

Sv. Anzelm Canterburyški – Ko gresta vera in razum (še) z roko v roki

Svetega Anzelma Canterburyškega (1033-1109), ki ga zgodovina filozofije pozna tudi kot "očeta sholastike",¹ so sobratje menihi prosili, naj poišče razumske dokaze za obstoj Boga – ne da bi se pri tem kakorkoli opiral na Sveto pismo oziroma cerkvene avtoritete. Anzelm je ta izziv sprejel in tako je nastal "meum argumentum"² – Anzelmov dokaz za obstoj Boga. Bil je namreč prepričan, da "vera sama žene k racionalnemu razmišljanju (*fides quaerens intellectum*)".³ Res je sicer, da je vera izhodišče in zato pomembnejša od razuma, vendar pa razum ne nasprotuje v veri spoznanim resnicam, – celo nasprotno – resnična in iskrena uporaba razuma na področju verskih resnic vedno potrdi tisto, kar smo predhodno spoznali v veri. Tako bi moral po Anzelmovem mnenju vsak kristjan svoje verovanje tudi razumsko utemeljevati – ne zato, da bi svojo vero popolnoma razumel in jo s tem pravzaprav izničil, pač pa, da bi jo razumel toliko, kolikor jo je s človeškim (omejenim) umom mogoče razumeti, in jo s tem potrdil oziroma še bolj podkrepil. Anzelm s svojim dokazom skuša pokazati, kako se vsebine krščanske vere dajo razviti s pomočjo čisto razumskih razlogov.

Ta interpretacija dokaza se je uveljavila dokaj pozno. Različni filozofi so ta dokaz različno interpretirali: nekateri ga priznavajo kot veljavnega, spet drugi ne. V zgodovini filozofije se ga je prijelo Kantovo poimenovanje "ontološki", ki pa je kljub vsesplošni uveljavitvenosti problematično.

Tako si bomo najprej pogledali njegovi filozofski deli *Monologion* ter *Proslogion*. Dokazu je – prvi nasprotoval njegov sodobnik, benediktinski sobrat, Gaunilo, ki svoje nestrinjanje izrazi s spisom *V prid neumnežu*. Od pomembnih filozofov sta mu nasprotovala še sv. Tomaž Akvinski ter že omenjeni Immanuel Kant. Nasprotno pa so ga priznavali Descartes, Leibniz, Hegel, v novjšem času pa tudi Maurice Blondel. Nato si bomo ogledali zelo zanimiv komentar Jeana Luca Mariona, ki v svojem članku *Ali dokaz izhaja iz ontologije* dvomi v ustreznost Kantove oznake "ontološki". Na koncu sledi še moje osebno stališče, tako o Anzelmovi osnovni misli "fides quaerens intellectum" kot tudi o veljavnosti Anzelmovega dokaza.

Sveti Anzelm in njegov čas

Sveti Anzelm Canterburyški, benediktinski opat in canterburyski škof, velja za enega največjih mislecev enajstega stoletja. Slednje bi lahko označili kot stoletje "prebujanja razuma"; nasledi namreč obdobje nasprotovanja razumu. Po mnenju sv. Petra Damianija, ki je predstavnik te predhodne dobe, je Jezus Kristus spregovoril in njegova odrešitev sveta naj ne bo onečaščena z radovednim razglabljanjem. Pomembno je, da je rešena duša, in najzanesljivejša pot za to je, da postaneš menih.⁴ Pravi tudi: "Resnično, pravi slovničar je bil hudič, ki je Adama in Evo naučil sklanjati "deus" v množini!"⁵ V enajstem stoletju (Berengar iz Toursa, Lanfranc – Anzelmov

učitelj) pa se ponovno začno polemike o uporabi razuma – še bolj natančno – o uporabi dialektike na področju teologije ter njeni uporabi na področju verskih skrivnosti. Ker so začeli na omenjenih področjih razum uporabljati v pretirani meri, so zašli v marsikakšno zablodo. Za enega najbolj uravnoteženih mislecev te dobe pa velja ravno sv. Anzelm: čeprav dialektika in izostren logični um pri njem močno izstopata, vendarle ne izgubi nadzora nad njima in tako razvije tehtno filozofsko misel.

Kot predstavnik tradicionalistov se opira na filozofijo sv. Avgušтина, katerega je tudi zelo dobro proučil. Anzelm je prepričan, da obstajata dva vira spoznanja: vera in razum. V *Proslogionu* zapiše: "Jaz namreč ne iščem razumevanja z namenom, da bi lahko veroval, temveč verujem z namenom, da bi lahko razumel. Kajti prav tako menim, da če ne bom veroval, ne bom razumel".⁶ Zagovarja mnenje, da v tem življenju ne bomo nikoli popolnoma doumeli verskih skrivnosti, a s pomočjo uma lahko najdemo potrebne razloge za njihov obstoj.

Monologion

Nekoč so ga njegovi menihi prosili, naj jim poda razumski dokaz za obstoj Boga, ne da bi se pri tem kakor koli skliceval na Sveto pismo oziroma na cerkvene učitelje – avtoritete (ta zahteva kaže nenavadno zanimanje za razumsko razmišljanje, ki ga v enajstem stoletju ne bi pričakovali). Tako je sv. Anzelm napisal *Monologion* – svoje prvo delo, v katerem se ukvarja z dokazovanjem obstoja Boga in je razdeljeno na dva dela. V prvem ugotavlja, da naša čutila skupaj z našim razumom dosežejo, da se zavedamo velikega števila dobrih reči. Sledi vprašanje, kaj je merilo dobrega – govorimo namreč, da so nekatere stvari bolj dobre, zopet druge pa manj –, torej mora obstajati neko merilo, ki je absolutno. Ugotovi, da imajo vse stvari lastnost

dobrega prek istega bitja, to bitje pa je dobro samo po sebi. Ker pa je absolutno dobro enako popolno, je to lahko edino počelo biti (ki biva samo po sebi), s pomočjo katerega vse dobre stvari obstajajo. To najodličnejše bitje pa imenujemo "Bog". V drugem delu *Monologiona* povzame, da vsa bitja obstajajo prek enega bitja, in ta biva iz svoje lastne moči, vsa druga – bolj ali manj popolna bitja – pa obstajajo le, dokler so v stiku s tem popolnim bitjem. Gre torej za tipično platonistično naravo tega dokaza (vir mora biti zunaj posameznih stvari, ki so od tega vira odvisne, ter so njegove bolj ali manj popolne odslikave – lahko rečemo, da tvorijo nekakšno hierarhijo popolnosti). Anzelm, tako kot prej že sveti Avguštin, Platonovo filozofijo aplicira na krščanstvo in tako lahko govorimo o t.i. krščanskem platonizmu.

