pregledni članak / review article
DOI: 10.61305/2303-7008.2025.13.1.85

Received:11.02.2025.
Accepted:05.04.2025.

BOG – ČOVJEK – SLOBODA

Ogled o odnosu Boga i čovjekove slobode na tragu klasične tradicije

Branko MURIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska
branko.muric@kbf.unizg.hr

Danijel TOLVAJČIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska
danijel.tolvajcic@kbf.unizg.hr

ABSTRACT

Nakana je ovoga priloga skicirati odnos Boga i čovjekove slobode u klasičnoj tradiciji. Autori polaze od suvremenih koncepcija koji zastupaju ideju potpune autonomije čovjekove volje (Swinburne i Plantinga) te ukazuju na problematičnost te pozicije polazeći od pitanja: ako Bog uistinu jest Stvoritelj, može li čovjekova sloboda i njegova volja biti onkraj njegovog stvaralačkog čina? Klasična kršćanska tradicija (kao i drugi klasični teisti unutar židovstva i islama) Boga razumije kao razlog zašto nešto uopće jest tako dugo dok jest. Sve što na bilo koji način postoji duguje u svakom trenutku svoje postojanje Stvoritelju. Drugačije nije niti s čovjekovom slobodom. Polazeći od Tome Akvinskog i nekih njegovih suvremenih interpretatora, autori priloga drže kako odnos Boga i slobode, stoga, valja misliti na drugačiji način: Bog kao Prvi uzrok, i ljudskim slobodnim činima daje da budu, no čovjek ima slobodu unutar stvorene zbilje birati dobro ili zlo.

Ključne riječi: Bog, čovjek, sloboda, obrana iz slobodne volje, klasični teizam

B. MURIĆ - D. TOLVAJČIĆ

GOD – MAN – FREEDOM. AN ESSAY ON THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND MAN›S FREEDOM FOLLOWING CLASSICAL TRADITION

This paper aims to outline the relationship between God and human freedom in the classical tradition. The authors start from contemporary conceptions that advocate the idea of complete autonomy of the human will (Swinburne and Plantinga) and indicate the problematic nature of this position starting from the question: if God is truly the Creator, can man›s freedom and his will be beyond God's creative act? The classical Christian tradition (as well as other classical theists within Judaism and Islam) understands God as reason why something exists for as long as it exists. Everything that exists in any possible way owes its existence to the Creator at every moment. It is no different with human freedom. Starting from Thomas Aquinas and some of his contemporary interpreters, the authors of the article maintain that the relationship between God and freedom should therefore be thought of differently: God, as the First Cause, also allows human free acts to be, but man has the freedom within created reality to choose good or evil.

Keywords: God, man, freedom, free will defence, classical theism

Uvod

Čovjek promišlja samoga sebe kao biće slobode te je ona temeljni pojam filozofije i teologije. Sloboda može biti jedino mišljena kao bezuvjetna, inače nije sloboda. Kako aktualizirati čovjekove posebnosti poput morala, komunikacije, prava i drugih, bez temeljne kategorije slobode? Određivanje slobode kao kategorije, određivalo je i određuje maločas spomenute neke od njenih ljudskih aktualizacija. Međutim, povijesna datost (ne)ostvarenja slobode ukazuju kako ona nije dokaziva objektivno niti faktički, nego samo retorzivno. Drugim riječima rečeno, služeći se rahnerovskim rječnikom, uvodno možemo kazati kako je sloboda u svojoj bezuvjetnosti atematska te je tako podložna uvijek novim tematizacijama, refleksijama i produbljivanjima.[1] To potvrđuju, da spomenemo samo ključne odrednice, povijest, filozofija i povijest filozofije, ali i (povijest) religija i teologija. Za kršćanstvo i kršćansku

1 Usp. Karl RAHNER, Theologie der Freiheit, u: Isti, *Schriften zur Theologie,* VI.: *Neuere Schriften*, Einsiedeln – Zürich – Köln, ²1968., 215.

misao, sloboda je temeljni pojam kojega pronalazimo tematiziranog u iskustvu povijesti spasenja. Štoviše, sam Bog je poiman u svojoj apsolutnoj slobodi, pa je stoga i povijest spasenja – razumljena tako jer Bog dolazi ususret čovjeku i stvorenome svijetu - koncipirana kao povijest slobode. Stoga od prvih stranice Svetoga pisma neprestano pronalazimo prve ali i sekundarne „razloge" ljudske slobode, stvorenost na sliku i sličnost Božju (Post 1, 27) nije ništa drugo nego odraz darovane slobode, čovjek je bogusličan i po tome slobodan, dano mu je gospodstvo na sveukupnom materijalnom zbiljnošću. Za kršćane čak niti istočni grijeh nije u načelu dokinuo ljudsku slobodu te ona predstavlja nedokidiv dio čovjekove biti. Štoviše, upravo je po od Boga darovanoj i k Bogu usmjerenoj slobodi[2] čovjek gospodar svojih čina; odnosno jer smo slobodni možemo izabrati dobro ili zlo. Konačno, po slobodi čovjek je usmjeren k Bogu kao krajnjem dobru. Za filozofsko-teološko promišljanje jedno od ključnih pitanja stoga jest kako valja misliti odnos čovjekove slobode i Boga?

Nakana je ovoga rada skicirati razumijevanje odnosa čovjekove slobode i Boga na tragu klasične kršćanske spekulativne misli, osobito one Tome Akvinskoga (i njegovih suvremenih interpreta poput Herberta McCabea OP i Briana Daviesa OP) diferencirajući je od nekih značajnih rješenja zastupanih u suvremenoj filozofiji religije, osobito kod zastupnika tzv. „obrane iz slobodne volje" poput Alvina Plantinge i Richarda Swinburnea. Nastojati ćemo pokazati kako kod dvojice spomenutih zastupnika „obrane iz slobodne volje" (koji se nedvojbeno danas ubrajaju među filozofijski najznačajnije i najutjecajnije kršćanski orijentirane filozofijske pisce) nalazimo krajnje problematično razumijevanje čovjekove slobode koje je ukorijenjeno u jednako problematičnom razumijevanju Boga i njegove uzročnosti. A kako bi argumentirano pokazali da je tome tako, držimo kako valja svrnuti pogled na klasično rješenje odnosa Boga i čovjekove slobode za koje držimo da je još uvijek najbolje.

