

problemi

Rudolf Brajčić

POJMOVNA SPOZNATLJIVOST BOGA

Humeov i Comteov pozitivizam te Kantov i Spencerov agnosticizam niječu mogućnost spoznaje Boga i ujedno su svojevrsna inspiracija za lomljenje racionalističkih pretenzija da se Bog obuhvati ljudskim pojmovima. Međutim, Bog nije nedostupan ljudskom razumu, iako je veći od njega. Treba stoga dobro odmjeriti ljudsku mogućnost spoznaje Boga. S premalom mjerom te mogućnosti eto nas u agnosticizmu i modernizmu, s prevelikom se sidrimo u moru racionalizma. Samo nas realizam nauka o tom može očuvati od jedne i druge pogibli.

Realno shvatiti spoznatljivost Boga nije moguće bez uvida u strukturu čovjekove spoznaje. Za tu, naime, strukturu ljudske spoznaje Bog predstavlja posebni problem, jer Bog nije biće uz ostala bića, vrsta bića uz ostale vrste, individuum uz ostale individuume, nego ih sve transcendirira i u sebi nosi pa stoga ima povlašteno mjesto u strukturi čovjekove spoznaje i poseban odnos prema njoj. Pritom se nameće temeljno pitanje, kako je struktura ljudske spoznaje, koja se odnosi na stvorena bića, sposobna dohvatiti i izraditi također Boga, biće koje transcendirira stvorena bića. Prema rješenju toga pitanja usmjereni su mnogi odgovori, od kojih ćemo značajnije ovdje donijeti ne idući ni za iscrpnošću ni za sustavnošću. Zatim ćemo iznijeti svoje mišljenje.

Različiti odgovori

Problem pojmovnog izražavanja Boga skolastika rješava analogijom. Ne zalazeći mnogo u razlike koje vladaju među skolastičkim autorima, nauka se o analogiji svodi na slijedećih nekoliko točaka:

1. Postoji odnokj sličnosti između Boga i ograničenih bića. Ta se sličnost temelji na stvaranju. Učinak mora biti sličan svom uzroku. Ta je sličnost most za upoznavanje Boga preko stvorenih bića.

2. Taj odnošaj sličnosti tomisti nazivaju metafizičkom proporcionalnošću.

3. Na temelju te sličnosti jedan pojam izražava određenu vlastitost formalno zajedničku Bogu i stvorovima, ali drukčije ostvarenu u Bogu nego što je ostvarena u stvorovima. U stvorovima se npr. vlastitost razlikuje od biti i ograničena je, a u Bogu je istovjetna s Božjom biti i neograničena je; u stvorovima je bitak ograničen, u Bogu je subzistentan.

4. Među vlastitostima stvorova treba razlikovati jedne od drugih. Ima ih koje u svojem formalnom pojmu ne uključuju nikakve nesavršenosti, kao npr. dobrota. Te se formalno pridijevaju Bogu, no na savršeniji način. Druge u svojem pojmu uključuju i neku nesavršenost, kao npr. život, spoznaja itd. Te treba očistiti od svake nesavršenosti da bismo ih mogli pridijevati Bogu. Treće sadrže u svojem pojmu nešto što je ne spojivo s Božjom biti, kao npr. biti protezan, biti u prostoru i vremenu. Takve se Bogu ne mogu ni analogno pridjenuti.'

Svako, dakle, analogno pridijevanje Bogu neke savršenosti uključuje tri zamaha: jednim se Bogu formalno *pridaje* neka savršenost (via affirmationis), drugim mu se *niječe* način kojim je ta savršenost ostvarena u stvorovima (via negationis), a trećim se *naglašava* preobilna mjera u kojoj se ta savršenost nalazi u Bogu (via eminentiae).

