

Neki vidovi teologije kao znanosti kod Tome Akvinskoga

IVICA RAGUŽ
ANTE SVIRAC*

UDK: 230.-2-05 Thomas
Aquinas, sanctus
Prethodno priopćenje
Primljeno:
30. ožujka 2015.
Prihvaćeno:
28. travnja 2015.

Sažetak: Početak pitanja o znanstvenosti teologije možemo pronaći u 13. stoljeću, kada nastaju prva sveučilišta. U tom se razdoblju događa promjena naglaska u shvaćanju teologije. Sa shvaćanja teologije kao mudrosti, naglasak se polako prebacuje na shvaćanje teologije kao znanosti. Toma je jedan od prvih teologa koji je na konzistentan način primijenio tada prihvaćen pojam znanosti na samu teologiju. Tako je došao do novoga razumijevanja teologije kao subalternirane znanosti koja je nužno u odnosu prema sebi višoj znanosti: Božje znanje i znanje svetaca. Takvo poimanje teologije nužno zahtijeva i posebno vrjednovanje razuma u kontekstu vjere. Autori ovoga teksta ponajviše su se oslonili na Tomino prvo pitanje Sume teologije, kako bi Tomina originalna misao mogla zaživjeti i u današnjem vremenu kada više ne vrijedi Aristotelova koncepcija znanosti. Današnji bi model teologije kao znanosti trebao uzeti u obzir u isto vrijeme i shvaćanje znanosti u suvremenom društvu kao i unutar-teološko pitanje o ulozi razuma u teologiji. Upravo na primjeru Tome Akvinskoga otvara se mogućnost razrade pitanja o znanstvenosti teologije danas. Ovaj članak želi doprinijeti upravo tomu, tako što donosi prikaz originalne Tomine misli kao model rješavanja problema znanstvenosti teologije danas.

Ključne riječi: Toma Akvinski, aristotelovska znanost, teologija, teorija subalternacije, uloga razuma u vjeri.

1. Uvod

U ovom ćemo članku pokušati istražiti na koji način Toma pokušava dati odgovor na pitanje o znanstvenosti teologije. To nam se pitanje čini posebno važnim ako se uzme u obzir da je Crkva često kritizirana zbog antiznanstvenoga stava. Također je ovo pitanje važno i zbog toga što se danas teologija uopće više ne smatra znanošću, kako među nekim teolozima, tako i među većinom svjetovnih znanstvenika. Samo pitanje o znanstvenosti teologije u svom izričitom obliku nastaje tek u 13. stoljeću kada nastaju

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

Ante Svirać, mag. theol.,
Augusta Šenoje 2,
31220 Višnjevac, Hrvatska,
antesvirac@gmail.com

prva sveučilišta.¹ Teologija je osjetila potrebu da i samu sebe shvati kao znanost kako bi mogla ostati u krugu ostalih znanosti koje su se profilirale na sveučilištu.

Kako bismo mogli obraditi pitanje o znanstvenosti teologije kod Tome, glavni dio rada strukturirat ćemo prema slijedu članaka u Tominoj Sumi teologije. Toma ovo pitanje obrađuje na posebnom mjestu te ćemo pokušati istražiti na originalnom tekstu što Toma o našoj temi govori i na koji način rješava problem znanstvenosti teologije. Prije nego što krenemo razlagati pojedini članak unutar Tomina pitanja moramo se osvrnuti na dominantno shvaćanje znanosti u 13. stoljeću. To je dakako Aristotelov pojam znanosti koji je dugo vremena vrijedio kao jedini model znanosti. Upravo se takvom modelu znanosti morala suobličiti i teologija, ukoliko je htjela biti shvaćena kao znanost.

Nakon toga slijedi glavni dio rada koji prati strukturu prvoga pitanja Sume teologije. Koristit ćemo tekstove na originalnom latinskom jeziku kako bismo pokušali doći do izvorne Tomine misli i kako bismo mogli barem pokušati ući u način na koji je razmišljao kada se bavio problemom znanstvenosti teologije. Posebno će nas zanimati na koji način Toma primjenjuje Aristotelovo shvaćanje znanosti na samu teologiju. Ključan pojam Tomina tumačenja teologije kao znanosti zasigurno je subalternacija. Proučit ćemo o čemu se ovdje radi te ćemo pokušati vidjeti što se događa kada se takvo znanstveno razlikovanje uvede u kontekst teologije. U ovom ćemo se članku ponajviše zadržati na samom Tominu tekstu što treba vrijediti kao daljnji poticaj sustavnom razmišljanju o znanstvenosti teologije i u našem vremenu.

2. Aristotelova koncepcija znanosti

Još od vremena Sokrata čovjek pokušava pronaći način, naročito kroz filozofiju i pitanjem o istini, kako razlikovati pravu spoznaju od naivne svakidašnje spoznaje. Predsokratovci su još pokušavali uzdići se iznad privida stvari kako bi došli do stvarnih uzroka stvari. Već Sokrat upotrebljuje različite metode, kao što su indukcija i definicija, kako bi uspio nadići subjektivna ustaljena mišljenja. Platon je pokušao spoznaju utemeljiti u idejama koja se nalaze iznad privida i tako mogu utemeljiti sigurnost ljudske spoznaje. Ipak, tek Aristotel pokušava na formalan način uspostaviti znanost o znanju kako bi pokušao dosegnuti sigurnost.²

Za razliku od Platona, koji temelj stvarnosti postavlja izvan vidljivoga svijeta u nevidljivi svijet ideja, Aristotel želi postaviti umjereniju slika svijeta te same ideje,

¹ Usp. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977., str. 11.

² Usp. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1979., str. 148.-150.

kao forme, postavlja u same stvari čime daje empiričkoj stvarnosti vlastitu vrijednost i autonomiju. Tako pojam kod Aristotela obuhvaća opće biti koje su prisutne u samim stvarima, ali i akcidentale koji su kontingentni.³ Na taj je način Aristotel epistemološki utemeljio mogućnost znanstvene empiričke metode tako da je sama vidljiva stvarnost postala vrijedna istraživanja. Ali kako bi uspostavio određena pravila, koja će omogućiti spoznaju koja ne će biti samo kontingentna i ovisna o okolnostima, potrebno je osigurati određenu sigurnost spoznaje kako bi se moglo uspostaviti stalno znanje o kontingentnim stvarnostima.

Iz tog razloga nastaje potreba za znanošću, odnosno za sigurnim znanjem o kontingentnim stvarima. Aristotel svoj pojam znanosti postavlja između dva druga pojma, između sumnje i mišljenja. Ni jedna ni druga ne može dati sigurno znanje, budući da sumnja podrazumijeva u sebi nesigurnost kada se odlučuje za jednu afirmaciju umjesto za drugu, a mišljenje, iako predstavlja nagnuće prema jednom rješenju, ipak u sebi uključuje određenu nesigurnost. Upravo na razmeđu između ovih dvaju pojmova Aristotel postavlja samu znanost. Sigurnost znanosti temelji se na očevidnosti koja predstavlja »čisto znanje o onom o čemu se ne može ništa drugo misliti...«⁴ Prema tomu, korijen znanosti načelo je kontradikcije koje vrijedi i na ontološkoj, ali ujedno i na epistemološkoj razini pa tako uspostavlja onu sigurnost koju Aristotel traži. Upravo to načelo, kao i ostala, na kojima se temelji stvarnost, ali i spoznaja, predstavljaju objekt za um koji pretpostavlja neposrednu očevidnost zbog same naravi principa. Očevidnost znanosti ipak je posredna očevidnost, jer ovisi o očevidnosti samih načela. Iz tog razloga u znanosti postoji samo »*evidentia conclusionum*« do koje se dolazi preko rasuđivanja od poznatih načela, načela koja trebaju biti očevidna umu ili poznata preko više znanosti.⁵

Ono što je također važno jest to da se znanost, zbog same sigurnosti, bavi uvijek onim općim i nužnim. Na taj način pod pojam znanosti nikako nije mogla doći povijest koja se tek u kasnijem razvoju uspostavila kao znanost. Samo na temelju ovoga primjera možemo vidjeti da se današnji razvoj znanosti udaljio od Aristotela, ali i istina je da u temelju razvoja znanosti stoji Aristotelova misao. Upravo će ovaj element, kada se Aristotelov pojam znanosti aplicira na teologiju, predstavljati problem u kasnijem teološkom razvoju kada se opće i nužno preneglasi te se sama povijest spasenja zaboravi zbog svoje kontigentnosti.⁶

³ Usp. *isto*, str. 151.

⁴ *Isto*.

⁵ Usp. P. CODA, *Teo-logia; La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, str. 190.-191.

⁶ Usp. *isto*, str. 192.

Ključan je pojam, u kasnijoj primjeni pojma znanosti na teologiju, i razlikovanje između *scientia subalternans* i *scientia subalternata*. Naime, za znanost je bitno da ona u zaključivanju polazi od načela koji su umu očividni kao takvi. Ali to nije u svakoj znanosti slučaj jer nema svaka znanost »svoja« načela od kojih polazi nego te iste mora posuđivati od druge znanosti, koja se onda označava kao »viša znanost« u odnosu prema njoj. Poznati je primjer takve znanosti glazba koja svoja načela posuđuje od njoj više znanosti, odnosno od aritmetike. Također, primjer je i fizika koja svoja načela posuđuje od matematike.