2 Usp. Karl RAHNER, Theologie der Freiheit, u: Isti, *Schriften zur Theologie,* VI.: *Neuere Schriften*, Einsiedeln – Zürich – Köln, [2]1968., 216-217.

1. Kako „obrana iz slobodne volje“ razumije čovjekovu slobodu i njezin odnos s Bogom?

Ako želimo vidjeti kako se danas u suvremenoj kršćanskoj filozofijskoj misli razumije čovjekova sloboda, onda svakako treba svratiti pogled na “obranu iz slobodne volje” (free will defence). Riječ je o jednom od najznačajnijih suvremenih pokušaja da se odgovori na izazove koje pred vjeru u Boga stavlja tzv. „problem zla“ – filozofijska teza zastupljena ateističkih filozofa u analitičkoj tradiciji a koja drži kako su postojanje apsolutno dobrog Boga i zla nespojivi. Riječ je o paradigmatskom primjeru razumijevanja čovjekove slobode u odnosu prema Bogu u kontekstu suvremene, osobito analitičke filozofije religije i naravne teologije. Već spomenuti Plantinga i Swinburne nadahnuli su nebrojeno mnoštvo suvremenih kršćana filozofa i njihovi se stavovi generalno uzimaju kao suvremeno tumačenje klasične kršćanske doktrine.

Obrana iz slobodne volje nastoji odgovoriti na izazov tzv. „logičke“ inačice problema zla kako ga je prezentirao čuveni ateistički filozof John Mackie a prema kojoj su tvrdnje „postoji zlo“ i „Bog je savršeno dobar“ logički nespojive[3]. Obrana iz slobodne volje tako nastoji oboriti ovu poziciju te pokazati kako nije riječ o logički nekonzistentnim tvrdnjama i to upravno na temelju pozivanja na ljudsku slobodu. Nećemo pritom ulaziti u temeljitiji prikaz ili analizu uspješnosti ovoga nastojanja. O tome smo pisali na drugome mjestu.[4] Ono što nas ovdje zanima je kako zastupnici „obrane iz slobodne volje“ misle odnos čovjekove slobode i Boga neovisno o pitanju odnosa Boga i zla. Dostatno je, držimo, reći kako ona igra središnju ulogu; naime, središnja je točka odgovora Mackieu upravo tvrdnja kako je Bog čovjeka stvorio sa potpuno autonomnom slobodnom voljom i mogućnošću izbora dobra ili zla. Kada tome ne bi bilo tako, ljudi bi bili automati. Stoga, Bog je morao „riskirati“ te računati s mogućnošću da stvari pođu ukrivo – što se i dogodilo. Čovjek je u potpunosti prepušten autonomiji vlastite volje. Stoga je, zaključuju sintetički dvojica spomenutih autora, čovjek slobodan od Boga, a ne Bog odgovoran za moralna zla u svijetu.

Za ilustraciju ovakvog suvremenog razumijevanja čovjekove slobode

3 Usp. John Leslie MACKIE, Evil and Omnipotence, u: *Mind* 64 (1955.) 254, 200-212.

4 Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, *Teodicejski problem u suvremenoj filozofiji religije*, Zagreb, 2023., 11 – 27.

možemo navesti mišljenje obojice spomenutih filozofa. Alvina Plantinge tako drži kako je:

> „Bitna (...) točka Obrane iz slobodne volje da je stvaranje svijeta koji sadrži moralno dobro kooperativni pothvat; zahtijeva neprisilnu suglasnost u velikoj mjeri slobodnih stvorenja. Ali tada aktualizacija svijeta S koji sadrži moralno dobro ne ovisi ~~o~~ samo o Bogu; ona također ovisi o tome što su značajno ~~bi~~ slobodna stvorenja iz S učinila da ih je Bog stvorio i smjestio u situacije koje S sadrži. Naravno, do Boga je hoće li uopće stvoriti slobodna stvorenja; ali ako mu je cilj proizvesti moralno dobro, onda on mora stvoriti značajno slobodna stvorenja o čijoj suradnji mora ovisiti. Stoga, moć je svemogućeg Boga ograničena slobodom koju daje svojim stvorenjima.“[5]

A kod Richarda Swinburnea čitamo tako sljedeće:

> „Obrana iz slobodne volje tvrdi da je veliko dobro što ljudi posjeduju određenu vrstu slobodne volje koju ću nazvati slobodnim i odgovornim izborom, no ukoliko ga uistinu imaju, onda će nužno biti prisutna prirodna mogućnost moralnog zla. (Po ‹prirodnom mogućnošću› mislim na to da neće biti unaprijed određeno hoće li se zlo dogoditi ili neće.) Bog koji daje ljudima takvu slobodnu volju nužno donosi mogućnost i stavlja izvan vlastite kontrole hoće li se to zlo dogoditi ili ne.“[6]

Ono što iz ova dva navoda možemo vidjeti jest, prije svega, ideja da se Bog u određenom smislu „povlači“ pred čovjekovom slobodom i slobodnom voljom, odnosno, u svojoj je slobodi čovjek slobodan i od Božjega kauzalnoga djelovanja. Plantinga i Swinburne pretpostavljaju kako ljudi djeluju slobodno i to neovisno od Boga, odnosno kada izabirem, Bog nije kauzalno operativan u mojemu izboru. Spomenuti autori „stavljaju odgovornost za moje izbore na mene dok u isto vrijeme sugeriraju kako Bog zauzima ‹Ne bi se htio miješati!› stav u odnosu na njih – poput neke vrste promatrača ili svjedoka.“[7] Čovjekova sloboda je onkraj božanske kontrole. Isto tako, um je u drugome planu ili potpuno odsutan s obzirom na njihovu artikulaciju ideje volje.

---

5 Alvin PLANTINGA, The Nature of Necessity, Oxford, 1974., 190.

6 Richard SWINBURNE, *Is There A God*, Oxford – New York, 1998., 98.

7 Brian DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London - New York, 2006., 122.

***

No je li tomu uistinu tako? Može li čovjekova sloboda biti „odriješena" od Boga i, obrnuto, može li se Boga odriješiti/ograničiti u njegovoj slobodu slobodom stvorenih bića? Isto tako, može li um, odnosno čovjekova racionalnost biti u drugome planu u specifično ljudskim voljnim činima? Ovdje, prema našemu sudu, primjećujemo kako oba autora zanemaruju kako sloboda i čin iz slobodne volje nailaze na poteškoću dvostrukosti u svojoj objektivizaciji, nešto o čemu je već argumentirao K. Rahner.[8] Držimo kako u oba slučaja to ne može biti tako: u prvome slučaju operiramo s krajnje dvojbenom koncepcijom Boga, a u drugome zaboravljamo da je upravo um (i u njemu utemeljena racionalnost) ona ključna komponenta koja nas diferencira od ostalih živih i neživih bića.