Uzmimo jedan analogan pojam, npr. mudar. Kad kažemo da je Bog mudar, time želimo reći da *je* Bog formalno mudar, da *nije* mudar na naš način i da je *neizmjereno* mudar. Iz toga se vidi da je analogan pojam dinamičan pojam kad se pridijeva Bogu, a da se tri različita puta kojim spoznajemo Boga (via affirmationis, negationis, eminentiae) među sobom prožimaju i dijalektički spajaju u jedno.^

To je prikaz analogije prema M. Penidu.^ No analogiju preciznije izričemo ovako: »Ako dva objekta umskog spoznavanja imaju doduše istu osobinu, ali tako da jednom ta osobina pripada prvotno i (barem relativno) savršeno, a drugim tek zbog prvoga, dakle drugotno i nesavršeno, jasno je da se ta osobina ne može pridijevati prvom i drugom u posve istom jednoznačnom smislu. Izriče se, dakle, analognim pojmom.

' P. PARENTE, »Analogia« u *Enciclopedia cattolica*, Firenze 1948, I, 1139–40. Ovo je prikaz analogije prema Penidu.

* A. STRLE, *Skrivnost Boga*, Ljubljana 1977, str. 97.

' M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.

Takva se analogija zove analogija attributionis, analogija u pridijevanju.* Takvu analogiju između Boga i stvorenih bića uče suarezijanci. Što se tiče tomista, M. Belić primjećuje ovo: »Raniji tomisti, oslanjajući se napose na Kajetana (1469-1534) i Ivana a Sancto Thoma (1589-1644) naučavaju da prvo mjesto (u pitanju Boga i stvorova) pripada analogiji portionalitatis ima prednost samo u *De ventate* 2, 11 — tvrdi Bernard ili *odnos* biti prema bitku — esse, te kao takvo, *continet confuse* (sadrži na nerazgovjetan način) svako biće... U novije vrijeme, kad se sve više tražila čista i nenatrunjena Tomina misao, ustanovilo se je, da je Tomina misao o analogiji drugačija, nedoradena doduše, ali dobrano i šira i dublja nego bi to izrekle Tomi pripisivane sheme. Analogija portionalitatis ima prednost samo u *De veritate* 2, 11 — tvrdi Bernard Montagnes o.p. g. 1963. — inače analogia attributionis (u pridijevanju).« Po toj, dakle, analogiji dohvaćamo i izražavamo Boga, biće koje transcendira stvorena bića.

J. Maréchal, prihvaćajući Kantovu misao da je spekulativno jedinstveno poimanje stvarnosti nemoguće jer ljudski intelekt nije bitno intuitivan, niječe da Boga možemo pojmovno shvatiti analogijom, ma radilo se i o transcendentnim pojmovima (»jednostavne savršenosti, perfectiones simplices«. On pita na račun nauka o analogiji, prema kojem Boga uz pomoć analognih pojmova samo na neki način predstavljamo: »Ako Bog nije u nama predstavljen u vlastitom liku, kako nam je prisutan?« Niječući zajedno s Kantom intelektualnu intuiciju, a možda potaknut i Blondelom, Maréchal realnu neetičku vrijednost naše spoznaje Boga svodi na neformalno-noetički moment, na dinamiku duha, koja uvijek ide dalje nego je vodi pojmovni sadržaj.

J. Maréchal je svoju tezu izgradio nad tekstovima sv. Tome. Schillebeeckx osporava da je to nauka sv. Tome i tekstovima sv. Tome dokazuje da je Tomina misao analogija, to jest da Boga spoznajemo analognim pojmovima u kojima se nalazi dinamika prema transcendenciji.[^]

Analogiju je kaže Barth, izmislio Antikrist.[^] Analogijom, naime, čovjek postavlja Boga u isti red s ostalim bićima, uza sve upotrebljavanje »nijekanja« i »eminencije«. Ne upotrebljavamo li ta dva načina da bismo bolje izrazili i stvorena bića u njihovim međusobnim odnosima? Je li analogija između Boga i stvorova iste naravi s onom koja vlada između stvorova ili tu transcendira? Ako je iste naravi s onom analogijom koja vlada

« M. BELIC, *Ontologija*, Zagreb. Skripta 1982, str. 31.