Ono što je još zanimljivo kod Aristotela jest poimanje odnosa između znanosti i metafizike kao najviše znanosti. Metafizika je kod Aristotela najviša znanost, budući da se bavi uzrocima samoga bitka. Iz tog razloga, budući da se bavi samim bitkom, ona je najviša znanost i kao takva metafizika je pretpostavka svake znanosti koja se bavi konkretnim bićem, a ne općenitim, poput nje. Time je metafizika temelj svih znanosti i bez nje ne može postojati nijedna konkretna znanost. Ona predstavlja cjelinu znanosti jer obuhvaća i temelj i cilj svih znanosti. U konačnici, metafizika se bavi i utemeljujućim bitkom, tj. Bogom. Zato Aristotel metafiziku može nazvati i teologijom koja je najviši oblik same metafizike. I ovaj će element doprinijeti lakšem prihvaćanju Aristotela unutar teološkoga istraživanja u 13. stoljeću.⁷

3. Struktura i mjesto pitanja o znanstvenosti teologije u Sumi teologije

Pri prikazu Tomina odgovora na pitanje o znanstvenosti teologije držat ćemo se ponajviše Sume teologije te ćemo pratiti strukturu pitanja kako se nalazi u Sumi, ali ćemo na nekim mjestima posegnuti i za ostalim Tominim djelima koja se dotiču određene teme unutar pitanja. Možemo reći da pitanje o samoj teologiji, *de doctrina sacra*, u Sumi teologije pronalazi svoj zreli izraz. Teologija dolazi do tog stupnja samosvijesti da se pita o samoj sebi i o svojoj biti. Možemo to izraziti i drugačije da izbjegnemo apstraktnost kojoj se potpada ako zanemarimo subjekt teologije te se više zanimamo za sam pojam. Teolog dolazi do toga stupnja samosvijesti unutar svoje djelatnosti da se može pitati o biti svoje djelatnosti. To je pitanje već i prije Tome postavljano te se pokušavao dati prikladan odgovor na nj. Bilo bi netočno reći da to pitanje nije bilo prisutno i prije u povijesti teologije, ali ono je bilo prisutno na neizravan, nesvjestan način te zbog toga tek s izričitim pitanjem o znanosti teologije možemo govoriti o višem stupnju samosvijesti o samoj teologiji kod teologa. Potreba za izričitim postavljanjem pitanja nije uvjetovana samo unutar-teološkim razlozima, nego se ona javlja u određenim povijesnim okolnostima. Najvažnija je povijesna okolnost nastanak sveučilišta i povećano zanimanje za znanost koja, odvajajući se od filozofije, svaka za sebe mora tražiti opravdanost kako bi, kao

⁷ Usp. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, str. 154.-156.

samostalna i autonomna cjelina, mogla ostati prisutna u novim centrima znanja, odnosno na sveučilištu. Tako i teologija nije mogla ostati indiferentna prema novim gibanjima u ljudskom duhu te i u samoj teologiji nastaje potreba za afirmiranjem teologije u krug znanosti kako bi se opravdala njezina uloga na sveučilištu.

Takvo pitanje nije moglo biti postavljeno samo u odnosu prema ostalim znanostima, nego je pitanje trebalo, pa je tako i bilo, biti postavljeno u kontekstu vjere. Tako je pitanje o znanstvenosti teologije zapravo dio pitanja o ulozi razuma unutar vjere. Toma svoje pitanje postavlja kao prvo pitanje Sume teologije koja je prvenstveno namijenjena onima koji već vjeruju. Postavljanje pitanja o samoj teologiji u prvenstveno teološkoj raspravi očituje da pitanje o znanstvenosti teologije ne dodiruje samo odnos teologije s ostalim znanostima, nego je to pitanje svojstveno upravo teologiji kao takvoj, odnosno teologiji u kontekstu vjere. Pisanje jedne Sume teologije, rasprave o misterijima kršćanske vjere, ne bi bilo opravdano ako sama teologija nema opravdanja unutar procesa vjere. Zbog teoloških i vanjskih čimbenika Toma treba prvo opravdati samu teologiju te objasniti njezinu narav.

Toma je pitanje podijelio na deset članaka koji su organski povezani. Teme, kojima se bavi, nužnost su teologije uz filozofiju, kao prvi članak, te se već u drugom članku dotiče izričito teme koja nas najviše zanima, a to je pitanje znanstvenosti teologije. U sljedećim člancima Toma se bavi pitanjem je li to jedna ili više znanosti, je li više spekulativna ili praktična znanost. U petom se članku pak bavi odnosom između teologije i drugih znanosti. Vrlo će nam zanimljiv biti šesti članak u kojem se Toma dotiče tradicionalne teme shvaćanja teologije kao mudrosti. Nadalje se Toma bavi pitanjem subjekta teologije te pokušava obrazložiti u kojem je smislu teologija argumentativna znanost. U posljednja dva članka dolazi do promjene te se počinje govoriti o Svetom pismu, *Scriptura sacra*, umjesto *doctrina sacra*. Prije nego što počnemo izlagati posebno svaki članak prvoga pitanja Sume teologije, moramo se kratko osvrnuti na sam pojam vjere koji će biti važan za pravilno razumijevanje našega daljnjeg izlaganja. Pitanje znanstvenosti teologije, kao što ćemo kasnije na neposredniji način uvidjeti, usko je povezano s pitanjem vjere te je bez pojma vjere i njezina odnosa prema razumu, govor o znanstvenosti teologije nedorečen i nepotpun.

Definicija vjere, od koje Toma polazi, jest sljedeća: *credere est cum assensione cogitare*⁸. Uočavamo dva bitna elementa, mišljenje i pristanak. U istom djelu kaže i sljedeće: *in fide est assensus et cogitatio quasi ex equo*⁹. Za shvaćanje ovih dviju tvrdnji potrebno nam je tumačenje J. Piepera koji riječ *cogitatio* prevodi sintagmom »nemir

⁸ Toma AKVINSKI, *De veritate*, q. 14., a. 1.

⁹ *Isto*.

mišljenja.«¹⁰ Naime, u vjeri su prisutna oba elementa, pristanak, koji pretpostavlja određenu sigurnost, ali i nemir mišljenja, koji pak, čini se, pretpostavlja nesigurnost. Pieper ovu dvostranost objektivnoga sadržaja, koji se vjeruje, pronalazi i kod Tome koji razlikuje element savršenosti i element nesavršenosti u vjeri. Element savršenosti jest čvrstoća suglasnosti, a nesavršenost vjere sastoji se u neostvarivanju gledanja koje u vjerniku ostavlja određeni nemir mišljenja. Za određivanje odnosa između vjere i razuma vrlo nam je bitno pravilno razumijevanje pojma *cogitatio*, a sam Pieper na jasan način pokušava definirati taj pojam kao »tragajuće istraživanje, tražeće promišljanje, savjetovanje sa samim sobom prije odluke, biti-na-tragu, mislenu težnju za nečim što još nije konačno nađeno...«¹¹ Oba su elementa prisutna u vjerniku u isto vrijeme, jer vjernik nema neposredni uvid na kojem bi se temeljila krajnja sigurnost mišljenja. Upravo zbog ovoga drugog elementa, tj. zbog prisutnosti nemirnoga mišljenja, možemo govoriti o sumnji i razmišljanju u vjeri. Budući da su oba elementa *ex aequo* prisutna u činu vjere, oni se međusobno uvjetuju. Naime, sumnja koja se rađa iz pristanka, a koji vodi razmišljanju u vjeri, nije ista ona sumnja koja dovodi u pitanje sam čin vjere, jer bi se na taj način vjera ukinula. Ta sumnja više je uvjetovana samom istinom koja se prihvaća vjerom, ali koja u isto vrijeme ne dopušta mišljenju da se zaustavi, nego se od njega i skriva. Vjernik činom vjere shvaća da nikada ne će mišljenjem obuhvatiti istinu, ali upravo ta svijest raspiruje u njemu još više čežnju za širom spoznajom te istine.¹²

Mišljenje u vjeri, dakle, zaostaje za voljom, za pristankom, odnosno u vjeri se postiže ono što naravnom razumu nije omogućeno. Zato se kaže da mišljenje u vjeri ostaje na putu, ono uvijek mora ići za onim što se vjeruje, pokušavajući je dostići. Naravno, u sadašnjem stanju života čovjek ne može mišljenjem dostići ono što vjeruje. To će biti omogućeno tek u blaženom gledanju Boga. Sada, budući da je čovjek misaono biće, postoji »*motus de contrario*«, gibanje u mišljenju koje se suprotstavlja onomu što se vjeruje, a koje se mora nadvladavati ili davanjem određenih razloga koji će umiriti mišljenje, ili čvršćim pristajanjem volje uz Božju istinu. Ostaje činjenica da spoznaja u vjeri bitno transcendirata vlastite mogućnosti samoga razuma te je vjera prijanjanje uz prvu istinu na jednostavan, svima dostupan i siguran način.¹³

4. Nužnost teologije

Imajući na umu ovo tek naslućeno poimanje uloge razuma unutar vjere, možemo krenuti s izlaganjem pojedinoga članka prvoga pitanja Sume teologije. Toma zapo-

¹⁰ Usp. J. PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, KS, Zagreb, 2012., str. 42.-43.

¹¹ *Isto*, str. 43.

¹² Usp. *isto*, str. 41.-47.

¹³ Usp. J. RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006., str. 9.-22.

činje s prigovorima koji govore o nepotrebnosti teologije kao znanosti. Prvi prigovor protiv nužnosti teologije proizlazi iz epistemološke uvjetovanosti čovjeka gdje se čini da se filozofija već bavi cjelokupnom stvarnošću koja je dostupna čovjeku te se iz tog razloga još jedna znanost čini suvišnom jer bi se bavila nečim što je iznad razuma, a *ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari*¹⁴. Onim što nadilazi ljudski razum čovjek se ne bi trebao baviti. Ovdje možemo vidjeti i klicu buduće kritike teologije koja se otkriva u Wittgensteinovoj posljednoj rečenici *Tractatusa: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*.¹⁵ Ovo je bitan aspekt kritike teologije te ćemo malo kasnije vidjeti na koji način Toma pokušava dati odgovor takvoj kritici.

