

Tomio Vereš

## ŠTO JE TEOLOGIJA U TOME AKVINSKOG?

Povijesno-doktrinarna važnost ovoga pitanja

Tomina teologijska misao nesumnjivo je značajna i odlučna prekretnica u povijesti teologije. Ta misao usvaja težnje i dostignuća cjelokupne dotadašnje teologije, kršćanske i filozofijske, istočne i zapadne, ali joj istodobno otvara i nove vidike i utire nove putove.

U čemu se sastoji novost Tomine teologijske misli? Poznavaoći različito odgovaraju na to pitanje — prema tome s kojeg mu stajališta pristupaju. M. D. Chenu ističe da je Tomina novost u tome što je teologijsko razmišljanje uzdigao na razinu prave znanosti u smislu Aristotelova pojma *ἐπιστήμη* (znanost).<sup>1</sup> To znači da je teologija po prvi put u svojoj povijesti jasno odredila predmet, metodu, cilj i granice svoga istraživanja. S povijesnog stajališta to znači da se konačno oslobodila od određenog teologijskog pijetizma, augustinovskog simbolizma, te biblijskog fideizma i pozitivizma koji su s nekim apriornim nepovjerenjem gledali na upotrebu ljudskog razuma i filozofije u teologiji. U Tome je teologija postala sposobna da, poput ostalih znanosti, *otkriva nepoznato* (ignotum) *na temelju onoga što je poznato* (notum) u njezinim prirodnim i natprirodnim polazištima.<sup>2</sup> Dorasla je da traži ono istinski novo što je svagda skriveno kao mogućnost u onome što je bilo i što jest; sazrela je, drugim riječima, da ozbiljnom povijesnom mišlju, a ne samo svojevrsnim priželjkivanjima i imperativima, sudjeluje u stvaranju novoga svijeta.

---

<sup>1</sup> Usp. *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin 1957<sup>3</sup>, str. 9, 27—31, osobito 68—80.

<sup>2</sup> Usp. *Summa theologiae* I, q. 1, a. 7, ad 2m; *In librum Boetii de Trinitate Expositio*, Prooemium, q. 2, a. 2, c.

Chenu nadalje svraća pozornost na epohalno značenje Tominog teologijskog obrata u vrednovanju prirode (φύσις).<sup>3</sup> Dok je prethodna teološka misao više ili manje potiskivala prirodu kao ishodište osebnog zbivanja da bi jače istaknula potpuni suverenitet natprirode, Toma je vratio prirodi njezin izvorni smisao samoniklosti i primjerene bivstvene samostalnosti, bez straha da će se takva »grčki« shvaćena priroda pojaviti kao takmac Boga i natprirode.

Drukčije određuju novost Tomine teologijske misli K. Rahner i J. B. Metz. Po njihovu mišljenju korjenit obrat Tomine misli treba tražiti izvan pojedinih kategorijalnih stavova u sveobuhvatnom iskonu svakog ljudskog mišljenja i djelovanja. Taj je iskon »cjelina njegove misli« (*Das Ganze seines Denkens*), to jest »duh njegova mišljenja« (*Denkform*), ili još određenije »razumijevanje Bitka« (*Seinverständnis*). U tom smislu Metz zastupa naizgled neobičnu tezu da je Tomina misao formalno, po svom duhu »antropocentrična«, dok je materijalno, po svom sadržaju »teocentrična«.<sup>4</sup> Definitivno napuštanje helenističkog kozmocentrizma u korist kršćanskog antropocentrizma predstavljalo bi, prema Metzu, bitnu odliku i odrednicu Tomina razumijevanja svega postojećeg.

No što je sam Toma Akvinski mislio o naravi teologijskog razmišljanja? Kako je on zamišljao teologiju? S metodskog stajališta najadekvatniji odgovor na to pitanje dobit ćemo ako obratimo pozornost na onaj Tomin tekst u kojemu on izravno i cjelovito razrađuje pitanje »o naravi teologije«. Taj tekst je nesumnjivo prvo pitanje *Sume teologije* »*De sacra doctrina: qualis sit et ad quae se extendat?* — O svetoj nauci: kakva je i što obuhvaća?« To pitanje postoji odnedavna i u hrvatskom prijevodu<sup>5</sup>, pa je sada njegova problematika dostupna i našoj kulturnoj i znanstvenoj javnosti.

Cilj je ovoga pokušaja da ukaže na osebnost Tomina pojma teologije u tom prvom pitanju *Sume teologije* i da upozori na jednu odsudnu — da ne kažem: kobnu — preobrazbu toga pojma, koja se događa od 14. i 15. stoljeća do naših dana.

## I. Sacra doctrina — Sveta nauka

Prvo pitanje *Sume teologije* »o samoj svetoj nauci« redovito se shvaća kao pitanje »o naravi teologije«, kao Tomin »uvod u teologiju« ukoliko je ona ljudska znanost, ljudski govor o Božjem goveru. Struk-

<sup>3</sup> Usp. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1954<sup>2</sup>, str. 29—31.

<sup>4</sup> Usp. J.—B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, Über die Denkform des Thomas von Aquin, Einführender Essay von K. RAHNER, München, Kösel-Verlag 1962., str. 17, 21 i 47.

<sup>5</sup> Usp. TOMA AKVINSKI, *O filozofiji, što je teologija? Postoji li Bog?, u Zbornik u povodu 700. obljetnice smrti sv. Tome Akvinskoga*, Zagreb, Dominikanski provincijalat 1974. str. 264—278. — U posebnom otisku str. 26—40.

tura kasnije srednjovjekovne, novovjekovne i suvremene teologije počiva upravo na takvom shvaćanju toga Tominog epistemologijskog temeljnog pitanja.

Ali ako pažljivo pročitatmo svih deset članaka toga pitanja, uvjerit ćemo se da je Tomin pojam »svete nauke« mnogo širi i bogatiji nego pojam teologije kao ljudske znanosti. »Sveta nauka« ovdje često označuje i samo Sveto pismo i teologiju kao znanost, a u ostalim Tominim djelima i propovijedanje kršćanske poruke i svaki drugi oblik priopćavanja Božje objave.<sup>6</sup> Riječ je, dakle, o jednom cjelovitom i raznovrsnom sustavu priopćavanja Božje objave, u kojemu glavni i izvorni dio predstavlja Sveto pismo, dok su teologija kao znanost, propovijedanje i ostali oblici izlaganja Objave izvedeni, interpretativni dijelovi te doktrinarne cjeline.

Pogledajmo samo nekoliko tekstova u kojima Toma pojmom »svete nauke« označuje i Sveto pismo!

U drugom članku čitamo da sveta nauka raspravlja o pojedinostima, kao, na primjer, o djelima Abrahama, Izaka i Jakova, zato »da bi se istaknuo ugled onih ljudi po kojima nam je bila priopćena Božja objava, na kojoj se temelji *Sveto pismo odnosno sveta nauka* (sacra Scriptura seu doctrina)«. <sup>7</sup> Ovdje je izvjesno poistovjećivanje Svetog pisma sa svetom naukom očigledno.

U četvrtom članku izričito piše da se »sveta nauka dijeli na Stari i na Novi zakon« (sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam).<sup>8</sup> I smisao toga teksta neposredno je jasan, pa ga možemo ostaviti bez komentara.

Deveti i deseti članak, od kojih prvi pita »Smije li se Sveto pismo služiti metaforama?«, a drugi »Ima li jedan tekst Svetog pisma više značenja?«, također nesumnjivo svjedoče da Sveto pismo ima nešto zajedničko sa svetom naukom. Ta su dva članka oduvijek bila zagonetna za tumače *Sume teologije* zbog njihova literarnog položaja i teološkog sadržaja, jer nisu mogli dokučiti zašto Toma u njima »iznenada prekida« raspravu o svetoj nauci te govori o Svetom pismu. No prema našoj interpretaciji Tomina pojma »svete nauke« ta dva članka uopće ne prekidaju raspravu o svetoj nauci, nego posve logično govore o njezinu glavnom i izvornom dijelu.

Sve u svemu: pažljivo čitanje svih deset članaka prvog pitanja *Sume teologije* može svakoga dovesti do iznenađujuće spoznaje da Toma Akvinski često pridaje neko slično značenje izrazima »sveta nauka« (*sacra doctrina*), »Sveto pismo« (*sacra Scriptura*) i »ova znanost« (*haec*

<sup>6</sup> Usp. Y. CONGAR, »*Traditio*« und »*Sacra doctrina*« bei Thomas von Aquin, u *Kirche und Überlieferung*, Herausgegeben von J. Betz und H. Fries, Freiburg i. Br., Herder 1960., str. 170—210. — U Tominu pojmu »svete nauke« treba pominjivo razlikovati *sacra* od *sancta* i *doctrina* od *scientia*. Tu sam razliku razjasnio u svome prijevodu navedenom ovdje u bilj. 5, str. 264, bilj. 3.

<sup>7</sup> Usp. odg. 2. — Podcrtao T. V.

<sup>8</sup> Usp. 2. razlog. — Podcrtao T. V.

*scientia*).<sup>9</sup> Poslije ću pokušati ukazati na razlog sličnoznačnosti i međusobne zamjenljivosti tih izraza. Taj problem, koliko znam, još nije ni postavljen, a kamoli riješen.

Ali osim terminologije svjedoči i doktrinarni sadržaj cijeloga prvog pitanja *Sume teologije* da sveta nauka u Tome označuje u prvom redu Sveto pismo, a tek u izvedenom smislu teologiju kao ljudsku znanost. Pogledajmo to поблиže!

U prvom članku Toma postavlja tezu da je »za ljudsko spasenje bila neophodno potrebna neka nauka koja se temelji na Božjoj objavi« (*necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam*). Ta nauka očigledno ne može biti teologija teologa, jer ona uopće nije potrebna za ljudsko spasenje. Ali ta nauka također nije sama Božja objava. Ona se samo temelji na Objavi, ona je samo »*secundum revelationem divinam*«. Što bi, dakle, mogla biti ta Tomina nauka koja u ovome tekstu nije ni teologija teologâ, ni sama Objava, nego je tek utemeljena na Božjoj objavi? Ta je nauka, kako čitamo u razlogu protustava (*Sed contra*) koji navodi riječi apostola Pavla, »svako Pismo od Boga nadahnuto« (*omnis scriptura divinitus inspirata*). Iz Tomina odgovora u središnjem dijelu članka možemo, nadalje, razabrati da se Sveto pismo s punim pravom naziva svetom naukom, jer ono na temelju Božje objave poučava (*docet*) čovjeka o onome što je čisto razumski i filozofijski nedokučivo, transcendentno (*quaedam quae rationem humanam excedunt*).

Podimo dalje! Već i letimičan pogled u slijedećih sedam članaka također pokazuje da ni u njima nije riječ prvenstveno i isključivo o teologiji kao ljudskoj znanosti, nego i o Svetom pismu, ukoliko je izvorni dio svete nauke.

Prema drugom članku sveta je nauka svojevrsna znanost (*scientia*). Ona, naime, u otkrivanju svojih istina polazi od nekih temeljnih načela koja joj je objavio Bog (*principia revelata sibi a Deo*). Ona, dakako, samo vjeruje u ta načela, odnosno u Božje znanje (*scientia Dei*) iz kojega izvire, ali po samo tom »vjerovanju u načela« sveta nauka nije i ne može biti neznanstvena, jer su i neke ljudske znanosti po svojoj strukturi takve da vjeruju, neobrazloženo prihvaćaju načela drugih, sebi epistemologijski nadređenih znanosti. Na primjer — kaže Toma — nacrtana geometrija bezrezervno prihvaća načela opće geometrije, a glazba načela aritmetike.<sup>10</sup> No, u slučaju svete nauke za Tomu nema nikakve dvojbe da se vjera u objavljena načela i razlaganje tih načela u prvom redu odnosi na apostole i proroke, po kojima je Objava priopćena i koji su autori Svetog pisma.<sup>11</sup> Prema tome, razlaganje tih načela u Svetom pismu nužno je obilježeno, po Tomi, strukturom svojevrsne znanosti.

