac poput Gaunilona⁹ zaključuje u obje *Sume* kako biskupov dokaz uključuje nedozvoljen prijelaz s idealnog na realni nivo, odnosno s logičkog reda na materijalni red stvari, zato što iz navedene tvrdnje o Bogu ne proizlazi nužno da takvo biće postoji i neovisno od naše ideje o njemu ili izvan naše svijesti. Toma također prihvaća da je u Božjoj esenciji uključena i njegova egzistencija, ali bez dokaza na temelju iskustva to za nas ostaje samo logička egzistencija, budući da mi o Bogu nemamo nikakve apriorne spoznaje. Radi se zapravo o razumskim »putovima« do Boga u svjetlu aksioma »spoznajem da bih vjerovao« (*intelligo ut credam*),¹⁰ koji unatoč svojoj točnosti ipak ne mogu dati bezuvjetnu, nego samo vjerojatnu sigurnost,¹¹ a ona se po Tillichu nadograđuje »iracionalnim autoritetom«:

»Generalni karakter tomističkog pristupa filozofiji religije je ovakav: razumski put do Boga nije neposredan nego posredovan. To je put izvođenja koji, premda korektan, ne daje bezuvjetnu sigurnost; stoga mora biti nadograđen putem autoriteta. To znači da je neposredna racionalnost franjevac zamijenjena s argumentirajućom racionalnošću, i da iza ovog racionalnog elementa stoji iracionalan autoritet. Kako bi učinio ovaj korak, Toma je odbacio augustinovsko rješenje. (...) Toma kaže: 'Argumentiranje iz autoriteta je najprikladnije ovom učenju (teologiji)'. [*Summa theologiae* I, q. 1, a. 8] Dosljedno, Biblija postaje zbirka istinitih tvrdnji, umjesto da bude vodič pri kontemplaciji kao kod Bonaventure. (...) Toma je stavio sve teološke iskaze na isti autoritativni nivo. Posljedica toga je da su *credere* i *intelligere* raskoljeni na dva dijela.«¹²

2. Tomino viđenje spoznaje Božje egzistencije

Za razliku od spoznaje prvih načela (*prima principia*), Toma smatra da spoznaja Božje egzistencije nije prirodno urođena čovjeku i očigledna po sebi (*per se notum*),¹³ nego nam je »usađena po naravi, nekako općenito i u stanovitoj zbrci« (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1); a s obzirom na istinu,¹⁴ poput predstavnika ontološkog puta, smatrao je »kako se čini po sebi jasno da postoji istina općenito«,¹⁵ kao pretpostavka naše spoznajne aktivnosti, ali u odgovoru na tu konstataciju naglašava kako iz toga nužno ne slijedi postojanje prve istine: »nama nije jasno da postoji iskonska istina (*primam veritatem esse*)« (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1). Ta prva istina i izvor svake istine jest Bog, a budući da Božji utjecaj koji nam omogućuje da uopće nešto spoznamo nije predmet naše neposredne intuicije, moramo uložiti intelektualni napor i u to se uvjeriti daljnjim razmišljanjem. A kako je glavna zadaća teologije kao svete nauke priopćiti nam spoznaju o Bogu, Toma pristupajući izlaganju te nauke »prvo raspravlja o Bogu, zatim o težnji razumskog stvorenja prema Bogu i treće o Kristu koji je kao čovjek put naših težnji prema Bogu«¹⁶ (*Summa theologiae* I, q. 2). Rasprava o Bogu ima tri dijela: o Božjoj biti, o razlici božanskih osoba međusobno i o proizlaženju stvorenja od Boga; a s obzirom na Božju bit, Akvinac najprije razmatra postoji li Bog, zatim kako on postoji ili bolje rečeno na koji način ne postoji i na kraju ono što spada na njegovo djelovanje odnosno znanje, volju i moć. U prilog boljem razumijevanju Tillichovog prikaza kozmološkog tipa filozofije religije mi ćemo se samo načelno osvrnuti na prvi dio svetčeve *Sume teologije* ili raspravu o Bogu koja se odnosi na Božju bit, na nekoliko poglavlja iz prve dvije knjige *Sume protiv pogana* i na neke od najvažnijih filozofskih rasprava. Premda istine vjere nadilaze spoznajnu moć našeg razuma, njihovo prihvaćanje ipak nije lakovjernost,¹⁷ jer razum nalazi vrijedne dokaze koje pokazuju na njihovu vjerodostojnost (*signa credibilitatis*), na temelju kojih uviđa i opravdanost svog slobodnog pristanka vjeri odnosno povjerenju u Boga. Tillich u tom smislu citira Akvinca i komentira posljedice ovakvog pristupa:

»Postoje dva načina po kojima nešto spoznajemo: po sebi i po nama. Stoga je tvrdnja 'Bog jest' spoznata po sebi ukoliko je On 'u' Sebi, zbog toga što je predikat isto što i subjekt. Zato je Bog Njegov vlastiti bitak(...) Budući da 'mi' ne znamo o Bogu što je On, ova tvrdnja nije spoznata po sebi, nego mora biti dokazana kroz one stvari koje su nam poznatije u odnosu na nas, odnosno kroz Njegova djela'. [*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1]. Ovim je riječima Akvinac srezao bit ontološkog pristupa. Čovjek je isključen iz *primum esse* i *prima veritas*. Za njega je nemoguće prijanjati uz nestvorenu istinu.«¹⁸

Suma teologije, str. 339 (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 13). Tillich aludira na svetčev odgovor na prvi razlog, koji iz članka »Stječe li se milošću viši stupanj spoznaje Boga od onoga koji se stječe naravnim razumom?« navodimo u cijelosti: »Iako objavom milosti u ovome životu ne spoznajemo o Bogu 'što je' (*quid est*), te se tako povezujemo s njime gotovo kao s nepoznatim, ipak ga potpunije spoznajemo, ukoliko nam se otkrivaju brojniji i uzvišeniji njegovi učinci, te jer mu po božanskoj objavi pripisujemo neke stvari do kojih naravni razum ne dopiše, na primjer da je trojstven i jedan.« Ibid. (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 13). U tom smislu Clayton naglašava: »Kozmološki pristup se razlikuje od ontološkog u svakom pogledu. Bitak, istina i dobrota nisu više zamišljeni kao prisutnost Boga u nama, nego kao stvorene strukture ljudskog duha koje se mogu proširiti na Boga samo analoški. U skladu s Tillichom, posljedica takvog pristupa je da su Božji Duh i ljudski duh u biti odvojeni.« J. P. Clayton, »Introducing Paul Tillich's Writings in the Philosophy of Religion«, str. 12.

8

V. Toma Akvinski, »Kako ljudska duša spoznaje tjelesni svijet?«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Suma teologije*, str. 408–421; navedeno 84. pitanje ove Tomine *Sume* imamo i u drugom svesku *Hrestomatije filozofije* u S. Kušar (ur.), *Srednjovjekovna filozofija*, 539–563. Više o Tominoj »teoriji spoznaje« v. Frederick Copleston, »Sv. Toma«, u: *Istorijska filozofija: Srednjovjekovna filozofija*, BIGZ, Beograd 1989., str. 384–392; i Ivan Macan, »Aristotelizam u skolastici: sveti Toma Akvinski«, u: *Filozofija spoznaje*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1997., str. 189–195.