Drugi je prigovor povezan s prvim te se sastoji u tom da je teologija nepotrebna jer se filozofija bavi sveukupnošću stvarnosti tako da ne ostaje nijedan *obiectum specificum* za teologiju kako bi se mogla konstituirati kao zasebna znanost. Samim Bogom bavi se filozofija sa svojom posebnom disciplinom koju je Aristotel nazvao teologija ili *scientia divina*.

Nužnost jednoga takvog nauka, *sacrae doctrinae*, Toma utemeljuje u nužnosti potrebnih sredstva za spas čovjeka. Naime, Bog je dao čovjeku ono što mu je potrebno za spas pa tako i nauk koji je *secundum revelationem divinam*¹⁶ te tako usmjerena i na ono što nadilazi samu čovjekovu naravnu mogućnost. Ovakav nauk »po božanskoj objavi« nužan je jer sama svrha prema kojoj čovjek treba težiti, kako bi postigao spas, odnosno Bog, nadilazi ljudski razum. Budući da čovjek svoje misli i djelatnosti mora usmjeravati prema konačnom cilju koji nadilazi njegovu naravnu sposobnost razuma, teologija je nužna kao znanost koja se bavi Bogom, ali imajući kao pretpostavku božansku objavu. Materijalni i formalni princip teologije, koji opravdava njeno postojanje, upravo je objavljenost od Boga. Teologija kao znanost može postojati samo zbog činjenice božanske objave koja se treba prihvatiti vjeron. Na taj način Toma ostaje u kontinuitetu s prijašnjim učiteljima koji su se bavili znanstvenošću teologije te želi očuvati transcendentnost vjere u odnosu prema razumu i njegovu vlastitom području djelovanja.

Objavljenost dakle utemeljuje nužnost svetoga nauka tako da je i on potreban uz već postojeće discipline, jer ima poseban i formalni i materijalni objekt. Objavljenost je pak utemeljena u ponudi spasenja svakom čovjeku. Naglasak je kod teologije na univerzalnosti, odnosno na temeljnom uvjerenju da je objava kao takva upuće-

¹⁴ THOMA DE AQUINO, *Summa theologiae*, San Paolo, Torino, 1999., str. 4. Mi se držimo latinskoga izvornika, ali na hrvatskom jeziku postoji prijevod prvog pitanja u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, izabrao i priredio Tomo Vereš, Globus, Zagreb, 1981., str. 155.-167.

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1960., str. 83.

¹⁶ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 1., resp.

na svakom čovjeku, a ne samo obrazovanoj eliti kao u gnozi. Filozofske discipline, koje se kreću unutar mogućnosti razuma, imaju taj nedostatak da se istina o Bogu spoznaje tek *a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum*¹⁷. Očito je da se čovjek u tom slučaju ne može pouzdati u razum kako bi spoznao istinu o Bogu, na siguran se način usmjerio prema svojoj svrsi i tako postigao spasenje. Kada bi se spoznaja Boga dostizala samo razumom, tek bi nekolicina poslije dugog vremena i ne bez primjese pogrešaka upjela doći do te spoznaje. Time bi kršćanstvo postalo gnozom koju bi samo nekolicina posjedovala i tako se uzdizala iznad ostalih, čineći spašenu elitu. Upravo bi sveti nauk prema tomu trebao omogućavati »lakšu« spoznaju Boga radi spasenja svakog čovjeka. Jasan je dakle slijed misli Tome Akvinskoga od nužnosti spasenja, koja zahtijeva objavu, do nužnosti svetoga nauka. Tako se teologija ponajprije poima u odnosu prema svojem temelju, odnosno Božjoj objavi, te prema svojem cilju, odnosno spasenju čovjeka.

Glede odgovora na prvi dio kritike, na koji Toma pokušava dati odgovor, morat ćemo se osvrnuti na Sumu protiv pogana kako bismo pokušali dati cjelovitiji odgovor. Naime, u Sumi teologije Toma kaže da čovjek treba prihvatiti vjerom ono što mu Bog objavi, iako je istina da se čovjek ne bi trebao baviti onim što nadilazi njegovu spoznajnu moć. Čini nam se da tu nije dovoljno obrazložen razlog zašto bi se čovjek trebao baviti i onim što nadilazi njegovu spoznajnu moć jer upravo o tom ovisi kakav će učinak imati određena istina u životu čovjeka prema načelu koje i sam Toma koristi *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*¹⁸. Iako ovo ne predstavlja pokušaj izlaganja uvjeta spoznaje u Rahnerovu smislu, ipak ono nešto govori o ulozi čovjeka u spoznaji općenito. Naime, to čovjek uvijek spoznaje na svoj vlastiti način, sukladno svojim mogućnostima. Prema tomu nije jasno na koji bi način čovjek mogao prihvatiti istine koje nadilaze njegov razum. Na ovom bi se mjestu moralo ući u dubinu navedenoga načela te bi se trebalo pokušati objasniti što je sve Toma pritom mislio, ali nama će biti dovoljno samo se dotaknuti ove teme kako bi nam bio jasniji Tomin odgovor u Sumi teologije.

Ako uzmemo obzir i ono što Toma kaže u Sumi protiv pogana i na nekim drugim mjestima Sume teologije, možemo malo jasnije objasniti koje su to istine koje potpuno nadvisuju ljudski razum i na koji način ih čovjek prihvaća. U Sumi protiv pogana Toma polazi od ograničenosti ljudskoga spoznajnog subjekta te ponavlja Boetija koji u svom djelu »O Trojstvu« kaže: »Pametan čovjek teži za tim da se domogne takve sigurnosti koliko dopušta narav stvari.«¹⁹ Prema tomu, sama spo-

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto, I, 75, 5, resp.

¹⁹ Toma AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, I, 3. – hrvatski prijevod: Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, I. sv., KS, Zagreb, 1993.

znaja ovisi o objektu koji se spoznaje kao što i sama spoznaja ovisi o subjektu koji spoznaje. Time je ljudska spoznaja u spoznavanju Boga dvostruko ograničena, što zbog ograničenosti ljudske konačne spoznaje, što zbog beskonačnosti Božjega bivstva koje se ne može obuhvatiti ljudskim ograničenim spoznajnim moćima. Ograničenost ljudske spoznaje je i ta, što zapravo predstavlja narav ljudske spoznaje, što čovjek u spoznaji mora ići od osjetilnih stvari da bi se spoznalo i Božje bivstvo, ali budući da se ne izjednačuje snaga učinaka (stvorenje) sa snagom uzroka (Stvoritelj), sama spoznaja Boga uvijek ostaje ograničena i samo analogna.

Iz ovoga je jasno da ljudska spoznaja ne može potpuno obuhvatiti Božje bivstvo, ali ipak treba težiti prema njemu kao konačnoj svrsi. Iz tog je razloga bilo potrebno da Bog samoga sebe objavi kako bi se ljudski duh mogao usmjeriti prema Bogu. Predlagati istine na vjerovanje potrebno je i zbog toga kako bi ljudi imali *Dei cognitionem veriorem*²⁰. Ujedno kako bi se suzbila ljudska preuzetnost, kako čovjek ne bi pomislio da on sam može spoznati cjelokupnu stvarnost. Također treba imati na umu da je spoznaja to uzvišenija što je sam objekt uzvišeniji. Tako da i nepotpuna spoznaja Božjega bivstva predstavlja za čovjeka veću radost nego potpunija spoznaja nižih stvari.²¹

Primjećujemo da se rješenje Tome Akvinskoga utemeljuje u potvrđivanju nužnosti prihvaćanja određenih istina vjerom, a ne razumom, budući da ga one nadilaze. Rješenje bi se možda moglo pronaći u Tominu shvaćanju vjere, ali na ovom ćemo se mjestu zadovoljiti tvrdnjom da, prema Tomi, čovjek istinu može prihvatiti na više načina, a ne samo sigurnim razumskim zaključivanjem iz osjetilnih stvari, kao što je to moguće kod nekih božanskih atributa koji su dostupni ljudskom razumu kao takvom. Vjera bi tada obuhvaćala širi pojam od pukog voljnoga pristanka razuma istinama koje ga nadilaze. Ona bi upućivala na cjelokupnost čovjeka te bi ta tendencija prema čovjekovoj cjelini omogućavala ujedno svojevrsnu integraciju istina koje nadilaze sam razum. Na taj se način tvrdi da postoji još jedan način integracije istine u čovjekovu egzistenciju, uz onaj kroz spoznaju i razum.

Glede drugoga dijela kritike koju je Toma imao na umu, odnosno nepotrebnosti teologije zbog nepostojanja stvarnosti, koja nije već objekt filozofije jer se ona bavi bitkom općenito, Toma odgovara da različitost znanosti ovisi o različitom spoznajnom pristupu objektu. *Ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit*²² te u tom smislu ostale znanosti proučavaju stvarnost s obzirom na objekte koji su spoznat-

²⁰ *Isto*, I, 5.

²¹ *Usp. isto*.

²² *Usp. Toma AKVINSKI, Summa theologiae, I, 1, 1, ad 2.*

ljivi razumu, dok sveti nauk proučava objekte s obzirom na to što su spoznatljivi po svjetlu božanske objave. Isti je dakle objekt, ali epistemološki je pristup drugačiji.

