

Filozofija, teologija i hermeneutika u službi egzistencijalne prakse. Temeljne crte Vlačićeva mišljenja

IVAN KORDIĆ

Institut za filozofiju, Zagreb

UDK 1 Vlačić Ilirik, M.
22.06:1"15"

Izvorni znanstveni članak

Primljen: 16. 6. 2014.

Prihvaćen: 16. 12. 2014.

Sažetak

Vlačićevo značenje za mnoga područja ljudskog uma i njegove povijesti nedvojbeno je. No, on se može promatrati prije svega kao vjernik koji uz pomoć filozofije, teologije i hermeneutičkog postupka izlaže svoju vjeru kao ono što je bitno za njegovu egzistencijalnu praksu. Pritom u središtu pozornosti na osobit način stoji poznavanje i razumijevanje Svetog pisma kao mjesta, kako je on duboko uvjeren, susreta Boga i čovjeka u ljudskoj i u božanskoj riječi. A to ga neizbježno vodi prema propitivanju mogućnosti mišljenja koje je svoj izraz uvijek nanovo nalazilo i nalazi u filozofiji kao premjeravanju čovjekovih sposobnosti da spozna ono što mu se čini vrijednim spoznaje; prema teologiji koja nadilazi te mogućnosti i sposobnosti, ali ih on nastoji ugraditi u to nadilaženja; kao i prema pitanju postupka kojim se na najbolji mogući način sve to može razumjeti i artikulirati, prema pitanju hermeneutike kao takve. No za njega sve to nema svrhu u samome sebi, nego je samo pretpostavka da se istinski živi i istinski promisli primjerena egzistencijalna praksa koja bi trebala i mogla biti u skladu s onim što čovjek vjeruje i što misli. I koliko god bio dijete svoga vremena, a to znači onog reformacijskog, u kojem se bez ostatka angažirao, on je otvorao i perspektive za drukčije i bolje razumijevanje onoga što jest, koje ima odjeka i u suvremenom nastojanju oko iznalaženja odgovora na pitanja o činjenicama, zagonekama i tajnama stvarnosti.

Ključne riječi: Matija Vlačić Ilirik, filozofija, teologija, Pismo, hermeneutika, razumijevanje, skepsa, mišljenje, egzistencijalna praksa

1. Skepsa prema filozofiji i njezina (ne)uporaba u teologiji

Vlačićevo značenje ne samo za reformaciju nego i za mnoga područja ljudskog uma i njegove povijesti, kao što su crkvena povijest, teologija, filologija, filozofija, hermeneutika i antropogeografija, nedvojbeno je.¹ No on se može promatrati prije svega kao vjernik koji izlaže svoju vjeru kao bitno relevantnu egzistencijalnu praksu, ali i kao onaj tko je svjestan činjenice da sve to nije moguće bez poznavanja i promišljanja filozofije i njezine povijesne i aktualne uloge i dvojbenosti u teologiji, kao što to nije moguće ni bez poznavanja i razumijevanja Svetog pisma kao mjesta susreta Boga i čovjeka u božanskoj i u ljudskoj riječi.

Prema Lutheru, određena područja filozofije mogu biti na usluzi teologiji, u prvom redu gramatika. Da ona može više koristiti teologiji nego ostala filozofijska područja, proizlazi iz toga što i teologija rabi riječi i pojmove koji su na izvjesnoj razini spoznatljivi i objašnjivi samo gramatički. Pritom on ipak nerijetko odbacuje Aristotelova razmišljanja, pa zagovara i odstranjivanje njegovih spisa iz škola.² Trn u oku osobito su mu njegova psihologija, etika, fizika i metafizika, dok logiku, retoriku i poetiku promatra kao one discipline koje su u teološkom kontekstu uporabive. A ovo odbacivanje Aristotelove etike vjerojatno je povezano s njezinim poimanjem pravednosti, koje je prema Lutheru nespojivo s pavlovskim shvaćanjem opravdanja po milosti,³ koje on striktno slijedi. Prema matematici je pak skeptičan zbog toga što je za njega kršćanski nauk o Trojstvu u izvjesnoj mjeri nespojiv s njezinim pravilima. Ona naime, prema njemu, ne bi dopustila da se o istoj veličini kaže da je i jedan i tri. Tako se i matematika na neki način »bori protiv teologije«.⁴ A ovakvo držanje proizlazi prije svega iz uvjerenja da vjera nadilazi sve što je svjetsko i što je ljudsko. Stoga za njezino obrazloženje nije potrebna spoznaja čovjeka i svijeta, inače ona više ne bi bila vjera⁵ koja za reformaciju nije na prvom mjestu spoznajno-teorijski nego teološki problem.

A Vlačić je vjerno slijedio Luthera. Uz to, u njegovim je djelima vidljivo da je studij Aristotelovih spisa imao velikoga utjecaja na njegovo mišljenje. On naime nije odbacivao filozofiju kao takvu, nego njezinu zlorabu u teolo-

¹ Usp. Erwin Wedel, »Matthias Flacius Illyricus ein bedeutender kroatischer Humanist«, u: *Matthias Flacius Illyricus 1575–1975* (Regensburg: Verlag Lassleben, 1975), p. 25.

² Usp. Martin Luther, »An den christlichen Adel«, u: *Weimarer Ausgabe der Werke Luthers* 5, pp. 457–458. U daljnjem tekstu: WA.

³ Usp. WA 1, 266, 10.

⁴ WA 39 II, 22, 1: »pugnat contra theologiam«.

⁵ Usp. Martin Heidegger, *Seminare*, 2. Aufl., GA 15 (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005), p. 437.

giji.⁶ Gdje pak govori o filozofiji kao antipodu teologije, o objema govori kao o sveukupnom području ljudskoga znanja, o sumi slobodnih, o cjelini ljudskih istražiteljskih i spoznajnih mogućnosti. Pritom je teologija izraz nadnaravnog, Pismom objavljenog, neutemeljivog znanja koje ipak nije alogično,⁷ budući da i ono traži svoj logično-gramatički izraz. No čovjek je istočnim grijehom bitno izgubio spoznajnu sposobnost, pa on bez biblijskih i duhovno-teologijskih pretpostavki ne spoznaje ništa od onoga što je bitno za religiju kao izvor i jamstvo smisla njegova postojanja. Pritom on uvijek nanovo govori o čovjekovoj izvornoj pokvarenosti, za što mu je svjedok prije svega Pavao koji »strogo opominje da ne dopustimo da nas filozofija prevari u stvarima religije«,⁸ budući da ona naučava »da sve teži svojoj svrsi, savršenstvu ili dobru i da sve ima neke od prirode urođene sile, sjeme ili potencije, kojima dostiže svoju svrhu«.⁹ A čovjek, prema njemu, ono najbitnije treba i može saznati samo iz teologije koja ga uvjerava da mu nedostaje »spoznaja i poslušnost prema Bogu«.¹⁰ A to on ne uočava, budući da su nakon pada u njemu samo prividno ostale sile koje »ipak nisu ništa ako ih se uspoređi s onim što su bile prije pada«.¹¹ On se pritom poziva i na Sokratovu Apologiju, prema kojoj »sva ljudska mudrost vrijedi malo ili ništa«¹² i na Aristotelovu *Analytica Posteriora* koja potvrđuje »da se s nama ne rađaju nikakva znanja, nego nam se pomalo, kao na praznu ploču, upisuju osjetom, vježbanjem, iskustvom i učenjem«.¹³

Vlačić dakle ipak ne niječe mogućnost da filozofija spozna neke, možda i bitne elemente svijeta, osobito onog tvarnog. A teologija tu mogućnost pro-

⁶ Usp. Wilhelm Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit I* (Erlangen: Verlag von Theodor Bläsing, 1859; Hildesheim / Nieuwkoop: Georg Olms / B. de Graaf, 1964), p. 25.

⁷ Usp. Günther Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, Teil I: Matthias Flacius Illyricus (Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1936), pp. 537–538.

⁸ Matthias Flacius Illyricus, »Disputatio de originali peccato et libero arbitrio«, u: *Sammelband* 1563, p. 274: »ne patiamur nos in rebus religionis decipi per philosophiam«. Nadalje u bilješkama: Flacius, »Disputatio« (1563).

⁹ Flacius, »Disputatio« (1563), p. 274: »omnia tendere ad suum finem, perfectionem aut bonum, omnia etiam habere a natura inditas quasdam vires, semina aut potentias, quibus suum finem assequantur«.

¹⁰ Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae* II (Basileae: Per Paulum Quecum, 1567), p. 491: »agnitionem et obedientiam Dei«. U bilješkama nadalje: Flacius, *Clavis* II (1567).

¹¹ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 492: »tamen ipsae nihil sunt, si conferantur ad id quod ante lapsum fuerunt«.

¹² Matthias Flacius Illyricus, »De materiis metisque scientiarum«, u: *Sammelband* 1563, p. 545: »omnem humanam sapientiam vel parvi, vel etiam nullius momenti esse«. Nadalje u bilješkama: Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563).

¹³ Flacius, »Disputatio« (1563), p. 267: »non nasci nobiscum ulla noticia, sed paulatim sensu, exercitio, experientia ac doctrina nobis, veluti in rasam tabellam inscribi«.

dubljuje, nadilazi i nadvisuje. Filozofija se pritom usmjeruje prema vanjskoj strukturi stvarnosti, prema *forma corporalis*, dok je teologiji pridržana *causa efficiens* i *causa finalis*, unutarnja struktura i duhovna forma svega bitka. A tu se radi o stanju koje je nastalo padom čovječanstva. No Vlačić razmišlja i o odnosu filozofije i teologije prije pada i tvrdi da su one izvorno bile gotovo identične. I da je čovjek ostao u svojoj prvoj cjelovitosti, njegovo razmišljanje o stvorenjima, njegova filozofija, ne bi se razlikovala od teologije.¹⁴ Budući pak da je padom razoreno njihovo izvorno jedinstvo, ne postoji nikakva mogućnost da se one opet na taj način povežu.¹⁵ A nedovoljno razlikovanje filozofije i teologije, kao i miješanje filozofije u stvari teologije, za njega je postalo uzrokom mnogih zabluda u pitanjima vjere. Osobito je dalekosežna ona o prvome načelu, ili prvom uzroku, Bogu, koja je mnogim filozofima temelj i za druge zablude. Tu se naime radi prije svega o tome da mnogi ne shvaćaju

»da je Bog voljni i slobodni uzrok koji bi se mogao služiti svojom svemoći kad hoće, gdje hoće i kako hoće, nego da je on samo prirodni uzrok koji bi djelovao na nužan i uvijek isti način, zbog čega su mislili da je svijet bio od vječnosti, kao da Bog nije mogao slobodno započeti stvaranje kad je htio.«¹⁶

Svijet, prema tome, nije vječan, a Bog je slobodan stvarati ga kad hoće i kako hoće. A nerazumijevanje ovoga uvida za posljedicu ima i krivo shvaćanje čovjeka i njegove svrhe te potrebe da se okrene Bogu i njegovoj milosti, a ne umišljaju vlastitih sposobnosti i dostatnosti njegove slobode, njegovih djela i vrlina.¹⁷ Čovjek naime nerijetko zaboravlja da »nikakva ljudska mudrost o prvotnom djelatnom i zadnjem uzroku <...> ništa istinito i pouzdano nije znala niti raspravlja«,¹⁸ nego je Bog »ljudskom rodu svojom riječju ili teologijom zajedno objavio sebe i zadnju svrhu ili cilj čovjeka i čitavog svijeta«. ¹⁹ Objava i na njoj sagrađena teologija na prvom su mjestu, a ne filozofija i ljudska mudrost.