9

Uz Anselmov tekst *Proslogiona* redovito se donosi kritika monaha Gaunilona iz opatije Marmoutier kraj Tursa, ali i biskupov odgovor. Više o »raspravi s Gaunilonom« v. Stjepan Kušar, »Anselmo Canterburyški«, u: S. Kušar (ur.), *Srednjovjekovna filozofija*, str. 287–292.

10

V. Ivan Pavao II, »Razumijem da bih vjerovao«, u: *Enciklika Fides et ratio – Vjera i razum*, str. 39–52.

11

V. F. Copleston, »Sv. Toma«, str. 336–345; Ivan Devčić, »Razumski putovi do Boga«,

u: *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1998., str. 23–27; Ivan Devčić, »Dokazi za Božju egzistenciju«, u: *Bog i filozofija*, str. 120–123; Nikola Stanković, »Putovi Tome Akvinškog i gibanje nebeskih tijela (Quinque viae i apparentia sensibilia circa motus caelestes)«, u: *Čovjek pred Bezuvjetnim: Filozofijsko pitanje o Bogu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2000., str. 17–22; i *Toma Akvinski – izabrano djelo*, str. 56–57.

12

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 16–17. Usp. Toma Akvinski, »O svetoj nauci: kakva je i što obuhvaća?«, *Toma Akvinski – izabrano djelo, Suma teologije*, str. 280–281. Tillich je ovaj navod uzео iz svetčevog članka »Služi li se ova nauka dokazima?«, odnosno odgovora na drugi razlog. Usp. ibid., str. 281 (*Summa theologiae* I, q. 1, a. 8). U tom smislu, i za razliku od Tillicha, naš je eminentni poznavatelj misli i djela sv. Tome i nositelj naslova »učitelj svete teologije« (*magister in sacra theologia*) shvaćao svetčevu poimanje autoriteta u pozitivnom smislu: »Toma se nije slagao s onima koji su samo crkvenim ili teološkim autoritetom osuđivali filozofska i znanstvena zastranjenja od vjere (npr. Sigeru iz Brabanta itd.), nego je išao za tim da pokaže razlozima kako su ta zastranjenja u raskoraku sa samom filozofijom i znanošću.« Tomo Vereš, *Toma Akvinski – izabrano djelo*, bilj. 44, str. 250.

13

»U svemu onome što iskazujemo (*confitemur*) o Bogu nalazi se dvovrstan oblik istine (*duplex veritatis modus*). Naime, neka su svojstva o Bogu istinita i potpuno nadilaze moć ljudskog razuma, kao na primjer da je Bog trojedini. Druge su pak istine takve da ih može dokučiti i naravni ljudski razum, na primjer Bog postoji, da je jedan i tome slično. Te su istine uostalom filozofi, vođeni (*ducti*) svjetlom naravnog razuma, razložno dokazali o Bogu.« Toma Akvinski, »Na koji je način moguće razjasniti istinu o Bogu«, u: *Knjiga o istini katoličke vjere protiv zabluda nevjernika*, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Knjiga o istini katoličke vjere protiv zabluda nevjernika*, str. 243 (*Summa contra gentiles* I, cap. 3). Ovdje svetac misli kako ćemo vidjeti i na svoje poznate dokaze za Božju egzistenciju (*quinque viae*). Više o tome v. Ivan Devčić, »Dva načina spoznaje istine o Bogu prema Tomi Akvinškom«, u: *Pred Bogom blizim i dalekim*, str. 33–36.



3. Tomini dokazi za Božju egzistenciju

Međutim, Toma je dokazima za Božju egzistenciju želio eksplicirati, kako rekosmo, našu urođenu ali neodređenu i zbrkanu spoznaju Boga: »ukoliko je Bog čovjekova sreća. Čovjek naime, po naravi teži za srećom, a ono za čim po naravi teži, po naravi i spoznaje. Ali to ne znači da spoznaje Božje postojanje naprosto (*simpliciter*).«¹⁹ Kada bi tako Boga spoznavali, ne bi se događalo da ljudi imaju različita shvaćanja o sreći i da je često traže daleko od Boga, u kojem se nalazi čovjekova istinska sreća i blaženstvo (*beatitudo*). Da naša naravna čežnja za srećom uključuje i našu usmjerenost na Boga tek treba dokazati, stoga mi do jasne spoznaje Boga dolazimo samo posredno odnosno obrazlaganjem iz iskustva vanjskog svijeta (*a posteriori*). To znači da čovjek nema eksplicitnu urođenu ideju o Bogu, zbog toga njegovi dokazi imaju važnu ulogu kako za našu spoznaju tako i za naše prihvaćanje Boga, što potvrđuje i činjenica da oni sačinjavaju sastavni dio i svetčeve *Teološke sume*.²⁰ Toma je prva dva dokaza je našao u aristotelovskoj, treći u arapskoj, četvrti u platonovsko-augustinovskoj filozofiji i peti u cjelokupnoj kršćanskoj tradiciji prije njega; a polazište im je u činjenici kretanja u svijetu: stvari se gibaju, prouzrokovane su i nenužne, imaju određeni stupanj savršenosti i svoju svrhu ili cilj. U svom uzdizanju do Boga, on se u skladu s prirodom ljudske spoznaje²¹ služio razmatranjem Božjih učinaka (*effectus*), iz kojih je crpio svu građu za svoju spoznaju prema aristotelovskom načelu: ništa ne ulazi u ljudski um a da nije prije prošlo kroz osjetilo (*nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu*).²² Ali prije svega se služio kauzalnim principom ili načelom uzročnosti²³ kao temeljnim načelom grčke filozofije, na čijim osnovama je dalje razradio nauku o bitku, a u tom smislu je formulirao i ovo načelo:

»Nužno je reći da sve što na bilo koji način postoji, potječe od Boga. Ako je, naime neka osobina djelomično (*per participationem*) prisutna u nekoj stvari, onda je nužno da ta osobina uzročno potječe od bića kojemu bitno (*essentialiter*) pripada; na primjer usijanost željeza potječe od ognja. A već je pokazano, raspravljajući o Božjoj jednostavnosti [pit. 3, čl. 4], da je Bog sam bitak koji je utemeljen na samom sebi (*ipsum Esse per se subsistens*).«²⁴

Ovo načelo važi u metafizičkom smislu: sve pokrenuto traži svog pokretača ili Iskonskog Začetnika svekolikog gibanja (*primum movens*), prouzrokovano svoj Iskonski Uzrok (*prima causa*), po naravi moguće biće traži Nužno Biće, nesavršeno biće traži potpunu savršenost ili odnosno Vrhunsko Biće (*maxime est*), i svrhovito traži svoj cilj ili Svršni Uzrok (*causa finalis*). Stoga Toma naglašava: »sve što bivstvuje na temelju udioništva (*per participationem*), svodi se na ono što bivstvuje po-sebno (*per se existens*) (...) Bog je iskonski uzrok-uzorak (*prima causa exemplaris*). (...) Iz toga slijedi da je Božja dobrota svrha svega.«²⁵ S obzirom na polazište i vrste dokazivanja Toma smatra da:

»Postoje dvije vrste dokazivanja. Prvo polazi od uzorka i zove se 'zbog čega' (*propter quid*); ono polazi od naprosto prvobitnoga. Drugo polazi od učinaka i zove se dokazivanjem 'da' (*quia*); polazište mu je ono što je prvobitno za nas. [Bilj. 15: Razlikovanje dviju vrsta dokazivanja aristotelovskog je podrijetla: *Analytica posteriora* I, cap. 13–14]. Budući da nam je neki učinak jasniji od njegova uzroka, od učinka polazimo da spoznamo uzrok. (...) Stoga, ukoliko nam Božje postojanje nije po sebi jasno, ono se može dokazati po učincima koji su nam poznati.«²⁶

U tom smislu Tillich naglašava da nepromjenjive i vječne istine odnosno: »principi, transcendentalijske, 'nisu' prisutnost božanskog u nama, nisu 'nestvoreno svjetlo' kroz koje sve vidimo, nego su stvorene strukture našeg razuma.«²⁷ Drugo načelo na koje se Toma oslanjao na svom filozofskom putu do Boga jest ono koje isključuje beskonačni regres (*regressus in infinitum*), a budući da je dopuštao barem kao mogućnost stvaranje vječnog svijeta, nije

opporavao ni mogućnost vremenskog ili horizontalnog niza, ali ga je pobijao u ontološkom redu zavisnosti.²⁸ Međutim, upravo tu postoji glavni problem takvog dokazivanja na koji je u svojoj kritici spekulativnog uma upozorio i Kant,²⁹ koji se pitao o logičkoj opravdanosti prijelaza iz horizontalnog niza u

14

V. Toma Akvinski, »Što je istina?«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo*, str. 120–124.

15

V. T. Akvinski, »O Bogu: postoji li Bog?«, str. 287 (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1).

16

Ibid., str. 285 (*Summa theologiae* I, q. 2).

17

Vidi Toma Akvinski, »Prihvatanje vjerskih istina ne spada u lakovjernost, premda one nadilaze ljudski razum«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Knjiga o istini katoličke vjere protiv zablude nevjernika*, str. 247–248.

18

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 16–17. Usp. T. Akvinski, »O Bogu: postoji li Bog?«, str. 287–288 (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1). Tillich je ovaj navod uzeo iz svetčevog članka »Je li po sebi jasno da Bog postoji?«.

19

T. Akvinski, »O Bogu: postoji li Bog?«, str. 288 (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 1).

20

V. ibid., str. 290–292. Na temelju aristotelovske kozmologije, svetac u članku »Postoji li Bog?« razmatra dokaze za Božju egzistenciju ili bolje rečeno »putove« (*quinque viae*), koje vode razum od stvorenoga do Stvoritelja: »Ima pet putova kojima se može dokazati da Bog postoji« (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 3). Mi ćemo ih samo načelno izložiti: 1. Za Tomu je najočiglednija činjenice kretanja u svijetu i zato je put koji se na to nadovezuje smatrao *via manifestor*. Ne radi se samo o prostornom gibanju, nego u aristotelovskom smislu o nastajanju odnosno supstancijalno-akcidentalnoj promjeni u bićima (*motus*) kao prijelazu iz mogućnosti (*in potentia*) u zbiljnost (*actu*), koji ne može biti sam svoj uzrok, nego je uzrokovan od nekog drugog već aktualnog bića. Budući da se u tome ne može ići u beskonačnost (*regressus in infinitum*), moramo zaključiti da postoji prvi nepokretni pokretač ili Iskonski Začetnik gibanja (*primum movens*) »A to svi razumijevaju pod Bogom« – to je tzv. *kozmoški dokaz*. 2. Polazi od iskustva proizvodnih uzroka i na isti način pretpostavlja Iskonski Uzrok (*prima causa*) kao prvi eficientni ili djelatni uzrok (*causa efficiens*) svih bića »kojeg svi nazivaju Bogom« – tzv. *dokaz iz kauzalnosti*. 3. Polazi od iskustva nastajanja i nestajanja svih bića što je znak da su kontingentna ili nenužna, ali

»kada bi to bila istina, onda također ni sada ne bi bilo ničega, jer ono čega nema može početi postojati samo po nečemu što postoji«. To znači da mora postojati Nužno Biće koje je uzrok nenužnim bićima »A to svi nazivaju Bogom« – tzv. *dokaz iz kontingencije*. 4. Polazi od stupnjeva savršenosti koje nalazimo u svim bićima koja su više ili manje dobra, istinita, plemenita itd. »Ali više ili manje pripisuje se različitim stvarima prema različitom načinu približavanju nečemu što je u punini takvo« odnosno Vrhunsko Biće (*maxime ens*), stoga je i ovdje razumno pretpostaviti da postoji apsolutno savršeno biće, koje je kao takvo »svim bićima uzrok postojanja (*causa esse*), dobrote i bilo kojeg savršenstva. A to zovemo Bogom«. 5. Iskustvo pokazuje da i nerazumna bića djeluju radi neke svrhe ili cilja, a budući da tako djeluju uvijek ili vrlo često, očito je da to ne čine slučajno i da su na to upravljene razumom, stoga je očito da postoji Svršni Uzrok (*causa finalis*) odnosno »neko razumno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema određenoj svrsi. To biće nazivamo Bogom« ili najvišom svrhom – tzv. *teleološki dokaz*. Za ovaj posljednji dokaz iz svrhovitosti Kant kaže: »Taj dokaz u svako doba zaslužuje da se spominje s poštovanjem. On je najstariji, najjasniji i običnom ljudskom umu najprimjereniji« (usp. *Kritika čistog uma*, Matica hrvatska, Zagreb 1984., str. 285). Sv. Toma nije ulazio u detaljno razmatranje ovih dokaza, nego mu je kao teologu bilo prvenstveno stalo da sažeto dokaže uvode u vjeru (*praeambula fidei*), oni su metafizičke naravi i poseban izraz *Knjige mudrosti* (13) i Pavlove *Poslanice Rimljanima* (1,19–23): Bog se može spoznati preko svojih djela, i to kao onaj koji beskonačno nadilazi svoja djela.