Na kraju prvoga članka pronalazimo znakovito razlikovanje. Naime, sve dosad rečeno odnosilo se na pojam *doctrina sacra*, uz koji dolazi i pojam *scientia* u *sed contra* prvoga članka i u odgovoru na drugu poteškoću s početka prvoga članka. Na samom kraju prvoga članka Toma se ovako izražava: *Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.*²³ Ovdje prvi put, osim u samom naslovu cjelokupnoga djela, Toma koristi pojam teologija, umjesto *doctrina sacra*. Teologija se dakle javlja kao dio svetoga nauka te u tom smislu sveti nauk mora biti širi pojam od same teologije. Možda bi se moglo uzeti u obzir što Tomo Vereš kaže na početku hrvatskoga prijevoda prvoga Tomina pitanja, a to je da pojam nauka nije istovjetan s pojmom teologije shvaćene u srednjovjekovnom i novovjekovnom smislu. Prema njemu »*doctrina* je priopćavanje osobnoga znanja, pogleda itd. (npr. Kristova nauka, Budhina, Marxova), dok je *scientia* sustav spoznaja od opće impersonalne vrijednosti, stečenih istraživanjem...«²⁴ Ova podjela možda je pregruba, ali može nam poslužiti, budući da postavlja barem neko razlikovanje između dvaju pojmova. Zanimljivo je da Toma piše Sumu teologije, ali u samom uvodu kaže da će izložiti »kratko i jasno sve što spada u sveti nauk«²⁵. Mišljenja smo ipak da se pojmovi sveti nauk i teologija mogu uzeti kao istoznačnice jer Toma u sedmom članku daje tradicionalnu definiciju teologije kao govora o Bogu te upravo to ime daje znanosti o kojoj je malo prije govorio. A prije toga govorio je o svetom nauku i o znanstvenosti samoga nauka tako da teologija ne može ništa drugo označavati nego sam sveti nauk koji je ujedno i znanost.²⁶

5. *Utrum sacra doctrina sit scientia*

Nalazimo se na najvažnijem dijelu našega rada budući da drugi članak dodiruje na najizravniji način temu koja nas zanima. Primjećujemo da i ovdje Toma govori o svetom nauku te ne uprabljuje riječ teologija.

Kao poteškoće za razumijevanje teologije kao znanosti javljaju se prvenstveno dvije. Naime, jedan od preduvjeta znanstvenosti, aristotelovski dakako shvaćene znanosti, jest taj da znanost polazi *ex principiis per se notis*²⁷. Postoji naime temeljna

²³ *Isto*.

²⁴ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, izabrao i priredio Tomo Vereš, Globus, Zagreb, 1981., bilješka br. 3., str. 155.

²⁵ *Isto*, str. 153.

²⁶ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 7, *sed contra*.

²⁷ *Isto*, I, qu. 1, art. 2.

razlika između članaka vjere i načela u znanosti, jer sami članci vjere nisu po sebi očevidni, budući da je činjenica da članci vjere nisu prihvaćeni od svih. Ovdje se problematizira analogija između članaka vjere i načela znanosti, prisutna i kod pisaca prije Tome. Druga poteškoća, koja također proizlazi iz naravi same znanosti, također je Aristotelovo načelo koje se, čini se, ne može primijeniti na teologiju: *Scientia non est singularium*.²⁸ To načelo nije primjenjivo, budući da se sveti nauk bavi poviješću u kojoj ne postoji univerzalno koje bi bilo objekt znanosti. Unatoč prigovorima, Toma se poziva na tradiciju, konkretno na Augustina, kada kaže da je sveti nauk ipak znanost.

Kako bi očuvao posebnost svetoga nauka, a ujedno odgovorio zahtjevima Aristotelove znanost, Toma poseže za Aristotelovim učenjem o znanosti koja podređuje i znanosti koja je podređena. Tako Toma, umjesto da napravi pojmovnu korekturu aristotelovskoga pojma znanosti, tako da se »izmišlja« nova podjela znanosti zbog specifičnosti teologije, kao što se to događalo kod njegovih prethodnika, polazi od već prisutnoga razlikovanja vrste znanosti u aristotelovskom pojmu znanosti. Prema tom učenju znanost se može podijeliti na dvije vrste. Prva je vrsta ona kod koje su načela očevidna sama po sebi naravnim svjetlom razuma. Toma navodi aritmetiku i geometriju kao primjere takve vrste znanosti. Druga pak vrsta znanosti jest ona koja polazi od načela koja nisu očevidna sama po sebi nego tek svjetlom više znanosti. Primjer je glazba koja preuzima načela iz aritmetike.

Za sveti nauk može se reći da je znanost, ali znanost u smislu podređene znanosti jer svoja načela, koja joj nisu kao takva očevidna, preuzima od njoj više znanosti. Ta viša znanost jest *scientia Dei et beatorum*²⁹. Na taj je način Toma znanstvenost svetoga nauka, odnosno teologije, utemeljio u znanju Boga i blaženika. Tu se povlači usporedba između glazbe i teologije. Naime, već smo rekli da glazba preuzima načela od aritmetike te je na taj način aritmetika njoj viša znanost. Toma piše da i glazba, kao podređena znanost *credit principia tradita sibi ab arithmetico*³⁰, odnosno da »vjeruje« u načela koja joj dolaze izvana. Tako i teologija treba vjerovati da postoje načela koja joj je Bog objavio. Ovo je dakle rješenje koje Toma nudi kada je u pitanju znanstvenost teologije. Novost Tomina odgovora, u odnosu prema prijašnjim autorima, je ta što Toma izričito govori da je teologija shvatljiva kao znanost u aristotelovskom smislu te iz tog razloga može biti zajedno s ostalim znanostima na sveučilištima. Štoviše, teologija nije ništa manje znanost nego što su one ostale koje također moraju »vjerovati« da su istinita načela preuzeta iz više znanosti. U samoj je strukturi znanosti i vjera čija prisutnost dopušta i shvaćanje teologije kao

²⁸ Isto.

²⁹ Isto, resp.

³⁰ Isto.

znanosti. Ovom podjelom znanosti Toma je mogao ujedno potvrditi znanstvenost teologije, ali i očuvati posebnost teologije koja se sastoji u transcendentnosti vjere.

Iz takvoga shvaćanja teologije kao *scientia subalternata* otpada prvi prigovor jer i u još nekim znanostima načela nisu očevidna sama po sebi, nego očevidnost dobivaju iz njima više znanosti. Drugi pak prigovor također nije održiv, budući da se teologija, istina, bavi konkretnim događajima, ali ona se ne bavi njima načelno, nego uvijek u odnosu prema općem. Tako konkretni događaji mogu služiti za moral, ali služe također i za utvrđivanje autoriteta ljudi po kojima se objava dogodila.³¹

Na ovom se mjestu moramo još malo zadržati kako bismo pokazali koje značenje znanstvenost ima za teologiju. Naime, to što Toma želi potvrditi teologiju kao znanost pokazuje da sama teologija mora imati nešto zajedničko sa svim znanostima. Upravo to zajedničko jest da i sama teologija polazi od nečega poznatog prema nečemu što je nepoznato. U znanosti to je proces od poznatih načela prema nepoznatim zaključcima. Uvijek su sama načela očevidnija od zaključaka izvedenih iz njih. Čovjeku su pak načela urođena po naravi, a vjera u teologiji također je ulivena, odnosno na dvostruk način ovisi o samom Bogu: o samom ulivenom svjetlu koje usmjerava čovjekovu nutrinu prema prihvaćanju vanjskih datosti koje mu dolaze zbog objave, koja je opet od Boga dana.³² Upravo ta izvanjskost datosti objave također je analogna znanostima koje polaze od samih osjetilnih stvari kako bi došle do spoznaje samih načela koja su prisutna u čovjekovoj naravi. Primjećujemo analogiju između načela znanosti koja se trebaju prihvatiti jer proizlaze iz naravi te članaka vjere koji se također trebaju prihvatiti budući da proizlaze iz same vjere. Analogija se nastavlja i s obzirom na zaključke jer se i kod ostalih znanosti, kao i kod teologije, postižu samo zaključci izvedeni iz načela, dok se sama načela, kao što smo već rekli, prihvaćaju.³³

Možemo reći da samoj čovjekovoj naravi pripada i takvo istraživanje istine koje se odvija po načelima znanosti. Polazište za ovakvu tvrdnju već je navedeno načelo da spoznato odgovara spoznajnoj moći subjekta koje se dalje, na sljedeći način, konkretizira: *Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat.*³⁴ Prema tomu, čovjek zbog ograničenosti svoje spoznajne moći Boga, koji je jednostavan, mora spoznavati na način koji je svojstven njegovoj naravi, a to je na složen način, odnosno mnogim pojmovima. Time se otvara put

³¹ Usp. *isto*, ad 1.

³² Usp. Toma AKVINSKI, *In Boetium de Trinitate*, qu. 3, art 1., ad 4. – u: M.-D. CHENU, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, str. 114.

³³ Usp. Toma AKVINSKI, *In 1 Sent.*, prol., art. 51.; u: *isto*.

³⁴ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, II-II, 1, 2.

znanosti koja može unutar ljudskoga znanja o Bogu, preko načela prihvaćenih vjerom, uvijek otkrivati nove izvedene zaključke. Samo znanje o Bogu, zbog ljudske ograničenosti, može biti podvrgnuto znanstvenoj metodi. Ta znanstvena metoda ovisi o načelnom shvaćanju teologije kao znanosti, koja ipak zadržava status posebne znanosti zbog transcendentnosti svojih načela, u smislu podređene znanosti.