<sup>9</sup> Usp. čl. 1, ali protiv; čl. 2, odg. 2; čl. 3, ali protiv i odg.; čl. 4, 2. razlog; čl. 5, ali protiv; čl. 7, 2. razlog; čl. 8, odg.; čl. 9, 1. i 2. razlog, ali protiv i odg.; čl. 10, odg.

<sup>10</sup> Usp. čl. 2, odg. — Smisao i povijesnu uvjetovanost Tomina primjera s glazbom i aritmetikom protumačio sam u svome već spomenutom prijevodu na str. 266, bilj. 7.

<sup>11</sup> Usp. čl. 2, odg. 2 i čl. 8, odg. 2.

U trećem članku tvrdi se da je sveta nauka jedinstvena znanost, jer Sveto pismo svu zbilju promatra s jedinstvenog gledišta Božje objave i svu njezinu raznolikost sabire u Božjoj objavljivosti.

Sveta je nauka, nadalje, istodobno teorijska i praktična znanost, jer se temelji na Božjem znanju koje »istim znanjem spoznaje sebe i svoja djela« (usp. čl. 4., odg.).

Prema petom članku sveta nauka nadilazi sve teorijske i praktične znanosti, jer, s jedne strane, njezina sigurnost počiva na nepogrešivoj Božjoj spoznaji svega postojećeg uključivši i ono »što je preko krajnjih granica ljudskog razuma«, s druge strane ona teži k potpunom praktičnom ostvarenju svih ljudskih i nadljudskih mogućnosti čovjeka.

Šesti članak razlaže tezu da je sveta nauka mudrost (*σοφία*) u punom smislu riječi. Ona, naime, ima u vidu najdublji uzrok svega postojećeg: Boga. Sve prosuđuje i najradikalnije stavlja u pitanje sa stajališta kao uzroka (*αίτια*), i to ne samo ukoliko je dostupan filozofijskom mišljenju, nego ukoliko je on sâm svoju samospoznaju ljudima priopćio Objavom.

Sedmi članak konačno sažimlje prethodne misli u postavci da sveta nauka svemu pristupa pod vidom Boga, najskrovitijeg pratemelja zbilje i mišljenja, ukoliko se on na bilo koji način objavljuje.

U osmom članku Toma dodaje da se sveta nauka u izlaganju objavljenih načela služi, dakako, svim mogućnostima razložnog ljudskog mišljenja, kao što vidimo, na primjer, u poslanicama apostola Pavla, ali je njezin konačni razlog u pogledu tih načela činjenica i auktoritet Božje objave, koja je priopćena apostolima i prorocima, te utvrđena u kanonskim knjigama Svetog pisma.

No kamo smo mi to dospjeli izlažući Tomin pojam »svete nauke«? Do čudne i naše teološke navike zbunjajuće teze da je prema njemu i Sveto pismo svojevrсна nauka i znanost utemeljena na načelima Božje objave? Svakako. No taj nas rezultat neće zbuniti, koliko god izgledao neobičan i hermeneutički moderan, uzmemo li u obzir Tominu misao o odnosu između Objave i Svetog pisma. Prema njemu, naime, *Sveto pismo kao literarno djelo nije istovjetno s Objavom*, nije po svome literarnom izgledu sama Božja objava (*ipsa revelatio divina*). Objava je samo prisutna u Svetom pismu kao njegov temelj. »Božja objava« (*revelatio divina*) je tek osnova »na kojoj se temelji Sveto pismo odnosno sveta nauka« (*super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina*).<sup>12</sup> Prema Tomi Akvinskom Objava je *izravno* prisutna samo u nekim temeljnim istinama Svetog pisma koje on, slijedeći teologe Zapadne Crkve, zove »članci vjere« (*articuli fidei*).<sup>13</sup> Sva je Objava sadržana u dvjema pratemeljnim vjerskim tajnama: u tajni božanstva (*occultum divinitatis*) i u tajni Kristova čovječstva (*mysterium humanitatis Christi*), od kojih svaka

<sup>12</sup> Usp. čl. 2, odg. 2.

<sup>13</sup> Teolozi Istočne Crkve su »članke vjere« nazivali *δόγματα*.

obuhvaća sedam osnovnih članaka vjere koji konkretiziraju Božju objavu.<sup>14</sup>

Bog je autorima Svetog pisma, to jest apostolima i prorocima, neposredno objavio samo te temeljne vjerske tajne. A oni su svojim riječima i djelima dalje izlagali objavljujivost (*revelabile*) tih polazišnih tajna, te su tako izravno ili neizravno sazdali, između ostalog, i Sveto pismo kao »nauku« i »znanost«. Sveto pismo je »nauka« u tom smislu što priopćuje neke spoznaje i djela koja čovjek svojim vlastitim silama ne bi mogao dokučiti ni izvesti. Ono je također »znanost« ukoliko su apostoli i proroci polazeći od onoga što su *spoznali* Objavom, otkrivali i razlagali neke njezine *nepoznate* sadržaje, značenja ili njihove povijesne veze.<sup>15</sup> Toma pokazuje, na primjer, kako apostol Pavao u *Prvoj poslanici Korinćanima* 15, 12 sl., polazeći »od Kristova uskrsnuća izvodi dokaz kojim obrazlaže sveopće uskrsnuće« (*ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam*).<sup>16</sup> U svojim tumačenjima Svetog pisma Toma nerijetko ukazuje kako ovaj ili onaj pisac nešto »dokazuje« (*probat*) i kako razložno »razmišlja« i »zaključuje« (*syllogizat*).<sup>17</sup> I ne samo to. On upozoruje na činjenicu da se apostol Pavao služi i mišljenjem filozofâ kako bi razjasnio objavljenu istinu o Stvoritelju svijeta: »sveta se nauka služi i autoritetom filozofâ, kada, naime, prirodnim razumom dolaze do spoznaje istine. Tako Pavao u Djelima apostolskim 17, 28 navodi Aratovu riječ: »kako su to rekli i neki vaši pjesnici — od njega potječemo« (*etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, Actuum 17, 28, inducit verbum Arati dicens: sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus*).<sup>18</sup>

Naglasimo, dakle, ponovno da prema Tomi Akvinskom Sveto pismo nije u svim svojim dijelovima podjednako Božja objava. U njemu ima samo nekoliko temeljnih vjerskih tajna koje je Bog izravno objavio apostolima i prorocima, ali je posvuda na djelu i njihovo izlaganje tih tajna.<sup>19</sup> Štoviše, u Svetom pismu je prisutna i neka filozofijska misao, premda samo na njegovim rubovima. To znači da je i Sveto pismo neka »znanost«, to jest otkrivanje nepoznatoga na temelju Objavom spoznate istine. No budući da tu istinu apostoli i proroci nisu mogli spoznati razgovijetno, morali su je svojom vjerom prihvatiti i utemeljiti na sve-

<sup>14</sup> Usp. *Summa th.*, II—II, q. 1, a. 8, c. — Tomino razumijevanje Objave, inspiracije i Svetog pisma trebalo bi promisliti polazeći od njegova shvaćanja »članaka vjere«. Ovdje tu problematiku ne možemo ni načeti.

<sup>15</sup> Usp. čl. 2, odg. 2 i čl. 8, odg. 2. — Ovoj prema Tomina mišljenju presudnoj ulozi apostola i proroka u konstituiranju »svete nauke« također bi trebalo posvetiti posebnu i temeljitu studiju.

<sup>16</sup> Usp. čl. 8, odg.

<sup>17</sup> Usp. *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. VIII, lec. 1, n. 614: »Et inducit duos syllogismos — 1 iznosi dva zaključna postupka«.

<sup>18</sup> Usp. čl. 8, odg. 2.

<sup>19</sup> Kažemo, dakle, s Tridentinskim saborom da je Objava — inspiracija *posvuda* prisutna u Svetom pismu, ali nije *podjednako* prisutna u svim njegovim dijelovima.

obuhvatnom znanju beskonačnog Božjeg uma. Zato je, prema Tomi, sveta nauka svojevrsna »podređena znanost« (*scientia subalternata*), koja je posredovanjem vjere apostolâ i prorokâ utemeljena na Božjem znanju (*scientia Dei*).

Sažimajući dosad rečeno, možemo kazati da u Tome Akvinskog pojmovi »sveta nauka« i »ova znanost« obilježuju u prvom redu Sveto pismo ukoliko priopćuje i izlaže Božju objavu, a tek u izvedenom smislu teologiju kao ljudsku znanost, kao teologiju teologâ. Također treba pomenuti da u Tome ni izraz »*theologia*« ne označuje uvijek teologiju teologâ, nego prilično često »govor o Bogu« (*sermo de Deo*) koji je na djelu u Svetom pismu. Kada, na primjer, Toma u *Sumi teologije* I, p. 1, čl. 1, odg. 2 razlikuje »teologiju koja spada u svetu nauku« (*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*) od »teologije koja je sastavni dio filozofije« (*theologia quae pars philosophiae ponitur*), onda misli prije svega — ali ne isključivo — na razliku između teologije prisutne u Svetom pismu i Aristotelove *θεολογική* u *Metafizici*.<sup>20</sup> U prilog tome možemo navesti i jedno mjesto iz njegovog tumačenja *In librum Boetti De Trinitate Expositio*, Lect. II, q. 1, a. 4, c., gdje se izričito govori o »teologiji koja se izlaže u Svetom pismu« (*theologia quae in sacra Scriptura traditur*) i o »teologiji Svetog pisma« (*theologia sacrae Scripturae*).<sup>21</sup> Napokon, u njegovu tumačenju knjige Psalama *In Psalmos*, Prooemium, nedvosmisleno jasno piše: »Ova knjiga (tj. Psalama; op. T. V.) sadrži opće gradivo cijele teologije« (*hic liber materiam generalem habet totius theologiae*).

Rezultat našega dosadašnjeg istraživanja pokazuje, dakle, da je uobičajeno shvaćanje Tomina pojma »sveta nauka« kao isključivo ili u prvom redu ljudske znanosti neodrživo. To shvaćanje vlada, međutim, još i danas kao neprijeporna samorazumljivost. Ono se osobito učvrstilo u burnim predratnim teološkim raspravama o naravi teologije kao znanosti.<sup>22</sup> Tek se u posljednjih dvadeset godina tu i tamo pojavljuju studije o pravom značenju pojma »*sacra doctrina*« u Tome Akvinskog, no one ostaju uglavnom na filološkoj razini.<sup>23</sup> Budući da smo u ovome napisu

<sup>20</sup> Usp. Knj. VI, pogl. 1, 1026 a 19.

<sup>21</sup> Od suvremenih teologa ovim se Tomininim mislima, s načelnog teologijskog stajališta, najviše približio K. RAHNER u svojoj studiji *Theologie im Neuen Testament*, u *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Benzinger 1962., sv. V, str. 33—53.