¹⁴ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 544.

¹⁵ Usp. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, pp. 546–547.

¹⁶ Matthias Flacius Illyricus, *Paralipomena dialectices* (Basileae: Apud Iacobum Parcum, 1558), p. 121: »Deum esse voluntariam et liberam causam, quae sua omnipotentia uti posset, quando vult, ubi vult, et quomodo vult: sed tantum naturalem, quae necessario semperque eodem modo ageret: ideo putarunt mundum fuisse ab aeterno: quasi Deus non potuerit libere incipere creationem, quando voluerit.« Nadalje u bilješkama: Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558).

¹⁷ Usp. Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558), p. 122.

¹⁸ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 511: »de primaria efficiente et ultima causa <...> nulla humana sapientia vere ac constanter quicquam novit aut disserit«.

¹⁹ Ibid.: »se simul et ultimum finem seu scopum hominis, et totius mundi, humano generi verbo suo seu theologia patefecit«.

Vlačić dakle čovjeka promatra prije svega sa stajališta prije i poslije pada, u kontekstu istočnoga grijeha.²⁰ Padom je čovjek, prema njemu, izgubio mudrost koja ga je krasila prije njega i zamračila mu pogled na bit onoga što jest. Ali on filozofsku spoznaju nikad nije odbacio samo zato što bi ona u načelu bila suprotstavljena teološkoj, nego zato što se ona u stanju čovjekove grešnosti ne može ostvariti u poželjnoj mjeri, što je bio slučaj u prastanju, kada nije moglo biti razlike između teologije i filozofije, između vjere i razuma, ako su one uopće bile potrebne.²¹ A budući da se pad dogodio i da je njime u bitnome razoren i čovjekov razum, put do istine vodi prije svega preko vjere i kontemplacije o misteriju.²² No i prije i poslije pada ljudsko je znanje prije svega dar Božji. Uostalom, čak su, prema Vlačiću, i poganski mislioci vjerovali da svoje znanje i djelovanje imaju zahvaliti Božjem vodstvu, pa su i oni uvjereni »da se s pravom kaže da su i zakoni i filozofija izum i dar besmrtnih bogova«. ²³ Stoga on ne želi omalovažavati ljudske domete ni u mišljenju ni u djelovanju, što ne dovodi u pitanje njegovo temeljno uvjerenje da je čovjek sklon izgubiti se u bespućima lažnog mišljenja i neispravnog djelovanja, ne oslanjati se na svoj prvotni i temeljni izvor, te da se njegova mudrost i razum često »ne obaziru na Boga kao začetnika života, ni kao zakonodavca, niti su prionuli za ljudsko srce, nego ih vrlo lako zaguše lažna mišljenja, pa tako na kraju ne donose nikakve dobre plodove«. ²⁴ Pritom on, omamljen mnogim saznanjima o stvarnosti i hrabrim djelima volje, sebi nerijetko umišlja veće sposobnosti i zasluge nego što ih posjeduje i ne obazire se na nepremostivu razliku između onog ljudskoga i onog božanskoga.²⁵

Vlačić filozofiji i ljudskoj mudrosti nerijetko pripisuje i drskost i tutorstvo nad religijom i teologijom. Za ilustraciju toga osobito prikladnim mu se čini Pavlovo suočavanje s filozofima atenskog Areopaga, koji nisu bili u stanju razumjeti ništa od onoga o čemu im je on govorio, budući da su, prema njemu, bili zaslijepljeni uvjerenjem da je moguć samo matematičko-filozofijski govor i njegova retorička harmonija, mišljenje utemeljeno na Platonu i Aristotelu.²⁶

²⁰ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 544.

²¹ Usp. Lauri Haikola, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus* (Lund: Gleerup, 1952), p. 14.

²² Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 544.

²³ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 529: »ut merito et leges et philosophia tota deorum immortalium inventum munusque esse dicantur«.

²⁴ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), pp. 530–531: »neque Deum authorem vitae, nec legislatorem in eis expendendis respiciunt, nec firmiter illae pectori humano inhaerent, sed facillime falsis opinionibus extinguuntur, nec demum ullos gratos fructus pariunt«.

²⁵ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 538.

²⁶ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 541.

A za svoju skepsu prema filozofiji i ljudskoj mudrosti on nalazi potvrdu i u Sokratovoj izreci »da mudrost nije ništa drugo nego spoznati baš to da ništa ne zna i da u njemu nema nikakve mudrosti«.²⁷

Pa ako ni grčka filozofija, kojoj Vlačić očito priznaje visoke domete, nije uspjela odgovoriti na mnoga bitna čovjekova pitanja, on ozbiljno sumnja da bi to mogla postići bilo koja filozofija njegova vremena. Jer ljudska mudrost jednostavno ne »spoznaje ono što je Božje, niti dopire do onog duhovnog i vječnog života, nego je ovdje na zemlji u cijelosti obuzeta samo tjelesnim i ispraznim stvarima«.²⁸ Ona nije u stanju, koliko god i filozofi mogli ulaziti u bit mnogih stvari, sigurno tvrditi i spoznavati temeljne istine kršćanske vjere. Njoj je nedostupna spoznaja o zloći ljudskog razuma koji »ne poznaje Boga i istinsko dobro«,²⁹ a taj razum nije u stanju znati ni »što je čovjekova prava svrha«.³⁰ Pritom on sebi umišlja, a u tome ga podržava filozofija, da mu smisao proizlazi iz njega samoga, iz njegove naravi, da je samodostatan, pa napušta »Boga i njegovu riječ«.³¹ Pa iako svojim razumom može dokučiti neke postavke drugog dijela Dekaloga, bez sveobuhvatne biblijske objave one mu ne bi bile dovoljno shvatljive i uvjerljive.³²

Vlačić u ovom kontekstu pokušava razumjeti i razloge za rani ulazak filozofije u kršćanstvo i njegovu teologiju, pa tvrdi da se to dogodilo zbog toga što su je sa sobom donijeli neki obraćenici, jer su njome već bili prožeti, ali i zbog toga što su se mnogi htjeli prilagoditi novim okolnostima vremena. Pritom su očito bili uvjereni da tako lakše mogu širiti svoju vjeru.³³ Stoga za njega i nije toliko upitna filozofija kao takva, nego njezino prekoračenje granica, koje je čini neprikladnom za promišljanje istine Evanđelja.³⁴ U ovom kontekstu onda se ne čini nedosljednim kad se on, unatoč svoj odbojnosti prema filozofiji, njome ipak

²⁷ Flacius, »Disputatio« (1563), p. 270: »sapientiam nihil aliud esse quam hoc ipsum agnoscere: se nihil scire, nullamve sibi sapientiam inesse«.

²⁸ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 529: »percipit ea quae Dei sunt, nec ad illam spiritualem aeternamque vitam pertingit, sed tantum hic in terris, in rebus carnalibus caducisque tota occupatur«.

²⁹ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 534: »ignorantem Deum, veraque bona«.

³⁰ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 532: »quis nam verus finis hominis sit«.

³¹ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 532: »Deum ac verbum eius«.

³² Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 533.

³³ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 545.

³⁴ Usp. Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae* I (Basileae: Per Paulum Quercum, 1567), c. 1190. Nadalje u bilješkama: Flacius, *Clavis* I (1567).

služi, osobito pri promišljanju i definiranju istočnog grijeha i slobodne volje, pri čemu često rabi i aristotelovsko-skolastičke pojmove supstancije i akcidenta.³⁵

Čovjek sa svojom slobodom i sposobnostima može, prema Vlačiću, biti uspješan na mnogim područjima, prije svega tamo gdje se svakodnevno kreće, djeluje i misli. No on je izvorno i prvotno okrenut prema onom nadnaravnom. On sebe može donekle razumjeti samo ako slijedi poimanje čovjeka kao bića stvorenog prema slici Božjoj, bića kojemu je urođena i težnja za povratkom prema izvoru, stvoritelju, što međusobnu relaciju čini smislenom i obećavajućom, koliko god tajne i zagonetke čovjekova postojanja ostajale izvan dometa njegova znanja i spoznavanja. Jer na neki su način »zrake svjetla nebeskoga od Boga razasute prema čovjeku, a odatle opet odbijene i vraćene prema Bogu«. ³⁶ U čovjeku je naime prije pada postojala viša supstancijalna forma, bit koja ga je činila bliskim Bogu, uzroku svega dobra, koja se može nazvati slobodnom voljom, a koja se ne može zanemariti ni onda kad se čini da je izvorno zlo u potpunosti razorilo izvorno dobro, budući da, prema Vlačiću, o »supstancijalnosti ili koesencijalnosti slike Božje u čovjeku svjedoči Pismo«, ³⁷ koje je za njega autoritet iznad autoriteta ljudske spoznaje.

No unatoč divljenja prema svijetu i njegovu stvoritelju prije pada i svojevršnom refleksu toga svijeta i stvoritelja u svijetu nakon pada, Vlačić zbog svog teologijskog samorazumijevanja i poimanja čovjekove istočne nepravednosti uvijek nanovo tvrdi da je zbog pada čovjek ne samo razoren nego da je »i u cijelu narav stvari unesena najtužnija <...> ataxia«, ³⁸ da je u nju unesen nered. A njegova viša supstancijalna forma, koja je bila koesencijalna s Bogom, nije samo nestala nego se čak pretvorila u svoju suprotnost, ono najplemenitije njegova razuma i volje, supstancijalno dobro, pretvorilo se u supstancijalno zlo. ³⁹ Stoga je za njega nedvojbeno da Pismo ne dopušta nikakvu mogućnost da se istočni grijeh promatra kao akcident, budući da se ono posvuda gdje govori o istočnom grijehu služi supstancijalnim riječima. ⁴⁰

³⁵ Usp. Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558), p. 153.