Scheffczyk pokušava uvidjeti dublje značenje podjele teologije na načela nedostupna razumu te zaključke kojima se razum može baviti. Tako shvaćena teologija zapada u opasnost teologije zaključaka, *scientia conclusionum*, unutar koje se razumiju samo zaključci dok sama načela ostaju neshvatljiva. Razum tako nema nikakva ulaza u vjeru, nego su za njega očuvani samo naravni zaključci izvedeni iz nadnaravne objave. To bi bila temeljna razlika između augustinsko-anzelmističke koncepcije teologije gdje razum, odnosno *intellectus fidei*, ima uvid i u ono što je vjerovano. Ipak, moramo se složiti sa Scheffczykom da to ipak ne stoji te da načela i zaključci nisu tako strogo podijeljeni, iako se pojmovno razlikuju. To proizlazi iz samog Tomina načela da milost ne razara narav, nego je usavršava. Iz toga razloga dvije stvarnosti, načela i zaključci, nisu odvojene stvarno, nego se razlikuju samo pojmovno. Iako ostaje da su božanske istine iznad ljudskoga razuma, ipak izvedeni zaključci govore nešto o samim načelima te se tako postiže novo shvaćanje istih.³⁵

Upravo tu tendenciju prema shvaćanju i samoga sadržaja vjerovanog, odnosno samih načela u teologiji, možemo shvatiti ako uzmemo u obzir višu znanost kojoj je teologija podređena. Naime, kao što fizičar naginje prema pokušaju razumijevanja načela koje »vjeruje« od matematičara, tako teolog prirodno naginje prema pokušaju razumijevanja samih načela koje vjeruje. Prema tomu, teolog prirodno naginje prema *scientia Dei et beatorum*, odnosno prema shvaćanju samih božanskih istina. Ako uzmemo u obzir trojstveni život kako ga Toma razumije, onda je jasno da se u objavi prihvaća ono znanje kakvo Bog ima o samom sebi po svojoj Riječi. Unutar teologije, dakle, događa se to približavanje znanja koje Bog ima o sebi i ljudskoga načina spoznaje, a sve se to događa posredstvom vjere koja osigurava kontinuitet između subalternirajućeg Božjega znanja i subalternirane teologije. Nije onda teško prihvatiti Chenujev stav da je upravo shvaćanje teologije kao subalternirane znanosti u odnosu prema Božjem znanju opravdalo zahtjev vjere kao prve etape na putu prema blaženstvu, ukoliko teži prema *scientia Dei et beatorum*. Upravo u tendenciji teologije prema njoj višoj znanosti, odnosno prema Božjemu znanju i znanju blaženika, sastoji se mistični element teologije koji nije zanemariiv, nego čak konstitutivan.³⁶

³⁵ Usp. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, str. 158.-160.

³⁶ Usp. M.-D. CHENU, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, str. 122.-125.

Ako promotrimo još jedan aspekt vjere, koja je temelj teologije, onda nije teško razumjeti upravo ovakvo podređivanje teologije Božjemu znanju. Naime, jedna od mogućih definicija vjere, tako i Pieper slijedi Tomu, jest i ta da »vjerovati znači: imati udjela u spoznaji onoga tko zna«³⁷. To za Piepera znači da je upravo svojstvo vjere da se ne vjeruje zbog očevidnosti objektivnoga sadržaja koji se vjeruje, nego zbog vjerodostojnosti onoga komu se vjeruje. Svjedok sadržaj svoje poruke dakako mora imati neposredno pred očima da bi bio vjerodostojan. Mora sam od sebe znati ono što predlaže kao sadržaj koji se treba vjerovati. On sam sadržaj mora gledati, dok vjernik isti sadržaj prihvaća slušanjem. Pieper navodi na ovom mjestu Tomu Akvinskoga koji tvrdi da je gledanje sigurnije od slušanja, ali upravo je bitni aspekt vjere, koja se odnosi na samoga Boga koji svjedoči sama sebe, taj da se objektivni sadržaj ne može gledati, odnosno nema drugog načina da se prihvati sadržaj Božje objave osim slušanja.³⁸ Ako povežemo ovakvu strukturu vjere sa shvaćanjem znanstvenosti teologije, uočavamo da je bitni aspekt teologije slušanje Božje riječi i njegova samopriopćavanja, što izražava njen temelj u člancima vjere koji se prihvaćaju vjerom, ali kao podređena znanost ona je uvijek usmjerena prema gledanju koje će biti u potpunosti ostvareno u eshatološkoj stvarnosti izraženoj pojmom *visio beatifica*. Teologija prati, dakle, strukturu vjere, jer se i o vjeri mora reći da, »upravo zato što počiva na negledanju, mora biti u 'kretnji', u usmjerenosti prema savršenoj spoznaji onoga što se vjeruje, spoznaji koja će biti dovršena tek u vječnosti.«³⁹

Primjećujemo da je i u Tominu shvaćanju znanstvenosti teologije zadržan mistični element koji je zajednički sa shvaćanjem teologije kao mudrosti kod crkvenih otaca. Mističnost teologije uvijek je povezana i s neadekvatnošću svojih izraza koji prikazuju stvarnost koja je uvijek nešto više od samih izraza i veća od bilo kojeg shvaćanja teologa.

Korisno je na ovom mjestu prizvati se na H. U. von Balthasara, kako bismo dublje ušli u tumačenje mističnoga elementa teologije koji je također prisutan u izrazu *scientia beatorum*. Balthasar proučava teologiju svetaca te ukazuje na prvotno jedinstvo između teologije i svetosti. Ono što nam se sada čini važnim jest ukazati na njegovo vrjednovanje svetaca u Crkvi kao jedan od bitnih izvora teologije. Balthasarovo je tumačenje važno jer na jasan način prikazuje ono što je i Toma mislio kada je kao višu znanost teologije označio upravo Božje znanje, ali i znanje svetaca. Ovdje naveden pojam »znanje svetaca« treba biti shvaćen šire te treba podrazumijevati cijeli život svetca, a ne samo njegovo znanje. Život svetca govori nešto teologiji, odnosno zahtijeva teološki komentar. To je moguće stoga što je, kako Balthasar

³⁷ J. PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, str. 33.

³⁸ *Usp. isto*, str. 33.-39.

³⁹ I. RAGUŽ, *Neki vidovi teologije vjere kod Tome Akvinskoga*, u: *Diacovensia* 21(2013.)2, str. 293.

kaže, »svetačka egzistencija življena teologija«⁴⁰. Životi svetca predstavljaju možemo reći implicitnu teologiju, tj. teologiju koja nije možda artikulirana posebnim teološkim rječnikom, ali djela svetaca posjeduju element upućenosti na onoga tko je inspiracija za njihov život. Svetci svojim životom naglašavaju aktualnost događaja objave te ne žele, primjerice, »poznavati Boga kao puko *ens a se*, nego jedinstvo kao Oca Isusa Krista.«⁴¹ Upravo svetački život svjedoči pobunu protiv teologije koja Boga želi potpuno obuhvatiti ljudskim pojmovima. Balthasarova se »teologija svetaca« poklapa, vjerujemo, s tumačenjem Tome Akvinskoga koji kao višu znanost teologije postavlja i znanje svetaca. Svjedoci tomu su i razni »duhovni« poticaji u Tominim Sumama koji se, možda, ne bi poklapali sa strogom skolastičkom metodom, ali su zasigurno kao važni upućeni onima kojima su Sume namijenjene, odnosno njegovim učenicima. Nije teško zaključiti zašto Balthasar neumorno naglašava da teologija treba, odnosno mora, biti moleća i klečeća teologija, ako želi uopće biti teologija.⁴² Možemo reći da je Tomina teologija upravo takva teologija te nije slučajno da je također i znanje svetaca viša znanost teologije.

Ako idemo i dalje u tumačenju Tomina teksta, imajući na umu mističnost teologije, možemo reći da vjera i teologija nisu puka intelektualna participacija na Božjem znanju koje je u opasnosti da čovjeka shvati samo kao intelektualno biće čime bi čovjek izgubio svoj izvorni integritet. U vjeri i teologiji još se više radi o tom da, kako Pieper kaže, »otvarajući se istini slušanjem i povjerenjem, on zadobiva udjela ne samo u »znanju« božanskog jamca nego i u samom njegovu životu.«⁴³

Iz materijalnoga objekta teologije, koja se bavi objavom pa tako i događajima opisanim u Svetom pismu, proizlazi da treba postojati više teoloških znanosti. Tako govori o stvarnostima koje pripadaju različitim rodovima te su nesvodive jedne na drugu. Primjer toga su anđeli, tjelesna bića i običaji ljudi od kojih svaka grupa pripada drugačijem rodu. Najradikalnija je razlika dakako između Stvoritelja i stvorenja, a sama teologija promatra obje stvarnosti.

Toma odgovara da jedinstvo teologije kao znanosti ne proizlazi iz materijalnoga, nego iz formalnoga objekta. Sva stvarnost koju teologija istražuje i koja je prisutna u Svetom pismu promatra se pod prizmom svoje objavljenosti, jer se upravo u tom sastoji formalni objekt teologije. Teologija dakle promatra raznovrsnu stvarnost, koju promatra i filozofija unutar različitih disciplina, ali svoje jedinstvo zadržava jer

⁴⁰ H. U. von BALTHASAR, Teologija i svetost, u: *Hercegovina franciscana* 4(2008.)4, str. 176.

⁴¹ *Isto*, str. 177.

⁴² *Usp. isto*, str. 175.-179.

⁴³ J. PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, str. 55.

stvari promatra *inquantum sunt divinitus revelabilia*⁴⁴. Na taj način teologija može očuvati svoje jedinstvo i integritet nasuprot filozofije koja je rascjepkana u mnoge znanosti.