2. Sloboda u klasična teističkoj tradiciji

Klasični teizam u kršćanskoj perspektivi svakako temeljne koordinate svojega razumijevanja slobode duguje Svetome pismu, Platonu, Aristotelovoj „Nikomahovoj etici" te poglavito Augustinu[9] koji je prvi ponudio ekstenzivnu kršćansku interpretaciju odnosa Boga i čovjekovih slobodnih čina osobito u djelu „De libero arbitrio" i time uvelike odredio pravac daljnjih rasprava[10]. Augustin tako, polemizirajući s manihejcima oko iskona zla, prvi na Zapadu artikulira bitne teme čovjekove od Boga stvorene slobode, odnosno volju i slobodu odlučivanja koja se ključ njegova dostojanstva.[11] Srednjovjekovna pak misao preuzima ovaj uvid te gradi daljnje razumijevanje slobode na aristotelovskim ontologijskim postavkama. Na sljedeći način tumači J. B. Korolec općenito temeljno aristotelovsko određenje čovjekove slobode u srednjovjekovnoj filozofiji i teologiji: „čovjek može birati između dobra i zla kao posljedicu svoje sposobnosti racionalnog prosuđivanja, što ga čini u znatno većoj mjeri neovisnim o svojoj okolini od drugih

8 K. RAHNER, Theologie der Freiheit, 234-235.

9 Detaljan presjek filozofijsko-teološkog razvoja i značenja pojma slobode, usp. Thomas PRÖPPER, Freiheit, u: Peter EICHER (ur.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe,* I, München, 1984., 374-403.

10 Vidi hrvatski prijevod: Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje* (preveo i priredio Stjepan Kušar), Zagreb, 1998.

11 Više o tome vidi npr. Mary T. CLARK, *Augustine of Hippo*, London - New York, 1994., 49 – 57.

bića. Prema Aristotelu, čovjek ima volju ili želju (*boulesis*) za onim što je za njega dobro: kad se ona kombinira s prosudbom o tome što je, u konkretnim okolnostima, pogodno za njegovo dobro, dolazi do izbora (*prohairesis*).“[12]

No, o čemu se konkretno radi?

Za klasičnu srednjovjekovnu filozofiju na tragu Aristotela sva bića posjeduju određenu sklonost prema ozbiljenju vlastitog, pojedinačnog dobra: neživa bića i biljke imaju svojevrsnu urođenu prirodnu sklonost k vlastitu dobru lišenu bilo kakve spoznaje; životinje pak posjeduju sklonost prema vlastitu dobru s određenom vrstom ograničene osjetilne spoznaje a čovjek pak ima racionalnu vrstu spoznaje dobra i to takve vrste koja mu omogućuje da spozna pojedinačna dobra upravo kao dobra. Čovjek o njima može promišljati i na temelju te refleksije ih izabrati, odnosno, on ima sposobnost prosuđivanja svojih ciljeva, umjesto da ih naprosto postigne po impulsu vlastite naravi u prikladnim okolnostima. Toma upravo to specifično ljudsko racionalno nagnuće naziva „volja“ (voluntas)[13]. „Čovjek dominira nad svojim objektima te umjesto da jednostavno ozbiljuje svoju sudbinu poput biljke ili da bude nesvjesni arbitar poput životinje, ima slobodu izbora, tj. pokorava se samo svojoj racionalnoj prirodi te, do određene točke, može izabrati vlastitu sudbinu namjesto da joj se samo podredi.“[14] U tome smislu, za razliku od ostalih živih i neživih bića nismo naprosto vezani uz golu prirodu, već možemo birati: čovjek posjeduje moć „slobodnog odlučivanja“ (liberum arbitrium)[15]. Klasično mjesto za Tomino razumijevanje ovoga koncepta nalazimo u „Sumi teologije“:

> „(…) čovjek može slobodno odlučivati: inače bi savjeti, opomene, zapovijedi, zabrane, nagrade i kazne bili uzaludni. Kako bi nam ovo bilo očigledno, moramo uočiti da neke stvari djeluju bez prosudbe;

12 J. B. KOROLEC, Free Will and Free Choice, u: Norman KRETZMANN - Anthony KENNY - Jan PINBORG (ur.) *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, New York, 1982., 629 – 641, ovdje 629.

13 Usp. npr. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae,* pars I, q. 82. („Suma teologije“ se navodi prema latinsko – engleskom izdanju dostupnom na: https://aquinas.cc/la/en/, pristupljeno 3. 6. 2024.; dalje se navodi kao *STh.*)

14 Antonin - Gilbert SERTILLANGES, *Foundations of Thomistic Philosophy,* Springfield, 1956., 185.

15 Usp. Toma AKVINSKI, *STh,* pars I, q. 83.

> kao što se kamen kreće prema dolje; i na sličan način sve stvari kojima nedostaje znanje. A neki postupaju prema prosudbi, ali ne slobodnoj prosudbi; kao gole životinje. Jer ovca, vidjevši vuka, prosuđuje ga kao nešto čega se treba kloniti, na temelju prirodnog a ne slobodnog suda, jer ne sudi iz uma, već na temelju prirodnog instinkta. Ista stvar se može reći za svaku prosudbu golih životinja. No, čovjek djeluje iz prosudbe, jer svojom prosuđujućom moći prosuđuje kako nešto treba izbjegavati ili tražiti. Ali budući da taj sud, u slučaju nekog određenog čina, ne proizlazi iz prirodnog instinkta, već iz nekog čina usporedbe u umu, stoga on djeluje po slobodnom sudu i zadržava moć da bude sklon različitim stvarima. Jer um u kontingentnim stvarima može slijediti suprotne tokove, kao što vidimo u dijalektičkim silogizmima i retoričkim argumentima. Sada, određene su operacije kontingentne, i stoga u takvim stvarima prosudba uma može slijediti suprotne tokove, i nije određena samo za jedno. A budući da je čovjek racionalan, nužno je da ima slobodu odlučivanja"[16]