³⁶ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 527: »radios etiam luminis coelestis a Deo in hominem sparsos, et hinc vicissim ad Deum reflexos ac refractos«.

³⁷ Matthias Flacius Illyricus, *Gnothi seauton* (Basileae: Per Petrum Pernam, 1568), p. 185: »substantialitatem aut coessentialitatem imaginis Dei in homine testatur Scriptura«. Nadalje u bilješkama: Flacius, *Gnothi seauton* (1568).

³⁸ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 527: »etiam in totam rerum naturam tristissima ataxia <...> invecta est«.

³⁹ Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 482.

⁴⁰ Usp. Flacius, »Disputatio« (1563), p. 26; Flacius, *Clavis* II (1567), pp. 482, 493–495.

A korijene nepoznavanja istočnog grijeha i nepravедnosti, razorenosti čovjekove naravi, koja se osobito zrcali u njegovom razumu i volji, Vlačić vidi prisutne još u grčkoj filozofiji.⁴¹ Stoga se već na početku kršćanstva događa i njegovo greciziranje, i to prije svega zbog sklonosti ljudskog razuma da pogrešno sudi o božanskim stvarima, ali i zbog utjecaja na kršćanstvo od strane filozofa što su postali i teolozi koji nisu razumjeli istočni grijeh. On u ovom kontekstu izričito spominje Klementa, Origena i Krizostoma,⁴² dok Augustina smatra svjedokom reformacijske istine zbog njegova učenja »o istočnom grijehu, slobodnoj volji, milosnom opravdanju, vjeri i dobrim djelima«.⁴³ Pritom je za njega aktualni grijeh izraz čovjekove volje koja je u istočnom grijehu razorena, aktualiziranje onoga izvornoga čime je slobodna volja postala supstancijalno sklona grijehu. Isto tako, čovjek nikada slika Božja nije bio akcidentalno, pa ni razaranje te slike u padu ne može biti akcidentalno, nego samo supstancijalno.⁴⁴ Tako je čovjekova egzistencija *malum positivum* (pozitivno зло), pa je potrebno ponovno rođenje *ex nihilo* (iz ničega), iz onoga razorenoga, potrebno je novo stvaranje u Kristu, uspostavljanje istinskog čovjeka. A *malum positivum* on izražava pojmom *forma substantialis*, dok je kod Aristotela forma ono najviše u čovjeku, *anima rationalis* (razumska duša). Ona čovjeka čini čovjekom za razliku od životinje. *Homo* (čovjek) pritom je *anima et corpus* (duša i tijelo). To znači da je *anima et corpus* supstancija čovjeka kao forma i materija. No za Vlačića forma nije samo dio supstancije nego i neposredni odnos prema Bogu, koji formira čovjeka. Ovaj teologijski pojam forme znači da je grijeh *malum positivum*, kao što je forma uvjet svake egzistencije.⁴⁵ Stoga on govori i o trostrukom stanju čovjeka (*triplex status hominis*) pod tri monarhije: biti od Boga kao *libertas* (sloboda), biti od đavla kao *servitus* (ropstvo) nakon pada i biti od Krista kao *liberatio* (oslobođenje).⁴⁶ A ovaj svoj govor o monarhijama on vidi kao izraz duhovne forme koja je za čovjeka najvažnija, ali je za njegov razum i za filozofiju nedostupna. Ta forma predmet je samo teologije, filozofiji je ona nedostupna.

U ovoj i ovakvoj tradiciji Vlačićeve teologije razmišlja i moderni teolog Karl Barth i vidi u njoj opasnost da se Bog označi kao stvoritelj zla, budući da

⁴¹ Usp. Flacius, *Gnothi seauton* (1568), »Praefatio«, p. 3.

⁴² Usp. isto, p. 12.

⁴³ Matthias Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis* (Basileae: Ioannes Oporinus, 1556), p. 70: »in peccato originali, libero arbitrio, gratuita iustificatione, fide et bonis operibus«.

⁴⁴ Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 496.

⁴⁵ Usp. disertaciju: Hans Kropatscheck, *Das Problem theologischer Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch von 1560 zwischen Matthias Flacius Illyricus und Viktorin Strigel* (Göttingen: Georg-August Universität, 1943), p. 97.

⁴⁶ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 547.

je on stvoritelj čovjeka koji je postao zao. No on pritom naglašava da je čovjek i kao grešnik Božje stvorenje. Stoga se, prema njemu, stvar ne smije tako postaviti kao da je sotoni s istočnim grijehom uspjelo drugo stvorenje, stvaranje *malum substantiale*, kao da je došlo do gašenja ljudske supstancije, ili njezina pretvaranja u neku sasvim drukčiju koja onda više uopće ne bi bila ljudska. Jer pokvarena čovjekova narav i grijeh koji ju je pokvario dvije su ipak različite stvari. I nakon istočnog pada čovjek se naime na mnogim mjestima Pisma naziva Božjim stvorenjem. Da je on tijelo i duša, da može misliti, govoriti, raditi i djelovati, to jest i ostaje Božje djelo. A djelo sotone samo je to da su njegove misli, riječi i djela zla. Ta ni Sin Božji, prema Barthu, nije preuzeo istočni grijeh – nego grešnu ljudsku narav.⁴⁷ Pritom on misli da se u ovom svom razmišljanju može pozvati na Vlačića, budući da je on, prema njemu,

»istočni grijeh nazvao formom ljudske supstancije, i to upravo njegovom teologijskom formom, putem koje je njegova izvorna teologijska forma, naime čovjekova svetost, pred Bogom, doduše, potisnuta i zamijenjena, uz koju ipak postoji jedna fizička forma: forma onoga što pripada prirodnoj sastavnici čovjeka, koja istočnim grijehom nije nestala niti je promijenjena.«⁴⁸

A ovo pozitivno gledanje, koje mu i Barth priznaje, Vlačić crpi iz uvjerenja da je Bog stvorio razumnu dušu kao najplemenitiji čovjekov dio, kao »um i volju«. On putem nje Boga »predstavlja i spoznaje i ljubi i štuje, te mu služi u svim onim djelima i radnjama koje joj je on pripremio i postavio«. A sve ovo se, prema njemu, »slaže i sa samom filozofijom, razumom i općim iskustvom«. ⁴⁹ Pritom razum i volja čovjekom upravljaju kao supstancijalne sile, a ne kao akcidenti. Stoga nema dvojbe da i Vlačić uvijek nanovo vidi i ono pozitivno, dobro u čovjeku, a pogotovo vidi činjenicu da je on, unatoč svemu, sposoban za višestruku i višestranu spoznaju stvarnosti koja ga okružuje, kao i za dobra djela koja svakodnevno može činiti i čini. No njegov pogled i osjećaj za činjenicu dobra nerijetko se gubi pri ustrajavanju na reformacijskoj dogmi o čovjeku kao slici Božjoj prije pada i slici sotone poslije pada. Pa kad mu se učini da je »najizopačenija narav ili um i iskvareni razum naša istočna, ili korijenska nepravедnost«, ⁵⁰ onda za njega iščezava sva ljudska sposobnost za bilo kakvu plemenitost. On pritom za ovo držanje ne nalazi potvrdu samo u

⁴⁷ Usp. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 2 (Zürich: Theologischer Verlag, 1948), p. 31.

⁴⁸ Isto.

⁴⁹ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 496: »intellectum ac voluntatem <...> repraesentaret eum et agnosceret, et diligeret ac coleret, illique serviret in iis omnibus operibus et actionibus, quas ei ille praeparavit et iniunxit <...> etiam cum ipsa philosophia, ratione et communi experientia«.

⁵⁰ Flacius, *Gnothi seauton* (1568), p. 159: »perversissima natura aut mens corruptaque ratio est nostra iniustitia originalis aut radicalis«.

Pismu, kod Luthera i Melanchthona, nego i kod Platona i u Aristotelovu pojmu homonimnosti ili ekvivoknosti.⁵¹ Ako naime, prema Vlačiću, ono što je Bog stvorio kao dobro izgubi svoju silu i Bogom određenu svrhu, »to više nije isto, nego se samo još uvijek neprikladno naziva istom riječi, kao kad bi netko htio drvenu nogu ili ruku <...> i dalje nazivati rukom, nogom.«⁵²

Pozitivna dimenzija Vlačićeva odnosa prema filozofiji pokazuje se i u činjenici da on uvijek nanovo pokušava Boga shvatiti pojmovima koji u sebi kriju platonsku konotaciju. Bog je za njega »apelativno ime najvećeg veličanstva, koje je duhovna esencija i uzrok i izvor svega dobra (kako ga Platon definira), stvoritelj i upravitelj svega.«⁵³ Pritom se radi o dobru koje je »priopćenje samoga sebe.«⁵⁴ Platonički pojam Boga kao *causa ac fons omnis boni* kod Vlačića se i inače susreće tamo gdje on Boga označava kao izvor života i životnu snagu, ili pak kao uzrok dobra, pri čemu su bitak i dobro gotovo identični.⁵⁵ A Bog stvoritelj, koji se smatra temeljem dobra i bitka u platonskom smislu, stoji iza i s onu stranu događanja. Pa iako i Vlačić govori o Bogu kao dobru i u smislu njegove nespoznatljivosti, on, pozivajući se na Pavla, govori o tome da se »njegova vječna mudrost i moć mogu vidjeti iz njegovih jasnih djela, dok se o njima razmišlja.«⁵⁶ Ovo pak pokazuje da Vlačić uvažava i čovjekove osjetne sposobnosti u njihovoj spoznajnoj relevantnosti, koliko god ona zbog pada bila mala, na što ga očito potiče Aristotel i njime inspirirana filozofija. Pritom on pokušava uz pomoć kauzalne sheme odrediti granice područja na koja se proteže nadležnost filozofije i teologije, s kojih onda smatra da bi mogao razumjeti totalitet kozmosa i cjelinu stvorenoga bitka.⁵⁷ Tako spoznaju filozofijskog uma ograničava na materiju i formu svijeta,⁵⁸ a za određivanje granica i predmeta profanih i svetih vještina bilo bi, prema njemu, korisno »razmatrati čitavu na-

⁵¹ Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 491.

