

# Apsolut je apsolutan naravan misterij

Rudolf BRAJIČIĆ

## Sažetak

*Autor ove rasprave zastupa stajalište da stvarnost misterija ne pripada isključivo poglu Objave, dakle teologiji nego da je misterij također i stvarnost naravne teologije, dakle filozofije, što pak, drugim riječima, znači da je Bog apsolutan naravan misterij. Temeljni razlog toj tvrdnji autor vidi u neposjedovanju pozitivnog uvida u unutarnju mogućnost Najsavršenijeg bića. Taj uvid ne posjedujemo u Anzelmovom apriornom dokazu Božjeg postojanja, o čemu se govori u prvom dijelu ove rasprave. U drugom se dijelu tvrdi da takav uvid ne posjedujemo niti poslije aposteriornog dokaza da Bog postoji. Na taj način autor želi dati svoj prinos naravnoj teologiji koja nije dosada ovom vidiku obraćala potrebnu pozornost.*

## Uvod

U svojoj knjizi *Filozofija i filozofije* (u tisku) iznio sam u *Fragmentu 101* mišljenje da je Apsolut (Bog) apsolutan misterij. Kada govorimo o misteriju u najstrožem smislu, tada redovito pomišljamo na neke misterije (tajne) u okviru Objave kao što su Trojstvo, utjelovljenje, euharistija i drugi misteriji. Pri tome ne pomišljamo da bi i Apsolut (Bog), do postojanja kojega dolazimo svjetlom svoga razuma, bio također po svojoj biti takav misterij kao što su navedeni objavljeni misteriji. Istina je da i u filozofiji govorimo o misterijima u Bogu, o takozvanim filozofskim misterijima. No, pri tom mislimo na neshvatljivost Apsoluta i njegovih atributa i na ograničenost naše spoznaje, a neshvatljivost je samo jedan vidik misterija a ne njegova bit. O Apsolutu kao misteriju u filozofiji nema posebnih rasprava pa stoga ni odjeka toga misterija u pojedinim dijelovima filozofije. Vladamo se kao da u filozofiji nema apsolutnog misterija i ukoliko ga ima kao da to nije za raspravljanje. Stoga se ponašamo kao da u svemu imamo pozitivan unutarnji uvid u sve o čemu govorimo, zapravo u svemu o čemu filozofiramo. To znači da unaprijed odbacujemo dimenziju misterija iz apsolutologije (nekoć teodiceje), ne primjećujući koliko racionaliziramo svu stvarnost. Filozofija je izdala samu sebe, kada je pomislila da može unići pozitivnim uvidom u unutarnju mogućnost Apsoluta, kada je zapravo nesvjesno raskopala misterij Apsoluta. Logično je da je ta pomisao završila proglašenjem, na ovaj ili onaj način, čovjeka, koji ustvari jest središnja točka kozmosa ali nije apsolutni misterij, Apsolutom, a da je kršćanska filozofija, koja također ispušta nedostatak ras-

pravljanja o Apsolutu kao misteriju, pokazala stanovitu nemoć u hrvanju s modernim filozofijama.

Svrha ove rasprave je pokazati da je Apsolut (Bog) kao nužno biće, kao biće od sebe (*a se*) naravan apsolutan misterij, kojega je opstojnost otkrivena svjetlom razuma, ali u koji čovjek naravnim snagama svoga razuma ne može pozitivno prodrijeti. Stoga ćemo najprije ispitati glavni razlog zbog kojeg filozofi odbacuju Anzelmov ontološki dokaz, zatim ćemo u drugom dijelu pokazati na temelju toga razloga da je Apsolut naravan apsolutan misterij.

### 1. Glavni razlog zbog kojeg filozofi odbacuju Anzelmov ontološki dokaz

Anzelmov dokaz glasi: Bog kao najsavršenije biće je u zbilji, jer kada najsavršenije biće ne bi bivstvovalo u zbilji, ne bi bilo najsavršenije, budući da je bivstvovati u zbilji savršenije od bivstvovanja samo u mislima. Eto Anzelмова dokaza za Božju opstojnost iz samog pojma najsavršenijeg bića. Stavak: *Bog kao najsavršenije biće postoji u zbilji je, dakle, veritas per se nota*, istina po sebi znana ili analitički sud.