<sup>22</sup> Usp. M.—D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, u *Archives d'hist. doct. et litt. du m. âge*, p. II, 1927., str. 31—71; J.-Fr. BONNEFOY, *La théologie comme science et l'explication de la foi selon S. Thomas d'Aquin*, u *Ephem. theol. lovan.* XIV (1937), str. 421—446, 600—631; XV (1938), 491—516; L. CHARLIER, *Un essai sur le problème théologique*, Thuillies 1938; P. WYSER, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg, Pustet 1938.; R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, u *Revue thomiste*, XLIV (1938), str. 1—39, 213—255, 645—674.

<sup>23</sup> Usp. G. VAN ACKEREN, *Sacra Doctrina*, Romae 1952.; Y. CONGAR, studija nav. u biblj. 6 i *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina*, u *Mélanges Chenu*, Paris, Vrin 1967., str. 135—187; É. MÉNARD, *La Tradition*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer 1964, osobito str. 114—119.

ukazali na precizni doktrinarni sadržaj toga pojma, smatramo nepotrebnim ulaziti u raspravu sa zastupnicima teorije o »svetoj nauci« kao teologiji teologâ.

U spomenutim raspravama o naravi teologije jedino iznenađuje nedorečen i u zaključcima nedosljedan stav velikog poznavaoa Tomine misli M. D. Chenua. U svom poznatom djelu *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 3. izd., on priznaje da »sveta nauka . . . nadilazi posebno tehničko značenje koje se danas pridaje riječi teologija« (str. 79.). Također uvida da u Tome izrazi »sveta nauka«, »Sveto pismo« i »teologija« imaju neko isto značenje (str. 38., 66. i 79.). Ali ga te neobične činjenice ne uznemiruju: »nama taj rječnik ne stvara neprilike« (str. 66.). Zašto? Zato što Chenu misli da je ista terminologijska neodređenost prisutna i u djelima Tominih suvremenika i prethodnika, kao u Aleksandra iz Halesa (str. 38.), Alberta Velikog (str. 42.), Fischacrea (str. 47.), Kilwardbya (str. 51.) i sv. Bonaventure (str. 58.). Prema tome, zaključuje Chenu, ta je posvuda raširena terminologijska neodređenost morala imati svoj utjecaj i na neodređenost Tomina teologijskog rječnika. Chenu je svjestan i kasnijih srednjovjekovnih rasprava između tomistâ o izvornom smislu »svete nauke«, ali prihvaća bez određenih razloga mišljenje Joannes de Sancto Thoma »sve do njegova rječnika« (str. 83., bilj. 2.).

Čini se, međutim, da su interpretatori Tomina pojma »*sacra doctrina*« kao prvenstveno ljudske znanosti morali obratiti veću pozornost upravo na tu terminologijsku »neodređenost« i »zbrku« u prvom pitanju *Sume teologije*. Morali su se također zapitati nije li ta terminologijska »zbrka« zapravo rezultat povijesne neprimjerenosti njihova interpretamenta, ukoliko, naime, *Sumi teologije* prešutno pripisuju novovjekovni pojam teologije, kojega tamo nema. Morali su, naposljetku, pretpostaviti da Toma, njegovi suvremenici i prethodnici svjesno i namjerno upotrebljavaju kao sličnoznačne izraze »sveta nauka«, »Sveto pismo« i »ova znanost«. Ako je u prvom redu sâm Sveto pismo nauka koja priopćuje Božju objavu, ako je ono znanost u tom smislu da apostoli i proroci u njemu izlažu i razlažu objavljujivost temeljnih vjerskih tajni (*articuli fidei*), onda je izvjesna međusobna zamjenljivost tih pojmova posve razumljiva stvar.

Već smo nekoliko puta naglasili da Tomin pojam »svete nauke« obuhvaća i teologiju kao ljudsku znanost, ali tek kao njezin izvedeni, interpretativni dio. Toma u *Sumi teologije* ne postavlja posebno pitanje što je teologija kao znanost teologâ. Njezina je struktura određena unutar »svete nauke«. Otišli bismo predaleko kad bismo htjeli detaljno izložiti Tomin pojam teologije kao ljudske znanosti. No moramo istaknuti bar ove njegove glavne misli:

a) Teologija teologâ mora uzeti za svoje polazište ono što su apostoli i proroci primili Objavom i što je polazište vjere svih vjernika, to jest temeljne vjerske istine: *articuli fidei*. Njezin je zadatak da ih izlaže, razlaže i neprestano ograđuje od negativnih tajnovitosti ljudske egzi-



stencije, kao što su besmislice, utopije i razni mitovi (»priče i bajke«). Povijest teologije svjedoči da je ona od svojih početaka do Tome Akvinskog odnosno do nominalizma (14. stoljeće) sva bila usredotočena na »članke vjere«. <sup>24</sup>

b) Teologija mora pratiti povijesni rast temeljnih vjerskih istina <sup>25</sup> i sudjelovati u njihovoj povijesnoj adekvatnoj interpretaciji i formulaciji za »ovdje i sada«. U tom povijesnom usklađivanju »članaka vjere« mjerodavan je Vrhovni svećenik (*Summus Pontifex*) kad se pokaže potrebnim da se oni formuliraju za cijelu Crkvu. <sup>26</sup>

c) Teologija ne može uzeti za svoje polazište Sveto pismo kao nediferenciranu književnu cjelinu u kojoj bi posvuda podjednako bila prisutna Božja objava. Postavi li teologija kao svoj glavni zadatak razumijevanje i provođenje u djelo tako shvaćenog Svetog pisma, ona time prešutno i kobno izjednačuje temeljne vjerske istine s ostalim elementima Svetog pisma. Tako svi elementi Svetog pisma bivaju gotovo podjednako mjerodavni za vjeru i život Crkve: objavljeni, antropologijski, sociologijski, nacionalni, kulturni, jezični itd. <sup>27</sup> Tada teologija nužno zastupa nediferencirano načelo općeg povratka »k izvorima«, u zlatno doba »početka«, kao vrhovni zakon života Crkve. Dosljedno tome, pretežno se kritički odnosi prema sadašnjem povijesnom trenutku Crkve i uglavnom prema cijeloj njezinoj prošlosti, obećavajući temeljitu »obnovu« u »povratku k samim izvorima«, a ne primjećujući da zapravo vuče natrag, da arhaizira i judaizira cijelu Crkvu. <sup>28</sup> Takva je teologija nužno nepovijesna: romantičarska u pogledu »izvora« i »početaka« Crkve, a utopijska ili apokaliptična u pogledu njezine budućnosti.

d) Razlika između »svete nauke« apostola i proroka, s jedne strane, i teologije teologâ, s druge strane, u tome je što je prva normativna za vjeru Crkve, a druga nije: »... samo takozvanim kanonskim knjigama Svetog pisma odajem takvo poštovanje — kaže sv. Toma navodeći sv. Augustina — da nepokolebljivo vjerujem da se nijednom njihovu piscu pri pisanju nije potkrala zabluda. A ostale pisce tako čitam da im pisanje ne smatram istinitim samo zato što su oni tako mislili ili pisali, ma kakav bio inače stupanj njihove svetosti i učenosti« (*Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque prae-polleant non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.*) <sup>29</sup>

<sup>24</sup> Usp. J. R. GEISELMANN, *Dogma*, u *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, sv. I, München, Kösel 1962., str. 225—241; A. GRILLMEIER, *Von Symbolum zur Summa*, u zborniku nav. u bilj. 6, str. 119—169.

<sup>25</sup> Usp. *Summa th.*, II—II, q. 1, a. 7.

<sup>26</sup> Usp. Isto, a. 9.

<sup>27</sup> Usp. Isto, I, q. 29, a. 3, ad 1m; III, q. 35, a. 4, ad 1m itd.

<sup>28</sup> Na neke vidove toga procesa u nas osvrnuo sam se ukratko u člancima: *Judaiziranje kršćanstva*, u *Kolo*, MI, 1970., br. 7, str. 826—829, i *O ozbiljenju filozofije u svijetu*, u *Crkva u svijetu*, 1971, br. 2, str. 135—136.

<sup>29</sup> Usp. čl. 8, odg. 2.

## II. Neke kobne posljedice poistovjećivanja »svete nauke« s teologijom teologâ

Što je bio glavni cilj našega dosadašnjeg istraživanja? Zar samo to da utvrdimo koji je izvorni smisao Tomina izraza »sveta nauka« u prvom pitanju *Sume teologije*? Zar je posrijedi bila samo »borba za riječi«? Ni-pošto! Posrijedi je mnogo više. Riječ je o zbiljskom polazištu jednog odsudnog zbivanja u povijesti ljudske misli na Zapadu od 14. stoljeća do naših dana. Naime, poistovjećivanje Tomine »svete nauke« s teologijom teologâ koje je počelo u 14. stoljeću, a završilo se u 15. stoljeću<sup>30</sup>, bilo je kobno za razumijevanje Objave, Svetog pisma, teologije kao ljudske znanosti, filozofije kao »službenice« (*ancilla*) teologije, prirodnih znanosti i njihova međusobnog odnosa. Nije nam namjera da dademo cjelovit faktografski prikaz tih događaja koji su stubokom izmijenili ne samo dotadašnju teološku sliku svijeta, nego i narav europskog mišljenja uopće. Želimo u prvom redu ukazati na teologijsku strukturu tih presudnih promjena.

Za polazište ovog istraživanja uzmimo slijedeće neprijeporne historijsko-doktrinarne činjenice: a) da Tomin pojam »svete nauke« označuje jedan cjeloviti i raznovrstan sustav priopćavanja Božje objave (*revelatio divina*), koja izvire iz Božjeg znanja (*scientia Dei*), konkretizira se u člancima vjere (*articuli fidei*), koji se pak razlažu u propovijedanju apostolâ i prorokâ, odnosno u Svetom pismu, te u propovijedanju Crkve i u teologiji kao ljudskoj znanosti; b) Tomino najsvetavnije teološko djelo *Suma teologije*, osim spomenutih bitnih elemenata »svete nauke«, integrira u sebe sve glavne discipline ljudskih znanosti kao interpretatore temeljnih vjerskih istina: metafiziku, prirodnu teologiju, filozofiju prirode, antropologiju, etiku, estetiku, politiku, ekonomiku, biologiju itd. To je osebujna epistemologijska značajka toga djela u povijesti teologije i ljudskog mišljenja uopće; c) Prvo pitanje *Sume teologije* »O svetoj nauci« i razumijevanje toga pitanja imalo je kroz proteklih sedam stoljeća presudan utjecaj na oblikovanje pojma »teologije« ponajprije u europskim zemljama<sup>31</sup>, a kasnije — negdje više, negdje manje — i u ostalim dijelovima svijeta.

<sup>30</sup> To je vidljivo npr. u tomističkom leksikonu *Tabula Aurea* PETRUSA DE BERGAMO (+1482), koji pojmu »Theologia« (teologâ) pripisuje sva obilježja Tomine »sacra doctrina«. Također u *Defensiones* J. CAPREOLUSA (+1444), zvanog »Princeps Thomistarum«.

<sup>31</sup> Ovdje ne mislimo na utjecaj *Sume teologije* samo u Francuskoj, Njemačkoj, Italiji, Španjolskoj, Engleskoj i Portugalu, nego također u Poljskoj, Čehoslovačkoj i Rumunjskoj. O ovom su utjecaju govorili brojni predavači na Međunarodnom kongresu, koji je održan od 17. do 24. travnja o. g. u Rimu i Napulju. — Pripomenimo da je u 17. stoljeću ruski metropolit Petar Mogila (1596—1647) uveo proučavanje Tomine misli na Kijevsku akademiju, koju je sam osnovao, ali taj utjecaj, premda se proširio na susjedne slavenske zemlje nije bio duga vijeka (usp. E. DENISSOV, *L'Église russe devant le thomisme*, Paris, Vrin 1936). Prof. SERGIJE ŠTEJN bilježi neke kasnije utjecaje, ali ih ne razrađuje (usp. Sveti Toma Akvinski i Rusija, u *Kalendar Gospine Krunice*, Zagreb, Iстина, 1938., str. 82—85.)