Na ovome ulomku možemo primijetiti kako se „liberum arbitrium" poglavito sastoji u ljudskoj mogućnosti odlučivanja, odnosno izbora temeljenoj na racionalnoj i upravo stoga slobodnoj prosudbi. Mi možemo prosuđujući izabrati, a to je svojstvo umske, racionalne životinje – čovjeka i to nas u supstancijalnom smislu diferencira od onih živih bića koja nisu u posjedu uma. Drugačije rečeno, "liberum arbitrium" je svojstvo onih bića koja racionalno djeluju. Čovjek je slobodan jer ima slobodu odlučivanja. Vidljivo je iz dosada rečenoga kako je za klasično razumijevanje slobode kao čovjekova specifikuma um jednako odlučujući kao i volja. Volja je svojevrsno nagnuće k dobru, odnosno, usmjerena je na dobro po sebi ili općenito dobro a um je pak ona instanca koja – na temelju prosudbe - određuje koje konkretno dobro treba tražiti. Oni, tek uzeti zajedno, jesu „ključevi nadmoći ljudske duše; zahvaljujući tim posebnim moćima koje ljudska bića imaju ona su, za razliku od drugih životinja, stvorena na sliku Božju."[17]

Čovjekova sloboda kao svojevrsna sinteza volje i racionalnosti je nešto što klasične autore poput Tome diferencira od brojnih suvremenih filozofa religije koji tematiziraju slobodnu volju (*free will*). O čemu

16 Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 83, ad. 1.

17 Edward FESER, *Aquinas. A Bigginer's Guide*, London, 2009., 112.

se radi? Tako jedan od značajnijih suvremenih tomista, britanski dominikanac Brian Davies, zaključuje kako autori poput Swinburnea i Plantinge koncept slobodne volje razumiju u smislu potpune autonomije volje, odnosno oni drže kako, neovisno o umu, samo „željeti nešto znači imati slobodnu volju"[18]. Za filozofe i teologe poput Akvinskoga to naprosto nije dostatno jer ljudsku volju u kontekstu slobode ne možemo misliti bez racionalnosti. Davies dalje na sljedeći način diferencira Akvinčevu poziciju u odnosu na suvremene autore: „(…) tvrdnja da ljudi posjeduju slobodnu volju se obično uzima u značenju da sloboda pripada samo volji, odnosno da je ona (…) prerogativ volje ili njezino specifično svojstvo. No, Akvinski ne dijeli ovu pretpostavku. (…) On vjeruje kako su volja i razumijevanje intimno međusobno povezani kada se radi o ljudskom djelovanju. Prema njemu, um i volja nisu niti u jednom trenutku odijeljeni u prakticiranju praktičnog uma. Nema niti jednog čina praktičnog uma koji ujedno nije i čin volje, i obratno."[19] Radi se o tome da je upitno možemo li nešto uistinu slobodno izabrati ako ne znamo ili ne razumijemo o čemu se radi.

Naime, za razliku od životinja, „ljudi mogu razumjeti kako stvari jesu i odgovoriti (radije nego samo reagirati) na njih polazeći od toga. Oni nisu svedeni samo na puko ponašanje. Oni mogu opisati ono što je oko njih. I oni mogu činiti ono što čine zbog razloga koji su drugačiji od onoga što se spominje kada se nastoji govoriti o ponašanju životinja."[20] Drugačije rečeno, čovjek, za razliku od životinje, može racionalno artikulirati razloge i intencije svojega djelovanja. Životinja je pak lišena uma te vezana uz gole instinkte pa ne može samo na temelju toga razložno djelovati. Čovjek pak može razložno djelovati i tako slobodan od instinkata odnosno ima mogućnost odlučiti se između onoga što je dobro i onoga što je loše. Na tome tragu, klasična će spekulativna tradicija slobodu odlučivanja odrediti kao princip specifično ljudskih čina deriviran iz ljudskoga uma i volje po kojoj je on gospodar samomu sebi[21] i pod tim vidom ona jest ona moć kojom smo sposobni u

18 Brian DAVIES, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae, A Guide and Commentary*, Oxford, 2014., 140. Na temelju ovog razlikovanja Tome i suvremenih autora smo se odlučili Tomin pojam „liberum arbitrium" prevesti kao „sloboda odlučivanja" jer držimo kako bolje odgovara smislu onoga što je Akvinski naučavao.

19 Brian DAVIES, *Aquinas. An Introduction*, London - New York, 2003., 130.

20 Brian DAVIES, *Aquinas. An Introduction*, 131.

21 Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars II – II, q. 64, ad. 5.

konačnici birati dobro ili zlo[22]. Rečeno tehničkim rječnikom tomističke filozofije, tu se radi o „sposobnosti duhovnog apetita da ukloni svoju ravnodušnost s obzirom na kontingentna dobra i sredstva za ostvarenje cilja te time po vlastitom htijenju odredi svoje djelovanje s obzirom na takva dobra."[23]

***

Ono što nam se ovdje pokazuje odlučujućom čovjekovom vlastitošću jest to da specifično ljudski racionalni slobodni čini nisu vezani *nužnošću*. Što to točno znači? Ljudi nisu pod svakim vidom nerazmrsivo vezani okolnostima koje ih zatiču u svijetu; odnosno, mi imamo alternativu s obzirom na onu nužnost kojom su vezana sva ostala neracionalna bića. Naravno, i u kontekstu se nekih ljudskih čina neke stvari očito događaju po nužnosti. Ako se, na primjer, udarim čekićem po prstima nužno ću se ozlijediti. No, ono što je ključno jest to da ljudi u sebi samima posjeduju mogućnost da „biraju između alternativnih pravaca djelovanja (za razliku od neživih predmeta ili životinja koje djeluju po instinktu) te također imaju u sebi mogućnost da djeluju ili pak da se suzdržavaju od djelovanja."[24] Specifično ljudski čini su razložni i nije ih moguće objasniti nužnošću; sama je narav ljudskoga uma takva da ima pred očima alternative, odnosno možemo slobodno djelovati.[25] Drugačije rečeno, mi smo bića koja su bitno određena slobodom odlučivanja. Kako kaže drugi dominikanski filozof Herbert McCabe, „postoji određeni stupanj spontanosti i kreativnosti u ljudskom djelovanju" koji dolazi od čovjeka samoga „a ne iz nečega izvan njega ili od gole strukture s kojom je rođen."[26] Slobodni ljudski čin jest onaj čin koji nema drugog unutarsvjetskog uzroka osim samoga djelujućeg čovjeka; u tome smislu, „biti slobodan znači ne biti pod utjecajem nekoga drugoga stvorenja; znači biti neovisan od drugih dijelova svemira"[27]. Biti slobodan znači biti u svojem djelovanju neovisan od svim drugih uzroka u svijetu!