Glede razlike između Stvoritelja i stvorenja, Toma naglašava da se teologija prvenstveno (*principaliter*) bavi Bogom, a stvorenjem se bavi tek ukoliko su sama stvorenja u nekom odnosu s Bogom, odnosno ukoliko su stvorenja upućena na Boga kao na izvor ili svrhu.⁴⁵

Na kraju ovoga članka Toma navodi jednu tvrdnju koja može puno toga reći i o samom djelu Sume teologije. Naime, na kraju Toma dovodi u izravnu vezu jedinstvo teologije s božanskim znanjem: *...ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*.⁴⁶ Tvrdnja da je teologija, kao jedinstvena znanost, otisak Božjega znanja proizlazi iz Tomine epistemologije u kojoj Bog jednim činom spoznaje stvarnost, dok ljudska spoznaja mora stvarati pojmove te ih onda slagati ili razdvajati. Upravo teologija, zbog svojega formalnog jedinstva, može biti otisak Božjega znanja. Ako promotrimo malo dublje formalno načelo teologije, tj. objavljujivost od strane Boga, onda primjećujemo da teologija, promatrajući stvarnost pod aspektom objavljenosti, proizlazi iz Božjega znanja koje on ima o sebi (kao *scientia subalternata*) te to znanje odražava i u samoj svojoj strukturi (kao *una scientia*).

6. Narav teološke spoznaje

Kada govorimo o naravi teološke spoznaje, onda se ujedno pitamo i o naravi same teologije. Kod Tome je u Sumi to pitanje formulirano u odnosu prema spekulativnosti i praktičnosti teologije. Toma nastoji prikazati teologiju ponajprije kao spekulativnu znanost, ali čini se da takvom shvaćanju neki aspekti teologije ne idu u prilog. Glavni argument protiv teologije kao spekulativne znanosti jest postojanje moralnoga nauka unutar znanosti. Ukoliko se teologija bavi moralom te činima, teologija kao znanost mora biti praktična znanost. To podupire također i podjela Svetoga pisma na stari i novi zakon što upućuje na moralnu znanost te na praktičnost teologije.

Ipak, Toma ne želi svrstati teologiju u praktičnu znanost, jer se teologija bavi prvenstveno Bogom, a ne onim što proizlazi iz čovjeka, kao što su čini. Kao što možemo zaključiti iz prošloga članka, jedinstvo teologije upravo se sastoji u ujedinijenom pogledu na raznovrsnu stvarnost. Stoga teologija mora biti i spekulativna, i praktič-

⁴⁴ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 3, ad 2.

⁴⁵ Usp. *isto*, ad 1.

⁴⁶ Usp. *isto*, ad 2.

na buduću da se bavi i samim ljudskim činima i ostalim objektima koji su povezani s praktičnim djelovanjem, ukoliko su *divino lumine cognoscibilia*⁴⁷. Iako u filozofskim znanostima postoje spekulativne i praktične znanosti, ipak teologija u sebi objedinjuje oba aspekta. Na ovom mjestu ponovno primjećujemo koliko je važno jedinstvo teologije za Tomu Akvinskoga, budući da upravo jedinstvo svjedoči da je odraz božanskog znanja.

Teologiju uistinu ujedinjuju oba aspekta, i spekulativni, i praktični, *magis tamen est speculativa quam practica*⁴⁸. Teologija se bavi (*principalius*) božanskom stvarnošću te je zbog toga više spekulativna nego praktična. Praktičnost teologije podređena je njezinoj spekulativnosti, jer se teologija ljudskim činima bavi samo ukoliko su u odnosu prema Bogu, odnosno ukoliko *per eos homo ordinatur ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*⁴⁹. Toma ovdje, kao usmjerenje samih ljudskih čina, određuje spoznaju preko koje su onda čini usmjereni prema konačnom blaženstvu. Ako uzmemo u obzir da je teologija odraz božanskoga znanja, uvijek moramo imati na umu da je put i obrnut, odnosno ne postoji samo objava (silaznost) kao uvjet postojanja teologije, nego teologija ispunja svoju ulogu tako da u konačnici uvodi u višu znanost (uzlaznost), odnosno u blaženstvo koje spoznaja Boga donosi.

Budući da se sve znanosti mogu podijeliti na spekulativne i praktične znanosti, Toma odnos teologije i znanosti kristalizira na dometu spekulativnosti i praktičnosti svake pojedine znanosti. Tomu prvenstveno zanima koja je od znanosti najviša. Dostojanstvo pak znanosti ovisi o sigurnosti koju daje i o objektu. Naravno da tu dolazi u obzir i odnos između više i niže znanosti gdje je viša znanost i većeg dostojanstva od niže. Toma poznaje dva argumenta da su ostale znanosti dostojanstvenije: ostale su znanosti sigurnije jer imaju principe koji ne podliježu takvoj sumnji kao članci vjere kod teologije te teologija puno toga preuzima od filozofije, što teologiju čini nižom od same filozofije.

Tomin pak odgovor želi pokazati da je teologija i kao spekulativna, i kao praktična znanost viša i dostojanstvenija od ostalih, kako po sigurnosti, tako i po dostojanstvu materije kojom se bavi. Naime, sigurnost ostalih znanosti potječe od naravnoga razuma (*ex naturali lumine rationis humanae*) koji može griješiti. Teologija pak svoju sigurnost ima od svjetla božanskoga znanja koje ne može obmanjivati. Uzvišenost teologije, dakle, kao znanosti proizlazi iz njezina izvora, odnosno iz Boga koji joj daje potrebnu sigurnost. Pieper pravilno primjećuje da sigurnost vjere, pa tako i

⁴⁷ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1,4, resp.

⁴⁸ *Isto*.

⁴⁹ *Isto*.

teologije, ovisi o razumijevanju Boga kao osobnoga bića koje može dati potrebnu sigurnost.⁵⁰ Problem nastaje kada se članci vjere promatraju iz perspektive čovjeka. Naime, članci vjere, iako zbog svojega izvora imaju potrebnu sigurnost, pred ljudskom spoznajom nemaju jednaku očividnu sigurnost kakvu imaju po svojoj naravi. Toma tvrdi da je to zbog slabosti ljudske spoznaje koja ne vidi članke vjere kao najsigurnija načela od svih znanosti, što ona zapravo jesu. U tom smislu sam Bog uzrok je sigurnosti koja omogućuje poimanje teologije upravo kao znanosti.⁵¹

Na ovom mjestu možemo se malo osvrnuti na koji način se o teologiji može govoriti kao o znanosti u slučaju da je njezina znanstvenost neprihvaćena od ostalih znanosti, pogotovo u naše vrijeme. Naime, i sam Toma Akvinski poimanje teologije kao znanosti postavlja u širi kontekst od samoga pojma znanosti, odnosno sama znanstvenost teologije uvijek je promatrana u svjetlu njezina izvora, tj. Boga. Upravo o vjeri u Boga i u njegovu objaviteljsku riječ ovisi teologija općenito, ali tako i znanstvenost teologije. Korisnu distinkciju možemo uočiti kod teologa Raguža koji ovako kaže: »Vjernik polazi od sigurnosti vjere, ali to je za njega sigurnost vjere, a ne znanosti, tu sigurnost vjere ne nameće drugima.«⁵² Mogli bismo reći da vjernik polazi od sigurnosti vjere koja kasnije može postati i sigurnost znanosti, ali u smislu da sam vjernik svoju vjeru može sustavno promišljati polazeći od načela vlastitih teologiji. Specifičnost je znanstvenosti teologije upravo u poniznosti koja treba biti stav onoga koji istražuje istinu te uočava nedostatke svake znanosti. Tako je teologiji omogućeno da pod vidom poniznosti očuva važnost vjere, njezinu transcendentnost te u konačnici i samu nedohvatljivost objekta, koji je Bog, ali u isto vrijeme da pod aspektom znanstvenosti opravda razumski razvoj i produbljivanje sadržaja vjere koji ipak »bježi« od instrumentarija strogoga znanstvenog pristupa, prisutnoga u prirodnim znanostima.

Budući da se teologija bavi samim Bogom, odnosno najvišim uzrokom, ona nadvisuje ostale znanosti i s obzirom na materiju kojom se bavi. Tako Toma pokazuje da upravo Bog čini od teologije najvišu znanost. Nadalje, Toma se pita o ostalim praktičnim znanostima s kojima se teologija može usporediti. U praktičnim pak znanostima viša je ona znanost koja usmjerava prema višoj svrsi. Iz tog razloga teologija je najviša među praktičnim znanostima jer usmjeruje prema konačnoj svrsi, odnosno prema konačnom blaženstvu u Bogu.

U ovom članku Toma dodiruje također i odnos teologije i filozofije. Prigovor da je teologija niža znanost od filozofije, budući da od same filozofije prihvaća određene

⁵⁰ Usp. J. PIEPER, *O vjeri. Filozofska rasprava*, str. 55.

⁵¹ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 5.

⁵² I. RAGUŽ, *Neki vidovi teologije vjere kod Tome Akvinskoga*, str. 292.

ne stavove, za Tomu je neodrživ. Iako prihvaća od nje neke ideje, ipak načela koja teologiju čine znanošću prihvaća *immediate a Deo per revelationem*⁵³. Na taj način teologija ima svoju samostalnost i autonomiju nasuprot filozofije i drugih znanosti. Odnos između njih prije bi se moglo reći da je obrnut, tj. da se teologija koristi ostalim znanostima kao nižim i pomoćnicima (*inferioribus et ancillis*). Na pitanje zašto se teologija treba koristiti drugim znanostima, tj. zašto teologija ipak nije samodostatna, Toma također daje odgovor. Opet je u igri slabost ljudskoga razuma koji lakše po stvarima koje su spoznatljive za čovjekov razum dolazi do onih stvari koje su iznad razuma. Dakle, iako se u teologiji radi o stvarima koje nadilaze razum, ipak se unutar svojega rada ona bavi i spoznajama ljudskoga razuma kako bi olakšala pristup božanskim stvarima. Ne radi se pritom o slabosti i potrebi teologije, nego o nedostatku ljudskoga razuma kojemu je bliži takav put. Prema tomu, teologija se koristi rezultatima filozofije zbog nedostatka ljudskoga razuma, a ne zbog nekog nedostatka unutar strukture teologije.