Proslogion

Zagotovo pa je pomembnejši in zato tudi bolj znan njegov drugi dokaz, ki ga opiše v spisu *Proslogion*. Prvo poglavje začne z molitvijo – cel dokaz je bil namreč mišljen kot nekakšna meditacija⁷, poskus preko razuma priti do potrditve vere. Tako moli: "Ne trudim se prodreti v tvoje globine, Gospod, saj nikakor nočem primerjati z njimi svojega uma. Želel pa bi vsaj do neke mere doumeti tvojo resnico, v katero verjame in ki jo ljubi moje srce. Tudi se ne trudim umevati, da bi veroval, ampak verujem, da bi umeval. Verujem namreč tudi to, saj če ne bom veroval, ne bom razumel".

V drugem poglavju želi pokazati, da Bog resnično je: Bog je "nekaj, od česar si ni moč misliti ničesar večjega"⁸ in ko neumnež pravi, da Boga ni (prim Ps 14,1), je očitno, da je Bog vsaj v njegovem umu, podobno kot je v slikarjevem umu zamisel o sliki, ki jo šele bo naslikal. Od tu izpelje, da "to, od česar si ni moč misliti ničesar večjega," ne more biti samo v umu, saj je tisto, kar biva, več od ti-

stega, kar je samo v umu; torej mora tudi bivati, sicer bi si lahko zamislili kaj večjega.

V tretjem poglavju skuša pokazati, da ni mogoče misliti, da Boga ni. Tako piše: "Za vse, kar obstaja, si je mogoče misliti, da ni, razen za tebe".⁹ Božja bit je torej najbolj resnična in zato v največji meri (najbolj popolna).

V četrtem (zadnjem poglavju) Anzelm razloži, "Kako je neumnež sam pri sebi rekel, česar si ni mogoče misliti".¹⁰ Pokaže, da ob izgovorjeni besedi npr. "Bog" mislimo na besedo samo (to počne tisti "neumnež"; lahko pa mislimo prav na tisto, kar ta stvar zaznamuje (ad ipsum). Na koncu spisa sledi še zahvala Bogu za vsa pridobljena spoznanja.

Nasprotniki dokaza

Ta Anzelmov dokaz je bil zelo odmeven - tako med njegovimi sodobniki kot tudi med kasnejšimi filozofi. Nekateri so ga sprejeli (Descartes, Leibniz, Hegel idr.), drugi so mu nasprotovali (sv. Tomaž Akvinski, Kant idr.); deležen pa je bil tudi različnih interpretacij.

Najprej si bomo ogledali ugovore benediktinskega meniha - njegovega sodobnika - Gaunila.

Gaunilo

Svoje pomisleke oziroma argumente za nestrinjanje z Anzelmovim dokazom (*Proslogion*) navede v spisu *V prid neumnežu*,¹¹ čigar naslov se zopet nanaša na "neumneža" iz Ps 14,1. Najprej ugovarja, da je imeti nekaj v mislih povsem nekaj drugega, kot pa da stvar tudi je (biva). V razumu imamo namreč lahko tudi kaj zmotnega in nebivajočega in čeprav izrečeno razumemo, še ne pomeni, da s tem stvar ne more biti zmota; sam pravi: "... in se zato ne reče, da ko tisto slišim, tudi mislim ali imam v misli, marveč da razumem in imam v umu ...".¹² Bistro pripomni tudi, da če za vse, kar je izraženo in slišano, zagotovo ne moremo reči, da ni, potem so vse te razprave odveč - o vsem, kar je izraženo, slišano in razumljeno,

je vsakršno dokazovanje in razlaganje nepotrebno. V tretjem poglavju izrazi tudi nestrinjanje s primerjavo slikarjeve še ne naslikane slike in tistega, od česar si ni moč misliti večjega. Slikarjeva ideja o sliki je namreč del njegovega uma, lahko bi rekli tudi produkt njegovega uma, medtem ko bi naš stik s tistim, od česar si ni moč misliti ničesar večjega, lahko označili kvečjemu kot znanje ali vednost duše. Gre torej za bistveno razliko.

V četrtem poglavju sledi zelo tehten protargument: "... tisto večje od vseh, kar se jih da misliti, kar se o njem pravi, da ne more biti nič drugega kakor Bog sam, jaz enako ne morem pojmiti ali misliti, ko o njem slišim, ali ga imeti v umu kot stvarnost, ki bi ji poznal vrsto in rod, kakor ne Boga samega, ki si o njem prav zato tudi ne morem misliti, da ga ni".¹³ Bog je torej nekaj tako (drugače) drugačnega, da o njem (tudi kot o izmišljotini) sploh ne morem misliti (ali govoriti) ničesar, zato mi zgolj odzvanja pojem "Bog". Res da ne mislim na glas sam, a tudi ne tako kot "tisti, ki ve, kaj se navadno s tem glasom označuje".¹⁴ Lahko si zgolj skušamo ponazoriti pomen, a smo vselej neuspešni - pojem torej imamo v razumu, a o njem ne moremo misliti.

Gaunilo dvomi v Anzelmovo misel, da ker Bog (pojem Boga) v razumu očitno je, mora nujno biti tudi v stvarstvu, sicer bi bile bi bile vse stvarne reči večje od Boga. Gaunilo trdi, da se od bistva (ki ga domnevno imam v svojem razumu in je lahko lažno) ne da neposredno priti k biti. Kvečjemu bi se dalo priti obratno od biti k bistvu (bit je torej nekaj več kot bistvo, ima prednost pred bistvom). Sam pravi: "Prej mi mora namreč postati investno, da je stvarno nekje tisto večje, in potem šele iz tega, da kar je največje od vsega, tudi samo v sebi biva, ne bo dvomno".¹⁵

Nato poda primer "izgubljenega otoka",¹⁶ s katerim pokaže trhlo metodo Anzelmovega dokaza. Ta otok je namreč "rajski", torej kot nekakšen raj na zemlji, vendar je

izgubljen in nihče ne more (empirično) dokazati, da sploh obstaja. O njem torej krožijo le govorice in dokaz, da ta otok obstaja je v tem, da če kdo izgovori pojem "rajski otok", takoj v umu dojamemo, kaj je bilo izrečeno, torej ideja rajskega otoka biva v našem umu. Da obstaja tudi v realnosti, pa je očitno, saj je kot "rajski" merilo vseh drugih bolj ali manj rajskih otokov, in če ne bi obstajal, bi bil s tem manj rajski kot ostali, saj bi bil brez obstoja v realnosti, manj popoln in kot tak manj rajski.