22 Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars II-II, q. 137, ad 4.

23 Bernard WUELLNER, *The Dictionary of Scholastic Philosophy*, Milwaukee, 1966., 111.

24 Brian DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford – New York, 1992., 175.

25 Usp. Brian DAVIES, *Aquinas. An Introduction*, 131.

26 Herbert McCABE, *God Matters*, London – New York, 1987., 13.

27 Herbert McCABE, *God Matters*, 14.

I time dolazimo do onoga odlučujućega. Iako neovisno u odnosu na druge uzroke, odnosno unutarsvjetske utjecaje, slobodno je ljudsko djelovanje – prema kršćanskoj tradiciji - također dio stvorenih stvari. A sve što je stvoreno duguje svoje postojanje u svakome trenutku Stvoritelju. To vrijedi i za našu slobodu. Stoga, držimo, na ovome mjestu nije na odmet podsjetiti što znači da je Bog Stvoritelj te kako valja misliti Njegov odnos prema ljudskoj slobodi.

3. Što znači da je Bog Stvoritelj i Prvi uzrok?

Kršćanska je misao, preuzimajući grčki filozofijski instrumentarij, prepoznala u Bogu kršćanske objave odgovor na fundamentalno filozofijsko pitanje o *arche* (iskonu) svega što jest, te stoga teistički Bog biva imenovan „Prvim uzrokom", pojmom koji je „posuđen" iz grčke filozofije. To se čini prirodnim i logičnim razvojem no, bilo bi krivo misliti – kao što je to često slučaj - kako je tada mlado kršćanstvo naprosto nekritički preuzelo grčke filozofijske uvide.[28] Naime, ključna novina koju je ono poglavito nastojalo osvijetliti jest specifično razumijevanje Boga kao Stvoritelja kao i pripadajući koncept „stvaranja ex nihilo" kojega nema kod Grka. „Grci (…) nisu postavljali tipično židovsko (i stoga kršćansko) pitanje o *esse* sviju stvari, pitanje koje je krajnje radikalno i koje nas (…) upućuje prema nepoznatom Bogu."[29] Kako grčki filozofi i kršćanski mislitelji nisu polazili od istih početnih teologijskih pretpostavki može se reći kako judeo–kršćanska tradicija predstavlja diskontinuitet s ranijom religijskom i filozofijskom mišlju te uvodi potpuno nove koncepcije u razumijevanju božanskoga, svijeta i čovjeka.[30] Bog je Svetoga pisma prvotno Stvoritelj, a takvog koncepta ne nalazimo u grčkoj filozofijskoj tradiciji! Nedvojbeno tako, polazeći od judeo – kršćanskog koncepta stvaranja ni iz čega, ideju Prvog uzroka razumije Augustin kada drži kako je Bog „tvorac svih naravi koje nisu isto što i on sam"[31] te kasnije Toma Akvinski kad pod Bogom

28 Opsežnu studiju o tome usp. Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009.

29 Herbert McCABE, *God Matters*, 41.

30 Usp. Robert SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Washington, ²1995., osobito 12 i dalje.

31 Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, II, Zagreb, 1995., XI, 5. (17).

razumije ono iz čega svoje bivstvovanje prima sve što uopće jest[32].

No, kako tu novost valja ispravno razumjeti? Prvotno je riječ o tome da, ako Bog jest Onaj koji stvara ni iz čega, onda Božju uzročnost valja razumjeti na apsolutno jedinstven način. Prije svega, to znači kako - kao prvi uzrok - Bog nije usporediv s bilo kojim od unutarsvjetskih uzroka s kojim bi se, kao moguće tumačenje svijeta, „natjecao" za titulu najplauzibilnijeg objašnjenja. Ništa što je „unutar" svijeta – a tako i uzroci - nije Bog. Kad tomu ne bi bilo tako, onda bi i Bog bio samo još jedno biće (iako možda veoma moćno) koje iziskuje razlog svojeg postojanja, te bi i njega trebalo objasniti nekim uzrokom koji čini da On jest. Kao dio svijeta, makar i njegov najvažniji i najviši dio, Bog ne bi mogao biti Stvoritelj je bi bio izjednačen s onime što je stvorio. Držimo kako je važno napomenuti kako ova ideja implicira da kršćanska spekulativna misao razumije isključivo Boga samog kao apsolutno slobodnoga: „Bog je slobodan *u* samome sebi i prema samome sebi. To znači da je on sam svoj, samosvojan i samstojan, ali ne u ukočenoj statičnosti, nego u unutrašnjoj dinamici, u komunikaciji davanja i primanja"[33]. Drugačije rečeno, za kršćansku misao, a onda i vjeru, Bog je unutarnje sebedarivanje (to je njegova bit u relacijalnosti darivanja-uzdarja-ljubavi) koje se onda odražava i kroz njegov stvarateljski čin kao slobodan i koji stvara u slobodi i slobodne. Slobodno stvarati, da se poslužimo tumačenjem S. Kušara a što je važno u ovim našim promišljanjima, znači „dati da bude i biva ono drugo, ne-Bog, ne iz potrebe (*nihil indigit deus* – Bog ničim ne oskudijeva, njemu ništa ne treba), nego iz slobode, iz svoje slobodne svemoći, iz ljubavi"[34]. Slobodni Bog, Stvoritelj, za teiste Objavitelj, slobodno djeluje i to tako da pred njim, prema njemu i uz njega bude druga sloboda u svoj nepredvidljivosti i vlastitosti slobode. Na kraju krajeva, odatle i proizlazi te je to uvjet mogućnost da čovjek može kazati Bogu „Ne!" ili izraziti tužaljku i prigovor poput Joba u Knjizi o Jobu ili „krik" modernog čovjeka koji protestira protiv Boga – *etsi deus non daretur*.

Spekulativnu pak kulminaciju razrade ove ideje nalazimo već u srednjovjekovnih mislitelja. Kako tumači Edward Feser: „Kad skolastički

32 Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 45. ad. 1.