⁵² Flacius, *Clavis* II (1567), p. 491: »non amplius esse eadem, sed tantum improprie adhuc eo vocabulo nuncupari: sicut si quis lapideam manum vel pedem, <...> adhuc manum, pedem, <...> nominare velit.«

⁵³ Flacius, *Clavis* I (1567), p. 217: »nomen appellativum summae maiestatis est, quae est spiritualis essentia, et causa ac fons omnis boni (ut Plato eum definit), creator et gubernator omnium.«

⁵⁴ Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio«, f. α2r: »<...> Bonum esse sui communicativum.«

⁵⁵ Usp. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, pp. 27–28.

⁵⁶ Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio«, f. α2v: »<...> aeternaque eius sapientia ac potentia, ex operibus eius conspicuis, dum haec considerantur, perspicui queant.«

⁵⁷ Usp. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, p. 538.

⁵⁸ Usp. Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I, 2, 2. Aufl. (Gütersloh: Gerd Mohn, 1940), p. 268.

rav stvari preko četiriju primarnih uzroka«. ⁵⁹ Pritom se »sva ljudska mudrost bavi samo tvarnim i formalnim uzrokom ljudskih stvari i svijeta, a da pak prvi djelatni i posljednji svršni uopće ne poznaje«. ⁶⁰ O njima naime smisljeno može govoriti samo teologija. ⁶¹

Unatoč svoj skepsi prema ljudskom razumu Vlačić dakle ne niječe njegove spoznajne mogućnosti. Pritom on filozofiju priznaje kao neke vrste krovnu znanost, koliko god ona bila nesigurna zbog nepoznavanja Boga kao prvog i zadnjeg uzroka i koliko god ona u svojim disciplinama zbog razorenosti ljudskog uma i duše bila nedjelotvorna. A za njega je najviši objekt ljudskih znanosti čovjek kojega promatra na trostruk način, »prema fizičkom, građanskom i teološkom ili božanskom životu«, ⁶² dakle u medicinskom, moralno-društvenom i vjerničkom kontekstu. Posredovanje pak ovih različitih spoznaja omogućuje njegovo posjedovanje jezika koji on promatra kao instrumenat promišljanja i komuniciranja svih oblika života, a njime se bave gramatika, dijalektika i retorika, koje su kao slobodne vještine dio filozofije. ⁶³ No on ipak uvijek nanovo ima potrebu upozoriti na to da ni filozofija ni cjelokupna ljudska mudrost »zbog izopačenja ili pak sljepoće ljudskog razuma s nekom koristi ne može izići izvan ovih granica«, ⁶⁴ izvan granica onoga što je dostupno osjetilima.

A u svom ranijem djelu *Paralipomena dialectices* Vlačić nešto spekulativnije, gotovo platoničko-neoplatonički, razmišlja o prvim načelima i spoznajama koje čovjek posjeduje. Njih je Bog, prema njemu, pri stvaranju usadio u čovjekov razum, a iz njih nastaju različita umijeća. Ta su načela teologijske, ontološke, logičko-filozofijske, matematičke, etičke i empirijske naravi. Ona su izvori znanja i znanjem zahvaćenih stvari, ali i njihove svrhe, ona su spekulativno dostupna, a *ordo cognoscendi* (poredak spoznaje) i *ordo essendi* (poredak postojanja) istovjetni su. ⁶⁵ Čovjek stoga svojim razumom može i mora prihvatiti Božju svemogućnost i onda kad je nije u stanju shvatiti. ⁶⁶ Vlačić ovim očito

⁵⁹ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 511: »considerare totam rerum naturam per quattuor primarias causas«.

⁶⁰ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 524: »omnem humanam sapientiam versari tantum circa materialem et formalem causam rerum humanarum, ac mundi, primam vero efficientem et ultimam finalem plane ignorare«.

⁶¹ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 513.

⁶² Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 512: »secundum vitam physicam, civilem, et theologiam aut divinam«.

⁶³ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 512.

⁶⁴ Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 512: »extra hosce limites, ob corruptionem ac veluti caecitatem humani intellectus, cum aliquo fructu evagari potest«.

⁶⁵ Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558), p. 125.

⁶⁶ Usp. Flacius, *Clavis II* (1567), p. 579.

želi odagnati svaku misao o suprotstavljenosti razuma i Pisma, pa je za njega lažna objeda »da se Pismo potpuno bori protiv svakog razuma«. ⁶⁷ Ljudski razum naime, koliko god bio ograničen, ako pažljivo promatra prirodu i svijet, čovjekovo tijelo i njegov um, kojim istražuje i prirodu i svijet i samoga sebe, ne može zaključiti da se u svemu tome radi o nekoj slučajnoj igri atoma, nego da sve potječe »od nekog graditelja bezgranične mudrosti, moći i dobrote«. ⁶⁸ Stoga on čovjekovoj mudrosti, osobito njegovim slobodnim vještinama, i sa stajališta teologije pridaje pozitivno značenje. No sve ono za što je čovjek sposoban posljedica je Božjeg zahvata u njegov život i njegove sposobnosti koje su same po sebi nedostatne za dobro. Svojim umom on nije u stanju spoznati ono najbitnije, pa je upućen na Pismo i na njegovo teologijsko tumačenje. On, istina, promatrajući stvorenje spoznaje da postoji stvoritelj, ali ga to ne štiti od besmislica u koje često upada i na spoznajnom i na etičko-političkom području. ⁶⁹ A da nije bilo pada, čovjek bi vidio svu božansku stvarnost. ⁷⁰ Poslije njega on se u konačnici ipak ne može pouzdavati ni u razum ni u filozofiju, nego prije svega u teologiju kao nebeski nauk. ⁷¹

No Vlačić se i pri ovim svojim razmišljanjima rado služi različitim filozofijskim pojmovima i misaonim postupcima. On pritom u izvjesnoj mjeri slijedi platonizam prearistotelovske faze skolastike, koji je u njegovo vrijeme bio shvatljiv samo upućivanjem na Dionizija, Eriugenu, Anselma, Škota i Kuzanskog. ⁷² Stoga se može tvrditi da je on bliži Platonovu nego Aristotelovu mišljenju kad filozofiju rabi za razumijevanje i raščišćavanje nekih teologijskih pojmova. Za ilustraciju ove tvrdnje možda može poslužiti problem transspustancijacije, koji se čini izrecivim samo aristotelovskim kategorijama. Aristotelovska alkemija govori naime o promjeni supstancije utiskivanjem novih akcidenata, pa se npr. olovo pokušava preobraziti u zlato time što mu se utiskuje sjaj zlata. Transspustancijacije nema dakle bez promjene akcidenta. A preobrazba supstancije bez preobrazbe akcidenta važi kao čudo koje se može definirati samo na pozadini aristotelovske teorije supstancije. Tako aristotelovska teologija može govoriti o pretvorbi kruha i vina u tijelo i krv Kristovu, jer se realnost duhovnoga legitimira materijalnom realnošću. No za platonizam je realnost onoga duhovnoga prva evidencija jer ono prožima svu osjetilnu pojavu. Tako i

⁶⁷ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 579: »Scripturam penitus cum omni ratione pugnare«.

⁶⁸ Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio«, f. a2r: »sed ab aliquo infinitae sapientiae, potentiae et bonitatis architecto <...>«.

⁶⁹ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), c. 1468.

⁷⁰ Usp. Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 527.

⁷¹ Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 92.

⁷² Usp. Lutz Geldsetzer, »Matija Vlačić Ilirik i znanstvenoteorijsko zasnivanje protestantske teologije«, *Filozofska istraživanja* 11/43 (1991), pp. 803–804.

Luther može govoriti o »ubiquitetu« Krista, a pričest postaje svečanost sjećanja na historijski događaj koji jamči prisutnost duhovnoga Krista u zajednici, pa više nije potrebno čudo.⁷³ A to više odgovara reformacijskom poimanju sakramentalnosti, koje zastupa i Vlačić, nego katoličko-skolastičkom.

2. Razumijevanje Pisma i (ne)dosljednost hermeneutičkog postupka

No za Vlačića je Pismo nedvojbeno ipak najsigurniji izvor istine i spoznaje, pa on, i slijedeći i promičući Lutherovu reformaciju, uvijek nanovo potiče na njegov studij i na iznalaženje novih i sigurnih putova prema njegovu razumijevanju i tumačenju, čemu tek sporadično može poslužiti i filozofija. Tako je njegova biblijska hermeneutika postala jedno od najznačajnijih teorijskih uporišta protestantske teologije. Pritom mu nije bilo stalo do toga da izgradi neku novu disciplinu (stoga joj i ne daje neki poseban naziv, pa se kod njega još ne susreće ni pojam 'hermeneutika') i učini je korisnom reformacijskoj teologiji, nego da se već poznati postupak izlaganja postavi na temelje trivijuma i tako se razlikuje od drugih postupaka interpretacije. Ovakvim pristupom trebalo je razjašnjavati tekst i njegov sadržaj, a rezultat je trebao biti kršćanska teološka istina i pobijanje zabluda u ovom kontekstu.⁷⁴

Stoga je nesporno i razumljivo da je kasnija recepcija Vlačićeve hermeneutike više implicitna nego eksplicitna, ali i da je ona bitno utjecala na daljnji razvoj hermeneutičke misli, tako da on »nadmašuje, mjereno mjerom njegova vremena, većinu svojih nasljednika«. ⁷⁵ Pa iako zasluga za pronalaženje i oživljavanje hermeneutike pripada prije svega Lutheru, načelo Pisma *sola scriptura*, koje je potaknulo na njezinu izradbu, ipak je koncipirao Matija Vlačić. U svome *Ključu* on je naime izradio prvu novovjekovnu hermeneutičku teoriju Svetog pisma, koja je do kasnog osamnaestog stoljeća vrijedila kao temeljno djelo, gotovo priručnik na području egzegeze.⁷⁶ Pritom ova hermeneutika nije »samo tumačenje, nego nauk o uvjetima, predmetu, sredstvima, priopćavanju i praktičnoj primjeni tumačenja«, ⁷⁷ nauk koji se usredotočuje na povijesno-spasenjsku i teološku dimenziju Pisma. Njegova izradba egzegetsko-hermeneutičkih pravila

⁷³ Usp. isto, p. 803.

⁷⁴ Usp. isto, p. 806.

⁷⁵ Wilhelm Dilthey, »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation«, *Gesammelte Schriften* II (Leipzig / Berlin: Bernhard Groethuysen, 1914), p. 117.