No budući da je Tomin pojam »svete nauke«, kako smo vidjeli u prethodnom poglavlju, osobito na str. 9—12., bio krajnje pojednostavnjen i pogrešno shvaćen kao »teologija teologâ«, cijeli se doktrinarni sustav toga pojma i *Sume teologije* raspao, a njegovi su elementi samim tim stupili u nove, neobične odnose i stvorili neku drugu, još i danas ne-kompaktnu doktrinarnu cjelinu. Nije, dakle, riječ o pogrešnom shvaćanju ovoga ili onoga detalja »svete nauke«, ove ili one teze *Sume teologije*, nego je riječ o kobnom nerazumijevanju njihove cjeline.

Pogledajmo samo neke posljedice toga nerazumijevanja u povijesti doktrina poslije Tome Akvinskog!

### 1. Božje znanje kao osnova teologije teologâ

Božje znanje (*scientia Dei*) je, prema Tomi, praosnova cijeloga doktrinarnog sustava »svete nauke« (usp. str. 5., 8. i 12.). Iz njega izvire Objava koju su primili apostoli i proroci. Stoga je s Tominog stajališta u prvom redu njihova nauka »kao neki otisak Božjeg znanja« (*velut quaedam impressio divinae scientiae*; usp. čl. 3., odg. 2.), dok je teologâ tek otisak toga bljedog otiska, što Toma uopće ne spominje.

Ali kad se u 14. i 15. stoljeću Tomina »sveta nauka« poistovjetila s teologijom teologâ, Božje je znanje nužno bilo shvaćeno kao temelj teologije. Dosljedno tome, teologija teologâ shvaćala se »kao neki otisak Božjeg znanja«. To uvjerenje, čije su mučne posljedice vidljive u ponašanju teologâ kroz srednjovjekovnu i novovjekovnu povijest i u samoj toj povijesti, još uvijek dolazi do izražaja na razne načine kod mnogih teologâ našega vremena, a da i ne pomišljaju na kobne doktrinarne, socijalne i eklezijalne posljedice toga uvjerenja. Čak i M. D. Chenu, koji je kao povjesničar teoloških doktrina potpuno svjestan povijesnosti i relativnosti teologije kao ljudske znanosti, piše: »Teologiji s pravom pristaje naziv 'impressio divinae scientiae'« (*De droit, la théologie est . . . digne d'être appelé 'impressio divinae scientiae'*; usp. nav. dj. u bilj. 1, str. 77.). I dalje: »Neprekidna veza između Božjeg znanja i znanosti teologa potpuna je u ovome pogledu: *impressio divinae scientiae*« (*La continuité entre la science de Dieu et la science du théologien reste sur ce point totale: impressio divinae scientiae*; usp. str. 82.). Može li se Tomina misao o »svetoj nauci« očiglednije poistovjetiti s teologijom teologâ i tako toj teologiji pripisati neka božanska obilježja, osiliti je apsolutističkim ovlastima i pretenzijama? Poslije ćemo pokušati ukazati na neke nemile socijalne i eklezijalne posljedice toga doktrinarnog pomicanja. (Usp. str. 19—21.)

## 2. Poistovjećivanje Objave sa Svetim pismom

Doktrinarno pomicanje »svete nauke« na »teologiju teologâ« nije poremetilo samo teološko razumijevanje Božjeg znanja, nego i razumijevanje Objave koja iz njega izvire. Da bismo to uvidjeli, vratimo se na onaj dio našeg izlaganja u kojem smo pokazali da je Objava, prema Tomi Akvinskom, izravno prisutna samo u nekim temeljnim istinama Svetog pisma, koje on, slijedeći teologe Zapadne Crkve, zove »članci vjere« (usp. str. 7.). Članci vjere predstavljaju Objavu u punom smislu riječi, bitnu poruku Svetog pisma. Oni su kao »istina vjere« (*veritas fidei*) stožeri i samoga Svetog pisma, te su, prema tome — to treba naglasiti, makar i ponešto šokantno za današnji teološki mentalitet — važniji od Svetog pisma kao nediferencirane književne cjeline. Jer »Sveto pismo sadržava istinu vjere razliveno i (izražava je) na različite načine, u nekim čak nejasno, tako da razabiranje istine vjere iz Svetog pisma zahtijeva dugotrajno proučavanje i uvježbavanje« (*veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure, ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium*).<sup>32</sup>

Ali poslije Tome Akvinskog u 14. i 15. stoljeću Objava se poistovjetila sa Svetim pismom kao književnim djelom, a članci vjere su postale sve dogme (*veritates catholicae*).<sup>33</sup> Do toga je poistovjećivanja došlo zbog dva razloga. S jedne strane, tomistički su mislioci shvatili Tominu »*sacra doctrina*« kao »*theologia theologorum*«. Stoga su je, prema kontekstu *Sume teologije*, ali protiv njezinog izvornog sustava, morali odijeliti od Svetog pisma (*sacra Scriptura*), a ovo poistovjetiti s Objavom (*revelatio divina*) kao polazištem teologije. S druge strane, taj je proces poistovjećivanja Objave sa Svetim pismom pospješio svojevrzni panbiblicizam i fideizam netomističkih i protutomističkih mislilaca u 14. stoljeću, kao Henrika iz Genta, Vilima Ockhama i drugih.<sup>34</sup> Prema tome, Sveto pismo je kao nediferencirano književno djelo, — u načelu, a znatnim dijelom i u praksi — sa svim svojim sastavnim elementima, pojedinostima, rečenicama i riječima počelo vrijediti kao »Riječ Božja«, »Objavljena datost« (*Donné révélé*). Dok za Tomu Sveto pismo nije bilo isključivo *Božja Riječ*, nego također »*sacra doctrina*« i »*scientia*« koju *Matej* pripućuje i razlaže Židovima, *Pavao* Rimljanima, Korinćanima, Kološanima, Efežanima itd. (usp. str. 7., 8. i 10.), poslije Tome je književna cjelina Svetog pisma bila shvaćena kao nediferencirana *Božja Riječ*, koja je kao takva vrhovno mjerilo života Crkve i spasonosna poruka i koja se sa svim svojim empirijskim datostima treba navješćivati svim ljudima

<sup>32</sup> Usp. *Summa th.*, II—II, q. 1, a. 9, ad 1m. — Ovakvo načelno stajalište prema Svetom pismu zastupaju i suvremeni egzegete P. Benoit, H. Schlier i drugi, a na svoj način i R. Bultmann.

<sup>33</sup> Usp. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Paris, Fayard 1960., sv. I (Essai historique), str. 129—130; M. D. KOSTER, *Von der Findung der theologischen Grundsätze, u Einsicht und Glaube*<sup>2</sup>, Freiburg, Herder 1963., str. 271.

<sup>34</sup> Usp. Y. CONGAR, nav. dj. str. 128—134.

svih vremena u svim krajevima svijeta.<sup>35</sup> I, što je osobito važno za našu tezu, tako shvaćeno Sveto pismo bí postavljeno za polazište teologije teologâ.

Nemoguće je u okviru ovoga napisa ukazati na sve posljedice toga doktrinarnog pomicanja. Spomenut ćemo samo ove:

a) Prešutno ili polujasno poistovjećivanje Svetog pisma s Božjom objavom u 14. i 15. stoljeću nužno je dovelo u 16. stoljeću do razgovijetno formuliranog načela: *Scriptura sola* (Sâmo Pismo). Štoviše, to je poistovjećivanje već samo po sebi nepovijesno, supernaturalističko načelo: *Scriptura sola*. Neispravno je i s povijesnog i s doktrinarnog stajališta uobičajeno mišljenje da je to načelo izumio Luther. Načelo »*Scriptura sola*« zapravo je, kako smo prije pokazali, izum katoličkih teologa 14. i 15. stoljeća. Ako je, naime, »*sacra Scriptura*« istovjetna s Božjom objavom, onda nužno slijedi da Sveto pismo mora biti jedino i vrhovno mjerilo vjerovanja i vjerskog djelovanja, dakle: *Scriptura sola*.

Da načelo »*Scriptura sola*« kao poistovjećivanje književne cjeline Svetog pisma s Objavom nije specifično protestantsko, potvrđuje također činjenica da i teologija mnogih teologâ i egzegeta Tridentinskog sabora<sup>36</sup>, kao i posttridentinska katolička teologija, bila skolastička ili biblijska, nerijetko prešutno poistovjećuje Sveto pismo s Objavom i na tako shvaćenom Svetom pismu, to jest na prikrivenom *Scriptura-sola-načelu*, gradi svoju teološku misao. Dakako, većina katoličkih skolastičkih i biblijskih teologa priznaje, bar u načelu, zaključke Tridentinskog sabora u odnosu između Svetog pisma i Predaje. Ali konkretni misaoni postupak tih teologa često polazi od prikrivenog *Scriptura-sola-načela*. Na primjer, posttridentinska skolastička teologija uzima za polazište »*Scriptura*« u smislu »*principium revelatum*« (objavljeno ishodište), »*donné révélé*« (objavljena datost). Njezin drugi korak je, suglasno zaključcima Sabora, »*Traditio*« (Predaja) kao nepisani izvor Objave. No ta je Predaja, koja je na neki način postavljena izvan Svetog pisma, uvijek bila neugodan trn u očima mnogih teologâ i egzegetâ. Zašto? Zato što njihovo polazište predstavlja Sveto pismo prešutno poistovjećeno s Objavom. A tako shvaćeno Sveto pismo nužno kida svaku drugu mogućnost Objave i traži povratak samome sebi kao *Scriptura-sola-načelu*.

Prikriveno *Scriptura-sola-načelo* također dolazi do izražaja u biblijskoj teologiji. Ona, naime, uzima za polazište Sveto pismo kao književno objektiviranu, a vjerski i teološki nediferenciranu Objavu. Cilj je njezina istraživanja da u toj početno nediferenciranoj književnoj

<sup>35</sup> Nije potrebno posebno dokazivati kako je bilo sudbonosno i to stajalište u evangelizaciji neevropskih naroda poslije otkrića Amerike, kad se u Crkvi probudila snažna i sveopća misijska djelatnost. Čini se da problemi koji su povezani s tim stajalištem još ni danas nisu riješeni u misijskim područjima.

<sup>36</sup> Spomenimo samo dominikance Jakova Nacchiantia, biskupa Chioggie, najboljeg poznavaca Svetog pisma na Saboru, Petra Bertrana, biskupa Fana, i generala Servita Bonuccia.

cjelini, u kojoj se već prikriva načelo »Scriptura sola«, otkrije »Poruku«, *Kerygmu*. Ali ovdje treba odmah primijetiti: za Tomu i gotovo za sve njegove prethodnike teologe Istočne i Zapadne Crkve mora već unaprijed, prije svakog teološkog ili egzegetskog istraživanja Svetog pisma biti jasno što je u njemu »Poruka«. To su »*articuli fidei*«, *δόγματα*. Bitan sadržaj Objave i njezina naviještanja ne može zavisiti od teološko-egzistentskih istraživanja. U tom pogledu najučeniiji teolog ili egzegeta, uza svu pomoć najsuvremenijih znanstvenih metoda istraživanja, ne može znati »više« od neuke stare bakice koja uz pomoć svoje krunice prebire i razabire bitni sadržaj Objave, što, dakako, ne znači da treba ostati na njezinoj razini, a pogotovo ne da je njezin pristup Objavi najidealniji.

