

Sv. Tomaž Akvinski

TEOLOŠKA SUMA

PRVI DEL

4. VPRAŠANJE

2. ČLEN

Ali se nahajajo v Bogu popolnost vseh stvari?

(*In Sent.*, lib. I, dist. ii, a. 2 et 3; op. XXX *De ente et ess.*, cap. 6; *S. c. G.*, lib. I, cap. 28, 31 et 40; lib. II, cap. 2; *In De div. nom.*, cap. 5, lect. 1 et 2; op. II *Compend. theol.*, cap. 21 et 22)

ZDI SE, da v Bogu ni popolnosti vseh stvari, saj:

1. Bog je enovit, kakor je bilo že dokazano (q. 3, a. 7). Toda popolnosti stvari so mnogotere in različne. Torej v Bogu ne more biti popolnosti vseh stvari.

2. Nasprotja se ne morejo nahajati v isti stvari. Toda popolnosti stvari so si med seboj v nasprotju: sleherna vrsta se namreč izpopolnjuje po svoji vrstni razliki; razlike pa, ki delijo rod in vzpostavljajo vrsto, so med seboj nasprotne.¹ Ker torej nasprotja ne morejo biti hkrati v isti stvari, se zdi, da se popolnosti vseh stvari ne morejo nahajati v Bogu.

3. To, kar živi je popolnejše od tega, kar je (tj. od bitja), to, kar ima modorst, pa je popolnejše do tega, kar živi: torej je življenje popolnejše od biti in modrost popolnejša od življenja. Toda Božje bistvo je bit sama. Torej nima v sebi popolnosti življenja in modrosti, kakor tudi ne drugih podobnih popolnosti.

TODA PROTI temu pravi sv. Dionizij (*De div. nom.*, V, 9)², da Bog » v enem predvsebuje obstoj vseh stvari«.

ODGOVARJAM, da se v Bogu nahajajo popolnosti vseh stvari. Zato pravimo, da je vsepopoln, saj mu ne manjka nobena odličnost, ki bi jo bilo najti, v kateremkoli rodu, kakor pravi Averoes v komentarju k V. knjigi *Metafizike* (comm. 21)³. To pa je možno ugotoviti na osnovi dveh premislekov.

Prvič je to zato, ker kolikor je v učinku popolnosti, toliko je mora biti tudi v tvornem vzroku: in sicer iste narave, če gre za enoznačen vzrok, kot kadar človek poraja človeka; ali pa na odličnejši način, če gre za mnogoznačen vzrok, kot kadar je sonce podobno stvarjem, ki jih poraja moč sonca. Očitno je namreč, da učinek predobstaja v moči delujočega vzroka; predobstajati v moči tvornega vzroka pa ne pomeni predobstajati na manj popoln, pač pa na bolj popoln način; res je sicer, da predobstajati v možnosti tvarnega vzroka pomeni predobstajati na manj popoln način: saj je tvar kot taka nepopolna; dejavni vzrok kot tak pa je popoln. Ker je torej Bog prvi tvorni vzrok stvari, je nujno,

¹ Kot npr. razumska žival in nerazumska žival.

² PG 3, 825.

³ VIII, 131 C.

da vse popolnosti stvari predobstajajo v Bogu na odličnejši način. Tega premisleka se dotakne sv. Dionizij (*De div. nom.*, V, 8)⁴, kjer pravi o Bogu, da »zanj ne velja, da je to in ne ono, pač pa, da je vse, ker je vsemu vzrok«.

Drugič je to zato, ker, kot je bilo že dokazano (q. 3, a. 4), je Bog sama samostojno obstoječa bit: iz česar sledi, da vsebuje v sebi vso popolnost biti. Očitno je namreč, da če nekaj, kar je toplo, nima celotne popolnosti toplote, je to zato, ker ni udeleženo na toploti v vsej popolnosti: če bi pa toplota obstajala samostojno, bi ji nič ne moglo manjkati, kar pripada moči toplote. Ker pa je Bog sama samostojno obstoječa bit, mu ne more manjkati nič od tega, kar pripada popolnosti biti. Toda vse popolnosti pripadajo popolnosti biti, saj je nekaj toliko popolno, kolikor ima na nek način biti.⁵ Zato pa Bogu ne manjka nobena od popolnosti stvari. Tudi tega premisleka se dotakne sv. Dionizij (*De div. nom.*, V, 4)⁶, kjer pravi, da Bog »ne obstaja na določen način, pač pa brezpogojno in neomejeno predvsebuje v sebi enakomerno celotno bit«; in dodaja, da »je On bit vsega, kar samostojno obstaja«.

GLEDE PRVEGA ugovora je torej treba reči s sv. Dionizijem (*De div. nom.*, V, 8)⁷, da kakor sonce »kljub temu, da je eno in sije enako na vse, predvsebuje v svoji enovitosti vse podstati čutnih stvari in njihove mnogotere in različne kvalitete, tako in še toliko bolj morajo biti v vzroku vseh stvari slednje zedninjene v njegovi naravi«. Tako pa to, kar je po sebi različno in nasprotno, predobstoji v Bogu kot eno, ne da bi to načelo njegove enovitosti.⁸

Na ta način je podana tudi rešitev na DRUGI ugovor.

GLEDE TRETJEGA ugovora pa je treba reči s sv. Dionizijem (*De div. nom.*, V, 3)⁹, da čeprav je bit sama popolnejša od življenja in življenje samo popolnejše od modrosti, če jih obravnavamo, v kolikor se razlikujejo po sebi, je pa res, da je to, kar živi, popolnejše od bitja, ker, kar živi, je tudi bitje; in, kar ima modrost, tudi živi in je bitje. Bitje namreč ne vsebuje v sebi ne tega, kar je živo, ne tega, kar je modro, saj ni nujno, da to kar je udeleženo na biti, je udeležno tudi na vseh načinih biti; vendar sama Božja bit vsebuje v sebi tako življenje kot modrost, saj nobena izmed popolnosti biti ne more manjkati tistemu, ki je sama samostojno obstoječa bit.¹⁰

⁴ PG 3, 824.

⁵ Mišljena je tukaj dejanska bit. Nekaj je, skratka, toliko popolno kolikor je udejanjeno (prim. op. h q. 4, a. 1, c.).

⁶ PG 3, 817.

⁷ PG 3, 824.

⁸ Primer sonca sicer ponazarja rešitev problema soobstoja različnih ali nasprotujočih si popolnosti v Bogu, ne pojasnjuje pa tega na pojmovni ravni. Gre za problem obstoja množstva v Prvem počelu, ki je mučil že Platona. Za rešitev tega problema v okviru tomizma prim. I. Kerže, *Il »tomismo aristotelico« al vaglio del principio di non contraddizione. Sensus communis XX/1* (2014), str. 39–63.

⁹ PG 3, 817.

¹⁰ Sv. Tomaž tukaj trdi, da če vzamemo glagol v nedoločniku (bit-i), oz. v nedoločniškem glagolniku (življenje), oz. v posamostaljeni obliki pridevnika, ki pomeni nedoločniško obliko (modrost), so v splošnejšem pojmu, ki je takole mišljen (življenje), zajeti tudi manj splošni takole mišljeni pojmi (modrost). Če pa vzamemo deležniško obliko (to, kar je, ali bitje; kar živi; kar je modro) pa je zakonitost obratna: je v manj splošnem vključeno bolj splošno. Temu je tako, ker, kakor razlaga v tem členu, nedoločniška oblika zajema vse svoje pojavne oblike (bit zajema vse popolnosti biti), deležniška oblika pa ne nujno (prav zato, ker je del-ežniška in torej del-na).