33 Stjepan KUŠAR, *Skriveni Bog. Pokušaji na razmeđu filozofije i teologije*, Zagreb, 2024., 78.

34 *Isto,* 79.

pisci karakteriziraju Boga kao prvi uzrok, oni ne misle da je Bog jedan uzrok među ostalim uzrocima, niti onaj za kojeg se čini kako slučajno stoji na čelu reda uzroka. Ono što oni misle jest da kao čista zbiljnost On ima apsolutno neizvedenu uzročnu moć, dok sve druge stvari imaju svoju uzročnu moć samo na izvedeni način, s Bogom kao izvorom iz kojeg je u konačnici izvode. Skolastički pisci tako razlikuju primarnu uzročnost koja može pripadati jedino onome što je čista zbiljnost od sekundarne uzročnosti koju posjeduje sve ostalo."[35] Implikacija ove pozicije jest poglavito to da Bog mora biti radikalno drugačiji od svega što stvara. Stvoritelja nikako ne smijemo pobrkati sa stvorenjem. Bog je ono potpuno drugo u odnosu na stvorenje te ne postoji nikakav kontinuitet između Boga i svega što nije Bog. Niti jedno pojedinačno biće niti totalitet bića nije i ne može biti s Njim u istoj ravni. Njihova je egzistencija derivirana jer stoji nasuprot ništavilu, a u Božju pak bit pripada da On jest. Stoga, Boga kao odgovor na pitanje o postojanju svega ne možemo tražiti među unutarsvjetskim uzrocima, jer On jest uzrok egzistencije svega što jest i to tako dugo dok ono jest. Kršćanska tradicija s razlogom govori o Bogu Stvoritelju koji je istovremeno i Uzdržavatelj: On, stvarajući sve što jest ni iz čega istovremeno drži sve u postojanju, odnosno ništa što jest bez Njega ne može biti. Stvoreni svijet (i svi unutarsvjetski uzroci) ne ovisi o Bogu samo u početku svojega postojanja, već cijelo vrijeme dok postoji. To je, držimo, izvorni smisao ideje stvaranja *ex nihilo*.

Na tome tragu, teističku ideju Boga kao Prvog uzroka možebitno možemo primjerenije razumjeti kao odgovor na pitanje „Zašto radije postoji uopće nešto a ne ~~radije~~ ništa?". Iako je to pitanje suvremenim čitateljima zasigurno poznato putem Leibnizove ili pak Heideggerove filozofije, ono je oduvijek prisutno –naravno, ne uvijek u ovoj točnoj formulaciji, već u različitim pojavnim formama[36] - kao središnje

35 Edward FESER, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm, 2014., 170 – 171.

36 Vidi: John F. WIPPEL (ur.), *The Ultimate Why Question. Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?,* Washington, D.C.. 2011. Osobito suvremeni zastupnici klasičnog teizma tomističkog nadahnuća zvani „apofatički tomisti" – na koje se u ovom radu poglavito pozivamo - razumiju Boga kao odgovor na pitanje „zašto"? (Usp. npr. Herbert McCABE, *God Matters*, 1 – 9, Brian DAVIES, *The Reality of God and the Problem*

pitanje klasične teističke metafizike. A Bog se kao jedini suvisli odgovor na to pitanje javlja u svim klasičnim teističkim sustavima mišljenja kod filozofa i teologa poput Filona Aleksandrijskog, Mojsija Majmonida, Avicene, Averoesa, Augustina i Tome Akvinskog. Svi su oni problematiku sadržanu upravo u tom pitanju držali ključnim na svojem putu razumijevanja sveukupne zbilje, a time i umskom putu do uzroka postojanja te zbilje. Ili, drugačije rečeno, ono što je svim ovim nabrojanim misliteljima zajedničko jest religijsko – filozofijsko uvjerenje kako je uzrok svega što jest „Stvoritelj" i u tome je smislu „Prvi uzrok". Na tome tragu valja – kada imamo pred očima specifično kršćanski kontekst - razumjeti i često krivo interpretirani naravno – teologijski projekt Tome Akvinskoga; čuvenih „Pet putova" iz „Sume teologije" nisu ništa drugo već „skice za pet argumenata koje nastoje pokazati kako je određena vrsta pitanja o našem svijetu i nama samima valjano: ‹Otkuda svijet, umjesto ničega?›. To je pitanje, izrečeno Tominom terminologijom, o *esse* stvari, njihovom bitku u opreci s ništa, a ne samo o njihovom bitku u odnosu na neku alternativu ili u suprotnosti s potencijalošću."[37] Bog je uzrok „zašto" svijet jest; njegov je karakterističan učinak ono „biti" svih stvari. A to je moguće jedino stoga što on jest po sebi samome; on je *causa sui,* bitak sâm. Svi su ostali uzroci dio stvorenoga svijeta; oni su „drugotni" ne u smislu da „dolaze nakon prvoga ali prije trećega člana u nizu, već u smislu da posjeduju svoju kauzalnu moć jedino na drugotni ili derivativni način".[38] Sva kauzalna moć u svemu stvorenomu – neumskim bićima, ljudima kao i prirodnim zakonima - ima svoj iskon u Stvoritelju. Stoga, iz vizure klasične teističke tradicije nije moguće suvislo držati kako ima nečega što je Bog stvorio a što bi bilo onkraj ili slobodno od Njegove uzročnosti. Značilo bi to da Bog u konačnici nije svemoguć. A u Božju svemogućnost ulazi to da „Bog *ne može* stvoriti stvari koje zatim ne bi mogao kontrolirati. (…) Izraz ‹stvorenje izvan kontrole svemogućeg Boga› je samoponištavajuć jednako kao i fraza ‹kvadratni krug›".[39]

---

of Evil, 31 – 57., Denys TURNER, *Thomas Aquinas. A Portrait*, London, 2013., 100 – 144, David B. BURRELL, Distinguishing God from the World, u: Brian DAVIES (ur.), *Language, Meaning, and God. Essays in Honour of Herbert McCabe*, Eugene, 2010., 75 –91.

37 Herbert McCABE, *God Matters*, 40.

38 Edward FESER, *Aquinas*, 61.

39 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, London – New York, 2007., 73.

3. Razumijevanje odnosa Boga i slobode kroz optiku klasičnog teizma

Isto, naravno, vrijedi i za čovjekovu slobodu; ukoliko ona jest, svakako pripada u sferu stvorenoga jer je u protivnom ne bi niti bilo. Stoga je očito da, ako su „ljudska slobodna djelovanja u potpunosti zbiljska, (…) ona moraju, kao i sve drugo, biti od Boga uzrokovana da postoje."[40] Za razliku od spomenutih suvremenih autora, klasični teistički pisci drže kako čovjekovi čini ne mogu biti apsolutno autonomni u odnosu na Božju uzročnost. No, to – kao što smo vidjeli u prošlom odjeljku - ne znači da nema slobode odluke. Štoviše, upravo je suprotno: čovjekove slobode ima, no ne neovisne u odnosu na Boga, već ona uopće jest i jest slobodna jer je od Boga stvorena. Znači, Bog nužno uzročno djeluje i u našoj slobodnim činima.