No vratimo se još malo na načelo »*Scriptura sola*«, odnosno na Luthera, kome se bez razloga pripisuje njegovo autorsko pravo. Uzmemo li u obzir ono što smo prije rekli o podrijetlu toga načela u katoličkoj teologiji 14. i 15. stoljeća, onda moramo kazati slijedeće: Luther je dosljedno povukao sve zaključke iz poistovjećivanja Svetog pisma s Objavom, dok je Tridentinski sabor ostale katoličke teologe i egzegete u tome spriječio te su oni zbog poslušna saborskim zaključcima morali ostati nedosljedni prema svom vlastitom teološkom načelu. Luther je najdosljedniji teolog *katoličke teologije* od 14. do 16. stoljeća. On je bjelodano pokazao razornu snagu ekskluzivističkog teološkog načela »*Scriptura sola*«, na kojemu se temelji katolička teologija poslije Tome. To načelo ukida prije svega povijesnog tumača Objave, kojega je ona sama postavila, to jest Crkvu i njezinog Vrhovnog svećenika. Ono također ukida svaki strogo misaoni pristup Objavi, osobito filozofijski, i gotovo se s manihejskim nepovjerenjem odnosi prema razumu, filozofijskoj razložnosti, i uopće prema svim antropologijskim zasadama koje obilježuju »duh helenizma«. Jedino ostaje, u krajnjoj liniji, arhaizirajuće, judaizirajuće i — da se tako izrazimo — cijelu Crkvu poknjižavajuće načelo »*Scriptura sola*«. <sup>37</sup> Da li je sâm Luther to načelo svagda uvažavao kao isključivu i neprijepornu istinu kršćanskog vjerovanja, mora ostati otvoreno pitanje. <sup>38</sup> U svakom slučaju, načelo »*Scriptura sola*« nije Lutherovizam, kako se obično misli, nego je bitni sastavni element katoličke teologije poslije Tome Akvinskog.

<sup>37</sup> Povijesni uspjeh toga načela u kršćanstvu ne treba pripisati isključivo ili prvenstveno teologijskim razlozima, nego mnogo više, čini se, tehničkom otkriću knjigotiska. Luther je na neki način prenio Gutenbergovu tehničku revoluciju u kršćanstvo. Ako je istina da razvitak suvremenih sredstava priopćavanja stavlja u pitanje civilizacijski knjigotiska, onda se, izgleda, s pravom možemo pitati: ne nagovijesta li ta kriza i određenu krizu teološkog načela »*Scriptura sola*«?

<sup>38</sup> Poznato je da je Luther ponovno uveo proučavanje filozofije na njemačka sveučilišta (usp. P. MESNARD, *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez*, u *Archives de philosophie*, vol. XVIII, cah. I, str. 7—32; L. FEBURE, *Un destin, Martin Luther*, Paris, 1928.; PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.; LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, 1935). Ta povijesna činjenica mora imati neke veze s pokušajem napuštanja *Scriptura-sola*-načela.

b) Razmotrimo sada ukratko jednu drugu značajnu povijesnu posljedicu poistovjećivanja Svetog pisma s Objavom! Riječ je o prešutnom poistovjećivanju Objave sa slikom svijeta koja je prisutna u Svetom pismu. To je nužna i neposredna posljedica doktrinarnog pomicanja Objave s »članaka vjere« na Sveto pismo kao nediferenciranu književnu cjelinu i na sve njezine sastavne elemente.

To prešutno poistovjećivanje Objave sa slikom svijeta u Svetom pismu otvoreno je pokazalo svoje kobne povijesne posljedice kad su Nikola Kopernik i Galileo Galilei počeli znanstveno obrazlagati istinitost heliocentričke astronomske slike svijeta.

Ovdje ne želimo ulaziti u faktografske pojedinosti tih nemilih povijesnih događaja<sup>39</sup>, nego bismo htjeli, suglasno našoj osnovnoj tezi, upozoriti na njihov presudan teologijsko-epistemologijski razlog. Poznato je da su se protestantski i katolički teolozi u pobijanju Kopernikova i Galilejeva učenja osobito pozivali na dvije rečenice Svetog pisma, u kojima se iznosi kako je Jošua privremeno zaustavio gibanje Sunca i Mjeseca (usp. *Jošua*, X, 12—14). Za našu je tezu značajno da nitko od tih teologa, među kojima su se neki priznavali »tomistima«, nije nabacio mogućnost da se razumijevanju toga biblijskog teksta pokuša pristupiti s hermeneutičkih pozicija Tome Akvinskog ili njegovih prethodnika, to jest da se u spomenutom tekstu pokuša tražiti prije svega neki »članak vjere«. Tada bi, naime, bilo na dohvat ruke rješenje da *Bog* u njemu objavljuje svoju svemogućnost, a *Jošua* priopćuje i razlaže tu Objavu na slikovito-događajan način, primjeren razumijevanju onih kojima govori i piše. Ali spomenuti teolozi krenuli su već dobro uhodanim putem poistovjećivanja Objave sa svim književnim elementima Svetog pisma, pa su taj tekst shvatili kao neku indirektnu Božju astronomsku poruku. Više su ga, dakle, promatrali očima astronoma i astrologa nego očima vjernika i teologa. Tako se tekst knjige *Jošue* X, 12—14, odjednom pojavio u ulozi teološkog i apologetskog opravdavanja geocentričke slike svijeta. Štoviše, Luther, luteranski konzistorij u Linzu, Lorini, Caccini i drugi teolozi i teološki forumi branili su protiv Kopernika, Keplera i Galileja upravo tu geocentričku sliku svijeta kao objavljenu istinu,<sup>40</sup> a ne jednostavno kao svoje privatno teološko mišljenje. Nemojmo, dakle, govoriti prebrzo, kao što mnogi apologetičari još i danas običavaju kazati, da je Kopernikov i Galilejev slučaj samo posljedica ljudskog elementa u kršćanstvu. On je, dakako, i to, ali je u prvom redu posljedica teološkog uvjerenja koje proizlazi iz načela »*Scriptura sola*« i svega što to načelo otvoreno ili prikriveno u sebi sadržava. Taj je slučaj, dakle, dio jednog mnogo šireg i oko šest stoljeća starog teološkog zbivanja u kršćanskom svijetu koje se ne ograničuje samo na Kopernika, Keplera i Ga-

<sup>39</sup> O tome sam ponešto opširnije pisao u članku: *Sveti Toma — preteča Kopernika?*, u *Crkva u svijetu*, 1973., br. 3, str. 237—245.

<sup>40</sup> Toma je, naprotiv, kao što sam pokazao u navedenom članku (str. 238—240 i 242—243), sa čisto filozofijskog stajališta stavio u pitanje apodiktičku znanstvenu vrijednost ne samo geocentričkog sustava, nego svih astronomskih sustava uopće.

lileja. Naime, takve i slične teološke obrane svetopisamske slike svijeta protiv prirodoznanstvenih otkrića pojavile su se i kasnije, a nisu još ni danas sasvim izumrle<sup>41</sup>, osobito kad su posrijedi neka »zapanjujuća« prirodoznanstvena i tehnička otkrića. Kažimo, dakle, istinu otvoreno: izravna ili neizravna teološka obrana svetopisamske slike svijeta postala je bitna funkcija teologije poslije Tome Akvinskog, jer ona ne promatra Sveto pismo kao povijesno uvjetovanu »svetu nauku« i »znanost« koju su apostoli i proroci izveli iz Objave, nego poistovjećuje Sveto pismo kao književnu cjelinu s Objavom.

Naravno, ovdje se spontano nameće pitanje: s kojim pravom su se teolozi smatrali mjerodavnim tumačima i braniteljima Objave?

c) Odgovor na to pitanje dovodi nas možda do najpresudnijeg razloga spomenutih nemilih povijesnih događaja. Taj je razlog *prekomjerno autoritativno osiljenje teologije* kao ljudske znanosti, i to upravo kroz shvaćanje Tomine »svete nauke« kao teologije teologâ. Da bismo to uvidjeli, sjetimo se s kakvim su božanskim obilježjima teolozi odlikovali svoju znanost kad su joj pripisali strukturu Tomine »svete nauke«.

Prije svega, ti su teolozi *svoju* znanost shvaćali »kao neki otisak Božjeg znanja« (usp. str. 14.). Čvrsto su bili uvjereni da se njihova znanost temelji na praosnovi Božjeg znanja i da ga posreduje svijetu.

I sve što Toma Akvinski pripisuje svojoj »*sacra doctrina*«, to jest u prvom redu nauci koja je prisutna u Svetom pismu, teolozi su počeli pripisivati svojoj teologiji. Drugim riječima: Ona je »između svih vrsta ljudske mudrosti mudrost u punom smislu riječi, i to ne samo na nekom ograničenom području, nego uopće« (čl. 6., odg.).

Njezin zadatak nije »da obrazlaže načela ostalih znanosti, nego samo da ih prosuđuje: što god se naime u ostalim znanostima protivi istini ove znanosti, odbacuje se kao neistina« (čl. 6, odg. 2.).

Ona ne mora dokazivati razložno<sup>42</sup>, budući da »ovoj nauci savršeno pristaje dokazivanje autoritetom, jer njezina načela potječu od objave, i prema tome moramo vjerovati autoritetu onih kojima je objava priopćena« (čl. 8., odg. 2.).

Iz navedenih tekstova, osobito iz posljednjeg, vidimo nedvosmisleno jasno: sve što Toma pripisuje u prvom redu *apostolima i prorocima* — »kojima je objava priopćena« — i njihovoj »svetoj nauci«, teolozi su kasnije pripisali *sebi* i svojoj teologiji. Ne trebamo se, dakle, čuditi što

<sup>41</sup> Bujan razvitak prirodnih znanosti u 19. i 20. stoljeću porazio je, doduše, teološko načelo »Scriptura sola« i njegovo apologetsko primjenjivanje protiv prirodoznanstvenih otkrića. Ali *sada se to načelo povuklo u granice kršćanskog svijeta* i u njemu pokušava intenzivno propagirati svetopisamsku sliku svijeta na razini teologijske teorije i crkvene prakse. Odatle svojevrsni panbiblicizam u suvremenoj teologiji, kršćanskoj antropologiji i sociologiji, u propovijedanju, katehizaciji, liturgiji itd.

<sup>42</sup> To distanciranje teologa od razložnog mišljenja i pribjegavanje raznim oblicima autoritativnog rješavanja problema nema ništa zajedničko s Tomom Akvinskim, koji ističe da teološka mišljenja nisu mjerodavna, da su pogrešiva i da vrijede koliko i njihovi razlozi (usp. *Summa th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2m; II—II, q. 10, a. 12, c.; *Quaestiones quodl.*, III, q. 4, a. 2; IV, q. 9, a. 3, c.; XII, q. 17, a. 1, itd.).



su se teolozi te prekomjerno osiljene teologije smatrali mjerodavnim tumačima Objave i što su tako autoritativno odlučivali protiv prirodnih znanosti, filozofije i kršćanske mistike što je u njima suglasno s Objavom, a što treba osuditi kao krivovjerno učenje. Također nije nikakvo povijesno čudo što su teolozi prekomjerno osiljene teologije u 14. i 15. stoljeću, kad im je vlast bila na vrhuncu, i sâm opći crkveni sabor pretvorili, kroz razne političke i druge zaobilazne putove, u svoje nepogrešivo predstavničko tijelo, koje stoji iznad Vrhovnog svećenika, i što su ga kao takva održali, na primjer u Bazelu (1431—1437., odnosno 1448.).<sup>43</sup> Svi ti događaji izviru dobrim dijelom iz naravi teologije kao ljudske znanosti koja je prisvojila strukturu Tomine »svete nauke«.