Gaunilo povzame, da bi se neumnežu torej moralo najprej dokazati bit, ki pa ne more biti razvidna zgolj in neposredno iz bistva. Gaunilo tudi pravi: "Ne-bivanja in tudi nemožnosti ne-bivanja ni mogoče razumeti".¹⁷ Ne-bivanje lahko razumemo le kot ne-bivanje v realnosti, pri čemer pa mora ta stvar (ki ne biva v realnosti) še vedno po nujnosti bivati v umu.

Zanimivo je šesto zaključno poglavje, kjer Gaunilo pohvali Anzelma glede vse ostale vsebine.¹⁸



Joan Miró, *Sedeča ženska II*, 27. februar 1939, olje na platnu, 162 x 130 cm, Muzej Guggenheim, New York.

Sv. Tomaž Akvinski

V trinajstem stoletju naletimo na še enega nasprotnika Anzelmovega dokaza - sv. Tomaža Akvinskega. V filozofskem spisu *Summa theologiae*¹⁹ (2. vprašanje, 1. člen) ogovori tudi o Anzelmovem dokazu.²⁰ Akvinski dokaz interpretira tako: "Pravimo, da je samo po sebi znano tisto, kar spoznamo takoj, ko spoznamo izraze. Filozof v svojem *Analytica posteriora* to pripisuje k prvim načelom dokazovanja. Ko namreč vemo, kaj je celota in kaj je del, takoj vemo, da je vsaka celota večja od svojega dela. Toda ko doumemo, kaj zaznamuje beseda Bog, takoj vemo, da Bog je. Ta beseda namreč zaznamuje največ, kar je možno zaznamovati, večje pa je tisto, kar biva dejansko v umu, kakor pa tisto, kar biva samo v umu; in ker takrat, ko doumemo besedo Bog, ta takoj biva v umu, potemtakem tudi dejansko biva. Torej je samo po sebi znano, da Bog je."²¹ Na to pa sam odgovarja: "Morda tisti, ki sliši besedo Bog, ne doume, da ta zaznamuje največ, kar je moč zaznamovati, saj so nekateri menili, da je Bog telo. Tudi, če bi kdor koli doumel, da ta beseda Bog zaznamuje tisto, o čemer govori, namreč nekaj največjega, kar si sploh lahko zamislimo, kljub temu še ne pomeni, da doume, da tisto, kar beseda zaznamuje, biva v naravi, ampak samo v dojemanju uma. Če ne podamo trditve, da dejansko biva nekaj največjega, kar si lahko zamislimo (te pa tisti, ki so trdili, da Boga ni, niso podali), ni mogoče ovreči, da dejansko biva".²²

Immanuel Kant

Kot tretjega pomembnega kritika moramo navesti Immanuela Kanta.²³ Kant je tudi tisti filozof, ki Anzelmov dokaz poimenuje "ontološki" (o čemer bomo še govorili kasneje); posveti mu tudi posebno poglavje z naslovom *O možnosti ontološkega dokaza o božjem bivanju*.²⁴ Napaka tega dokaza naj bi bila po Kantovem mnenju "zamenjava logičnega po-

vedka s stvarnim" (396), "sto resničnih tolarjev ne vsebuje prav nič več kakor sto možnih" (397), razlika med samo mišljenimi tolarji in tistimi, ki so tudi stvarni, pa je v tem, da je bit mišljenih tolarjev samo mišljena, bit resničnih tolarjev pa stvarna. Tako je tudi bit vsepopolnega bitja, izhajajoča iz Anzelmovega dokaza, samo del pojmovne vsebine in ne tudi stvarna bit. Kant trdi, da je stvarnost mogoče samo izkustveno ugotoviti, bodisi neposredno bodisi posredno, sklepajoč iz ene stvarnosti na drugo.²⁵

Zagovorniki dokaza

Rene Descartes

Eden prvih in najpomembnejših zagovornikov dokaza je bil Descartes. O Anzelmovem dokazu²⁶ govori v tretji in peti meditaciji svojega dela *Meditacije*.²⁷

V tretji meditaciji se najprej skuša odvrniti od vseh čutov in predstav, da bi prodrl v spoznanje globin samega sebe. Nato ugotovi, da je gotovo vse tisto, kar dojemamo jasno in razločno, kot na primer to, da je dva plus tri pet. Ta njegov "jasen in razločen uvid" pa pogojuje Božja volja. Če je ta v tem, da se spoznavajoči moti, potem se ta vedno in povsod moti, ne glede na to, kakšen občutek ima o vsem skupaj. Da bi se izognili možnostim za tak absolutni skepticizem, moramo bolje spoznati Boga, še prej pa seveda pokazati, da nujno obstaja. V štirinajsti točki poudari dejstvo, da ima vsak učinek realnost od svojega vzroka, saj nekaj ne more nastati iz nič. K temu doda, da manj popolno ne more biti vzrok bolj popolnemu, in da nekaj, kar ima več realnosti ne more nastati iz ničesa, ki jo ima manj. Od tod pa sledi, da vrojene ideje, ki jih poseduje človekov um, lahko prejmem od nekoga, ki je bolj popoln od mene, saj slednjih (vrojenih) ne morem "videti jasno in razločno", in so kot take očitno popolnejše od mene - s tem pa je popolnejši tudi 'avtor', ki mi jih je vrodil. Nadalje v

petnajsti točki pravi, da je objektivna realnost v idejah (npr. v matematičnih pojmi, do katerih ne moremo priti z empirijo) in da mora tako biti realnost tudi v vzrokih teh idej, kjer jo pa seveda mora biti več. Tako pridemo do neke prve ideje, ki poseduje vso mogočo realnost; in to je Bog. Povsem logično se Descartes zaveda, da sam kot omejeni um te 'ideje' sicer ne more zaobjeti - kar se zopet ujema s splošno definicijo Boga -, lahko pa dokaže nujnost njegove biti. V 37. točki razloži, da je ideja Boga človekovemu umu prirojena, kot mu je prirojena ideja sebe samega; izmislil pa si je zagotovo ni, saj ji ne more ničesar odvzeti in ničesar dodati.