Nas ovdje ne zanima ni raščlamba toga dokaza, niti njegova struktura, niti njegov povijesni izvor, niti njegov pravac (augustinizam), niti njegov izvorni postav, niti njegovo težište. Ono što nas zanima, to je stav prema tom dokazu i njegova ocjena u stoljećima koja su slijedila i u kojima se kovala aristotelovsko–skolastička misao.

Općenito s Koplstonom možemo reći ovo: »Glavni prigovor dokazu sv. Anzelma, koji je bio upućen i Descartesu, a na koji je pokušao odgovoriti Leibniz, jest taj, da mi *a priori* ne znamo da je pojam Boga, pojam o beskonačnom i apsolutno savršenom biću, pojam o *moгуćem* biću. Mi možemo *ne vidjeti* nikakvo protuslovlje u tom pojmu, ali, kaže prigovarač, ta negativna mogućnost nije isto što i pozitivna, to ne pokazuje da stvarno nema kontradikcije u tom pojmu. Da u pojmu Boga nema protuslovlja, nedvojbeno je tek onda kada *a posteriori* dokažemo da Bug postoji (...) U 13. stoljeću s tim se je dokazom bavio sv. Bonaventura, ističući više psihološki nego logički vidik dokazivanja, dok ga je sv. Toma odbacio. Duns Skot ga je koristio kao uzgredno pomoćno sredstvo (...) U školama je Anzelmov dokaz uglavnom odbačen, iako su pojedini mislioci tvrdili njegovu valjanost.«<sup>1</sup>

To što kaže Koplston u općenitosti i ne posve točno potvrdit ćemo i objasniti navodima nekolicine autora iz ovog stoljeća, onim slijedom, kojim su se pojavljivali. No, prije njih počujmo sv. Tomu.

Sv. Toma o Anzelmovu dokazu govori na nekoliko mjesta. Mi ovdje iznosimo njegovu misao iz *Summa theol.*, I, q 2, a 1, c: »Ovaj stavak 'Bog

1 F. Koplston, *Istorija filozofije*, sv. II., preveo J. Babić, Beograd 1989., str. 167. Tekst je pohrvaćen.

jest' promatran usebno (*quantum in se est*) po sebi je spoznatljiv (*veritas per se nota*), jer je predikat istovjetan sa subjektom. Bog je, naime, sam bitak, kao što ćemo poslije vidjeti. Ali, jer mi ne znamo što je Bog, taj stavak nama nije po sebi spoznatljiv nego ga je potrebno dokazati (...) iz Božjih učinaka.« Tomina je, dakle, misao: Budući da ne znamo što je Bog, tj. budući da nemamo pozitivnog neposrednog uvida u Božju bit, koja je sam bitak, kao što imamo neposredni uvid u subjekt analitičkog suda, ne možemo tvrditi da je Bog u zbilji prije nego što to dokažemo *a posteriori*.