⁷⁶ Usp. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), p. 5.

⁷⁷ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63 (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988), p. 12.

u kontekstu uzimanja u obzir dijalektičko-logičke, retoričke, pa i opće-filozofijske tradicije, razlog je što ga se smatra tako originalnim i plodnim duhom na području razumijevanja i tumačenja biblijskih tekstova.

A Vlačićeva teorija razumijevanja teksta razvila se u kontekstu raspada teološko-metafizičkog sustava srednjeg vijeka u razdoblju humanizma i reformacije i iniciranja povijesno-kritičkog mišljenja razvojem sustava prirodnog prava i prirodne teologije, te stavljanjem u pitanje dogmatističkog mišljenja unutar reformirane Crkve. Za razliku od katoličkih egzegeta, koji su naglašavali hermeneutičku nedostatnost Pisma, on je nastojao pokazati da se njegovo razumijevanje temelji na općim pravilima za razumijevanje bilo kojega teksta, čijom dosljednom primjenom mora biti ostvarivo svako razumijevanje, makar je neosporno da i on svoje konkretno tumačenje podvrgava protestantskim formulama vjere.⁷⁸ No on ipak ne govori o hermeneutici, očito i zbog toga što je tim pojmom označavan Aristotelov spis iz *Organona*. Kao Aristotelovo djelo ono je za njega unaprijed na neki način obilježeno kao pogrešna filozofija, iako je i on u njemu nalazio mnogo onoga što je u svom teologijskom, filozofijskom i logičkom razmišljanju prihvaćao i što je mogao ugraditi u svoju teoriju razumijevanja. Uostalom, on svojim protivnicima ne prigovara zbog toga što u izlaganju spisa primjenjuju principe aristotelovske hermeneutike, nego zbog toga što se koriste Euklidovim *Elementima*, proizvoljnim aksiomima i definicijama, pa i onima loše shvaćenog Aristotela, kao principima za izlaganje i definiranje teoloških pojmova i sadržaja.⁷⁹ Pritom on prihvaća kao opće, ispravno i rašireno pravilo da same hebrejske riječi »ne označavaju samo spekulativno i teorijsko poznavanje nego i praktično i živo znanje, kao i pobude duha koje slijede, štoviše, i vanjska djela i nastojanja koja iz toga nužno proizlaze«. ⁸⁰ Ne radi se dakle na prvom mjestu o teoriji, nego prije svega o praksi.

Pismo je, prema Vlačiću, kroz povijest bilo na različite načine zanemarivano, njegove temeljne postavke i upućenost na božansku i praktično-ljudsku stvarnost zamijenjene su okretanjem Tomi, Škotu, Occamu, Bonaventuri⁸¹ i teološkim spisima raznih drugih autora, prema kojima mnogi »smjelo prosuđuju teologiju«. ⁸² Takvo stanje svoje korijene, prema njemu, vuče još iz postapostol-

⁷⁸ Usp. Wilhelm Dilthey, »Studien zur Geschichte des deutschen Geistes«, *Gesammelten Schriften* III (Leipzig / Berlin: Bernhard Groethuysen, 1927), p. 219.

⁷⁹ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio«, f. a2v.

⁸⁰ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), p. 184: »non solam speculativam ac ociosam noticiam significant, sed et practicam ac vivam scientiam, ac sequentes motus animi, quin et externa opera ac conatus inde necessario sequentes«.

⁸¹ Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 513.

⁸² Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 513: »theologiam audacter metiuntur«.

skih vremena, kada su se tumači Pisma okretali alegorijama i tako mu »oduzeli literalni smisao«. ⁸³ Zbog svega ovoga on je i napisao svoj *Clavis*, »Ključ« za razumijevanje Pisma. Njime je prije svega htio olakšati studentima teologije put »da mogu crpiti i imati najiskreniju istinu iz samih izvora Svetih spisa, nakon što upoznaju njihov jezik«, ⁸⁴ i to izvorni. Pritom on neumorno upozorava na štetnost neuzimanja Pisma kao mjere njegova razumijevanja, unatoč potrebi i mogućnosti da se interpretator posluži i drugim vještinama i filozofijskim razjašnjenjima, za što kao pozitivan primjer navodi način na koji »Aristotel raspravlja u svojoj *Poetici*«. ⁸⁵ On isto tako ne osporava potrebu iznošenja argumenata i pisanja knjiga u teologiji na način kako se to radilo u različitim školama njegova vremena, u Parizu, Louvainu, Kölnu, Rimu te u katoličkim i protestantskim središtima u Njemačkoj, ⁸⁶ nego činjenicu da je tamo mnogo toga izravno ili neizravno preuzeto iz aristotelovske filozofije kao filozofije, a nedovoljno ili nimalo iz Pisma i pravila njegova razumijevanja.

Pa ipak, ne može se previdjeti da je Vlačić pri izlaganju biblijskih tekstova nerijetko slijedio neke aksiomatske principe, osobito one platonovske nasuprot aristotelovskim, ali i da ih je i sâm uspostavljao, iako oni iz njih na taj način nisu izvedivi niti su u njima prisutni. Tako je njegov prvi platonovski aksiom bio da postoji ono božansko i duhovno, koje se i u prirodi pokazuje u smislu svetih knjiga. A u platonizmu, za razliku od aristotelizma, to ne treba ni dokazivati pa se za njega kod biblijskih knjiga apriorno radi o pravim svetim spisima. Stoga Vlačićev aksiom njihova izlaganja glasi da je njihov autor sâm Bog, da su proizišli iz istoga duha, da prenose istu materiju i da su suglasni oko istog cilja. ⁸⁷ Ovakva platoničnost hermeneutičkih načela pokazuje se i u njegovu uvjerenju da je

»Bog u um utisnuo svjetlo i shvaćanje sastavljenosti i povezanosti rečenica, da bi se doista, počevši od spoznaje načela za sastavljanje, ili od iskustva za rastavljanje, sastavljajući i povezujući podudarnosti, te obostrano razdvajajući ono što je međusobno nepodudarno, razmišljanjem shvatilo i mnoge za život korisne, a prije nezapažene spoznaje, te na kraju stalnim povezivanjem rečenica povezivalo i svrhu i početke prema njihovom poretku.« ⁸⁸

⁸³ Usp. Flacius, *Clavis I* (1567), »Praefatio«, f. a5v: »sublato literalī sensu«.

⁸⁴ Usp. Flacius, *Clavis I* (1567), »Praefatio«, f. a6r: »sincerissimam veritatem ex ipsis Sacrarum literarum fontibus, cognito earum sermone, haurire et habere possent«.

⁸⁵ Flacius, *Clavis II* (1567), p. 514: »Aristoteles in sua *Poetica* disputat«.

⁸⁶ Flacius, *Clavis II* (1567), p. 520.

⁸⁷ Usp. Geldsetzer, »Matija Vlačić Ilirik i znanstvenoteorijsko zasnivanje protestantske teologije«, p. 807.

⁸⁸ Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558), p. 126: »impressit menti Deus lucem et intellectum cohaerentiae et connexionis sententiarum: ut scilicet sumpto initio a notitiis princi-

S jedne strane čovjeku je dakle od Boga darovana sposobnost analize i sinteze rečenica i njima izraženih stvari, ali i sposobnost spoznaje nastanka i svrhe tih stvari. No ovdje se očito radi o pretpostavkama koje nadilaze iskustvo i konkretni tekst, ali ih Vlačić ipak ugrađuje u svoju teoriju razumijevanja i iskustva i teksta i stvari o kojoj je u Pismu riječ.

Stoga se čini opravdanim prigovor Vlačiću, što mu ga upućuje Dilthey, da je kod njega pomiješana genijalna anticipacija ispravnih principa razumijevanja s vraćanjem dogmatizmu i formalizmu. Jer njegov zahtjev za razumijevanjem teksta iz njegova konteksta dosljedno bi vodio prema miniranju protestantske dogmatike. A on to nikako ne želi i ne može prihvatiti. No ovaj prigovor čini se upitnim ako se uzme u obzir Gadamerova tvrdnja da je on, sa stajališta modernog razumijevanja hermeneutike, pretjeran, budući da je to razumijevanje postalo prijemčivim za hermeneutičku legitimnost nekog kanona i dogmatskog interesa.⁸⁹ Jer ako se neko djelo i pojedinačni kontekst misli u analogiji s organizmom, kao što je to kod Vlačića slučaj, ako pojedini dijelovi svoje značenje dobivaju iz cjeline smisla,⁹⁰ onda je teško uspostaviti neki dogmatski neupitan princip, pa ga prema tomu ni on ne može uspostaviti niti ga uspostavlja. A u modernom kontekstu valja uočiti i činjenicu da je svaki interpretator zahvaćen događanjem predaje, čiji je i on dio i u kojem i sam sudjeluje. Ovo događanje za Gadamera ima ontološki dignitet, a za Heideggera je ono događanje bitka, koje ima ne samo ontološko dostojanstvo nego i teološku težinu, u kršćanskom ili nekršćanskom smislu.⁹¹ A kod Vlačića se radi o u Svetom pismu, prema njemu, objavljenoj povijesti spasenja. Njegova hermeneutika njegov tekst želi učiniti konzistentnim putem gramatičko-retoričkih usporedbi, ali i putem otkrivanja u njemu teološki postulirane skrivene teleološke strukture, pa ga ona bez teoloških interpretativnih zadaća ne bi mogla ni razumjeti. Jer objava Boga ne događa se prema retoričkim pravilima, pa se ona prema njima može

piorum per compositionem, vel ab experientia per dissolutionem componendo coniungendoque convenientia, et disiungendo sibi mutuo non convenientia: sicque ratiocinando plures quoque notitias vitae utiles, sed antea non animadversas deprehenderet, ac denique etiam finem initiaque per sententiarum perpetuam connexionem alterutro horum ordine connecteret.«

⁸⁹ Usp. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II*, GW II (Tübingen: UTB Mohr Siebeck, 1993), p. 285.

⁹⁰ Usp. Erwin Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtnis. Die *ars sacra* des Flacius Illyricus und ihre diltheysche Rezeption«, u: Stanko Jambrek (ur.), *Matija Vlačić Ilirik: Zbornik s međunarodnog znanstvenog skupa »Matija Vlačić Ilirik«* (Labin: Grad Labin, 2004), p. 126.