Če v četrti meditaciji Bog dobi 'status' neke nadgradnje matematičnim pojmom sorodnih idej - govorimo torej o metafizični interpretaciji -, se v peti meditaciji še bolj približa Anzelmovemu dokazu in nekoliko bolj poudari kritično nezmožnost določiti kakršen koli dojemljiv pojem o Bogu. Pri tem lahko pripomnimo, da je iz slednje meditacije očitno, zakaj že Descartes ni poimenoval Anzelmovega dokaza kot "ontološkega". V sedmi točki pete meditacije se Descartes sprašuje, če ni že iz dejstva, da ima v svojem umu idejo o Bogu - večnem in popolnem bitju -, ki jo dojemam kot jasno in razločno, očitno, da je bivanje Boga očitno in nujno. V naslednji točki ugotovi, da je Bog edino bitje, pri katerem ne moremo ločiti bistva od biti, kot smo navajeni pri ostalih bitjih. V naslednji točki ugotovi, da misel ne nalaga stvarjem nikakršne nujnosti biti (v resničnosti); lahko bi mu namreč, tako kot na primer krilatemu konju, pritaknili izmišljeno bivanje (bit). Nadalje v enajsti točki izrazi dejstvo, da kadar razmišljam o Bogu, mu nujno " ... prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej"²⁸. Bivanje je ravno tako element popolnosti in s tem je nujno, da Bog biva. Pomembna je tudi točka 14, v kateri prizna, da je Bog in sploh priz-

nanje njegovega obstoja pogoj, da si ustvarimo in priznamo ostali pojmovni svet; sicer bi nujno zapadli v popolen skepticizem.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Naslednji pomemben zagovornik je Gottfried Wilhelm Leibniz.²⁹ Slednji prizna Anzelmov dokaz kot veljaven in se ne strinja s tomisti (filozofi izhajajoči iz filozofije sv. Tomaža Akvinskega). Tomisti namreč menijo, kot je razvidno iz že predstavljenega odlomka Summae, da je Anzelmov dokaz napačno sklepanje oziroma paralogizem. Leibniz pa pravi, da je Anzelmov dokaz nepopoln in predstavlja nekaj, kar bi bilo še potrebno izpopolniti, da bi mu dali matematično stopnjo razvidnosti. Dokaz nam pokaže, da je ideja največjega in vsepopolnega bitja možna in da ne vodi v protislovje. Lahko bi torej povzeli, da Anzelmov dokaz po Leibnizovem mnenju Boga sicer ne dokaže, pač pa nakaže možnost njegovega obstoja. A Leibniz se s tem ne zadovolji: "Vendar bi bilo želeti, da bi sposobni ljudje dovršili dokaz do stroge matematične razvidnosti ...".³⁰ Leibniz v svojih delih zopet poudarja, da je pri Bogu bit istovetna z bistvom in da tako ne more ne-biti, saj je to že v nasprotju s samim pojmom (bistvom) Boga. Iz tega dejstva pa potegne odločen sklep: "Če je nujno bitje (nujnost zahteva že pojem sam po sebi) možno, tedaj biva".³¹ Ker pa je že Anzelm dokazal, da je "nujno bitje" mogoče - njegovo obstajanje ne vodi v paradoks -, je očitno, da Bog obstaja. Izpelje tudi drugo pot: če ni možno absolutno bitje, ki obstaja samo na sebi, potem so toliko manj možna druga bitja, katerih bit je odvisna od absolutnega bitja. Slednje namreč dobivajo bit od absolutnega bitja in tako brez obstoja le-tega sploh ne morejo biti. Leibnizov izrek: "Če nujnega bitja ni, ni možnega bitja."³² Edino, kar Leibniza pri dokazovanju Boga skrbi, je vprašanje, če si vse popolnosti ne nasprotujejo oziroma če slučajno

obstaja kakšna popolnost, ki bi izključevala katero izmed ostalih, saj so vse popolnosti v Bogu združene v celoto - to pravzaprav sodi v njegovo bistvo -. Če bi se izkazalo, da izključevanje obstaja, bi bil pojem Boga paradoksen. Leibniz se tolaži, da takšnega izključevanja še nihče ni odkril.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Med zagovornike lahko štejemo tudi Georga Wilhelma Friedricha Hegla.³³ Ta meni, da je razmerje med bitjo in bistvom (pojmom) mogoče, in sicer s pomočjo dialektike. Torej tako, da pride ideja od najrevnejše abstrakcije (biti) k največjemu bogastvu vsebin (pojmu). Hegel pojmuje bit kot abstrakcijo odnosa do samega sebe, torej samo je v vsej svoji nedoločenosti. Pojem pa zanj predstavlja nekakšno totaliteto - neko celoto vsebine (v kateri je bit samo določilo). Pojem torej vsebuje bit, a le kot nekaj preseženega (zgolj kot nekaj predpostavljenega in očitnega), in to je tudi razlog, da ontološki dokaz teži po nasprotni (nepovratni) poti. Potrebno je še bolj opredeliti Boga: ta je po Heglu konkretna totaliteta in kot taka nujno vsebuje najrevnejšo abstrakcijo, to je bit. Hegel je prvi filozof, ki opazi, da Anzelmov dokaz ne sloni toliko na razumu kot na veri. Tako Anzelm dokaže Boga. Če je filozofija nadrejena nad teologijo iz formalnega vidika, pa to za materialni (vsebinski) vidik ne velja. Sicer res velja za večino stvari (pogosto tu navaja Kantovih sto tolarjev), da je bit različna od bistva, kar pa ne velja za Boga. Kot smo videli, je pot za dialektično metodo pri tem dokazu nemogoča, saj se da le iz biti priti k bistvu in ne obratno (na to nas je opomnil že Gaudilio!), zato nam ostane le še spekulacija, opirajoča se na istovetnost biti z bistvom, ki pa doseže svoj polni učinek le s sodelovanjem vere. S to spekulacijo pa ne moremo povedati, kaj Bog je - kot bi sicer lahko povedali z dialektiko, pač pa lahko povemo zgolj, da je.