Godine 1802. izišao je u Rimu priručnik za studente teologije *De Deo uno et trino*, koji je napisao kard. L. Billot, poznati profesor na Gregorijani. Njegov je stav prema Anzelmovu dokazu odlučno negativan: Istina suda »Bog postoji« nama po sebi nije spoznatljiva nego je spoznajemo tek aposteriornim dokazom.<sup>2</sup> To je Tomina teza, koju smo netom vidjeli. Za nas je zanimljiva Billotova argumentacija te teze: Nemoj reći da je pojam »bića od kojeg se bolje (*melius*) ne može misliti« moguće, te, prema tome, da mora postojati u zbilji. To nam je upravo nepoznato. Ne znamo, naime, je li biće koje postoji snagom svoje biti, nešto moguće ili je himera, koju je čovjek sebi zabio u glavu. Nužnost bivstvovanja u zbilji snagom biti, o kojoj je riječ u dokazu, nije nešto od nas spoznato na temelju objektivnih datosti nego je to radije konstrukcija našega razuma. Pritom nije dovoljno da u tom pojmu čovjek ne vidi nikakvo protuslovlje. Jedno je ne vidjeti očito protuslovlje, a drugo je vidjeti pozitivnu spojivost (socijabilnost) udruženih pojmova: biće i nužno. Da bismo mogli vidjeti pozitivnu spojivost spomenutih pojmova, morali bismo imati *vlastit pojam (conceptum proprium)* biti, koja je istovjetna sa svojim bitkom. Billot dalje to tumači ovako: Slab čovjekov razum klonе kada je u pitanju spoznaja bića, koje se izdiže nad redovima dogodljivih bića, tako da i poslije dokaza da to biće postoji osjeća nehotično podrhtavanje (*trepidationes*) s obzirom na njegovu mogućnost. Jedino se smiruje pomišlju: postoji, dakle je moguće. Billot zaključuje: Anzelmov dokaz, ako se predlaže kao jedino valjan, vodi u ateizam. Mi možemo reći: Hegelov i ostalih idealista.<sup>3</sup>

Francuz Descoqs, SJ, je 1932. godine izdao opširnu *Naravnu teologiju* u dva sveska s 1650 stranica, u kojoj raspravlja i o Anzelmovom dokazu u prvom svesku od 606. do 637. stranice. Njegov je sud o tom dokazu negativan: Ne dokazuje. Razlog mu je onaj tradicionalni: Opstojnost bića kojega pozitivna mogućnost nije sigurna, ne može se sa sigurnošću dokazati iz njegova pojma. Za pozitivnu pak mogućnost nekog bića možemo znati jedino ako imamo vlastiti pojam biti toga bića i sastavnih dijelova od kojih je taj pojam sastavljen. Međutim o Božjoj biti nemamo a priori vlastiti pojam, dapače, nemamo ga ni poslije od drugud dokazane njegove opstojnosti. Naime, i posli-

2 L. Billot S. J., *De Deo uno et trino*, Rim 1902., str. 44.

3 Na istom mj.

je dokazane Božje opstojnosti u govoru o Bogu služimo se analognim i nevlastitim pojmovima.<sup>4</sup>

Donatova teodiceja zbog lakog stila i jednostavne latinštine rado je bila u rukama studenata. On nas o Anselmovu dokazu obavještava ovako: »Ontološki dokaz u Anselmovu ili u kojem sličnom obliku prihvaćaju zakonitim Aleksandar Haleški, Bonaventura, Egidije Rimski, Duns Scot i još neki skolastici, a osim njih i Descartes i Leibniz, koji je poslije uvidio njegovu neučinkovitost. Skolastici skupa sa sv. Tomom općenito niječu njegovu dokaznu snagu.«<sup>5</sup>

M. Rast tvrdi da su protiv Anzelma otvoreno nastupali Gaunilo, sv. Toma, Suarez i gotovo svi skolastici. Prema njemu taj bi dokaz bio valjan jedino kad bismo imali vlastit pojam o Božjoj biti, o kojoj ga nemamo ni poslije *a posteriori* dokazane Božje opstojnosti. Rast, dakle, ponavlja isto što smo već čuli od prijašnjih autora. Jedino mu je izričaj o tom nešto življi: »O Božjoj biti nemamo vlastit pojam ni poslije *a posteriori* dokazane Božje opstojnosti, a kamoli prije *a priori*.«<sup>6</sup>