⁹¹ Usp. Hans Ineichen, »*Hermeneutica sacra, hermeneutica profana* und die ontologische Wende der Hermeneutik mit Blick auf das Werk von Matthias Flacius Illyricus«, u: Jambrek (ur.), *Matija Vlačić Ilirik* (2004), p. 101.

i razumjeti samo ograničeno. Stoga Vlačić tako ustrajno i inzistira na tome da se kod razumijevanja Božje riječi transcendiraju razum i njegove normativno-kategorijalne implikacije,⁹² a to znači i jezik i njegova struktura.

Istina, poznavanje izvornog jezika i njegove strukture za Vlačića je pretpostavka za razumijevanje teksta i konteksta Pisma, pa on svojim protivnicima često prigovara da to nisu dovoljno uvažavali.⁹³ Unatoč tomu ne može se reći da je njegova hermeneutička teorija primjer čiste tekstovne hermeneutike. Ovdje se prije radi o teoriji životnog svijeta, o teoriji svakodnevne komunikativne prakse. On je naime svjestan historičnosti jezika i nesavladivosti granica razumijevanja. Zbog toga i postulira hermeneutičku anticipaciju jedinstva smisla u teološkom kontekstu u kojem se dokidaju i nadvladavaju sve divergencije.⁹⁴ Tako on posebnu vrijednost hebrejskog jezika vidi u njegovoj božanskoj izvornosti, a ta je izvornost povezana s njegovim shvaćanjem i prihvaćanjem verbalne inspiracije. Bog je naime, prema njemu, »u samom stvaranju ljudskom rodu prvo dao ovaj jezik, ostali su nastali kasnije«.⁹⁵ Stoga se on jezikom ne bavi na prvom mjestu iz filoloških ili filozofskih motiva. Njega on prije svega zanima kao sredstvo priopćenja Božje riječi, koju treba razumjeti u njezinoj reformacijski mjerodavnoj teološkoj ortodoksnosti.⁹⁶

Razumijevanje biblijskog teksta i njegova sadržaja treba naime, po Vlačiću, voditi prema »Kristu, jedinome Suncu cijeloga svijeta i skopu Svetoga pisma«.⁹⁷ *A scopus* je središnja tema hermeneutike još od Augustina, ona je stalno prisutna u cijeloj retoričkoj tradiciji. Ono gramatičko pritom je preskakano u korist temeljne intencije teksta i dešifrirano u skladu s njegovim skopom, neizričitim logosom, pri čemu je nerijetko hvatan priključak i na nauk o unutarnjoj riječi i na njegovu ezoteričku crtu.⁹⁸ U ovom kontekstu Vlačić i zastupa verbalnu inspiraciju koja je u teologiji uvijek bila upitna, a u modernim je egzegetskim i hermeneutičkim istraživanjima odbačena kao bespredmetna. Uostalom, i zbog toga je Pismo za njega »istinska i od Boga predana norma za spoznavanje istine«,⁹⁹ a Krist kao ključ jedina mjera ne samo čovjekove teorijske i

⁹² Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, pp. 152–155.

⁹³ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio«, f. 4v.

⁹⁴ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 121.

⁹⁵ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 499: »Hunc enim sermonem primum Deus in ipsa creatione generi humano indidit, reliqui postea exorti sunt.«

⁹⁶ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio« 2,1.

⁹⁷ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio« 7: »ad Christum, unicum totius mundi Solem, et sacrae Scripturae scopum«.

⁹⁸ Usp. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 58.

⁹⁹ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), f. 43r: »veram et divinitus traditam normam cognoscendae veritatis«.

praktične spoznaje i Pisma i Boga nego i cjelokupne stvarnosti. Ovu temeljnu istinu Crkva je, osobito Rimska, prema njemu, zaboravila i dopustila da se u vjeru i njezino razumijevanje umiješa čovjekov razum, u teologiju filozofija, u služenje crkveni autoritet i dogmatski iskazi. No ovo Vlačićevo teološko-dogmatski usmjereno interpretacijsko načelo, ovaj ključ, ipak pomalo stavlja u pitanje pretpostavku ispravnog razumijevanja teksta kao takvog. I on naime smatra potrebnim paziti na to da se pravilno poveže cjelinu s dijelovima, tijelo i glavu s udovima, kako bi se mogao ispravno razumjeti neki spis.¹⁰⁰ Ovdje se dakle radi o metodološkom, spoznajnoteorijskom i hermeneutičkom načelu, prema kojem je samo pod vidom cjeline moguće shvatiti pojedinačne činjenice, pa tako i ispravno razumjeti neki tekst, bio on biblijski, pravni, književni, filozofski ili bilo koji drugi.

Vlačić dakle međusobni sklad pojedinih dijelova teksta i njihovu organsku povezanost u cjelovit korpus promatra kao osnovni preduvjet za ispravno razumijevanje i tumačenje Pisma. On pritom uobičajeno shvaćanje istine kao točnosti, ispravnosti i sukladnosti, koje do punog izražaja dolazi osobito u kasnim Platonovim dijalozima, primjenjuje na razumijevanje biblijskih tekstova. Kao što je za Platona inteligibilna struktura kozmosa preduvjet za provedbu dijereze, podjele ideja u njihove rodove i vrste, čime svaki pojam zadobiva određeno značenje, tako on i tekst Pisma vidi kao cjelovit organizam sa svojim *skopom*, što je uvjet ispravnog razmišljanja njegovih pojedinih dijelova. A to očito nije samo stvar inspiracije božanskim Duhom ili zanesenosti retoričkom metaforom nego i stvar i izraz filozofijsko-hermeneutičkog napora.¹⁰¹ Stoga Gadamer u Vlačićevu shvaćanju teksta kao živog organizma, kao i u pokušaju da se prilikom interpretacije provede stanovita anatomija teksta, s pravom vidi nastavak Platonova poimanja logosa koji mora biti konstituiran kao živo biće, a »ne samo kao puko redanje riječi i rečenica«.¹⁰²

3. Hermeneutica sacra i egzistencijalna praksa

Pa ipak, nedvojbeno je da je smisao Pisma za Vlačića dostupan prije svega i najintenzivnije onima koji su za njega osposobljeni putem religiozno-meditativne prakse. Stoga je, prema njemu, svaka gramatička i tehničko-teleološka interpretacija bez religioznog etosa upitna i neplodna. Istinsko raščlanjenje smislenog konteksta Pisma i njegova sadržaja događa se naime prvenstveno u vjeri. U vjeri se nalaze i pretpostavke preglednosti i pojednostavljenja, ona

¹⁰⁰ Usp. Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558), p. 20.

¹⁰¹ Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), »Praefatio« 2,6.

¹⁰² Gadamer, *Hermeneutik* II, p. 287.

oslobađa od pozitivističke jednostranosti. Stoga imanentna hermeneutika može postojati samo kao promašaj, kao, prema njemu, sotonsko samoprecjenjivanje.¹⁰³ Tako je hermeneutika za njega prije svega *hermeneutica sacra*,¹⁰⁴ ona je u svom teološkom temelju hermeneutika religiozne neposrednosti. Pritom su eksplikativne ponude filozofijske tradicije ili potpuno isključene ili snažno stavljene u pitanje. Samoobjava Boga na neki način prekida sve odnose prema čovjekovu svijetu, prema ljudskom mišljenju, vrednovanju, osjećanju. Unatoč tomu Vlačić se pri objašnjavanju objave ne može odreći metaforike ljudskog govora i slušanja.¹⁰⁵ No pritom je gramatičko-historijski rad ipak samo propedeutički.¹⁰⁶

Stoga možda nije potpuno neutemeljeno razmišljanje Hansa Ineichena prema kojem i moderna filozofijska hermeneutika proizlazi iz Vlačićeve teološke. Naime Dilthey povezuje hermeneutiku s utemeljenjem duhovnih znanosti, dok Heidegger govori o hermeneutici tubitka, čime priprema njezin ontološki zaokret. A tu upada u oči činjenica da ontološki usmjerena hermeneutika poprima teološke crte. Razlika pak između profane i teološke hermeneutike dokida se u korist svete hermeneutike,¹⁰⁷ što se može ilustrirati na Gadamerovoj hermeneutici u kojoj je interpretator zahvaćen događanjem koje interpretatora obvezuje, kao što je i *hermeneutica sacra* obvezujuća u kontekstu razumijevanja Svetog pisma. Tu se, doduše, ne javlja Bog, ali se događa predaja kao događanje bitka, koje također posjeduje autoritet.¹⁰⁸ Pritom se Ineichenu Vlačićeva hermeneutika čini plodnijom od moderne filozofijske jer se ona trudi oko tumačenja inspiriranih tekstova, dok filozofijska to gubi i mora gubiti iz vida, ali iz vida gubi i jezičnu i logičko-gramatičku dimenziju svoga razumijevanja. A zapravo bi ona, poput Vlačića, morala ozbiljnije shvatiti gramatički temelj tekstova koje treba tumačiti. Stoga, prema njemu, neka analitička hermeneutika, koja bi implicirala koncepciju jezika analitičke filozofije, može bolje svladati hermeneutičku zadaću nego što je to slučaj s filozofijskom hermeneutikom, budući da je ona prema jeziku korektnija od ove.¹⁰⁹

Pa ipak, čini se da se ovdje prije radi o nesporazumu unutar modernog filozofiranja, koje očito nedovoljno razumije i hermeneutiku i ontologiju i Vlačića, nego o ozbiljnom prigovoru suvremenoj hermeneutičkoj filozofiji.

¹⁰³ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 148.

¹⁰⁴ Usp. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 12.

¹⁰⁵ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 137.

¹⁰⁶ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 151.

¹⁰⁷ Usp. Ineichen, »*Hermeneutica sacra, hermeneutica profana* und die ontologische Wende der Hermeneutik mit Blick auf das Werk von Matthias Flacius Illyricus«, p. 96.

¹⁰⁸ Usp. isto, p. 113.

¹⁰⁹ Usp. isto, p. 114.

Jer očito bi bilo neprimjereno Božju objavu razumijevati jezično-analitičkim sredstvima tekstovne hermeneutike, što pokazuje i činjenica da je Vlačiću stran svaki hermeneutički optimizam, da gramatičko-retorički i komparativno-kontekstualni rad za njega ostaju u predvorju istinskog razumijevanja Pisma. Hermeneutika naime, prema njemu, nije prikladna za spoznaju božanskih stvari, o Bogu i njegovoj objavi nije primjereno govoriti antropomorfno, što moderna hermeneutika ipak čini. No ove svoje »pogreške«, za razliku od nekih varijanti jezično-analitičke filozofije, ona je svjesna. Ona naime uvažava činjenicu da Vlačić misli u snažnoj napetosti između mogućnosti i nemogućnosti spoznaje, da njegov *deus absconditus* ostaje *ignotus deus*,¹¹⁰ skriveni Bog ostaje nepoznat unatoč svem ljudskom znanju. A u Heideggerovu mišljenju kao izvorištu moderne hermeneutike ne ostaje samo Bog skriven i nepoznat nego je i bitak u njegovoj tajnovitoj dubini i zagonetnosti, unatoč svoj neskrivenosti i poznatosti, ipak duboko skriven i nepoznat, ljudskom razumu nerazumljiv, dok se jezično-analitičkom pozitivizmu nerijetko previše toga čini posve jasnim i sigurnim.