Hegel pravi: "Dejansko je vse končno to in samo to, da je njegova bit različna od njegovega pojma. Bog pa naj bo izrecno samo tisto, kar je lahko mišljeno kot eksistirajoče, ker pojem v sebi vključuje bit. Enotnost pojma in biti je tista, ki naredi pojem Boga".³⁴

Maurice Blondel

Z Anzelmovim dokazom se je ukvarjal tudi Maurice Blondel, ki trdi, da dokaz sam po sebi - torej da bit pojma izhaja zgolj iz bistva - ne drži. Drži pa z nekega drugega vidika, in sicer da ves red in vsa relativnost minljivih stvari lahko obstajata, nujno potrebujeta nek absolut, h kateremu vse teži. Janžekovič v svojem članku pojasni Blondelov pogled tako: "Zakaj smo si prisiljeni ustvariti idejo neskončno popolnega bitja? Zato, ker v veselju nikjer ne najdemo ne bitja, ne enote, ne popolnosti, stalnosti, večnosti, ampak samo nastajanje, ki je teženje po bitju, po enoti, po popolnosti, stalnosti, večnosti. Nastajanje pa ne zadošča samo na sebi za to, da je. Nastajanja bi ne bilo, če bi ga s svojo privlačnostjo ne porajalo neskončno popolno bitje, v katerem sta misleče in mišljeno, bistvo in bit, ena sama, povsem enovita, nespremenljiva in za nas nedoumljiva stvarnost."³⁵ Sam Blondel pa: "Osamljen in samozadovoljen ontološki dokaz je jalov in nevaren; če pa je uvrščen na svoje mesto v dokazovanju, ki ga postopoma razvija, bo v prid razumu igral nenadomestljivo vlogo". "Naj je bil še tako pomanjkljivo predstavljen in tako neumestno preценjen, kakor je pogostoma prikazan, je vendar bogat povečanih jasnosti. Ta dokaz more in mora pripravljati, pa samo pripravljati življenjsko važno spoznanje, da zares 'Bog je duh in resnica'".³⁶

Jean – Luc Marion:

Ali dokaz izhaja iz ontologije³⁷

V zgodovini filozofije poznamo za ta dokaz zelo različna poimenovanja. Tako sta ga

Anzelm in Descartes poimenovala z "meum argumentum", kar bi pomenilo "moj argument" oziroma "moj dokaz"; Kant pa je bil tisti, ki ga poimenuje "ontologischer Beweis", torej "ontološki dokaz" – to ime se je tudi uveljavilo in še danes ga poznamo pod tem imenom. Res je, da pojma "ontološki" v enajstem stoletju še niso poznali in ga Anzelm razumljivo ni tako imenoval. Poznali pa so ga že v Descartesovem času, a ta ga tudi ni tako imenoval. Tudi njegova peta meditacija, v kateri je ta dokaz prisoten, je nakazana možnost, da dokaz sploh ni bil mišljen kot ontološki in da je takšno pojmovanje zgolj Kantova osebna interpretacija, ki pa ni nujno pravilna – Anzelm si je mogoče stvar zamislil drugače. Bistvo Kantove interpretacije je, da ta dokaz ustreza bodisi "… sklepanju popolnoma a priori samo iz pojmov na obstoj nekega najvišjega vzroka"³⁸ bodisi ugotavljanju "obstoja nekega najvišjega bistva iz pojmov".³⁹ A če torej definiramo kot ontološki dokaz tistega, ko s čistimi pojmi dosežemo obstoj nekega bivajočega, ki je tedaj privilegirano, tedaj se pojavi ugovor, da so potem vsi dokazi Božjega obstajanja ontološki. A Kant je s tem zagotovo želel povedati nekaj drugega: v bistvu je dokaz "ontološki", ker sklepa o obstoju nekega privilegiranega bivajočega (privilegiranega zato, ker je edino obstoječe bitje, katerega bit je neločljiva (istovetna) z bistvom) zgolj tako, da se naslanja na pojem njegovega bistva.

Pojem ontološkega dokaza in Anzelmov dokaz

Če si Anzelmov "argumentum meum" zasluži ime ontološkega dokaza, mora ustrezati značilnostim, ki jih določi metafizika. Prvič, da doseže obstoj izhajajoč iz pojma božjega bistva, in drugič, da se to bistvo interpretira kot bit nasploh, neomejeno in vesoljno. Ugovor na vprašanje, ali Anzelmov dokaz ustreza tema dvema značilnostma, pa je abso-

lutno negativen. Izhodiščna točka dokaza namreč izrecno izhaja iz vere (fides quaerens intellectum – vera iščoča razum (prim. Iz 7,9⁴⁰)). Anzelmov dokaz torej želi narediti razumsko nekaj, kar daje vera v naprej misliti – vera v tem dokazu vodi razumskost po svoji spekulativni poti. Marion komentira okoliščine nastanka Anzelmovega dokaza tako: "Podobno razmerje med vero in razumom zaradi tega, ker predhaja poznejši protistavi med filozofijo in teologijo, vnaprej prevrača dialektiko, po kateri bo Hegel določil nujne metafizične like: za Anzelma pojem še zdaleč ne poudarja vere kot preproste vsebine predstavnosti brez spekulativne izdelave, tako da bi morala religija izginiti, da

bi postala misljiva, stvar vere je, da da pojmu ne le njegovo vsebino, ampak tudi njegovo pravilo".⁴¹ Tudi sklepna točka za Anzelmov dokaz ne drži: izrecno se izmika pojmu, ker dejansko gre za dostop do tistega, ki prebiva v "nedostopni svetlobi" (1 Tim 6, 16). Lahko rečemo, da spoznanje ne ukinja nedostopnosti, pač pa je ravno njegov namen v tem, da bi spoznavano (Božje bistvo = bit) priznalo kot dokončno nepresežno. Povzamemo lahko, da dokaz ne predpostavlja niti pojma Božjega bistva niti ne more upati na to, da bi si ga predpostavljalo, celo naslanja se na "priznano nemogočnost vsakršnega pojma Boga".⁴²