### 3. Ukidanje filozofije

Rekli smo da je poistovjećivanje Tomine »svete nauke« s teologijom teologâ u 14. i 15. stoljeću bilo kobno i za razumijevanje filozofije. Naime, naglašena teološka antropologizacija pojma »*sacra doctrina*«, koju to poistovjećivanje nosi sa sobom, nužno se morala odraziti i na filozofiju, budući da je filozofija, kao najviši misaoni domet čovjeka, unutar te doktrinarne cjeline zauzimala položaj »službenice« (*ancilla*). Filozofiji je, doduše, već davno prije Tome Akvinskog, u raznim sustavima kršćanske misli, bila određena uloga »službenice«<sup>44</sup>, ali se ta njezina uloga tumačila na vrlo različite načine i većinom fragmentarno. Općenito je nedostajao razrađen tematski pristup ovim pitanjima: a) *Kome* je filozofija »službenica«: Objavi ili teološkim mišljenjima? — b) *U čemu* se sastoji uloga filozofije kao »službenice«: u specifičnim interpretatorskim uslugama Objavi ili u ropskom izvršavanju teoloških »zapovijedi«? — c) *Koja* ili *čija* filozofija je »službenica«: filozofija kao takva ili samo filozofija određenih mislilaca?

Otišli bismo predaleko kad bismo htjeli iscrpno prikazati Tomini odgovor na ta pitanja. Moramo se ograničiti na nekoliko jezgrovitih tvrdnji. Filozofija je, prema Tomi, »službenica« Objave, a ne teoloških mišljenja. Njezina je uloga interpretatorska, manifestativna (usp. čl. 5., odg. 2.) kao kasnije u Kanta, koji je ustvrdio da filozofija ne ide iza svoje milostive gospodarice držeci skute njezine haljine, nego ide ispred

---

<sup>43</sup> Na tom su Saboru, kao što je poznato, doktori teologije i kanonskog prava imali pravo glasa, tj. konačnog odlučivanja. — Unutar kršćanstva specifična služba Vrhovnog svećenika (pape) redovito se stajala u pitanje ili sa stajališta »konzilijarne teorije« ili sa stajališta načela »Scriptura sola«. Ali zadnji teološki izvor tih stajališta je isti. U najnovije vrijeme H. KÜNG je u svojoj knjizi *Unfehlbar?* (1970) pokrenuo to pitanje sa stajališta načela »Scriptura sola«, kako su pokazali K. RAHNER i Y. CONGAR.

<sup>44</sup> Usp. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961<sup>2</sup>., sv. I, str. 109, koji podrijetlo te formule svodi na Filona Aleksandrijskog (25 pr. Kr. — 40 po. Kr.). — J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, 1948., str. 94—95.

nje noseći baklju. Bilo koja i bilo čija filozofija, pod uvjetom da je razložno traženje istine a ne nešto drugo, — dakle filozofija kao filozofija — može biti »službenica« Objave, a da pritom ne gubi ništa od svoje filozofijske samobitnosti i samostalnosti. Toma je to pokazao osobito u primjeru Aristotelove filozofije, koja se u njegovo doba smatrala »poganskom« i vrlo opasnom za kršćansku vjeru, ali je i u filozofiji ostalih mislilaca ukazivao na manifestativne mogućnosti Objave.

Što se, međutim, dogodilo s filozofijom kad se u 14. i 15. stoljeću zbog spomenutih teoloških zbivanja raspao doktrinarni sustav Tomine »svete nauke«? Ona je postala suvišna i jednostavno je iščeznula. Da bismo pobliže upoznali taj teološki razlog iščezavanja filozofije, moramo raspraviti ova dva temeljna pitanja:

Što je filozofija po svojoj biti u Tome Akvinskog?

Kako su teolozi 14. i 15. stoljeća, koji su nastupali i kao filozofi toga razdoblja, suglasno kontekstu Tomine rasprave »o svetoj nauci«, a protiv njezina izvornog sustava, došli do prešutnog zaključka da je filozofija zapravo nepotrebna, osim kao logika i prirodna filozofija?

Sažmimo odgovor u obliku teze koju ćemo kasnije razjasniti. Filozofija je u Tome Akvinskog ono što je odvajkada bila: *vrhunski misaoni napor čovjeka da kroz ono što je poznato i spoznatljivo traži što je nepoznato i osluškuje što je neshvatljivo*. No čim se »sveta nauka« shvatila kao teologija teologâ, ta je teologija preuzela od filozofije *de iure* i *de facto* ulogu traženja nepoznatog kroz poznato i osluškivanja Neshvatljivog kroz shvatljivo. Filozofija se pak morala zadovoljiti time da svoje misaone napore usmjeri prema jasno uokvirenoj pojmovnoj spoznaji u logici i prema istraživanju strukture materijalnog svijeta u prirodnoj filozofiji.

Razjasnimo ove tvrdnje:

a) Tomina je temeljna misao o filozofiji da ona kroz sve ljudske spoznaje, na kraju krajeva, dopire do Neshvatljivog, do onoga »što nadilazi ljudski um« (*quod est supra intellectum humanum*).<sup>45</sup> Neshvatljivo spoznato upravo kao Neshvatljivo spada u bit filozofije kao njezina ne-izbježna, a ipak ne-dostižna svrha. Temeljni filozofijski pojmovi Tome Akvinskog kao što su »*ens ut verum*«, »*ens ut actus essendi*«, »*substantia prima*«, »*substantia secunda*« itd., očigledno pokazuju da filozofija prema njemu, kroz poznatu i spoznatljivu cjelinu svega postojećeg svagda smjera i na nešto što je u njoj Nespoznatljivo. Razmotrimo ukratko značenje tih pojmovnih parova.

*Ens ut verum* označuje svako biće ukoliko ga čovjek može shvatiti i iskazati, to jest »sve ono o čemu se može donijeti pozitivan sud« (*omne illud de quo affirmativa propositio formari potest*).<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Citatelj koji želi opširnije opravdanje postavljene teze od onoga koje slijedi upućujem na moj članak: *Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin*, u *Philosophisches Jahrbuch*, 1970, str. 81—98.

<sup>46</sup> Usp. TOMA AKVINSKI, *O biću i suštini*, Beograd, BIGZ 1973., str. 3. — Gornji je prijevod moj vlastiti.

*Ens ut actus essendi* također označuje cjelinu svega postojećeg, ali uzetu u punini njezine zbiljnosti (*ut actus essendi*), koja je čovjeku, u krajnjoj liniji, nedostupna. Stoga je punina zbiljnosti u odnosu prema ljudskim spoznajnim mogućnostima »nepoznanica« (*ignotum*), »nešto što ne možemo shvatiti« (*quod non possumus scire*).<sup>47</sup>

Slično značenje nalazimo u pojmovnom paru *substantia prima*« (iskonska podloga) i »*substantia secunda*« (izvedena podloga), premda na različitoj ontologijskoj razini.

*Substantia secunda* označuje iz-recivost (*prae-dicabile*) pojedinačnih bića<sup>48</sup>, dakle njihovu spoznatljivost.

*Substantia prima* pak smjera na jedinstvenu nesvedivu podlogu tih bića, koja je ne-izreciva (*non praedicabile*).<sup>49</sup> Ta je podloga neizreciva zbog toga što »su nam osnovne razlike nepoznate« (*substantiales differentiae non sunt nobis notae*).<sup>50</sup>

Ali u Tome Akvinskog pojmovi »spoznatljivo« i »nespoznatljivo« ne označuju dva različita područja bića, kao da bi u zbilji postojala neka bića koja čovjek može shvatiti, dok su mu druga potpuno neshvatljiva. Ta razlika nije objektivna, nego u prvom redu subjektivna. Drugim riječima, ona proizlazi iz različitog spoznajnog odnosa prema svemu postojećem. U zbilji su ta područja usko povezana i međusobno zavisna. U tom smislu Toma kaže da svaka istinita spoznaja (*verum*) *objavljuje* puninu zbiljnosti (*actum essendi*)<sup>51</sup>, a opći pojmovi (*intentiones*) kojima spoznajemo pojedinačna bića *iznose na vidjelo* njihovu skrivenu jedinstvenu podlogu.<sup>52</sup> Prema tome, kad čovjek nešto shvaća, on time spoznaje nepoznato, ali istodobno smjera i na Neshvatljivo. Neshvatljivo je za filozofiju ono o čemu bi trebalo—još—misliti, a što je ipak nemoguće do-misliti. Dosljedno tome, filozofiji preostaju ova dva konačna stajališta: da misli ono o čemu još nije mislila i da istodobno očekuje neko možebitno samootkrivanje Neshvatljivoga. Ona je, dakle, ujedno »gospodarica« (*domina*) Shvatljivog<sup>53</sup> i »službenica« (*ancilla*) Neshvatljivoga. U odnosu prema Neshvatljivom, naime, filozofija ne može raspolagati svojom gospodarskom slobodom i tražiteljskom odvažnošću. Ovdje ne prestaje da bude gospodarica, te poput službenice mora »očekivati« (*expectare*) možebitno samo-otkrivanje i samo-darivanje Neraspoloživoga, i »primiti ga« (*accipere*) — ili zanemariti, — kad se objavi. U tom smislu treba shvatiti Tominu tvrdnju da filozofija ide ispred Objave, da je ona, po svojoj biti, »prethodnica vjere« (*praeambulum fidei*) i da sa-drži »neke sličnosti s onim što vjera izlaže« (*quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt*).<sup>54</sup> I to ne samo u načelu, nego tako-

<sup>47</sup> Usp. *Summa th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2m.

<sup>48</sup> Usp. *In XII libros Metaph.*, L. VII, lec. 2, n. 1273—1275.

<sup>49</sup> Usp. Isto.

<sup>50</sup> Usp. *Summa th.*, I, q. 29, a. 1, ad 3m.

<sup>51</sup> Usp. *In XII libros Metaph.*, L. V, lec. 9, n. 896.

<sup>52</sup> Usp. *Suma th.*, I, q. 29, a. 1, ad 3m.

<sup>53</sup> Usp. *In XII libros Metaph.*, Prooemium.

<sup>54</sup> Usp. *In librum Boetii De Trinitate, Prooemium*, q. 2, a. 3, c.

der u zbiljskoj povijesti filozofije. Tako Toma pokazuje da su pred-sokratovci svojom filozofijskom mišlju djelomično dosegнули objavu o beskonačnosti, jedincatosti i nepromjenljivosti Božjeg bića, da je Aristotel, s drugim filozofima, dokućio stvaranje svijeta u smislu potpune ontološke zavisnosti svih bića od Bitka, i da je kršćanska ljubav naslućena i nagoviještena u grčkom pojmu *φιλία* (*amicitia*, prijateljstvo), a sakramenti u obredima prirodnih religija čovječanstva.<sup>55</sup>

b) Ali ta je usmjerenost filozofije prema Neshvatljivom i njegovoj samoobjavi bila potpuno zbrisana u teologiji teologâ 14. i 15. stoljeća. Čim se, naime, ta teologija neopravdano poistovjetila s Tominom »svetom naukom«, ona je postala isključivom gospodaricom Nepoznatoga, Neshvatljivoga i njegove povijesne Objave u kršćanstvu.<sup>56</sup> Filozofija više nije smjela stupiti na to za nju nesigurno i opasno tlo. Morala ga se odreći, zaboraviti ga i prepustiti novoj teologiji.