» M. BELIC, Isto, Str. 33.

» J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Löwen-Paris 1927*, Cahier I, str. 207—208: »S' il n'est pas représenté en nous selon sa forme propre, comment donc nous est-il présent. Comment offre-t-il prise à notre pensée?«

' E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, str. 225—260.

" W. PANNENBERG, »Analogie« u *Evangelisches Kirchenlexikon*, I, 14.

među stvorovima, što onda tim putem izražavamo o Bogu ili doznajemo o Bogu, ukoliko se razlikuje od stvorova? A ako analogija između Boga i stvorova nije iste naravi s onom koja vlada između stvorova nego je transcendirna, može li se uopće reći koje je naravi ta analogija? Tako se problem kako iskazati Boga obraća u problem kako pojmiti i iskazati analogiju kojom se rješava problem iskazivanja Boga, Jer ta analogija nije analogija uz ostale analogije nego analogija koja ostale analogije transcendirna. Pojednostavljeno: Je li analogija između Boga i stvorova analogija u vlastitom smislu te riječi (*sensu proprio*) ili u analognom smislu? IS prvom nikamo ne dospijevamo. S drugom se vraćamo na početni problem.

K. Jaspers misli da se bitak u cijelosti ne može direktno predstaviti nego samo posredno preko bezbrojnih forma u kojima se bitak pojavljuje u našoj stvarnosti. Te su forme samo »simbol i šifra« bitka u cijelosti. Bitak koji je sveobuhvatna čitavost ne može biti obuhvaćen »pojedinačnim«.

Bog nam je predstavljen u svojem vlastitom liku, ali samo fundamentalno

Prema našem mišljenju, samo je Bog biće u apsolutnom smislu a sva ostala bića izvan Boga bića su u relativnom smislu, jer nisu ništa drugo nego ono što je Apsolutno biće u odnosu na granicu.

Što to znači?

To znači da stvorovi ono što jesu, jesu na temelju Apsolutnog bića s obzirom na granicu izvan njega. Tako biće u apsolutnom smislu, u svojoj sveobuhvatnoj čitavosti, s obzirom na određenu granicu izvan sebe, npr. ljudsku narav, Jest čovjek. Čovjek nije ništa drugo nego odnošaj između bića u apsolutnom smislu i određene granice, to jest ljudske naravi, kao što istinitost nije ništa drugo nego odnošaj između bića i spoznajne moći.

To je tako u ontičkom redu. A kako je u spoznajnom?

Tu moramo reći da mi neposredno na vlastit način spoznajemo stvorene stvari, no ne kao apsolutne nego kao relativne, a to znači da, spoznavajući stvorena bića na vlastit način, zapravo spoznajemo Boga na vlastit način, ali samo onako kako on izgleda u odnosu na granicu izvan sebe. Iako, naime, fundament nije formalno odnos, ipak odnos u sebi sa- drži fundament. Fundament transcendentálnih odnosa, prema sv. Tomi, nalazi se u pojmu odnosa. Na pojam istinitog spada pojam bića, iako samo utoliko ukoliko se biće odnosi prema razumu, a ne ukoliko jest.*"

* G. MASI, »Jaspers« u *Enciclopedia filosofica*, II, 1616–18.

» *Summa theol.*, I, q. 16, a. 3, ad 3.

Spoznavajući, dakle, transcendentalni odnos, spoznajemo *fundamentalno* i stvar, koja stoji u odnosu na temelju same sebe. Zato kažemo da, spoznavajući na vlastit način stvorene stvari, koje nisu ništa drugo nego odnosi Boga prema van, spoznajemo *fundamentalno* na vlastit način Boga.