Kako to misliti, nisu li te dvije slobode jedna drugoj konkurencija i isključujuće?

Rečeno je kako je Bog na djelu u svemu što zbiljski jest tako dugo dok jest, a to naravno vrijedi i za naše voljne čine. U isto vrijeme, klasični teizam nedvojbeno drži kako je mnoštvo onoga što se zbiljski događa slobodno učinjeno od ljudi, odnosno ljudi nisu neslobodni činiti ono što čine, bilo to dobro ili loše. Židovstvo, kršćanstvo i islam drže kako su ljudi odgovorni za svoje slobodne čine. Stoga, goruće je pitanje: kako istovremeno može biti da je nešto u konačnici uzrokovano od Boga i slobodni ljudski čin? Odgovor se nalazi u već spomenutoj radikalnoj i nedokidivoj razlici između Prvog uzroka (Stvoritelja) koji je jedinstven i svih drugih mogućih (stvorenih) uzroka. Ovako razliku između Prvog uzroka i drugotnih uzroka tumači McCabe:

> „Stvoreni uzroci međusobno se natječu. Ova je djelatnost zbog mene i utoliko nije zbog drugih uzroka osim mene. Obično je neka djelatnost djelomično moja zasluga a djelomično drugih uzroka. Drugi uzroci čine razliku u mojoj djelatnosti.(…) Što više djeluju drugi uzroci, manja je moja djelatnost; manje sam odgovoran za to, u manjoj je mjeri to slobodno djelovanje. Ali Božje djelovanje ne čini nikakvu razliku u odnosu na moje djelovanje. Ono (Božje djelovanje, op. a.) ga, na prvom mjestu, čini upravo onim što jest. Upravo poradi djelatnosti Stvoritelja ja uopće, za početak, i imam *svoju vlastitu* djelatnost. Bog

40 Brian DAVIES, *Aquinas. An Introduction*, 135.

> nije uz mene, ne natječe se sa mnom, nije alternativa meni, ne zauzima prostor koji sam mogao zauzeti niti čini stvari koje sam mogao učiniti."[41]

Svi unutarsvjetski uzroci jesu dio stvorenoga svijeta te potencijalno utječu na uzročno djelovanje jedni drugih, što s Bogom nije i ne može biti slučaj. Kao što je već rečeno, Stvoritelj nije niti može biti jedan od uzroka u svijetu te se s ostalim unutarsvjetskim uzrocima nametati za veću količinu djelovanja. U tom istom smislu vrijedi i za slobodu. Inače bi to značilo svesti Boga tek na još jedno (nužno ili korisno) biće u svijetu. Herbert McCabe dalje na sljedeći način zaoštrava stvari: „(…) držim kako su sloboda i određenost izvanjskim uzrocima uzajamno isključujući. U onoj mjeri u kojoj neki čin jest poradi mene (tj. slobodan je), nije zbog drugih uzroka. U onoj mjeri u kojoj on to jest zbog drugih uzroka, a ne poradi mene, nije slobodan. Ja ću, međutim, tvrditi da sloboda i uzročna determiniranost po Bogu nisu nespojivi jer Božja je uzročnost jedinstvena. On nije izvanjski uzrok u smislu kako su to druga stvorenja."[42] Božja jedinstvena uzročnost nije takve vrste; ona – kaže dalje McCabe - „ne čini svijet drugačijim nego što jest – kako bi to i mogla? Ona čini svijet onim što jest. Specifični karakteristični Stvoriteljev učinak jest da stvari trebaju postojati".[43] Isto vrijedi i za pitanja o ljudskoj slobodi: za razliku od onih djelatnika i njihovih uzroka koje zatičemo u svijetu i koji mogu imati u većoj ili manjoj mjeri utjecaja na čovjekovu slobodu, Bog tu ne čini nikakvu razliku; On ne intervenira u moju slobodu, već čini nešto mnogo supstancijalnije: *on čini da moja slobodna djelatnost uopće jest i da je uopće moja*! Kako veli Toma Akvinski:

> „Sloboda je odluke uzrok vlastitog kretanja, jer svojom slobodom odluke čovjek sebe pokreće na djelovanje. Ali ne pripada nužno slobodi da ono što je slobodno bude prvi uzrok samome sebi, kao ni za jednu stvar da bude uzrok drugoj nije potrebno da bude prvi uzrok. Bog je, dakle, prvi uzrok, koji pokreće uzroke jednako naravne i voljne. I kao što pokretanjem naravnih uzroka On ne sprječava da njihova djela budu naravna, tako pokretanjem voljnih uzroka On ne lišava njihova djela od toga da budu voljna: ali upravo je On uzrok ovoga u

41 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, 74.

42 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, 73.

43 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, 75.

njima; jer On djeluje u svakoj stvari prema njezinoj vlastitoj naravi."[44]

Svaka uzročna moć koju ja kao slobodno biće uopće mogu imati dolazi jedino od Boga koji me konstantno drži u postojanju. A slobodni čini slobodnog čovjeka jesu oni čini kojima je on sam uzrok, odnosno, koji nisu uzrokovani ničime drugim u svijetu, ali imaju svoj krajnji uzrok u Bogu. „Ja sam slobodan; imam svoju vlastito spontano djelovanje koje nije determinirano drugim bićima i to stoga što me Bog čini slobodnim. Ne slobodnim od Njega (to bi značilo prestati postojati), već slobodnim od drugih stvorenja."[45] Ona bića koja nemaju takvu slobodu (životinje, na primjer) imaju uzročnu moć koja uvelike ovisi o svijetu; na njih utječu njihove okolnosti i gola priroda, odnosno drugačije rečeno, vezane su nužnošću te na njih nužno utječu stvari u svijetu. A čovjek je iznutra od nužnosti slobodan zahvaljujući Bogu. „Stvaralačka Božja uzročna moć ne djeluje na mene izvana, kao alternativa meni; ona je stvaralačka uzročna Božja moć koje me čini onime što jesam."[46] U tome smislu Bog čovjeka čini slobodnim i to ne od sebe (jer je On ono što daje da moj slobodan čin jest), već od svih drugih stvorenja i njihove uzročne moći u svijetu. „Božje djelovanje, dakle, nije alternativa mojem slobodnom djelovanju. Ono je njegov izvor. Sloboda pak ili kontingentnost, te determiniranost ili nužnost, nemaju nikakve veze s ovisnošću stvorenja o Bogu. One se odnose na ovisnost jednoga stvorenja o drugome."[47]

Stoga, prema klasičnom teizmu, mi jedino možemo biti u isto vrijeme slobodni i potpuno ovisni o Bogu. Ovdje se radi o nečemu što su autori poput Swinburnea i Plantinge previdjeli.