Povijest filozofije na Zapadu od 14. stoljeća do danas svjedoči da je filozofija doista napustila to tlo. Nije više nudila svoje manifestativne usluge Nepoznatom i Neshvatljivom, nego je postala službenicom jasne pojmovne spoznaje i kombinatorike u logici i prirodnoj filozofiji. Nije nam namjera da dademo detaljan faktografski prikaz te povijesti, nego ćemo samo označiti neka njezina bitna obilježja da bismo povjesničarima koji razabiru smisao filozofijskog zbivanja ukazali na novi, malo poznati pravac istraživanja.

Prvo razdoblje te povijesti obuhvaća filozofiju od Tome do Descartesa. Povjesničari općenito priznaju da to razdoblje obilježuje odsutnost cjelovite i izvorne filozofijske misli.<sup>57</sup> Mislioci se pretežno kritički odnose prema nekim dijelovima prethodne filozofijske cjeline, ističu važnost drugih dijelova, ali pritom gube iz vida bitna filozofijska pita-

<sup>55</sup> Za »beskonačnost« (infitas) vidi *Summa th.*, I, q. 7, a. 1, c.; za »nepromjenljivost« (immutabilitas) nav. dj., q. 9, a. 1, c.; za »jedincatost« (unitas) nav. dj., q. 11, a. 3, c.; za »stvaranje« (creatio) nav. dj. q. 44, a. 2, c. i *Commentum in IV libros Sententiarum* L. II, D. 1, q. 1, a. 2, c.; za »prijateljstvo« (amicitia) *Summa th.*, II—III, q. 103, a. 1, c. i *Commentum in IV libros Sententiarum*, L. IV, q. 1, a. 2, sed c. — Suvremena teologija većinom prešućuje ovakve djelomične podudarnosti između Objave i filozofije odnosno prirodnih religija. Ona naime rado ističe *nepremostivu* razliku između »vjere« (objavljene) i »religije« (prirodne). No to razlikovanje nije ništa drugo nego religijsko otjelovljenje judaizirajućeg i ekskluzivističkog načela »Scriptura sola«.

<sup>56</sup> To isključenje filozofije također ima svoje dobre prividne razloge u Tominoj raspravi »o svetoj nauci«, u kojoj doista piše: »Čovjek svojim razumom ne treba istraživati ono što nadilazi njegovu spoznajnu moć« (čl. 1, odg. 1). I još: »... ova znanost prvenstveno raspravlja o onome što je preko krajnjih granica ljudskog razuma, dok ostale znanosti proučavaju samo ono što je razumu na dohvat« (čl. 5, odg.). Samo se izgubilo iz vida da Tomina »sveta nauka« označuje u prvom redu priopćavanje Objave u Svetom pismu i da je upravo filozofija »službenica« onoga »što je preko krajnjih granica ljudskog razuma«.

<sup>57</sup> Iznimku predstavlja filozofijsko-mistička misao npr. Meistera Eckarta (usp. B. WELTE, *Meister Eckart als Aristoteliker*, u *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, Herder 1965., str. 197—210) i Nikole Kuzanskog (docta ignorantia). Čini se da je izvorna filozofijska misao u 14. i 15. stoljeću morala tražiti utočište u mistici. Ali, kao što je poznato, novi teolozi su i tamo »raskrinkavali« njezine »zablude« (M. Eckart).

nja. Što se zapravo dogodilo u tom razdoblju? Zapravo, nova je teologija ukinula filozofiju kao filozofiju, to jest kao znanost o osnovnim načelima i iskonskim uzrocima (*philosophia prima*), kao misao o bitku (*metaphysica*), te o Bogu i o božanskom uopće (*theologia*).

Filozofija je morala napustiti svoju odvažnost u traženju »osnovnih načela i iskonskih uzroka«, jer je ta odvažnost pripala novoj teologiji kao nauci koja je »između svih vrsta ljudske mudrosti mudrost u punom smislu riječi« (čl. 6., odg.). Filozofija se također morala odreći svoje teologijske tematike, jer je nova teologija teologâ prisvojila punomoć da kazuje tko je Bog i što je božansko. Stoga nije čudno da filozofija kao filozofija od Tome do Leibniza ne raspravlja o teo-logijskim problemima, osim o problemu postojanja Boga.

Od filozofije, dakle, koja je u Tome Akvinskog i donekle prije njega predstavljala neraskidivo jedinstvo »prve filozofije«, »metafizike« i »teologije«<sup>58</sup>, ostala je samo okrnjena metafizička problematika koja se svodila na pitanje o značenju i strukturi »bića« (*ens*). To je osobito vidljivo u stoljetnoj tomističko-skotističkoj polemici koja se usredotočila na problem jednoznačnosti (univočnosti) i sličnoznačnosti (analogije) pojma bića, na razliku između bîti (esencije) i postojanja (egzistencije), s jedne strane, te između općenitog (univerzalnog) i pojedinačnog (singularnog), s druge strane. Sustavan prikaz tih srednjovjekovnih rasprava i jezgrovit sažetak njihovih rezultata dao je F. Suarez u svom djelu *Disputationes metaphysicae* (1597.).

No tomističko-skotistička rasprava o tim problemima prije je zamaglila Tomine i Aristotelove temeljne ontologijske pojmove, nego što ih je razjašnjavala i misaono dalje razvijala. A to se zamagljivanje nije dogodilo slučajno ili zbog toga što su se mislioci toga razdoblja jednostavno »prevarili«. Kao teolozi oni nisu bili kadri pojmiti da bi filozofija mogla imati bilo kakvu usmjerenost prema Neshvatljivom, budući da je »sve što nadilazi spoznajnu moć čovjeka« načelno pripadalo njihovoj teologiji. Stoga su sa svoga teološkog stajališta prešutno promijenili značenje Tominih temeljnih ontologijskih pojmova u kojima dolazi do izražaja ta izvjesna usmjerenost prema Neshvatljivom. Tako, na primjer:

*Ens ut actus essendi*, koji je Toma shvaćao kao u krajnjoj liniji neshvatljivu puninu zbiljnosti, tumačio se od sada kao puka, uhvatljiva datost stvari, odnosno njihove bîti.

*Ens ut verum* nije više označavao shvatljivost bića, to jest iskonsku podudarnost zbilje s umom (*convenientia entis ad intellectum*)<sup>59</sup>, nego se shvaćao kao aktualni spoznajni proizvod koji izlazi na vidjelo u vezniku »je« (*est*) neke tvrdnje.

Tomina i Aristotelova *substantia prima* (πρῶτη οὐσία) nije više označavala neizrecivu iskonsku prisutnost pojedinačnih stvari, to jest

<sup>58</sup> Usp. *In XII libros Metaph.*, Prooemium.

<sup>59</sup> Usp. *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

»ono što se ne izriče o nekom podmetu, niti je u nekom podmetu«<sup>60</sup>, nego pojedinačnost (*singulare*) tih stvari u matematičkom smislu riječi, to jest ono po čemu se stvari brojevno (*numeric*) razlikuju jedna od druge.

*Substantia secunda* je pak značila samo općenitost (*universale*) pojma kojim shvaćamo pojedinačne stvari, a ne njihovu izrecivost i shvatljivost u koju je uključena usmjerenost spoznaje prema Nepoznatom i Neshvatljivom.

Isto tako, Tomini često upotrebljavani termin aristotelovskog podrijetla *ens extra animam* koji označuje, dakako, konkretna materijalna bića ukoliko čovjeka okružuju u svijetu, ali također i ono što u tim bićima nadilazi spoznajni domet ljudskog duha (*animae*), poslije Tome se svao na prvo značenje, te je bio shvaćen u smislu: *ens extra corpus humanum* (biće koje se nalazi izvan čovjekova tijela).

Napokon, pojam *ens in anima* nije imao više ništa zajedničko s pojmom *ens ut verum*, kao što je imao u Tome, nego se tumačio kao čovjekova puka subjektivnost.<sup>61</sup>

Uzmemo li, dakle, u obzir Tomino stajalište da čovjek samo djelomično shvaća postojeće, a svagda se suočava i s njegovom neshvatljivošću, onda lako možemo uvidjeti u čemu se sastojao bitni promašaj kasnije srednjovjekovne rasprave o problemu: da li se bit i postojanje stvarno razlikuju u stvorenim stvarima (*utrum essentia et existentia in rebus creatis realiter distinguuntur*)? Zajedničko krivo polazište te rasprave je bilo što se šutke pretpostavljalo da je sadržaj pojmova »*essentia*« i »*existentia*« sasvim jasan i da se, prema tome, na postavljeno pitanje može odgovoriti kategoričkim »da«, odnosno kategoričkim »ne«. Ta je rasprava bila u sebi nerješiva i bezizlazna, a takva je ostala sve do naših dana.

Iz svega što smo rekli vidljivo je što se dogodilo s filozofijom kad se raspao izvorni sustav Tomine »svete nauke« i kad su teolozi nove teologije, u duhu svojih osnovnih zasada, promijenili doktrinarni položaj filozofije i značenje Tominih temeljnih ontologijskih pojmova. Jednom riječju: filozofija je ostala još samo kao znanost jasne logičke spoznaje i kombinatorike<sup>62</sup> i prirodoznanstvenog istraživanja. Nije puki slučaj da u tom razdoblju misao na Zapadu dolazi do izražaja osobito u dvjema znanostima: u formalnoj logici i u prirodnoj filozofiji. Ali to razdoblje treba također obilježiti kao razdoblje ukidanja i odsutnosti filozofije, jer ona kroz shvatljivo ne traži više nepoznato i neshvatljivo.

<sup>60</sup> Usp. ARISTOTEL, *Organon, Kategorije*, pogl. 5, 2 a 12.

<sup>61</sup> Držimo da je takvo skolastičko razumijevanje pojmova »*ens in anima*« i »*ens extra animam*« konkretni povijesni izvor Descartesove dihotomije »*res cogitans*« i »*res extensa*«, iz koje je pak proizašla novovjekovna filozofijska dihotomija »subjekt« i »objekt«.

<sup>62</sup> Ta srednjovjekovna logistika nije mimoišla ni Tominu *Summu teologije*. S. CAPPONI DELLA PORETTA preradio ju je u svom djelu *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae*, Venetis, 1958., 5. sv., u puki silogistički zbornik.

Ali misli koje smo iznijeli na prethodnim stranicama omogućuju da povijesno zrelije sudimo i o nekim bitnim obilježjima novovjekovne filozofije koja počinje s Descartesom. Koje je osnovno obilježje te filozofije u odnosu prema prethodnom razdoblju? Filozofija se odriče svoga službovanja novoj teologiji i samostalno traži svoje izgubljene putove. Teolozi se redovito s velikim žaljenjem osvrću na tu sudbonosnu rastavu filozofije od teologije. Ali se stajališta Tomina poimanja »teologije« i »svete nauke«, s jedne strane (usp. str. 3. 3—12.) i »filozofije«, s druge strane (usp. str. 22—28.), ta rastava predstavlja pozitivan događaj, to jest poricanje prekomjerno osiljene teologije teologâ i pokušaj da se filozofiji vrati njezina nekadašnja tražiteljska odvažnost.