21

V. T. Akvinski, »Kako ljudska duša spoznaje tjelesni svijet?«, str. 408–421 (*Summa theologiae* I, q. 84).

22

»No pokazalo se također da čisto empiristički pristup spoznaji nije održiv, jer ne može protumačiti ni opće pojmove, a još manje opću vrijednost zaključivanja i pretpostavke prirodnih znanosti. Svi opći iskazi pretpostavljaju spoznaje koje nadilaze empiričku konstataciju neke činjenice. Isto tako svaka nužna veza između premisa i zaključaka koju nalazimo u logičkom zaključivanju nadilazi osjetilno zamjećivanje. Konačno, logička koherencija nekog sistema pretpostavlja opću vrijednost načela protuslovlja i njegovo poštivanje.« Ivan Macan, »Spoznaje a priori i uvid

vertikalni, odnosno zaključivanja od učinaka ili kontingentnih bića u svijetu na neuzrokovani uzrok ili nužno i nadnaravno biće.³⁰ Bio bi apsurdan anakronizam očekivati da se svetac bavio detaljno Kantovom kritikom metafizike, premda je bio svjestan nesrazmjera o kojem je riječ: »Po učincima koji nisu razmjerni uzroku ne može se imati savršena spoznaja o uzroku, ali ipak iz bilo kojeg učinka može nam se jasno dokazati da postoji uzrok, kako je rečeno. I tako se iz Božjih učinaka može dokazati Božje postojanje, premda ga po njima ne možemo savršeno spoznati prema njegovoj biti.«³¹ Treće načelo koje Toma koristi u svojim dokazima je načelo participacije, koje se odnosi i na egzemplarizam po kojem su kontingentna bića u određenoj mjeri odraz apsolutno savršenog bića, a na ovome se opet temelji i svetčevo poimanje analogije bića u bitku (*analogia entis*).

Glavni dokaz je zapravo treći, u kojem Toma iz kontingencije³² bića zaključuje da mora postojati apsolutno, nužno, bezuvjetno i samoutemeljeno biće koje nazivamo Bog. Budući da nijedno stvoreno biće ne iscrpljuje puninu bivstvovanja, sva su bića nužno kontingentna, uvjetovana i nemaju temelj svog bitka u sebi. Kao takva, bića barem implicitno upućuju na Boga kao svoj iskon i svoju konačnu svrhu jer je Bog: nužno biće – ne može ne biti, bezuvjetno biće – nije ovisan o nikakvim uvjetima, samoutemeljeno biće – ima temelj svog bitka u sebi. Stoga ovaj dokaz kaže: bitak svakog bića potvrđuje nužnost apsolutno nužnog »bića« koje je bezuvjetno i samoutemeljeno, dok je u odnosu prema kontingentnom svijetu transcendentno i imanentno biće. Akvinac naglašava da »nisu sva bića moguća, nego mora u stvarnosti postojati nešto nužno« (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 3) ili, drugim riječima, da ništa nije toliko kontingentno da u sebi ne bi imalo nešto nužno, pa možemo zaključiti: ako uopće nešto postoji, a apsolutnom neposrednom evidencijom imamo očiglednu refleksiju barem vlastite samosvijesti, onda nužno postoji i biće koje ima temelj svog bitka u samom sebi (*Ipsum Esse per se subsistens*). Ovaj argument utemeljen je na načelu uzročnosti odnosno dovoljnog razloga (*ratio sufficiens*), koji kažu da ništa ne nastaje ili postoji bez dovoljnog razloga: promjena ili kretanje moraju imati svoj dovoljan razlog u Iskonskom Začetniku gibanja, niz podređenih uzroka i posljedica u jednom neuzrokovanom uzroku, ograničena savršenost u apsolutnoj savršenosti, a svrhovitost i red moraju imati svoj razlog u prirodi, koja ukazuje na to da »postoji neko umno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema određenoj svrsi. To biće nazivamo Bogom« (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 3). Nasuprot svetcu, Tillich smatra: »Očigledno da je na ovaj način razoreno neposredno znanje o Apsolutu. *Sapientia*, znanje načela, kvalitativno nije različito od *scientia*.«³³

4. Tillichovo viđenje »tomističkog rastapanja« ontološkog pristupa

Sve ovo ne sputava Tillicha da nastavi sa svojim prikazom »tomističkog rastapanja« ontološkog pristupa odnosno kako ga on naziva »augustinovskog rješenja«:

»U skladu s Tomom isti predmet ne može biti predmet vjere i znanja, zbog toga što vjera ne podrazumijeva neposredan kontakt s njenim predmetom. Vjera je manja od znanja. Toma kaže: 'U mjeri kojom je naša vizija [*visio beatifica*] ograničena, vjera pada u manjkav red znanja koji je prisutan u znanosti' [*Summa theologiae* I, q. 12, a. 13], a u skladu s njim vizija nije moguća u našoj tjelesnoj egzistenciji. Ovdje je korijen kvarenja pojma 'vjera', po kojem se ona shvaća kao vjerovanje s nižim stupnjem evidencije i koji čini njenu uporabu danas gotovo nemogućom.«³⁴

Međutim, Toma je, kako smo vidjeli, nastojao oko »suglasja razuma i vjere«, pa je u tom smislu zauzeo jedinstven stav koji se bitno razlikovao od kršćanskih averoista ali i od Bonaventure i njegovih pristaša. Dok su prvi radikalno suprotstavljali ljudsko umovanje i kršćansko vjerovanje, tvrdeći da su to dvije

u načelo protuslovlja«, u: *Filozofija spoznaje*, str. 115. Vereš naglašava da je to »specifična teza Akvinčeve spoznajne teorije«, ali da mnogi povjesničari filozofije pritom zanemaruju važnu ulogu »vječnih zamisli« (*rationes aeternae*) u spoznajnom procesu, pa mogućnost spoznaje Boga postaje »jalov Sizifov pot-hvat«: »Stoga u ovome izboru Tominih tekstova donosimo cjeloviti prijevod svih osam članaka 84. pitanja iz I. dijela *Sume teologije* o ljudskoj spoznaji tjelesnog svijeta [»Kako ljudska duša spoznaje tjelesni svijet?«], jer je istina u cjelini.« T. Vereš, »Toma Akvinski«, str. 468.

23

V. Ivan Macan, »Evidencija kauzalnog principa«, u: *Filozofija spoznaje*, str. 129–130, 131.

24

Toma Akvinski, »O proizlaženju stvorenja od Boga i o iskonskom uzorku svih bića«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Suma teologije*, str. 376 (*Summa theologiae* I, q. 44, a. 1). U prilog boljem razumijevanju ovog važnog načela vidi I. Macan, »Evidencija kauzalnog principa«, str. 135.

25

Toma Akvinski, »O proizlaženju stvorenja od Boga i o iskonskom uzorku svih bića«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Suma teologije*, str. 378–380 (*Summa theologiae* I, q. 44, a. 3 i 4).

26

T. Akvinski, »O Bogu: postoji li Bog«, str. 289 (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 2).

27

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 17.