7. Teologija kao mudrost

Zanimljiva je činjenica da je u prvom tisućljeću, grubo rečeno, teologija ponajprije shvaćena kao mudrost. Do tematiziranja znanstvenosti dolazi tek u 13. stoljeću, s pojavom prvih sveučilišta. Pitanje je li teologija ujedno i mudrost, zanima i samoga Tomu Akvinskoga. Protiv shvaćanja teologije kao mudrosti Toma poznaje tri argumenta. Prvi je taj što na mudrost spada upravljati, a ne biti upravljani, prema Aristotelovoj: *sapientis est ordinare, et non ordinari*.⁵⁴ Ako je tako, onda ne smije teologija primati svoja načela izvana. Drugi prigovor, koji također proizlazi iz naravi mudrosti, sastoji se u tom da na mudrost spada obrazlaganje načela drugih znanosti, a teologija to ne čini. Treći i zadnji prigovor protiv teologije shvaćene kao mudrosti proizlazi iz naravi stjecanja teologije. Naime, teologija se stječe po studiju, za razliku od mudrosti koja se dobiva ulijevanjem, kao jedan od darova Duha Svetoga.⁵⁵

Toma pak odgovora da je teologija mudrost u najizvršnijem smislu među ljudskim mudrostima: *haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum sed simpliciter*.⁵⁶ Prema tomu, teologija je i znanost, i mudrost u isto vrijeme. U pravom je smislu znanost, kao što smo vidjeli, ali u pravom je smislu i mudrost, a ne samo unutar određenoga roda, kao što je arhitekt mudar samo u odnosu prema radnicima čiji rad on usmjerava prema zamišljenoj kući. Veličina teologije kao mudrosti očituje se u tom što se ona bavi najvišim

⁵³ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 5, ad 2.

⁵⁴ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 6.

⁵⁵ Usp. isto.

⁵⁶ Isto, resp.

uzrocima stvarnosti, odnosno samim Bogom, a još jedna definicija mudra čovjeka jest da usmjeruje ljudske čine prema dužnoj svrsi. Ako se mudracima zovu oni koji poznaju uzroke stvari, koje su dostupne razumu, koliko se više mogu zvati mudracima oni kojima je sam Bog objavio ono što je samo njemu znano. Primjećujemo da se teologija, shvaćena kao mudrost, učinkom poklapa sa shvaćanjem teologije kao praktične znanosti. I mudrost i praktična znanost upravljaju ljudske čine prema svrsi. U teologiji je to upravljanje prema konačnoj svrsi i zbog toga teologija ima najveće dostojanstvo i kao mudrost, i kao praktična znanost.

Na prvi prigovor Toma lagano može odgovoriti da teologija ne prima svoja načela od bilo koje znanosti, nego izravno iz Božjega znanja koje kao najviša mudrost upravlja ljudskom spoznajom.⁵⁷

Malo duži odgovor Toma daje na prigovor da teologija ne obrazlaže načela drugih znanosti. Toma polazi od temeljne razlike između teologije kao znanosti i ostalih znanosti, a to je ta da spoznaja u teologiji ne polazi od razumske spoznaje, nego od objave. Ostale pak znanosti polaze od razuma te se načela trebaju razumski obrazlagati, ukoliko se mogu obrazložiti, ako pripadaju podređenoj znanosti. Načela se više znanosti, naime, ne mogu obrazlagati jer su sama po sebi očevidna. Teologija stoga ne može obrazlagati načela drugih znanosti jer su ta načela drugačije naravi od načela kakva ona ima. Ono što spada na teologiju jest prosuđivanje ostalih znanosti. Prosuđivanje se sastoji u odbacivanju svega što se protivi istini, odnosno onoga što je lažno u ostalim znanostima. Na taj način i teologija obavlja, u određenom smislu, zadaću mudrosti.⁵⁸

U rješenju za treći prigovor pronalazimo razlikovanje između dvaju načina na koji mudrac može prosuđivati druge. Toma razrađuje ovo pitanje na primjeru krjeposti. Prvi način je *per modum inclinationis*⁵⁹ gdje mudrac prosuđuje druge zbog sklonosti koju ima prema krjeposnom djelovanju, zbog postojanja habitusa krjeposti kod sebe. Drugi način je *per modum cognitionis*, kada mudrac prosuđuje o tuđem djelovanju zbog studija koji je prošao u moralu. Zbog studija je ta osoba u mogućnosti prosuđivati djelovanje drugoga, iako sam možda ne posjeduje krjepost koju prosuđuje. Mudrost u prvom smislu ulivena je mudrost, kao jedna od sedam darova Duha Svetoga, dok je mudrost u drugom smislu upravo teologija koja se stječe studijem.⁶⁰

⁵⁷ Usp. *isto*, ad 1.

⁵⁸ Usp. *isto*, ad 2.

⁵⁹ *Isto*, ad 3.

⁶⁰ Usp. *isto*.

Pitanje o objektu teologije nužno je povezano s pitanjem o teologiji kao mudrosti. Bog vrijedi kao najviši uzrok te se u tom smislu teologiji mora priznati i status najviše mudrosti. U sedmom članku prvoga pitanja Toma ponovno dovodi u pitanje i sam objekt istraživanja teologije. Naime, i unutar teologije kaže se da se o Bogu ne može reći što je, tako da objekt istraživanja ne može biti sam Bog. Drugi je prigovor pak onaj koji smo već vidjeli, tj. da se teologija bavi i ostalim stvarnostima koje nisu Bog.

Ipak za Tomu ne postoji drugi objekt teologije osim onoga što sam naziv teologija te kaže: *dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo*.⁶¹ Iako teologija ima mnoge teme, ipak se svakom temom bavi ukoliko je sam Bog ili ukoliko je u nekom odnosu prema Bogu. Taj smo odnos već opisali, tj. odnos prema Bogu može biti kao prema izvoru ili kao prema svrsi. U tom se smislu teologija bavi različitim temama, ali uvijek *sub specie aeternitatis* ili kako Toma kaže *sub ratione Dei*⁶².

Nama je vrlo zanimljiv prvi prigovor i odgovor na nj. Toma, naime, potvrđuje da se o Bogu ne može reći što je, ali čovjek se može koristiti njegovim učinkom koji opet govori nešto o samom uzroku. Taj učinak može biti iz milosti ili iz naravi te se uzima umjesto stroge definicije, koja nije moguća. Tako je objekt teologije Bog, ali teologija nikad ne će moći definirati svoj objekt na strogi način, zbog strukturalnoga nedostatka u ljudskoj spoznaji koji ne može doprijeti do same biti Boga kako bi ga na konačan način definirao.

8. Neka metodološka pitanja u teologiji

Jedan od bitnih elemenata znanosti jest dokazivanje. Ako promatramo, zajedno s Tomom, dokazivanje u teologiji, možemo uočiti da se takav postupak primjenjuje samo na zaključke izvedene iz načela, a ne na sama načela. Naime, i u drugim znanostima rasprava o načelima i njihovo dokazivanje ne spada na samu znanost, nego na višu znanost. Sama načela, koja jedna znanost preuzima, više su zapravo kao na granici između dviju znanosti, s tim da dokazivanje spada samo na višu znanost. Kada bi niža znanost htjela dokazivati svoja načela, ona bi počela izlaziti iz opsega svoje znanstvenosti te bi prešla u drugu znanost. Na taj način dokazivanje načela nije moguće u jednoj znanosti te je neopravdano to tražiti. Tako i teologija ne pokušava dokazati svoja načela koja preuzima od više znanosti, nego dokazivanje u teologiji nužno polazi od samih načela kako bi se raspravljalo o zaključcima. Iz članaka vjere, iz načela teologije kao znanosti, *procedit ad aliquid aliud ostendum*⁶³.

⁶¹ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae* I, 1, 7., sed contra.

⁶² *Isto*, resp.

⁶³ Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 8, resp.

Tomin primjer filozofije vrlo je zoran i može nam pripomoći pri smještanju dokazivanja unutar teološkoga procesa. Filozofske discipline ne dokazuju svoja načela i ne raspravljaju s onima koji ih niječu, nego to prepuštaju njima višoj znanosti, odnosno metafizici. Metafizičar može raspravljati s nekim tko poriče njezina načela samo onda ako i protivnik prihvaća barem neka načela. Ako protivnik ne prihvaća nijedno od načela metafizike, tada metafizičar ne može raspravljati s njim, nego samo obeskrjepiti njegove razloge. Tako i Sveto pismo može raspravljati dokazima samo protiv onoga tko prihvaća neke od objavljenih istina, tj. tko vjeruje. U tom slučaju protivnik može biti ili heretik s kojim se raspravlja autoritetom samoga Pisma, ili netko tko negira jedan od članaka, a protiv koga se može dokazivati nekim drugim člankom. Ako pak netko ne prihvaća ništa od objave, tada se mora krenuti u obeskrjepljivanje razloga koje on ima protiv vjere. Zanimljivo je što Toma polazi od naravi vjere koja označava pristanak uz nepogrješivu istinu. U tom smislu svi razlozi protiv vjere moraju biti pogrješni te se očito pogrješka dogodila u protivnikovu dokaznom postupku.⁶⁴

U ovom se članku javlja i tema autoriteta unutar teologije. Tako Toma izričito kaže da je upravo dokazivanje iz autoriteta vlastito teologiji: *argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae*⁶⁵. Toma to objašnjava činjenicom što načela teologije treba prihvatiti vjerom, a sama vjera ovisi o autoritetu onih kojima je dana objava. Za njega to ne umanjuje dostojanstvo teologije, budući da je autoritet, koji se temelji na ljudskom razumu, najslabiji, a dokazivanje utemeljeno na božanskoj objavi ima najveći učinak.