Prema tome, Boga *kao fundament* stvorova spoznajemo u vlastitom liku, ali samo kao fundament stvorova. Fundament Je, pak, sam formalni apsolutni sadržaj jedne stvari. Spoznavajući, dakle, Boga kao fundament stvorenih bića, na neki ga način spoznajemo u njegovoj apsolutnosti. To je kao kad spoznajemo bit kroz njezine vlastitosti. Vlastitosti su, naime, odnosi biti prema različitim terminima. One formalno nisu isto što i bit, ali su materijalno isto. Ontičko dobro nije formalno isto što i biće, ali sve što je dobro jest biće, fundamentalno se identificira s bićem kao njegova metafizička vlastitost. U tom smislu »dobro« kao vlastitost izražava samo biće. To znači da ga doista izriče, iako restriktivno, u odnosu, naime, na volju. Biće, naime, nije samo dobro. Ono je i istinito, i lijeno, i dinamičko itd. Tako vlastitosti, iako izriču bit, ne izriču je formalno niti je izriču pod svim vidicima, nego samo fundamentalno, i to samo pod jednim ili drugim vidikom. Ta spoznaja biti kroz vlastitosti uvijek je spoznaja kroz formalno drugo, kroz nešto formalno od sebe različito i ujedno s time materijalno poistovječeno. Ukoliko je to spoznaja kroz formalno različito od biti, to nije nikada formalna spoznaja te biti u njezinu formalnom vlastitom liku. Ukoliko Je to spoznaja kroz nešto čime bit materijalno poistovječuje, to je ta spoznaja uvijek fundamentalna spoznaja same biti, spoznaja biti na fundamentalan način. A kad je riječ o Bogu i o stvorovima, ta se spoznaja Boga još k tome izvodi kroz *ograničene* vlastitosti, kojima se neogračeni Bog izriče na van.

Zastupnici analogije Ispravno su uočili da se naši pojmovi Bogu pri dijevalu dijelom u istom, a dijelom u različitom smislu. Samo nam se čini da se ovdje ne radi o istosti I različnosti u smislu analogije nego o istosti i različnosti u smislu materijalnog i formalnog, u smislu materijalne istosti i formalne različitosti.

Schillebeeckx također ispravno primjećuje da su naši pojmovi dinamični, tj. u njima se nalazi dinamika prema Neizmjernom. Mi kažemo: To je dinamika relativnih pojmova, u kojima je osim relacije sadržana i konotacija fundamenta.

Zaključak

Željeli smo raspraviti pitanje, kako je struktura ljudskog spoznavanja, koja se odnosi na stvorena bića, sposobna dohvatiti I izraziti također Prvo biće, koje transcendiraju stvorena bića. Pošto smo iznijeli značajnije odgovore: analogiju, dinamiku razuma prema bitku naprosto — dali smo svoj odgovor. Prema našem mišljenju, stvorovi su bića u relativ-

nom smislu ili odnosi, koji se temelje na Apsolutnom biću. Pružaju, dakle, mogućnost konaturalne spoznaje Boga kao njihova fundamenta u njegovoj nužnosti i apsolutnosti.

BEGRIFFLICHE ERKENNTNIS GOTTES

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel behandelt der Verfasser die Frage, wie die menschliche Erkenntnis, die sich direkt auf endliche Seiende bezieht, auf Grund ihrer Struktur imstande ist, das Erste Seiende, das alle endlichen Seienden übersteigt, zu erfassen und auszudrücken. Nachdem er einige bedeutende Antworten z. B. Analogie, Vernunftsdynamik zum Sein überhaupt dargelegt hatte, bietet er seine eigene Lösung. Seiner Ansicht nach sind alle geschaffenen Dinge Seiende im relativen Sinn oder Beziehungen, die erst im absoluten Seienden ihren Grund finden. Sie bieten daher die Möglichkeit einer konaturalen Erkenntnis Gottes in seiner Notwendigkeit und Absolutheit als ihres eigentlichen Fundamentes.