28

V. F. Copleston, »Sv. Toma«, str. 341.

29

Kantova kritika aposteriornih dokaza za Božju egzistenciju proizlazi iz njegovih gnoseoloških teza, prema kojima na takav način ne možemo zaključiti realno postojanje Boga, nego samo transcendentalne ideje o apsolutu u našem umu koja ima regulativnu funkciju za našu spoznaju. A kako smo vidjeli, budući da se do istog zaključka ne može doći ni iz ideje o Bogu, on je bio uvjeren da se Božja egzistencija razumskim putem ne može nikako dokazati, jer: »mi možemo imati iskustvo samo onih bića koja mogu postati predmet naše prostorno-vremenske intuicije, a Bog nije takvo biće. (...) poslije Kanta dominira mišljenje, da dokazi za Božju egzistenciju

nisu nikakvo strogo deduciranje nužnosti Božjeg postojanja iz nenužnog postojanja ovoga svijeta, nego eksplikacija i tematiziranje iskustva u kojem nam je zajedno s uvjetovanim dano i Bezuvjetno.« I. Devčić, »Razumski putovi do Boga«, str. 25. Više o Kantovoj kritici v. Ivan Devčić, »Smisao Kantove kritike dokaza za Božju egzistenciju«, u: *Pred Bogom blizim i dalekim*, str. 32–34; i Harald Schöndorf, »Pretpostavlja li 'Kritika čistog uma' Božju opstojnost?«, u: Marijan Steiner (ur.), *Ljepota istine. Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. Obljetnice života*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1966., str. 119–129. Ovaj njemački isusovac smatra da »ima takvih točaka u Kantovoj kritičkoj filozofiji koje se bez pretpostavke Božje opstojnosti ne bi održale«, što se posebno odnosi na termine 'stvar o sebi' i 'transcendentalni ideal'.

30

V. F. Copleston, »Sv. Toma«, str. 338.

31

T. Akvinski, »O Bogu: postoji li Bog?«, str. 289 (*Summa theologiae* I, q. 2, a. 2). U prilog boljem razumijevanju svetčeve argumentacije za Božju egzistenciju vidi navod engleskog isusovca: F. Copleston, »Sv. Toma«, str. 342–343.

32

V. I. Macan, »Evidencija kauzalnog principa«, str. 134.

33

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 17.

34

Isto, str. 17–18. Tillich je ovaj navod uzeo iz svetčevog članka »Stječe li se milošću viši stupanj spoznaje Boga od onoga koji se stječe naravnim razumom?«. Usp. T. Akvinski, »Kako spoznajemo Boga?«, str. 339 (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 13). U tom smislu navodim i pripadajući Verešov komentar koji se bitno razlikuje od Tillichovog pogleda na ovaj problem: »Taj je odgovor bitan za razumijevanje odnosa vjere i znanosti. Znanost uključuje uvid u nužnost nekog odnosa. Takva je spoznaja u vjeri isključena jer je posredna, tj. ona se temelji na autoritetu, a ne na očevitosti i dokazivanju. Stoga je s pravom rekao Rajmund Lullus (1235–1315) da racionalna spoznaja nadilazi vjersku. Ali vjerska spoznaja daleko nadilazi racionalnu svojim izvorom i sigurnošću koji je neprevarljiva Božja spoznaja.« T. Vereš, *Toma Akvinski – izabrano djelo*, bilj. 55, str. 339.

potpuno odvojene stvarnosti od kojih svaka ima svoju istinu; drugi su odlučno pobijali tu tzv. teoriju »dviiju istina« i nastojali dokazati da između razuma i vjere nema nikakvog raskoraka ni nesuglasja. Budući da je Bog stvoritelj i razuma i kršćanske objave, nemoguće je da oni budu u suprotnosti jer bi na taj način Bog protuslovio samom sebi, stoga je Akvinac nasuprot obiju krajnosti smatrao da se te dvije stvarnosti moraju usuglasiti jer obje potječu od istog izvora u Bogu. Istina razuma i istina vjere ne mogu biti u suprotnosti jer istina ne može protusloviti istini, to jest svaka od njih mora sačuvati svoju samostalnost i na svoj način težiti za jednom istinom u Bogu. Bitno je obilježje vjere da nadilazi razum, a ne da ulazi u sukob s njim, pa su u tom smislu i vjerske dogme tajne, a ne besmislice: »vjerujem jer je tajna« (*credo quia mysterium*).

Božju egzistenciju ne možemo spoznati³⁵ apsolutnom neposrednom evidencijom koja bi nam dala metafizičku sigurnost, nego, kako smo vidjeli, »posrednim zaključivanjem« iz iskustva vanjskog svijeta (*a posteriori*) i razmatranjem Božjih učinaka (*effectus*). Međutim, s obzirom na Božju bit ili prirodu, Toma je ustvrdio da mi »jasnije spoznajemo što Bog nije, nego što jest« (*Summa theologiae* I, q. 1, a. 9), a u duhu Dionizija da »Bog nije stvar koja postoji već nadilazi sve što postoji« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 1).³⁶ A kako se čovjekovo blaženstvo sastoji u njegovoj najvišoj djelatnosti ili djelatnosti uma, s kojim otkriva Iskonski Uzrok ili počelo svog bivstvovanja, ali ne i Božju bit, stoga »bez daljnijega valja prihvatiti tvrdnju da blaženi vide Božju bit« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 1), i to »samo umom« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 3):

»Preostaje, dakle, da je spoznaja samog samostalnog bitka prirodjena jedino Božjem umu i da on nadilazi naravnu sposobnost bilo kojeg stvorenog uma, jer nijedno stvorenje nije istovjetno sa svojim bitkom, već ima udionički bitak. Prema tome, stvoreni um može spoznati Boga u njegovoj biti samo ukoliko se Bog svojom milošću povezuje s njim kao nešto što mu može biti shvatljivo.«³⁷

Da bi se čovjek uzdigao do tolike uzvišenosti, potrebna mu je »neka nadnaravna raspoloživost« (*dispositio supernaturalis*) za tu milosti i svojevrsno »prosvjetljenje uma« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 5) o kojem je govorio i Augustin, ali i uzvišeno otajstvo »ljubavi« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 6).³⁸ Stoga se naša spoznaja o Bogu kao »izvoru i počelu svekolikog bitka i istine« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 8), zbiva uvijek na način analogne ne-vlastite ili ne-jednoznačne spoznaje: »Oni koji vide Boga po biti ne vide ga posredstvom nekih predodžaba, nego posredstvom same Božje biti sjeđinjene s njihovim umom« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 9). Za razliku od ontološkog, ovaj pristup zahtijeva bitnu odvojenost Božjeg duha i čovjekove duše, odnosno ontološku razliku između bitka (*esse essentiae*) i bića (*esse existentiae*), a neposredna svijest o Bogu kao spoznaja njegovog bitka ili prirode, ostaje za nas trajno nemoguća misija i neispunjena čežnja. Međutim, budući da je i »samo naravno svjetlo razuma neko sudioništvo u božanskom svjetlu« (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 11), Tomina nauka o »analogiji bića u bitku«³⁹ je kao takva jedno od najprodornijih sredstava našeg ulaska u tajnu bitka, koje nam pomaže u razumijevanju prisutnosti Boga u stvorenjima i stvorenja u Bogu,⁴⁰ radi činjenice istosti i razlike unutar jednog te istog pojmovnog sadržaja. Stoga ako uopće nešto »jest«, a svjedoci smo neposredne svijesti samih sebe, drugih ljudi i svekolike prirode; onda sve što na bilo kakav način »jest«, u bitku se razlikuje radi vlastitih akcidentalnih posebnosti, ali se ujedno i poklapa radi supstancijalnog sudjelovanja u apso-

lutnom bitku ili Bogu. Upravo po ovom nepotpunom poklapanju našeg subjektivnog mišljenja i objektivne stvarnosti, mi o Bogu ne možemo govoriti jednoznačno, a njegov univerzalni bitak koji nam je netematski dan možemo spoznati samo analogno. Dakle, tko je Bog ili kakva je njegova priroda nije nam posve nepoznato, a ono što o Bogu znamo uvijek je analogno. Tillich i ovdje citira Tomu, nepristrano komentirajući svetčevu »osjetilima vezanu epistemologiju«:

35

Vidi T. Akvinski, »Kako spoznajemo Boga?«, str. 323–339. Nakon što je razmotrio kakav je Bog sam po sebi, Toma u ovom pitanju kroz trinaest članaka nastoji pokazati »kakav je u našoj spoznaji, to jest kako ga spoznaju stvorenja« (*Summa theologiae* I, q. 12). U tom smislu Vereš napominje kako: »(...) Toma naglašava da najprije želi raspravljati o Božjoj biti, zatim o načinu i granicama naše spoznaje te biti. Traktat o Bogu je usmjeren, [kako ćemo vidjeti kao i kod Tillicha] dakle, ontološki a ne gnoseološki. Naš novovjekovni pristup problemima, počevši od Descartesa i Kanta, prvenstveno je gnoseološki. Međutim, narav spoznaje i njezine granice izlaze na vidjelo tek u nastojanju da se dokuči bitak.« T. Vereš, *Toma Akvinski – izabrano djelo*, bilj. 1, str. 323.

36

»No Boga spoznajemo, kako kaže Dionizije, kao uzrok (*ut causam*), nadmašivanjem (*per excessum*) i uklanjanjem (*per remotionem*) [svih svojstava].« T. Akvinski, »Kako ljudska duša spoznaje tjelesni svijet?«, str. 420 (*Summa theologiae* I, q. 84, a. 7). U tom smislu Vereš napominje: »Uzročnu spoznaju Boga Toma iznosi npr. u 'pet putova' kojima dokazuje njegovo postojanje. (usp. ovdje, str. 286–292). – Spoznaja Boga 'nadmašivanjem' može se nazvati superlativnom jer se njome Bog dokučuje kao Vrhovno biće: Najzbiljskiji, Najjednostavniji, Najbolji, Najmudriji, Najistinitiji itd. – Spoznaja 'uklanjanjem', tj. odricanjem mogućnosti da se Bog adekvatno dokuči svršava u tezi da je on, u krajnjoj liniji neshvatljiva i bezimena tajna.« T. Vereš, *Toma Akvinski – izabrano djelo*, bilj. 61, str. 420.

37

T. Akvinski, »Kako spoznajemo Boga?«, str. 328 (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 4).

38

Ovo je samo jedan od primjera u kojem se jasno može vidjeti da Tomina misao nije nikakav kršćanski aristotelizam, nego da je on, po Verešovim riječima, doista »sabitatelj misli svijeta« koji nije napustio Augustina zbog poganskog filozofa. Štoviše, u teologiji ga je slijedio, premda mu je poznavanje Aristotelove filozofije omogućilo da misao hiponskog biskupa i mnogih drugih, sistematizira i interpretira pojmovima aristotelovske filozofije, ali u skladu sa svojom kršćanskom vjerom. U filozofiji, unatoč tome što je puno toga pre-

uzeo od Filozofa, on ga često tumači i interpretira boljim dijelom s teološkog gledišta i u skladu s Augustinom. A u prilog pobijanju teze o Akvinčevom suhoparnom intelektualizmu, dovoljan je svetčev naglasak na otajstvu ljubavi u kontekstu njegovog razmatranja 'gledanja Božje biti' (*visio beatifica*): »Stoga um koji više sudjeluje u svjetlu slave savršenije će vidjeti Boga. Više će pak sudjelovati u svjetlu slave onaj tko ima više ljubavi, jer gdje je veća ljubav, ondje je veća želja, a želja na neki način čini želitelja sposobnim i spremnim za primanje željenoga. Stoga, tko bude imao više ljubavi, savršenije će vidjeti Boga i bit će blaženiji.« T. Akvinski, »Kako spoznajemo Boga?«, str. 330 (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 6).

39

Vidi Toma Akvinski, »O biću i biti«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo*, str. 128–140. U drugom i trećem poglavlju ove rasprave, »Bit složenih bića« i »Odnos biti prema pojmu roda, vrste i razlike«, svetac pokazuje kako je bit analogno nazočna u različitim kategorijama bića, tj. u složenim tjelesnim bićima. O tome usporedi Miljenko Belić, »'Biti ili ne-biti' – u svjetlu analogije bića«, u: Josip Rožmarić (ur.), *Filozofija u susret teologiji. Radovi simpozija FTI DI, prigodom 50. obljetnice Filozofskog studija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1989., str. 37–38, 52–59 i Ivan Devčić, »Govor o Bogu u tradicionalnoj filozofiji«, u: *Pred Bogom blizim i dalekim*, str. 38–46.

40

»Zato u njemu spoznajemo njegov odnos prema stvorenjima, to jest da im je svima uzrok, i razliku između stvorenja i njega, to jest da on nije ništa od onoga što uzrokuje, i da se to ne uklanja od njega zato što bi mu nedostajalo, nego zato što on sve to daleko nadilazi.« u T. Akvinski, »Kako spoznajemo Boga?«, str. 338 (*Summa theologiae* I, q. 12, a. 12). Ovdje se radi o tzv. trostrukom putu kojim dolazimo do spoznaje Boga (*triplex via cognoscendi Deum*): potvrdni put kojim se Bogu pripisuju savršenstva u stvorenim stvarima (*via affirmativa*), niječni put kojim se od Boga isključuju nesavršenstva stvorenih stvari (*via negativa*), i put vrhunskog odlikovanja kojim se vrednote stvorenog svijeta uzdižu do beskonačnosti te se kao takve pripisuju Bogu (*via eminentiae*).

»'Ljudski razum ne može dosegnuti Božju bit, stoga u skladu s načinom sadašnjeg života i naša razumska spoznaja počinje s osjetilima' [*Summa contra gentiles* I, cap. 3]. Odatle se mi moramo uzdići do Boga uz pomoć kategorija kauzalnosti. To je ono što filozofija religije može činiti, a u kozmološkim pojmovima i prilično lako.«⁴¹