Umjesto zaključka

Plantinga i Swinburne očito drže kako je ljudska sloboda neovisna od Božje jedinstvene kauzalnosti. Isto tako, kako se smatraju pravovjernim kršćanima, u isto vrijeme drže kako je Bog uistinu Stvoritelj i Uzdržavatelj. I upravo ovdje dolazimo do ključnoga problema. Može li čovjek činiti nešto neovisno od Boga? Ako Boga s krajnjom ozbiljnošću

44 Toma AKVINSKI, *STh* pars I, q. 83, ad. 1.

45 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, 76.

46 Herbert McCABE, *God Matters*, 13.

47 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, 77.

razumijemo – zajedno s dvije tisuće kršćanske teističke tradicije – kao Stvoritelja i Uzdržavatelja, onda moramo priznati kako nema niti može biti ničega što je izvan njegovog stvaralačkog djelovanja. Ako moj slobodan čin uistinu jest, onda on jedino može biti ako mu Bog daje da bude. U pravu je Brian Davies kada kaže da zastupnici obrane iz slobodne volje „zaboravljaju da Bog jest Stvoritelj, izvor egzistencije (kontinuirane i potpune egzistencije) svega drugoga što nije On sam. Ako to Bog jest, onda moj izbor mora biti nešto što Bog *čini da jest*."[48] Ništa što jest ne može biti onkraj Boga. Suprotno Božjoj uzročnosti je ništavilo. Slobodni ljudski čini koji bi bili slobodni i od Boga naprosto ne postoje. Jedina moguća alternativa jest: ili Bog ili ništa. U tome smislu su zastupnici potpune autonomije čovjekove volje nedvojbeno u krivu ukoliko žele biti vjerni klasičnom kršćanskom nauku o slobodi.

Čini se da je kod spomenutih suvremenih teističkih pisaca pitanje ljudske slobode povezano s jednim krajnje problematičnim konceptom Boga. Bog koji ne bi činio da sve što jest neprestano bude ne može biti Bog klasičnog teizma, već je jedno biće među bićima, jedan od unutarsvjetskih uzroka koji se, jer nije svemoćni Stvoritelj i Uzdržavatelj, u konačnici i može skloniti od svih drugih instanci koje uzročno djeluju unutar stvorene zbilje te tako djeluju neovisno od Boga. A kada bi tomu bilo tako, onda bi mogli pitati: što je uzrokovalo Boga? A to je, ukoliko ispravno razumijemo klasičnu naravnu teologiju koja pod Bogom misli „ono što svemu daje da jest", besmisleno pitanje. Tu očito imamo posla s radikalno antropomorfnom koncepcijom božanskoga koja je bliža ideji bogova kako su oni mišljeni u grčkom panteonu nego kršćanstvu. Navedimo na kraju McCabeovo mišljenje: „Ideja da se Bog može uzročno miješati u moju slobodu može jedino proizaći iz idolatrijskog pojma Boga kao veoma velikog i moćnog stvorenja – koje je dio svijeta."[49] A takvo što je očito potpuno strano dvotisućljetnoj tradiciji kršćanske misli.

48 Brian DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 122.

49 Herbert McCABE, *Faith Within Reason*, 76.

Literatura:

Aurelije AUGUSTIN, O slobodi volje (preveo i priredio Stjepan Kušar), Zagreb, 1998.

BURRELL, David B., Distinguishing God from the World, u: Brian DAVIES (ur.), Language, Meaning, and God. Essays in Honour of Herbert McCabe, Eugene, 2010.

CLARK, Mary T., Augustine of Hippo, London - New York, 1994.

DAVIES, Brian, The Reality of God and the Problem of Evil, London - New York, 2006.

DAVIES, Brian, Thomas Aquinas›s Summa Theologiae, A Guide and Commentary, Oxford, 2014.

DAVIES, Brian, Aquinas. An Introduction, London - New York, 2003.

DAVIES, Brian, The Thought of Thomas Aquinas, Oxford – New York, 1992.

Edward FESER, Aquinas. A Bigginer›s Guide, London, 2009.

Edward FESER, Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction, Heusenstamm, 2014.

KOROLEC, J. B., Free Will and Free Choice, u: Norman KRETZMANN - Anthony KENNY - Jan PINBORG (ur.) Cambridge History of Later Medieval Philosophy, New York, 1982.

KUŠAR, Stjepan, Skriveni Bog. Pokušaji na razmeđu filozofije i teologije, Zagreb, 2024.

MACKIE, John Leslie, Evil and Omnipotence, u: Mind 64 (1955.) 254, 200-212.

McCABE, Herbert, Faith Within Reason, London – New York, 2007.

McCABE, Herbert, God Matters, London – New York, 1987.

MORESCHINI, Claudio, Povijest patrističke filozofije, Zagreb, 2009.

PLANTINGA, Alvin, The Nature of Necessity, Oxford, 1974.

PRÖPPER, Thomas, Freiheit, u: Peter EICHER (ur.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, I, München, 1984., 374-403.

RAHNER, Karl, Theologie der Freiheit, u: Isti, Schriften zur Theologie, VI.: Neuere Schriften, Einsiedeln – Zürich – Köln, 21968.

SERTILLANGES, Antonin – Gilbert, Foundations of Thomistic Philosophy, Springfield, 1956.

SOKOLOWSKI, Robert, The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology, Washington, 21995.

SWINBURNE, Richard, Is There A God, Oxford – New York, 1998.

Toma AKVINSKI, Summa Theologiae, dostupno na: https://aquinas.cc/la/en/

TURNER, Denys, Thomas Aquinas. A Portrait, London, 2013.

TOLVAJČIĆ, Danijel, Teodicejski problem u suvremenoj filozofiji religije, Zagreb, 2023.

WIPPEL, John F. (ur.), The Ultimate Why Question. Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?, Washington, D.C.. 2011.

WUELLNER, Bernard, The Dictionary of Scholastic Philosophy, Milwaukee, 1966.