A prema Vlačiću svaka interpretacija zahtijeva analogiju, pretpostavku, hipotezu o cjelini u koju se trebaju uklopiti pojedinosti, pa se interpretacija Pisma događa prema analogiji vjere.¹¹¹ On, dakle, analogiju s njezina matematičkog utemeljenja prenosi na vjeru, da bi ovu razumio kao harmoniju i skladnost izraslu iz razumijevanja Pisma.¹¹² Stoga njegov zahtjev da razumijevanje i tumačenje Pisma treba biti analogno vjeri ne može biti doživljen kao izraz hermeneutičke nedosljednosti. Jer ako je Duh Sveti »istodobno autor i izlagatelj Svetoga pisma«,¹¹³ onda semantička analiza teksta nije dovoljna da se dokuči njegovo puno značenje, gramatička interpretacija ne može dosegnuti puninu božanske objave, pa literalni smisao treba sagledati u svjetlu evanđeoske poruke.¹¹⁴ A tu na mjesto logike stupa vjera, dok teolog stupa u savez s nekim ljudskim znanjima i znanostima, i to samo zato da bi i uz njihovu pomoć razjasnio vjeru.¹¹⁵ No tu vjera nije samo vjera nego je ona i svojevrsno mišljenje. Istina, ona nije spekulativno mišljenje, »nije dokono znanje, nego praktično«,¹¹⁶ ona je zapravo praktično mišljenje. Vlačić naime želi da vjernici u izučavanju i spoznavanju sadržaja Pisma pred očima uvijek imaju aristotelovsku misao »da svrha ovog

¹¹⁰ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 153.

¹¹¹ Usp. Flacius, *Clavis* II (1567), p. 12.

¹¹² Usp. Flacius, *Clavis* I (1567), p. 35.

¹¹³ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 24: »author simul et explicator Scripturae«.

¹¹⁴ Usp. Jure Zovko, »Recepcija Matije Vlačića u filozofijskoj hermeneutici«, *Filozofska istraživanja* 11/43 (1991), pp. 849–850.

¹¹⁵ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, pp. 140–141.

¹¹⁶ Flacius, *Clavis* I (1567), p. 183: »non est ociosa noticia, sed practica«.

nauka nije spoznaja, nego praksa i život«. ¹¹⁷ Za njega je svrha teologije da prema njoj »prilagođujemo kako unutrašnja znanja i sva kretanja duha, tako i unutarnje i ujedno vanjske radnje i djela«. ¹¹⁸ A za ovo svoje razmišljanje on se ne ustručava tražiti potvrdu u *Nikomahovoj etici*, koliko god bio skeptičan prema filozofiji. ¹¹⁹ Teologija za njega jednostavno nije teologija ako u sebi ne uključuje praksu, a na mjesto aristotelovske praktične filozofije treba stupiti praksa Evanđelja. ¹²⁰

Filozofija naime, prema Vlačiću, polazi od iskustvenih činjenica i matematičkih uvida, koji potiču na razmišljanje i zaključivanje, što ipak vodi samo do ograničenih saznanja koja ne mogu skriti svu zagonetnost stvarnosti, koja nadilazi čovjekov um. ¹²¹ On, doduše, unatoč svoj kritičnosti, ne želi biti shvaćen kao onaj koji u potpunosti odbacuje filozofske discipline, on ne želi »zanemariti vrlo lijepi i korisni studij filozofije, logike, fizike i etike«, niti tvrditi »da je on po sebi i svojoj naravi poguban <...> nego samo da jedino nebeski nauk mora biti vrhovno umijeće kršćanskog čovjeka i graditeljska znanost, ili ona koja upravlja svim ostalima«. ¹²² Pritom teologija, za razliku od znanosti o kojima se čovjek osvjeđuje iskustvom, augustinovski zahtijeva: »treba vjerovati da razumiješ, ne treba razumjeti da bi vjerovao«. ¹²³ Ne radi se dakle na prvom mjestu o razumijevanju Božje riječi, nego o njezinu praktičnom vjerničkom prihvaćanju koje uvijek sadrži egzistencijalnu dimenziju.

A reformacija kao takva bila je višeslojno događanje koje je imalo duhovnu, gospodarsku i političku dimenziju. Ona je bila dio procesa preslojavanja u mišljenju i iskustvu europskoga čovjeka koji je započeo već u četrnaestom stoljeću. No ona je na prvom mjestu bila religiozni i teološki događaj. Za njezine začetnike i zastupnike ona je naime trebala biti ponovno zadobivanje izvorne kršćanske objave, dok ju je tadašnja Rimska crkva u mnogome osjećala kao

¹¹⁷ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 92: »finem huius doctrinae non cognitionem, sed praxin vitamque esse«.

¹¹⁸ Isto: »tum internas noticias, animique omnes motus, tum et actiones ac opera interna simul et externa ad eam attemperemus«.

¹¹⁹ Usp. isto, p. 12.

¹²⁰ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 138.

¹²¹ Usp. »Disputatio« (1563), p. 76.

¹²² Flacius, »De materiis metisque scientiarum« (1563), p. 546: »pulcherrima ac utilissima philosophiae, logicae, physicae, ac ethicae studia negligenda«; »per sese suaque natura pernicioza esse <...> sed tantum, quod sola coelestis doctrina, vitae christiani hominis summa ars et architectonica scientia, seu quae omnes alias regat, esse debeat«.

¹²³ Flacius, *Clavis* II (1567), p. 12: »Credendum esse in theologia, ut intelligas; non intelligendum, ut credas.«

nijekanje kršćanske istine.¹²⁴ A za njezino brzo širenje pogonska je snaga bio studij klasične literature, koji je duhove odvikavao od srednjovjekovnih oblika mišljenja i dopuštao veću slobodu.¹²⁵ Teološka promišljanja pritom su se nerijetko služila i skolastičkom filozofijom. Naime budući da je uglavnom postojalo jedinstvo u priznavanju načela Pisma, rasprava se morala voditi i sredstvima razuma i filozofije, pa onda i skolastičkim misaonim instrumentarijem.¹²⁶ Potreba za dubljim razumijevanjem Pisma vodila je prema obnovi naslijeđene egzegeze, ali i prema traženju novih obzora njegove interpretacije, iz kojih je u kasnijim stoljećima proizišla hermeneutika kao metoda duhovnih znanosti, a u novije vrijeme i kao filozofijsko držanje. Sve je ovo implicitno i eksplicitno vodilo i prema nastanku nove slike čovjeka, koja ipak nije ni mogla ni htjela sakriti svoje podrijetlo iz stare helenističke i kršćanski orijentirane filozofije.

No utemeljitelja reformacije Luthera mnogi smatraju religioznim misliocem koji se odrekao filozofije. Pa iako se od strane povijesnofilozofijskog i povijesnoteološkog istraživanja često upozoravalo i na to da njegovu mišljenju pripada znatna uloga unutar povijesti zapadnjačke filozofije i da njegova kritika filozofijskog mišljenja ne smije biti shvaćena kao paušalno odbacivanje svake filozofijsko-racionalne argumentacije, ipak se može reći da se snažno zadržala i predrasuda kako on ne pripada ili kako samo rubno pripada povijesti filozofije. No ne može se previdjeti da on s najvećim dijelom filozofije posjeduje zajedničku glavnu temu, a to je pitanje odnosa čovjeka prema onom nadosjetno-bezuvjetnom koje toga čovjeka utemeljuje, te se time svrstava u povijest metafizike, iako metafiziku kao teorijsku disciplinu odbacuje. Pritom on zastupa neke vrste transcendentalnu metafiziku protiv supstancijalističkog načina mišljenja aristotelizma, a razum i filozofiju protjerauje iz područja u kojem ljudsko mišljenje artikulira svoj interes za spoznaju Boga.¹²⁷ Tako je Luther u svom nauku o opravdanju, u kojem se Božja pravednost odnosi na najunutarniju bit čovjeka, stvorio pretpostavku za kasniju kritičku filozofiju,¹²⁸ osobito onu koja stoji u kontekstu Kantova transcendentalizma.¹²⁹ Pritom je

¹²⁴ Usp. J. Lortz, »Reformation«, u: *Theologisches Taschenlexikon* 6 (Freiburg: Herder, 1972), p. 141.

¹²⁵ Usp. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit* I, p. 15.

¹²⁶ Usp. Emil Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie* (Leipzig: Quelle / Meyer, 1907), pp. 11–12.

¹²⁷ Usp. Rudolf Malter, *Das reformatorische Denken und die Philosophie*, Studien zur Bewußtseinsphilosophie 9 (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980), p. 1.

¹²⁸ Usp. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* II (1931), p. 70.