Izraz "tisto, od česar si ni moč misliti ničesar večjega" moramo zato razumeti kot dejstvo, da Anzelm ne namerava pojma Boga osvojiti kot predmet, in da s tem sploh ne določa Boga, pač pa zaznamuje samo mejo, ki jo izkuša vsaka vsakršna možna misel (cogitatio), ko skuša misliti na Boga – cilj oziroma predmet (misliti) nujno presega misel. Ironično bi lahko izpeljali ugotovitev, da je dokaz odvisen od priznanja transcendentalne meje spoznavne zmožnosti ter da je bil Kant prvi, ki ni vedel tega, da bi se mogel nasprotnik braniti pred njegovo kritiko z orožjem te Kri-



Dorothea Tanning, *Rože in njihove prikazni*, 1952, olje na platnu, Galerija Tate, London.

tike⁴³ same. Ravno tako kot Kant na to niso pozorni tudi drugi nasprotniki Anzelmovega dokaza, kot na primer sv. Tomaž Akvinski in s tem vsi tomisti, saj njihova ovržba tega dokaza počiva na trditvi, da Bog za nas ni spoznat po sebi; ampak, kot smo videli, Anzelm sploh ne uporablja nikakršnega pojma Boga oziroma nikakršne opredelitve Božjega bistva; lahko bi rekli, da Anzelm v svojem dokazu sploh ne gre od pojma k bistvu, pač pa popolnoma sprejema nemogočnost apriornega pojma Božjega bistva.

Ne-pojem Boga

Trdnost ne-pojma Boga (*eius, quo maius cogitari nequit*) pri Anzelmovem dokazu Marion potrdi s tremi momenti: prvič, kdor koli ta dokaz zavrne z izgovorom, da ga ne more dojeti (s človekovim omejenim umom Njega, ki je neskončen), je že v paradoksu. Kdor ga je namreč zavrnil (dokaz, pojem Boga), ga je moral prej slišati; kdor pa ga je slišal, ga ne more zavrniti, da nima pomena. Po drugi strani pa je prav, da izrečenega popolnoma

ne doume, saj po najstrožji opredelitvi maksimalno mislivega nima in ne sme imeti popolnoma opredeljenega in pojmovno omejenega pomena; saj dejstvo, da je nedojemljiv, ne pomeni, da smo mu veljavo vzeli, pač pa, da priznamo njegov absolutno jasni in edinstveni značaj. Drugič pa to, od česar "si ni moč misliti ničesar večjega, ne more biti samo v umu". A kako izraziti obstajanje nečesa, kar ne biva v (našem) umu, a vendarle biva - kako označiti ta onkraj um(evanj)a, če ne z izrazom "res", če ne s sprejetjem, da je v resničnosti. Lahko govorimo o treh hierarhičnih stopnjah bivanja, ki jih Anzelm utemelji posredno preko svojega dokaza. Na najnižji stopnji so tisti pojmi, ki bivajo samo v človekovem umu; npr. slikarjeva zamisel (ideja) o sliki, ki jo (še)le namerava naslikati, obstaja samo v slikarjevem umu, ne pa tudi v realnosti. Naslednja stopnja so tisti pojmi oziroma tista bitja, ki bivajo tako v človekovem umu kot tudi v realnosti; če uporabimo zopet primer slikarja in slike, je to že naslikana slika, ki poslej obstaja tako v slikarjevem umu

kot tudi v realnosti. Na to stopnjo bivanja pravzaprav spadajo vsa tista bitja, za katere pravimo, da so "resnična" ("realna"); izjema je le eno bitje, ki pa zaradi svoje vzvišenosti že po definiciji ne more bivati tudi v človekovem umu in torej biva le v realnosti. To bitje je Bog, edino bitje, torej, na tretji in najvišji stopnji bivanja. Tretji moment je razviden iz Anzelmove trditve, da je " ... to v vseh pogledih tako resnično, da si ni mogoče niti

misлити, da ni". Tega ne smemo razumeti, kot da je s predhodnimi ugotovitvami tako dokazal Boga, da od te točke dokaza z dvomom lahko samo še zapademo v protislovje; pač pa, nasprotno, od te točke dokaza velja še očitnejša nedostopnost (odslej ne moremo niti misliti o božjem bivanju); gotovost o Božjem esse (bivanju) bo naredila skrivnost njegovega bistva in biti same še očitnejšo. Anzelm v *Monologionu* poudari, da vsak dokaz more priti



Max Ernst, *Krašenje neveste*, 1940, olje na platnu, 129.6 x 96.3 cm, Muzej Guggenheim, New York.

samo do razumskega dojetja, da je bit nedojemljiva na način, kakor spozna sama sebe zgolj Božja modrost sama.

Povzamemo lahko, da Anzelmov dokaz ne samo, da ne ustreza ontološki interpretaciji, pač pa jo vnaprej zanika.

Prehod od večjega k boljšemu

Ugotovili smo že, da Anzelm ne označi Boga s pojmom, pač pa z ne-pojmom, ker misel (katere posledica je pojem) seže le do transcendentalne meje, ne-pojem pa nas lahko popelje dlje. Lažje je namreč povedati, kaj Bog ni, kot kaj Bog je – ravno tu se vidi Anzelmova spretnost pri govorjenju o Bogu. Zanimiva sta dva preloma, ki se zgodita v *Proslogionu*. Prvi je v tem, da načelo večjega (maius) zamenja z načelom boljšega (melius). Največje dobro je suvereno dobro, in ker največje dobro, po katerem so vse stvari dobre, bi se ustvarjenina dvignila nad stvarnika, če bi bilo kaj boljšega. V drugem prelomu pa Anzelm razloži, da melius opravičuje maior, tako da ga natančneje določa. Natančneje ga določa s tem, da se največje ne izreka količinsko, ampak kakovostno. Velikost (višina) je namreč parameter, ki se nanaša na tvarna bitja – za opisovanje duhovnih bitij je nekoliko preveč abstrakten in po svoje nesmiseln. Če pa Bogu pripišemo lastnost dobrega oziroma 'tistega, ki je najbolj dober in počelo vsega dobrega', pa imamo že precej bolj oprijemljivo trditev. Vse, kar je boljše, je torej popolnejše. Prizadevati si biti dober, pomeni prizadevati si biti Bogu podoben, delati v skladu z Božjim načrtom – seveda naša dejanja nikoli ne bodo tako popolna, da bi postali ravno takšni, kot je Bog. Lahko rečemo, da iz tega sklepa dobimo neko merilo oziroma pojasnilo, zakaj moramo delati dobra dejanja. Do slednjega smo prišli na popolnoma racionalen način, ne da bi se naslonili na razodetje. Marion je prepričan, da "*Proslogion* pripisuje vse od svojega prologa svojemu ar-