Tomin racionalizam vidi se i u tome što u odnosu na volju smatra da je apsolutno govoreći razum plemenitiji, jer kroz spoznaju posjeduje svoj predmet; dok volja teži prema svom predmetu kao stranom, a savršenije je imati savršenstvo predmeta u sebi nego samo težiti prema njemu kao nečem izvanjskom. Kada je riječ o materijalnim stvarima, njihova je spoznaja savršenija i plemenitija nego htijenje u pogledu tih istih stvari, jer u spoznaji imamo forme tih stvari u sebi samima, one egzistiraju na plemenitiji način u razumskoj duši nego u materijalnim stvarima. Na sličan se način bit blaženog gledanja Boga (*visio beatifica*), sastoji u činu spoznaje kojom dolazimo do Boga. S druge strane, premda je posjedovanje stvari preko intelekta po sebi savršenije od hotimične težnje prema toj stvari, volja može biti zbog akcidentalnih razloga plemenitija od razuma u nekim vidovima. U ovom životu naša spoznaja Boga je ograničena, nesavršena i analogna; spoznajemo ga samo posredno, dok volja teži Bogu neposredno, stoga je ljubav prema Bogu savršenija od spoznaje Boga. U slučaju materijalnih stvari koje su manje plemenite od duše, možemo imati neposrednu spoznaju koja je savršenija od htjenja; ali s obzirom na Boga koji nadilazi ljudsku dušu, imamo samo posredno znanje u ovom životu, s tim da će se u blaženom gledanju Boga na nebu kada duša neposredno vidi Božju bit, potvrditi superiornost razuma nad voljom. Međutim, Tillich smatra da je time razum »maknut putem voljnog prihvaćanja sadržaja koji su nebitni za razum; bez naredbe volje, pristup do transcendentalne znanosti nije moguće postići. Volja popunjava prazninu koju razum ne može premostiti, a on je uklonjen nakon ontološke neposrednosti.«⁴²

Tillich zaključuje da je ontološki argument nemoguć ne samo u njegovom dvojbenu obliku nego i u samoj njegovoj biti, a služeći se stavom poznatog tomista Étiennea Gilsona,⁴³ komentira i pogubne posljedice kozmološkog pristupa za vjeru:

»Doista je nepobitna činjenica da su u Bogu esencija i egzistencija identični. Ali ovo je istina s obzirom na egzistenciju u kojoj Bog postoji vječno u Sebi; ali ne i s obzirom na egzistenciju do koje se može uzdići naš konačan razum, kada dokazivanjem potkrjepljuje tvrdnju da Bog jest'. Očigledno je da ovaj drugi koncept egzistencije spušta Božju egzistenciju do nivoa kamena ili zvijezda, što čini ateizam ne samo moguć, nego gotovo neizbježan, kao što je pokazao kasniji razvoj.«⁴⁴

Duns Scot je također dao svoj doprinos »raspadanju« ontološkog pristupa, naglašavajući nepremostiv razmak između čovjeka kao konačnog i Boga kao beskonačnog bića, što ima za posljedicu da kozmološki argumenti iz konačnih stvari (*demonstrationes ex finito*), ostaju u području konačnosti i ne mogu dosegnuti beskonačno. Bog prestaje biti bitak po sebi i postaje pojedinačno biće koje se kao takvo i spoznaje (*cognitione particulari*), i to putem autoriteta s kojim jedino možemo prevladati »razumnu vjerojatnost Boga koji je tek mogućnost«. U tom je smislu otac kasnijeg nominalizma William Occam nazvao Boga pojedinačnom stvari (*res singularissima*), kojoj se ne može pristupiti intuitivno ali ni apstraktno, nego putem milosti kojom se volja podređuje autoritetu. Ovo je konačan rezultat »tomističkog rastapanja (*dis-solution*) augustinovskog rješenja (*solution*)«, a pitanje o dva temelja (*the two Ultimates*) riješeno je tako da je

»... religijski Apsolut postao pojedinačno biće sveobuhvatne moći, dok je filozofski Apsolut oblikovan u danoj strukturi stvarnosti u kojoj je sve kontingentno i pojedinačno. (...) Korist

od tomističkog zaokreta je u tome, što se temeljito razmotrila narav vjere, time je prevladano naivno poistovjećivanje neposredne evidencije s vjerom, tako da kontingentan element u religiji postaje vidljiv.⁴⁵

Međutim, Tillich naglašava da se i kozmološkim pristupom može »prepoznati bezuvjetno«, koncept koji je ključan kako za ontološki tip filozofije religije tako i za njegovu filozofiju religije i teologiju. Poput Kanta smatra da se aposteriorni dokazi za Božju egzistenciju mogu svesti na kozmološki i teleološki argument,⁴⁶ i premda su »povijest i analiza pokazali da kozmološki pristup vodi samouništenju religije«, to se može izbjeći ako je ovaj pristup utemeljen na ontološkom pristupu i ako se zanemari njegova metoda obrazlaganja. Drugim riječima, to je moguće samo na temelju »ontološke svijesti o Bezuvjetnom«, kao naprimjer uvidom u »suštinsku nemogućnost postojanja sekularne kulture i ateizma«,⁴⁷ zbog toga što oboje pretpostavljaju »bezuvojetan element i oboje izražavaju čovjekovu vrhunsku brigu«:

41

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 18. Tillich je ovaj navod uzео iz svetčevog poglavlja »Na koji je način moguće razjasniti istinu o Bogu«, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo, Knjiga o istini katoličke vjere protiv zabluda nevjernika*, str. 243.

42

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 18.

43

Vidi Étienne Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1995.

44

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 18.

45

Ibid., str. 19.

46

Kant je na kraju teleološki dokaz sveo na kozmološki, koji zajedno sa svim ostalim aposteriornim dokazima predstavlja zapravo prikriveni ontološki dokaz u Anselmovom smislu, zato što ti dokazi počivaju na zakonu uzročnosti koji vrijedi samo za uvjetovano područje našeg iskustva u koje Bog kao bezuvjetno biće ne ulazi. Stoga su ovi dokazi nedosljedni. Usp. I. Devčić, »Smisao Kantove kritike dokaza za Božju egzistenciju«, str. 32–33.

47

Na temelju svoje filozofije religije odnosno »šireg« poimanja fenomena religije kao »prevladavajućeg svojstva ljudskog duha«, koje se očituje kao »dimenzija dubine čovjekovog duhovnog života«, Tillich je kroz iskustvo supstancijalno religioznog značenja kulture i metalogičkom analizom značenja pokazao kako religija nije tek jedna od mnogih funkcija ljudskog duha i značenja, nego »usmjerenost prema Bezuvjetnom« koja se očituje kao sveukupnost svih duhovnih čina usmjerenih prema bezuvjetnom značenju značenja ili