Više je nego zanimljivo, naime, da se filozofija u Descartesa opet pojavila pod imenom »*philosophia prima*«<sup>63</sup> i da je poslije tri stoljeća šutnje opet počela odvažno pitati o »osnovnim načelima i iskonskim uzrocima« svega postojećeg. I premda se Descartesova opća sumnja (*dubium universale*), kao i kasniji radikalni kritički pristup svemu postojećem u novovjekovnoj i suvremenoj filozofiji ne mogu poistovjetiti s Aristotelovim i Tominim »općim sumnjanjem o istini« (*universalis dubitatio de veritate*)<sup>64</sup>, ipak je osnovna nakana tih stavova slična: žele staviti u pitanje sve što je doista upitno. Jedino se razlikuju, izgleda, po tome što su Aristotel i Toma kritični i prema sâmnoj sumnji, što svagda imaju u vidu njezine ontologijske pretpostavke i granice, dok to nije uvijek slučaj u kritičkom duhu novovjekovne i suvremene filozofije, koji — ponekad nekritičan prema sâmom sebi i nesvjestan svojih pretpostavki i granica — prerašćuje u sveopći, samorazorni skepticizam i hiperkriticizam (u Aristotelovu *ἀπειθεσία*).

Također je značajno da je novovjekovna filozofija počev od Leibniza iznova sustavno pristupila pitanju o Bogu i božanskom. I premda Leibnizova *Teodiceja* (1710.) i Wolfova *Theologia naturalis* (1736—1737.) nisu istovjetne s Aristotelovom i Tominom »theologia« u *Metafizici*, ipak se novovjekovna filozofija upravo kao filozofija odvažila da ponovo postavi pitanje o Bogu. Čak i novovjekovne ateističke filozofije pokazuju da je u filozofiji kao takvoj pitanje o Bogu neizbježno.

I napokon, novovjekovna filozofija je već u svojim počecima, u Clauberga († 1665.), pronašla i ontologijsku problematiku. Pa iako je razvoj te problematike od Clauberga do Heideggera vrlo raznolik, iako ontologijska tematika novovjekovne i suvremene filozofije ne predstavlja puko opetovanje Parmenidove, Platonove, Aristotelove i Tomine misli o bitku, ipak svi ti mislioci različitim putovima dopijevaju do Istoga: do zagonetne Jednostavnosti koja se skriva i otkriva u svemu postojećem.

<sup>63</sup> Vidi Descartesovo djelo *Meditationes de prima philosophia* (1641).

<sup>64</sup> Usp. In *XII libros Metaph.*, L. III, 1. 1, osobito br. 343.

Ali, čini se da novovjekovna i suvremena filozofija još nije dospjela do uvida i odvažnosti da usmjerenost prema Neshvatljivom iznese na vidjelo kao bitni sastavni element svoga misaonog puta. Doduše, u modernoj filozofiji pojavila su se dva velika pokušaja u tom pravcu, to jest Kantov i Schellingov (u »Philosophie der Offenbarung«). No Kantov se pokušaj obeskrjepio i obesmislio agnostičkim mizinterpretacijama, a oba su pokušaja bila pogrešno shvaćena kao traženje nekoga »drugog svijeta«.

Nema sumnje da suvremena filozofija spontano odbija ili zataškava svoju usmjerenost prema Neshvatljivom i zbog povijesno-teologijskih razloga. Tematizirati, naime, tu usmjerenost značilo bi ući možda u riziko preispitivanja svoje doktrinarne samostalnosti, tražiti svoj položaj unutar neke nove epistemologijske cjeline i krenuti opasnim putem službovanja nekoj novoj teologiji.

Treba kazati da je ova posljednja opasnost zbiljska dok god se teologija kao ljudska znanost bude shvaćala i ponašala, otvoreno ili prikriveno, kao gospodarica svih ljudskih znanosti i svekolikog ljudskog mišljenja. A ona se doista još i danas — više prikriveno nego otkriveno — smatra takvom gospodaricom, budući da svoj govor stavlja na »stajalište Boga i Božje Riječi« umjesto da ga shvaća kao ljudski govor, poput svih ostalih vrsta ljudskog govora, o Bogu i o Božjoj Riječi.<sup>65</sup>

Ako se, dakle, u novovjekovnoj i suvremenoj filozofiji javljaju opravdani pokušaji da filozofija preispita svoju doktrinarnu izoliranost i da se ujedno oslobodi od službovanja politici (*ancilla politicae*) i ideologiji, kamo je dospjela poslije službovanja teologiji, onda je također treba osloboditi od opravdane bojazni da će opet postati službenicom neke nove teologije. Stoga je, izgleda, došlo vrijeme da se teologija teologâ, poslije rijetkih i stidljivih pokušaja, temeljitije stavi u pitanje kao gospodarica svih ljudskih znanosti i ljudskog mišljenja uopće.

Ovu raspravu treba shvatiti i kao prilog tome pokušaju. U njoj smo, naime, nastojali pokazati i to da je teologija teologâ kao suverena gospodarica ljudskih znanosti samo nezakonita nasljednica Tomine »*sacra doctrina*« i »*theologia*«. Jer u Tome Akvinskog »*sacra doctrina*« i »*theologia*« označuju u prvom redu priopćavanje Božje samoobjave. A filozofija je tražiteljica Nepoznatog i Neshvatljivog kroz poznato i shvatljivo, te upravo zbog toga može nastupiti i kao slobodna službenica konkretne povijesti objave Neshvatljivoga. Ali ne u smislu ropskog sekundiranja toj Objavi na razini ljudskog uma i razuma, nego u smislu pružanja svojih manifestativnih usluga toj Objavi.

---

<sup>65</sup> Suvremeni teolog H. BOUILLARD s pravom piše: »Želi li teologija imati neki *smisao*, ona se mora odreći težnje da bude razmišljanje o čovjeku koje se izjašnjuje sa stajališta Boga; ona mora ostati ljudski govor koji raspoznaje prisutnost Boga« (usp. *Karl Barth*, sv. III, Paris, Aubier 1957., str. 300; potcrtao autor).



## Zaključak

Sažmimo u nekoliko riječi prethodna razmišljanja. Nadamo se da smo u ovoj raspravi uspjeli pokazati da pitanje o smislu pojmova »sveta nauka« i »teologija« u prvom pitanju *Sume teologije* Tome Akvinskog nije značajno samo s povijesnoteološkog stajališta. Cilj nam nije bio samo taj da ustanovimo što je Toma Akvinski razumijevao pod tim pojmovima »u ono vrijeme«. Naprotiv, nastojali smo pokazati, koliko je bilo moguće u okvirima ove rasprave, da je to pitanje bitno povezano s razumijevanjem Objave, Svetog pisma, teologije, filozofije i prirodnih znanosti u posljednjih sedam stoljeća. U tom je pak zbivanju od presudnog značenja slijedeće: ako se Tomina »*sacra doctrina*« i »*theologia*« shvate u prvom redu kao teologija teologâ, onda se nužno mora dogoditi ono što se u povijesti ljudske misli na Zapadu dogodilo i što se još uvijek djelomično događa. Ali, ako se ti ključni pojmovi shvate onako kako ih je shvaćao sâm Toma Akvinski, onda se pred našim razumijevanjem Objave, Svetog pisma, filozofije i njihove cjeline otvaraju nove misaone mogućnosti koje je pažljivi čitatelj bez sumnje primijetio.

O ovoj temi isplati se dalje razmišljati: što je nedomišljeno domisliti, a nedorečeno doreći.

## WAS IST THEOLOGIE BEI THOMAS VON AQUIN?

### Zusammenfassung

Unter dem Titel »Was ist Theologie bei Thomas von Aquin?«, behandelt der Autor zwei Grundfragen:

1. Was heisst eigentlich »*sacra doctrina*« in der einleitenden *quaestio* 1, *pars* I der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin?

2. Wenn »*sacra doctrina*« nicht einfach Theologie der Theologen ist, — wie sie aber seit dem 14. Jahrhundert tatsächlich verstanden wurde — welche sind dann die wissenschaftliche Folgerungen dieser Abwandlung der »*sacra doctrina*« zur »Theologie der Theologen«?

Im ersten Teil seiner Abhandlung zeigt der Autor dass »*sacra doctrina*« ein allumfassendes wissenschaftliches Ganze bedeutet, das die folgenden Hauptteile enthält: die »*scientia Dei*« (als Urgrund), die »*revelatio divina*« und »*articuli fidei*« (als Grund), die »*sacra Scriptura*« (als Ort), die »*praedicatio*« und »*theologia doctorum et magistrorum*« (als geschichtlichinterpretatorische Weiterentwicklung). Die »*sacra doctrina*« bedeutet also bei Thomas in erster Linie die Offenbarung bringende Heilige Schrift bzw. seine Lehre (*doctrina*), und nur ableitend die Theologie als menschliche Wissenschaft. Deswegen kann

Thomas so oft die Termini »sacra Scriptura« und »sacra doctrina« füreinander gebrauchen. — Thomas bezeichnet aber dieses Ganze auch als eine »scientia«. Damit will er offenbar sagen, dass die Mitteilung der Offenbarung zunächst in der Heiligen Schrift einen wissenschaftlichen Charakter hat, insofern nämlich die Apostel und Propheten aus den »articuli fidei« ihre Offenbarkeit (das »revelabile«) herausgezogen und erläutert haben.

Im zweiten Teil der Abhandlung werden aufgrund des obigen wissenschaftlichen Zusammenhanges die verhängnisvollen Folge(runge)n der Abwandlung der »sacra doctrina« des Thomas zur Theologie der Theologen gezeigt. Es seien lediglich die folgenden erwähnt:

a) Die »scientia Dei« wird als Grund der Theologie der Theologen betrachtet (z. B. Chenu).

b) Die »sacra Scriptura« wurde als literarisches Ganzes mit allen ihren Sätzen, Worten und folglich auch mit dem ihnen innewohnenden geschichtlich bedingten Weltbild mit der »revelatio divina« identifiziert. Die so gesehene Heilige Schrift wurde als Prinzip des Glaubens und der Theologie (der Theologen) angenommen. Sie wurde also als »sola Scriptura« verstanden. Dieses Prinzip zeigte aber später ihre verhängnisvollen Folge(runge)n gegenüber den naturwissenschaftlichen Entdeckungen (Kopernikus, Kepler, Galilei usw.).

c) Die Philosophie, die Thomas als die »ancilla« der »sacra doctrina« betrachtet, musste im Sinne der »metaphysica« und »theologia« (vgl. In Metaph., Proemium) aufgehoben werden. Sie ist nur oder vorwiegend noch als »logica« und »philosophia naturalis« geblieben.

Die Schlussfolgerung des Autors lautet: Wir müssen die durch die Aneignung der ganzen Struktur der »sacra doctrina« des Thomas übermächtigte Theologie der Theologen gründlich in Frage stellen, wenn wir die verhängnisvollen geschichtlich-doktrinäre, Folge(runge)n einer solchen Theologie endlich beseitigen wollen.

*Tomio Vereš*

## ČUDAN PROBLEM TOME AKVINSKOG: JE LI CRKVA PROPALA

U *Glasi končila* br. 6 od 17. ožujka 1974. objavljen je moj prijevod »čudnog« članka sv. Tome Akvinskog pod naslovom »Istina, vino, kralj ili žena?« (str. 19.). Prije svega, moram kazati da su u tiskanju moga prijevoda učinjena dva propusta i jedna pogreška. Prvi je propust što naslov toga članka sv. Tome nije tiskan cjelovito, jer on glasi »Što je jače: istina, vino, kralj ili žena?«. Drugi je propust što taj prijevod nisam popratio kratkom napomenom, jer se ovako može dobiti kriva