Ipak, i u teologiji se koristi dokazivanje razumskim razlozima, ali oni ne služe kako bi se dokazala vjera, jer bi to značilo oduzimanje zasluge vjeri, nego kako bi se razjasnile određene teme u samoj teologiji. Ove teme smo se već dotakli te smo primijetili da to zahtijeva struktura ljudske spoznaje kojoj je bliži razumski pristup stvarnosti prema Bogu. Tako razum u kontekstu vjere i teologije ima pomoćnu ulogu, odnosno razum *subserviat fidei*⁶⁶. Budući da razum ima pomoćnu ulogu u kontekstu vjere, teologija se može koristiti i autoritetom filozofa. Ipak, takav postupak ostaje teologiji stran i nesiguran: *sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus*.⁶⁷ Na ovom mjestu primjećujemo da teologija, i kao znanost, treba koristiti svoju vlastitu metodu. Vlastitost teološke metode upravo je dokazivanje autoritetom Svetoga pisma. Upravo se tim autoritetima teologija kori-

⁶⁴ Usp. *isto*.

⁶⁵ *Isto*, ad 2.

⁶⁶ *Isto*.

⁶⁷ *Isto*.

sti *proprie, ex necessitate*⁶⁸. Ovakvo razlikovanje različitih autoriteta, koje teologija upotrebljuje, možemo reći da predstavlja jezgru teoloških mjesta koje će kasnije razraditi Melchior Cano. Naime, Toma izričito razlikuje vlastite autoritete u teologiji. Prvi autoritet dakako je Sveto pismo. Postoje također autoriteti ostalih učitelja Crkve kojima se teologija koristi *quasi ex propriis*⁶⁹, ali na nesiguran način, jer nijedan crkveni pisac ne može imati isti autoritet, kao što to ima Sveto pismo koje predstavlja izričitu Božju objavu. Treću vrstu autoriteta već smo naveli, a to je autoritet filozofa kojim se teologija koristi kao vanjskima i nesigurnima (vjerojatnima).

Toma se također osvrće i na pitanje uloge metafora u Svetom pismu, ali i za teologiju. Već u prvom prigovoru Toma govori o maloj vrijednosti koju metafore imaju u ostalim znanostima te se čini da uporaba metafora ne pristaje ni teologiji, koja je iznad svih. Tomin je odgovor u konačnici da pristaje teologiji koristiti se i metaforama, odnosno usporedbama duhovnoga svijeta s materijalnim. Uporaba je naime opravdana ako se uzme u obzir narav samoga čovjeka, a Bog je želio objaviti se čovjeku upravo na način na koji čovjek može spoznavati. Upravo u naravi čovjeka jest da polazi od osjetilnih stvari kako bi došao do spoznaje duhovne stvarnosti. Stoga Sveto pismo, pa tako i teologija, koriste metafore kako bi približili božanske istine čovjeku, posebice neuku čovjeku, čija spoznaja kreće uvijek od osjetila.

To nije jedini razlog zašto teologija koristi metafore. Naime, jedan je razlog i taj kako bi izbjegla izrugivanje nevjernika u smislu evanđeoskoga teksta o biserju i svinjama (usp. Mt 7, 6).

Još jedna korist metafora jest ta da teologija može očuvati Božju transcendentalnost. Naime, metafora, posebice ako se koristi nižim bićima u usporedbi s Bogom, može učvrstiti istinu da čovjek više vidi što Bog nije, nego što jest. A upravo je to odlika spoznaje Boga u ovom svijetu te tako metafora služi lakšem shvaćanju razlike između stvorenja i Stvoritelja.⁷⁰

9. Umjesto zaključka

Uočili smo važnost pitanja o znanstvenosti teologije koje je prvo pitanje u Sumi i koje opravdava uopće Tominu teološku djelatnost. Iz te činjenice možemo povući paralelu s našim razdobljem, jer i danas se također javlja potreba za novim shvaćanjem teologije kao znanosti. Naime, današnje društvo sve više niječe znanstvenost teologije te iz tog razloga zaključke teologije pripisuje proizvoljnosti i mašti samog teologa. Pitanje teologije kao znanosti usko je povezano s položajem na sveučilištu.

⁶⁸ Isto.

⁶⁹ Isto.

⁷⁰ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 9.

Naime, danas se također problematizira položaj teologije na sveučilištu te bi bilo potrebno obraditi temu znanstvenosti teologije u kontekstu pojma znanosti koji danas vlada. Više ne vlada aristotelovski pojam znanosti, ali smo uvjerenja da ipak i danas postoji mogućnost shvaćanja teologije kao znanosti koje bi zadovoljilo i vanjske uvjete znanstvenosti, ali i unutar teološke uvjete od kojih je najupadnija transcendentalnost vjere i objave.

Znanstvenost teologije ujedno podrazumijeva i prednosti, ali i nedostatke jedne znanosti. Iako je Tomino tumačenje omogućilo ostanak teologije na sveučilištu, ipak ono nije opće prihvaćeno od svih teologa. Tako se odmah nakon Tome javljaju teolozi koji osporavaju ili umanjuju znanstvenost teologije te pokušavaju dati drugačije tumačenje teologije. Jedan od važnijih teologa, koji daje svoje tumačenje teologije, jest i Tomin suvremenik, Bonaventura, koji sa svojom drugačijom interpretacijom znanstvenosti teologije svjedoči da rasprava o znanstvenosti teologije nije završila s Tomom Akvinskim, nego, ako to možemo reći, samo pitanje dobiva svoju konkretnu artikulaciju, ali rješenje ostaje dok se ne pronađe neko bolje. T. Matulić daje sustavan prikaz u svojem članku⁷¹ te promatra Tomin nauk o teologiji kao znanosti u kontekstu razvoja znanosti i današnjega položaja znanosti. Samim tim potvrđuje s jedne strane važnost promišljanja teologije kao znanosti, a s druge strane teološku važnost povijesnoga rješenja u kontekstu suvremene znanosti. Današnje bi negiranje teologije kao znanosti moglo biti poticaj produbljivanju samoshvaćanja teologije, ali i razumijevanja same znanosti koja u susretu s teologijom i njenom mudrosno-znanstvenom strukturom može i mora uočiti i priznati granice znanstvenosti općenito u proučavanju svijeta koji se ne može identificirati samo s onim mjerljivim i vidljivim.

Iako smo pokušali razraditi najvažnije teme, koje su povezane s pitanjem znanstvenosti teologije pod aspektom Tomine misli, ostalo je još mnogo tema koje su tek dotaknute, a bitno su povezane sa shvaćanjem teologije kao znanosti. Naime, vidjeli smo da pojam znanstvenosti teologije za sobom vuče cijeli niz teoloških i teološko-filozofskih tema. Tu je ponajprije shvaćanje odnosa između razuma i vjere te posljedično i između filozofije i teologije. Ujedno je potrebno detaljnije proučiti sam čin vjere u odnosu prema člancima vjere, ali i značenje i strukturu samih članaka vjere, koje Toma na jednom mjestu u Sumi teologije obrađuje posebno. Nažalost, opseg ovih tema prekoračuje naš rad, ali morali smo barem naznačiti područja koja znanstvenost teologije dodiruje.

Iz ovoga članka treba biti jasno da kršćanstvo i Crkva načelno nisu protiv znanosti, jer se i u samoj teologiji javila potreba za razumijevanjem teologije upravo kao zna-

⁷¹ Usp. T. MATULIĆ, *Mogućnosti i granice suvremene znanosti – Epistemološke i etičke analize iz teologijske perspektive*, u: *BS 76(2006.)2*, str. 285.-333.

nosti. Iako se praktički može i suprotno primijetiti, teoretski Crkva cijeni i vrjednuje ostale znanosti te u samoj teologiji razum igra veliku ulogu, iako različitu nego u ostalim znanostima. Općenito je razum sa svojom metodom i svojim načelima priznat te se prihvaća razumsko dokazivanje ostalih znanosti. Teolozi nastoje i teologiju ubrojati u krug znanosti, ali uz jedan uvjet, a to je da se poštuje posebnost teologije koja proizlazi iz vjere. Upravo izvor njezinih načela, odnosno znanje Božje i svetaca, *scientia Dei et beatorum*, određuje svu specifičnost teologije kao znanosti te se iz te perspektive mora promatrati sama teologija, što nije moguće bez vjere.

SOME ASPECTS OF THEOLOGY AS SCIENCE IN THOMAS AQUINAS

Ivica Raguz, Ante Svirac*

Summary

The beginning of the question about the scientificity of theology can be traced back to the 13th century and the foundation of first universities. During this period there was an emphasis shift in the understanding of theology. Emphasis was slowly shifting from understanding theology as wisdom towards understanding theology as science. St. Thomas was one of the first theologians who in a consistent way applied the then accepted concept of science (Aristotelian) to theology. Thus he came to the new understanding of theology as a subalternated science which is necessarily in relation to a higher science: the knowledge of God and the knowledge of the saints. This understanding of theology also demands a special evaluation of reason in the context of faith. The authors of the article focused primarily on St. Thomas' first question of Summa Theologiae, so that his original thought can become alive even today when the Aristotelian concept of science is no longer the dominant one. The contemporary model of theology as a science should take into account both the understanding of science in the modern society as well as the inner-theological question about the role of reason in theology. The example of St. Thomas Aquinas opens up the possibility to examine the question about the scientificity of theology today. This article aims to contribute to this end by presenting St. Thomas' original thought as a model for solving the problem of scientificity of theology today.

Keywords: *Thomas Aquinas, Aristotelian science, theology, the theory of subalternation, the role of reason in the context of faith.*

* Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguz, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, ivica.raguz@os.t-com.hr
Ante Svirac, mag. theol., Augusta Šenoje 2, 31220 Višnjevac, Croatia, antesvirac@gmail.com