gumentu en sam cilj: konstruirati, da je Bog /.../ najvišje dobro, ker ne potrebuje ničesar drugega, in da ga vse stvari potrebujejo, da bi bile dobro".⁴⁴ S takšno spekulacijo pravzaprav Anzelm prikaže, da se Bog izvzema iz bistva in biti ravno tako, kot je že prej presegel vsak pojem. Misli se namreč samo tedaj, ko se daje kot suvereno dobro, toda suvereno kot dobro in ne kot bit. Isto sklicevanje na melius zarisuje temeljno strukturo *Monologiona*. Tam izpeljan se odpre s trditvijo, da je (Bog) nekaj najboljšega in največjega in najvišjega med vsemi stvarmi, ki so.

O vsebini *Monologiona* smo že govorili, na tem mestu pa naj še enkrat ponazorim temeljno misel, namreč, da je Bog nekaj najboljšega, največjega in najvišjega. Dostop do Boga se razgrinja samo onkraj bitnosti v skladu z urejevalno idejo dobrega.

Tako Anzelm svoja dva dokaza, oziroma, bolje, svoj dokaz, ki ga izrazi v dveh filozofskih spisih, vnaprej in že drugič iztrga vsaki metafizični interpretaciji. Nekateri filozofi in proučevalci zgodovine filozofije so sicer mnenja, da Anzelm vpelje v svoj dokaz pojem dobrega zgolj zaradi zvestega posnemanja sv. Avgušтина, ta pa je idejo dobrega povzel iz Platonove filozofije. Nekaj pa je v tem dokazu tako tipično za svetega Anzelma, da ne moremo govoriti o naključni nezmožnosti metafizične oziroma ontološke razlage njegovega dokaza: strogo teološko prepoznanje Boga, oddaljeno od vsake metafizične interpretacije – Boga se ne opredeljuje po nikakršnem pojmu bistva, da se ga misliti samo onkraj biti, v obzorju dobrega.⁴⁵

Iz vsega povedanega lahko Anzelmovo dokazovanje primerjamo z nadaljevanjem misli Dionizija in spekulativne teologije: bistveno sporočilo Anzelmovega dokaza je namreč to, da ne le, da ne spoznamo pojma (bistva), pač pa ravno da spoznanje Božjega bistva ni in ne sme biti mogoče – to je edino ustrezno spoznanje. In Anzelmov dokaz se toliko razlikuje

od 'ontološkega', kolikor se kritična spekulativna teologija razlikuje od onto-teo-logije.

Fides quaerens intellectum kot življenjska drža

Izrek, ki pojasnjuje, da mora razum slediti veri in je v tem dokazu izhodišče, se mi zdi zelo velika modrost za vsakdanje življenje.

Zdi se mi, da je to optimalna drža vernika, ki bo s tem najbližje Bogu, kolikor je to mogoče. Človekovi veri mora botrovati, v kolikor je pojmovana kot zaupanje oziroma verovanje v ožjem pomenu, tudi kritično razmišljanje o veri - včasih mora vernik tudi dvomiti v to, kar veruje, in skušati najti za svojo vero v določenem obsegu tudi razumsko razlago. Pri tem lahko zapade v skrajnosti: če svojo vero dojema preveč razumsko, lahko postane ujetnik svojega razuma, zapre se v nek racionalni okvir, ki je plod omejenega človeškega razuma in kot tak se bo prej ali slej sesul. Ni potrebno posebej poudarjati, da bo po sesutju za tega posameznika nastopila kriza. Druga skrajnost pa je zapadanje v mit. Pravi veri in zaupanju v Boga ter njegovo razodetje se brez vsaj malo kritične presoje lahko pridruži človekova domišljija, ki vse skupaj napihne in zopet raztrešči. Ko se posameznik strezni (če se), ugotovi, da svet pač ni pravljica za lahko noč. Zgodovinarji lahko potrdijo, da so tudi oblastniki po principu teh dveh skrajnosti ničkolikokrat skušali vladati družbi, ter tako vero zlorabljali za lastne koristi. Za to, da bo naša vera res služila svojemu namenu - to je, da nas bo vodila k pravemu Bogu -, je v življenju potrebno najti pravo razmerje med vero in razumom. To je po mojem, kot tudi po mnenju vseh, za katerimi stoji filozofija sv. Avgušтина, razmerje, kjer je verovanje in zaupanje sicer na prvem mestu, a takoj za njo pa mora biti prisoten razum, ki nas varuje naših lastnih, pa tudi tujih iluzij.

Fides quaerens intellectum pa se da interpretirati tudi, kot da vera predpostavlja razum. Menim namreč, da najprej moramo

verovati v Boga/boga, šele potem lahko ustvarimo pojmovni svet. Zanimiva primerjava se mi zdi z matematiko, ki je sicer eksaktna veda, pa je v začetku vendarle potrebno verjeti v aksiome, sicer se nam vse skupaj podre. Podobno je tudi v življenju nasploh, kjer so ti aksiomi združeni v celoto, ki ji pravimo Bog/bog. Na tem mestu bi rad opozoril še na nekaj, kar sem pogrešal pri drugih omenjenih avtorjih; namreč na že nakazano razliko med bogom in Bogom. Prvi je filozofski bog, ki predstavlja nek absolut, od katerega je vse ostalo odvisno. Seveda je to le pojem in ne bitje, za razliko od judovskokrščanskega Boga, ki pa je nujno bitje, ki želi komunicirati s svojim stvarstvom in se nam razodene, medtem ko filozofskega (mrtvega) boga lahko najdemo le sami s svojim razumom. Tako trdim, da morajo tudi ateisti nujno verjeti vsaj v boga, pa če se tega zavedajo ali ne. Na "častno mesto" v svojem umu (duši), ki ga Kant imenuje "transcendentalna ideja Boga", je pač potrebno nekaj postaviti: tja lahko postavimo Boga, namesto Boga pa se tam lahko znajde malik v obliki raznih ideologij, ali celo materialne dobrine. Če na primer za boga oziroma za njegovo bistvo vzamem npr. užitek, je očitno, da pojemžitka (kot boga) tudi resnično obstaja - samo sprejeti ga moram kot absolut, ki mu bom prilagajal vse ostalo.