biti značenja, pa u tom smislu možemo reći da je religija u biti pretpostavka uspješnog ostvarivanja smisla i značenja svih kulturnih oblika, ali i naše »zahvaćenosti vrhunskom brigom«. Stoga autor naglašava da sve čovjekove duhovne funkcije, svako apstraktno poimanje o biću, spoznajna tvrdnja, moralni sud, vrijednosni stav ili duhovni čin kulture i ljubavi; ako nisu usmjerene prema »bezuvojetnom«: bitku, istini, dobru i ljubavi – kao ključnim transcendentalijama, po kojima u ontološkom pristupu dolazimo do »sigurnosti Boga« kao »načela bitka« i bezuvjetne norme našeg mišljenja – ne mogu biti prepoznate kao uspješno ostvarenje značenja: »Samo u 'Duhu Svetom' [*Holy Spirit*] narav duha pronalazi svoje ostvarenje. Međutim, to se ne ostvaruje u oblicima koji stoje usporedo s kulturnim oblicima (kroz koje bi se bezuvjetnost [*unconditionedness*] religije rastopila), nego upravo u kulturnim oblicima; kultura je oblik [*form*] izražavanja religije, a religija je supstancija (*Inhalt*) [*substance*] kulture. (...) To je rješenje temeljnog problema u filozofiji religije: filozofska analiza je dovedena do točke u kojoj se religija zajedno sa svom kulturom shvaća kao izraz religijskog. Jedinstvo religije i kulture kao jedinstvo bezuvjetnog značenja-značenja [*unconditioned meaning-import*] i uvjetovanog značenja-oblika [*conditioned meaning-form*] pokazuje njihov istinski odnos. Ovo jedinstvo nazivamo teonomija, a po toj riječi shvaćamo ostvarenje svih kulturnih oblika s značenjem Bezuvjetnog.« Paul Tillich, »The Philosophy of Religion«, u: James L. Adams (ur.), *What is Religion*, Harper & Row, New York 1969., str. 73–74. A s obzirom na autorovu »teonomnu« interpretaciju kulture koja kao takva u sebi nosi svijest i izražaj onoga što nas se bezuvjetno tiče, neka bude dosta ovaj navod: »'Teonomija' [*Theonomy*] je bila definirana kao kultura u kojoj vrhunsko značenje egzistencije [*ultimate meaning of existence*] sjaji kroz sve konačne oblike razmišljanja i djelovanja; kultura je transparentna a njena djela



»'Bezuvjetno [*the Unconditioned*], kojeg smo neposredno svjesni bez izvođenja zaključka, može biti prepoznato u kulturnom i naravnom svijetu'. (...) Jedna vrsta kozmološkog prepoznavanja slijedi prvi korak starog kozmološkog argumenta, naime analizu konačnosti konačnog u svjetlu svijesti o Bezuvjetnom. U pojmovima kao što su kontingencija, nesigurnost, prolaznost; i njihovim psihološkim korelatima: tjeskoba, briga, besmislenost; razvijen je novi kozmološki pristup. Medicinska psihologija, učenje o čovjeku i egzistencijalna filozofija, doprinijeli su ovom negativnom načinu prepoznavanja bezuvjetnog elementa u čovjeku i njegovom svijetu. To je najimpresivniji način uvođenja ljudi u značenje religije, ako je izbjegnuto obmanjujući zaključak o najvišem biću. Druga vrsta kozmološkog prepoznavanja je potvrdna i slijedi prvi korak teleološkog argumenta, odnosno tragove bezuvjetnog elementa u stvaralaštvu prirode i kulture. S obzirom na prirodu ono se izvodi razrađivanjem i krajnjim vrednovanjem ideja kao što su 'cjelovitost', 'élan vital', 'načelo skrućivanja', 'Gestalt', itd.; pomoću kojih se želi izreći nešto bezuvjetno što kao takvo uvjetuje bilo kakvo pojedinačno iskustvo. A s obzirom na kulturu, ono se izvodi pomoću religijskog tumačenja autonomne kulture i njenog razvoja, odnosno posredstvom 'teologije kulture', kako bismo je mogli nazvati. Pretpostavka ovog mnogostranog pokušaja je da se u svakom kulturnom djelu – slici, sistemu, zakonu, političkom pokretu (koliko god se činio svjetovan) – izražava vrhunska briga po kojoj je moguće prepoznati njihov nesvjesni teološki značaj.«⁴⁸

Zaključak

S obzirom na ovu tematsku cjelinu svog eseja, Tillich je pokazao da kozmološki pristup ima tendenciju prema »heteronomiji«, odnosno podložnosti vanjskom i »iracionalnom autoritetu« Rimske crkve koji je »predstavljen u učenju o papinoj nepogrešivosti«. Tomističkim pristupom »čovjek otkriva stranca kada susreće Boga«, a kako se do Boga dolazi »posrednim zaključivanjem«, odnosno analitičkim obrazlaganjem iz iskustva vanjskog svijeta i razmatranjem Božjih učinaka, tako i neposredna svijest o Božjem bitku postaje nemoguća. Time je Akvinac »razorio neposredno znanje o Apsolutu«, »srezao bit ontološkog pristupa« i čovjeka »isključio iz *primum esse* i *prima veritas*«, a prva načela i transcendentalije – *esse*, *verum* i *bonum* – nisu više prisutnost božanskog u nama i »nestvoreno svjetlo« kroz koje sve vidimo, nego su postale »stvorene strukture našeg razuma«. Budući da *sapientia* odnosno znanje načela više nije kvalitativno različito od *scientia*, Tillich naglašava da je »tomistički zaokret« imao pogubne posljedice i za vjeru jer »spušta Boga do nivoa kamena ili zvijezda«, ali je isto tako »temeljito razmotrio i narav vjere« čime je »prevladano naivno poistovjećivanje neposredne evidencije s vjerom«. Stoga autor na temelju pretpostavljenog ontološkog pristupa filozofiji religije, zagovara »ovisnu uporabu kozmološkog puta« kako bi filozofija religije doprinijela »pomirenju između religije i svjetovne kulture«. ⁴⁹

Dubravko Arbanas

The Cosmological Approaches of St. Thomas Aquinas and Tillich's Conception of the Cosmological Type of Philosophy of Religion

Abstract

Throughout his life Paul Tillich balanced on »the middle ground« between philosophy and theology, or religion and culture, but philosophy of religion was the strongest and the most permanent impetus that propelled him through all the stages of his intellectual development, so this investigation will try to show the seminal determinants of the cosmological type of philosophy of religion. The investigation focuses on Tillich's conception of philosophy of religion, which is presented here with special emphasis on his well-known essay »The Two Types of Philosophy of Religion«, whereas the method of investigation also includes an analysis of the relevant ideas propounded by St. Thomas Aquinas. By means of a critical analysis, the author has come to

the conclusion that the cosmological approach undermines the immediate awareness of God's existence, since in this way God is reached through »mediated inference«, that is through an analytical exposition based on the experience of the outer world and God's deeds. In this way 'the essence of the ontological approach is nipped in the bud', whereas the first principles and transcendental categories – being, truth and goodness – become »the created structures of our reason«. Therefore, on the basis of the ontological way, Tillich advocates »a moderate use of the cosmological way«, so that philosophy of religion could make a contribution toward »reconciling religion with secular culture«.

Key words

St. Thomas Aquinas, Paul Tillich, first principles, proofs of God's existence, contingency, unconditioned

su nositelji duhovnog sadržaja.« Paul Tillich, »Author's Introduction«, u: *Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago 1957., str. xii. Autor je u tom smislu rekao da čovjek ima »glavu« koja je religija i »tijelo« koje predstavlja oblik kulture. Više o tome u Carl J. Armbruster, »From Secular to Theonomous Culture«, u: *The Vision of Paul Tillich*, Sheed & Ward, New York 1967., str. 82.

48

P. Tillich, »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 26–27.

49

Usp. Tomo Vereš, »Ontološki aspekt Akvinčevih dokaza za Božje postojanje«, u: Anto Mišić (ur.), *Oči vjere: Zbornik u čast Josipa Čurića SJ u povodu 75. obljetnice života*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2002., str. 19–31.