¹²⁹ Usp. Robert Winkler, »Der Transzendentalismus bei Luther«, u: Friedrich Wilhelm Schmidt (hrsg.), *Luther, Kant und Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus* (Berlin: Verlag Arthur Collignon, 1939), pp. 31–32.

njegovo znanje, koje valja razumjeti duhovno, u svojoj biti pasivno i ostaje upućeno na ono što mu je izvanjsko, na Riječ Božju. Biti pak pasivan znači ne biti autonoman, biti dakle heteronoman u svemu što se tiče konačnog metafizičko-praktičnog samoostvarenja, pa je ovdje heteronomija apsolutna teonomija. A filozofijski se problem sastoji u pitanju o ljudskoj autonomiji. Tako se reformacijski način mišljenja radikalno odvaja od samoizlaganja novovjekovne filozofije. Ona ljudsko znanje i vlastito djelovanje interpretira kao znanje koje je upućeno na sebe, kojemu prilaz do apsolutnoga nije, doduše, zapriječen, ali je on samo pridodan snazi vlastitog spontanog djelovanja i u teorijskom i u praktičnom smislu. Stoga Lutherova teza o totalnoj pasivnosti znanja tvori antitezu Kantovoj tezi o autonomnoj svijesti, koja se univerzalno konkretizira i koja svoje određenje postiže vlastitom spontanom snagom, tako da stranost njegove teologije za novovjekovni duh potječe iz nijekanja biti autonomije. Naime njegov je transcendentalizam pasivan, pa iako je čovjekovo znanje i za njega samosvojno, to samosvojstvo svoj sadržaj prima izvana, ono je pridodano Božje samosvojstvo u riječi koja je predočena u Kristu kao Riječi.¹³⁰

No Lutherova ideja metafizike, koja svoj spoznajni princip ne polaže u pojam koji vrijedi za spoznaju onoga što se pojavljuje, svoje filozofijsko značenje ipak dobiva u Kantovoj transcendentalnoj filozofiji, koja, unatoč odbacivanju teorijskog zahtjeva uma za spoznajom onog nadosjetnog, pri njegovoj praktičnoj uporabi otvara pristup upravo onom nadosjetnom. Iako naime među njima postoje velike razlike, Luther i Kant slažu se u odbacivanju kompetencije racionalno-pojmovnog postupka za metafiziku i u utemeljenju metafizičke spoznaje na praktičnom karakteru čovjekova odnosa prema Bogu.¹³¹ Pritom se valja prisjetiti činjenice da je Kantov transcendentalizam prilično krivo shvaćen od strane spekulativnog idealizma. Tvrdnju da razum prirodi propisuje zakone Kant je naime očito htio shvatiti u smislu uvjerenja da čovjekova slika prirode nosi crte duha koji je tu sliku stvorio, a ne da je bit, stvarnost prirode povezana s čovjekovim duhom. Pa ako se ovako krivo shvaćeni transcendentalizam prenese na religioznu razinu, onda se Božja stvarnost uvlači u sasvim drugo područje, a ono transcendentalno »ja« napuhuje se do božanstva, pa takav transcendentalizam dobiva obrise religijske mistike. I upravo u tom kontekstu nameće se usporedba ovog transcendentalizma s onim Lutherovim. Da je njegov transcendentalizam mogao biti shvaćen i u smislu njemačkog idealizma, proizlazi, čini se, iz toga što je on došao do misaonih formula koje stoje u suglasju s mistikom.¹³² No ako supstancija u metafizičkom mišljenju znači bit jedne stvari, onda ona kod

¹³⁰ Usp. Malter, *Das reformatorische Denken und die Philosophie*, pp. 227–228.

¹³¹ Usp. isto, pp. 5–6.

¹³² Usp. Winkler, *Der Transzendentalismus bei Luther*, p. 36.

njega, na osnovi njegovih biblijskih razmišljanja, znači da je supstancija jedne stvari ono što ona znači za čovjeka, za što je čovjek uzima, kako on u odnosu prema njoj sebe razumije.¹³³ Tako je bitak čovjeka određen njegovim samorazumijevanjem koje stoji u nerazrješivom odnosu prema razumijevanju onoga što on susreće,¹³⁴ u što se pouzdava, a bitak stvari onim što one za njega znače u njegovu egzistencijalnom ophođenju s njima. Egzistencijalno, a ne ontološki misleno, to znači da se o onom što je supstancija odlučuje u egzistenciji.¹³⁵ Tako se može reći da Luther svoje iskaze o bitku stvari i čovjeka temelji na uporabi i osjećaju kao životnom, egzistencijalnom odnosu čovjeka prema stvarnosti.¹³⁶ A njemu je prije svega stalo do stvarnosti i životne prakse koja je određena odnosom prema Bogu.

Stoga se čini opravdanim da Karl Barth u Lutheru vidi preteču i uzor filozofije egzistencije. On naime antropološki nauk Karla Jaspersa vidi u suglasju s ostalim oblicima moderne filozofije egzistencije, s njezinim naglašavanjem povijesnosti čovjekova tubitka nasuprot naturalizma i idealizma, na što je upućivao još Kierkegaard. Pritom je i Jaspers u svojim pitanjima i odgovorima pokazao osobit afinitet prema teologiji. Tako je njegov nauk o graničnim situacijama vrlo blizak kršćanskom shvaćanju i prosuđivanju čovjeka, kako se ono pokazuje i u Lutherovu prikazu odnosa izabranosti, poziva i ranjivosti.¹³⁷ Stoga se čini sasvim dosljednim i primjerenim kad se i kod Lutherova najvjernijeg učenika Matije Vlačića naslućuje egzistencijalno utemeljenje biblijske interpretacije. Ona naime treba služiti ne samo razumijevanju biblijskog teksta nego i razumijevanju čovjeka, a metodičko-filološka i hermeneutička razmišljanja pritom su sporedna. Prema njemu, Božja objava i etičko-religiozna konverzija čovjeka čine jedinstvo. Bog se objavio, u Kristu se počovječio, da bi otkupio čovjeka, da bi mu pokazao životni smisao. Stoga je Krist središte i ključ Vlačićeve teološke hermeneutike, na njezinu početku stoji vjera u smislenu središte, u semantičko jedinstvo svih artikulacija te vjere. Vjera se dakle temelji na anticipaciji svijeta raščlanjenog smisla. Ta anticipacija za Vlačića jest Krist.¹³⁸ Stoga se može reći da je njegov *Clavis* sa svojom hermeneutičkom teorijom i postupkom prije svega dokument egzistencijalne hermeneutike.¹³⁹

¹³³ Usp. Gerhard Ebeling, »Anfänge von Luthers Hermeneutik«, ZThK 48 (1951), p. 192.

¹³⁴ Usp. Ebeling, »Anfänge von Luthers Hermeneutik«, p. 205.

¹³⁵ Usp. Ebeling, »Anfänge von Luthers Hermeneutik«, p. 192.

¹³⁶ Usp. Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), p. 33.

¹³⁷ Usp. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 2, p. 133.

¹³⁸ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 129.

¹³⁹ Usp. Hufnagel, »Verständnis, Verformung und Vermächtis«, p. 119.

A i Vlačićevo pozivanje na Aristotelovu etiku može se promatrati kao izraz njegova egzistencijalnog, praktičnog shvaćanja kršćanskog učenja. Njegovo nastojanje oko razumijevanja Svetog pisma nije usmjereno na spoznaju, nego prije svega na životnu praksu.¹⁴⁰ Temeljna pitanja ljudske egzistencije on ne rješava apstraktnim umovanjem i teoretiziranjem, nego primjenom učenja na životnu praksu, što je osnovna ideja i zastupnika filozofijske hermeneutike od Schlegela i Diltheya do Gadamera i Heideggera, osobito u kontekstu prevladavanja metafizičkog mišljenja. Jer Vlačićevu oštroumlju ne izmiče uvid u to da se Pismo velikim dijelom bavi individuima, a da se znanstvena sigurnost nalazi u općemu. Stoga se on otvara i iracionalnosti egzistencije, i to na osnovi uvida u to da se u individualnome bolje vidi životna praksa. Pismo, istina, nudi mnoge opće iskaze, ali se tek u pojedinačnim osobama misli na cijeli ljudski rod, a ono općevažeće dobiva se iz individualne prakse.¹⁴¹ Stoga se može reći da se u višeslojnosti Vlačićeva mišljenja radi prije svega o egzistencijalnoj teologiji i o egzistencijalnom realizmu. To se na poseban način pokazuje u raspravi o istočnom grijehu, u kojoj se uvijek nanovo javlja teza da je istočni grijeh čovjekova bit, *peccatum originale est substantia hominis*.¹⁴² Pritom on ne postavlja nikakav sustav iskaza, nego se trudi oko jednog, moderno rečeno, predstavnog, egzistencijalnog pitanja koje čovjeka muči osobito u kontekstu promišljanja zla u njemu i u svijetu, oslanjajući se prije svega na Pismo i njegovu egzistencijalno-praktičnu dimenziju.

Philosophie, Theologie und Hermeneutik im Dienste der existentiellen Praxis. Die Grundzüge des Denkens des Flacius

Zusammenfassung

Die Bedeutung des Flacius in vielen Bereichen menschlichen Geistes und seiner Geschichte gilt als zweifellos. Ihn kann man aber vor allem als den Gläubigen verstehen, der mit Hilfe der Philosophie, der Theologie und des hermeneutischen Verfahrens seinen Glauben als das auslegt, was zu seiner existentiellen Praxis als etwas Wesentliches gehört. In der Mitte der Aufmerksamkeit steht dabei auf besondere Weise das Kennen und das Verstehen der Heiligen Schrift als des Ortes, wie er tief überzeugt ist, der Begegnung von Gott und Mensch im menschlichen und im göttlichen Wort. Dies aber führt unvermeidlich zum Durchfragen der Möglichkeiten des Denkens, das seinen

¹⁴⁰ Usp. Flacius, *Clavis II* (1567), p. 12, 92; Flacius, *Paralipomena dialectices* (1558), pp. 127–128.

¹⁴¹ Usp. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, p. 279.

¹⁴² Usp. Kropatscheck, *Das Problem theologischer Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch von 1560 zwischen Matthias Flacius Illyricus und Viktorin Strigel*, p. 22.

Ausdruck immer wieder in der Philosophie als dem Durchmessen der menschlichen Fähigkeiten fand und immer noch findet, dasjenige zu erkennen, was dem Menschen als erkennenswert erscheint; zur Theologie, die diese Möglichkeiten und Fähigkeiten zu übersteigen sucht, die er aber in dieses Übersteigen einzubauen versucht; sowie zur Frage nach dem Verfahren, durch das man auf möglichst gute Art all dies verstehen und artikulieren kann, zur Frage nach der Hermeneutik als solcher. Dies alles hat aber für Flacius keinen Selbstzweck in sich, sondern es ist nur eine Voraussetzung, daß man wahrhaftig lebt und die angemessene existentielle Praxis wahrhaftig durchdenkt, die in Übereinstimmung damit, was der Mensch glaubt und denkt, stehen sollte und stehen könnte. Und so sehr er auch das Kind seiner Zeit gewesen sein mag, das heißt aber der reformatorischen Zeit, in der er sich restlos engagiert hatte, so öffnete er auch die Perspektiven eines andersartigen und besseren Verstehens dessen, was ist, das seinen Widerhall auch in den modernen Bemühungen um die Beantwortung der Fragen nach den Tatsachen, Rätseln und Geheimnissen der Wirklichkeit findet.

Schlüsselworte: Matthias Flacius Illyricus, Philosophie, Theologie, Hermeneutik, Schrift, Verstehen, Skepsis, Denken, existentielle Praxis