Menim, da je pravi namen vseh dokazov Božjega bivanja v tem, da Boga nakažejo, dokazati bi ga namreč bilo paradokсно. Anzelm to nedvomno uspe, njegove ugotovitve so v veliki meri skladne z razodetjem (npr. s svetopisemskimi odlomki). Glede na to, da smo definirali tudi filozofskega boga (ki je nujno malik), pa lahko trdimo, da je tudi Kantova ontološka inačica popolnoma veljavna. Vendar na tak način ne morem dokazati Boga kot dialoškega bitja, kateri koli bog-malik pa je še neskončno daleč od Boga.

1. Prim. Burkard, Kuzmann, Wiedmann, *DTV Atlas filozofije*, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1997, 73.
2. Citirano po: J. L. Marion, Ali dokaz izhaja iz ontologije?, v: *Poligrafi*, 11/12, 3 (1998), 15. (*Proslogion*, I, izd. F.S. Schmitt, Edinbourg-Rim, 1938-1961, I, 95, I. 6)
3. Burkard, Kuzmann, Wiedmann, n.d., 73 (sicer tema "fides quaerentis intellectum izvira iz Iz 7,9 (prevedenega po LXX) - citirano po J. L. Marion, n.d., 24).
4. Prim. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje, Mohorjeva družba, 2001, 65.
5. Citirano po A. Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, 65 (Sv. Peter Damiani, *De Sancta simplicitate scientiae inflanti antepomenda*, I, PL 145, 695).
6. A. Maurer, n.d., II.
7. V uvodni misli (nagovoru) pravi: "Pojdi v svojo sobo (prim. Mt 6,6) svojega duha, "zapri vrata" (ibid) ter ga obišči. Spregovori zdaj, vse "moje srce" (Ps 26,8), in reci Bogu: "Iščem tvoje obličje, "tvoj obraz iščem, Gospod"" (ibid). (Anzelm Canterburyški, *Proslogion*, v: *Poligrafi*, 11/12, 3, Ljubljana, Nova revija, 1999, 9.).
8. A. Canterburyški, n.d., 12.
9. A. Canterburyški, n.d., 13.
10. A. Canterburyški, n.d., 13.
11. Prim. Gaunilo, *V prid neumnežu* (Gaunilonova knjiga v prid neumnežu), v: J. Janžekovič, Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda, v: *Bogoslovni vestnik*, 43 (1983), 204 sl. .
12. Gaunilo, n.d., 204.
13. Gaunilo, n.d., 205.
14. Prav tam, 206.
15. Prav tam, 206.
16. Prim. Gaunilo, n.d., 206.
17. Prav tam, 207.
18. Anzelm je Gaunilu poslal "Obrambno knjigo"(prim. J. Janžekovič; n.d., 208).
19. T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, Družina, 1999, 333 -335.
20. Akvinski avtorja dokaza - domnevno zaradi spoštovanja oziroma obzirnosti (prim. J. Janžekovič, n.d., 216) sploh ne navaja.
21. T. Akvinski, n.d., 334.
22. Prav tam, 335.
23. Prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 217.
24. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 217 (I. Kant; *Kritik der reinen Verunft*, izd. A. Messer, Berlin, 393. Navedene številke v oklepajih so strani citiranega navedenega dela.)
25. "Ontološki dokaz" Kant pripisuje Descartesu - slednji namreč Anzelma ne omenja; verjetno pa ni bil seznanjen tudi s komentarjem sv. Tomaža Akvinskega (prim. J. Janžekovič; n.d. (op. 11), 217).
26. Ker Descartes Anzelma ne omenja, se domneva, da se je tega dokaza učil, ko se je šolal pri jezuitih, kasneje ko je pisal *Meditacije*, pa je avtorja pozabil oziroma mislil, da gre za njegovo lastno idejo (prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 219.).
27. Prim. R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana, Slovenska matica, 1973.
28. R. Descartes, n.d., 97.
29. Prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 219 sl.
30. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 219 (G. W. Leibniz; *Leibnitii opera philosophica omnia*, izd. Erdmann, Berlin, 1840, 375.).
31. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op.11), 219 (G. W. Leibniz; *Leibnitii opera philosophica omnia*, izd. Erdmann, Berlin, 1840, 377.).
32. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op.11), 219 (G. W. Leibniz, n.d. (op. 30), 177.).
33. Prim. I. Kosovel, Ontološki dokaz, v *Znamenje*, januar/februar1989 (XIX), 239-241.
34. Citirano po I. Kosovel, n.d. (op. 33), 241 (I. Kosovel, Pripomba k primarnosti religije v Heglovi filozofiji, *Antrophos* IV-VI (1980), 78).
35. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 220.
36. Prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 15 sl.
37. Prim. J. L. Marion, Ali dokaz izhaja iz ontologije, O božjem bivanju, v *Poligrafi*, 11/12, 3 (1998), 15 - 50.
38. Citirano po J. L. Marion, n.d. (op. 37), 17 (I. Kant, *Kritik der reinen Verunft*; A 590/B 619).
39. Citirano po J. L. Marion, n.d. (op. 37), 17 (I. Kant, *Kritik der reinen Verunft*; A 602/B 630).
40. Citat ne ustreza Slovenskemu standardnemu prevodu (Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 2000), ustreza pa prevodu Ekumenske izdaje (Ljubljana, 1992).
41. J. L. Marion, n.d. (op. 37), 24.
42. J. L. Marion, n.d. (op. 37), 26.
43. Tu seveda mislim na Kantovo *Kritiko čistega uma*, v kateri med drugim tudi poudari nezmožnost človekovega objektivnega spoznavanja zaradi t.i.ontološke difference.
44. J. L. Marion, n.d. (op. 37), 38.
45. Sv. Pavel pravi, da se to, kar na nadodličen način presega spoznanje, imenuje Kristusova ljubezen (prim. Ef 3, 19).