Tim utrtim putem ide i dr. Vilim Keilbach u svojoj *Teodiceji* ili *Naravnom bogoslovlju*. I on ističe da većina kritičara zabacuje taj dokaz držeći da se u njemu radi o neopravdanom prijelazu iz čistog misaonog reda u red stvarnosti, iz logičkog reda u ontološki red.<sup>7</sup> Što to znači? To znači tvrditi da je neki složeni pojam stvaran već time što mi ne vidimo da sadrži logično protuslovlje. Keilbach se slaže s tim kritičarima pa ga i sam odbacuje tradicionalnim obrazloženjem: »Ako se želimo služiti pojmom o Bogu u svrhu dokazivanja njegove opstojnosti, moramo taj pojam pozitivno opravdati: moramo pokazati njegovu ispravnost, to jest moramo pokazati ne samo njegovu neproturječnost nego i njegovu *realnu mogućnost*.«<sup>8</sup> S tog stajališta prosuđuje i odbacuje Skotovo, Bonaventurino, Descartesovo i Leibnizovo obličje Anzelmovega dokaza.

Josephus M. Dalmau, SJ, u svom teološkom traktatu *De Deo uno* također se svrstava na tradicionalnu crtu prosudbenicu Anzelmovega dokaza. On kaže: Mogućnost pojma bića od sebe, prije nego se *a posteriori* ne dokaže postojanje bića od sebe, nama nije dovoljno i pozitivno poznata. Iako taj pojam uključuje posvemašnju savršenost i u sebi posjeduje najveću moguću mogućnost, dapače, i nužnu opstojnost, naš um u njemu nailazi na tolike poteškoće, npr. kako je Bog slobodan. Stoga iz pojma, za koji razum ne može kazati da je pozitivno moguć, ne može se ništa *sigurna* zaključiti. Najviše što se može reći o Anselmovu dokazu jest to da je probabilan ili da preporučuje Božju opstojnost (*argumentum suasivum*).<sup>9</sup>

4 Usp. P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis*, I, Paris 1932., str. 606–637.

5 J. Donat SJ, *Theodicea*, Innsbruck 1936., str. 30–31.

6 M. Rast, *Theologia naturalis*, Freiburg 1939., n. 111.

7 Usp. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*, Zagreb 1944., str. 57.

8 *Nav. dj.*, str. 66.

9 Usp. J. Dalmau, SJ, *Sacrae theologiae summa*, sv. II., Madrid 1958., n. 26.

Zaključimo ovaj kratak jednoličan prikaz sudova o Anzelmovu ontološkom dokazu s Cornelijem Fabrom, poznatim talijanskim tomistom, protivnikom J. Maréchala i K. Rahnera: Anzelmov je dokaz »tipičan nesretan slučaj (*un »infortunio« tipico*) augustinsko–platonске tradicije. Sam Fabio zastupa, dakako, stav sv. Tome, prema kojemu sud »Bog postoji« za nas nije po sebi spoznatljiv (*per se notum*) s razloga nespoznavanja Božje naravi vlastitim pojmovima.<sup>10</sup>

Na kraju poglavlja saberimo glavne misli filozofa o Anzelmovu dokazu:

1. U školama je Anzelmov dokaz općenito odbačen, iako su pojedini mislitelji tvrdili njegovu valjanost. Zakonitim ga prihvaćaju Aleksandar Haleški, Bonaventura, Egidije Rimski, Duns Skot i još neki. Protiv Anzelma otvoreno su Gaunilo, Toma, Surez i gotovo svi skolastici.

2. Za razlog odbijanja toga dokaza platonско–augustinske provenijencije navode ovo: Prije nego što se dokaže Božja opstojnost, ne znamo, je li pojam »najsavršenije biće«, »nužno biće«, »biće od sebe«, od kojeg počinje ontološki dokaz, pozitivno unutarne moguće, iako ne vidimo da je u njemu sadržano protuslovlje.

3. Razlog zašto ne vidimo pozitivnu unutarnju mogućnost pojma najsavršenijeg bića jest taj što nemamo vlastit pojam o Božjoj biti, koji se stiče neposrednim gledanjem Boga, i to u ograničenoj mjeri.

4. Stoga ni poslije aposteriornih dokaza da Bog postoji ne posjedujemo vlastit pojam o njemu.

Opredjeljujući se protiv Anzelmovega dokaza i mi ćemo ukratko iznijeti svoje napomene, zašto taj dokaz treba odbaciti. Dakako da ne možemo reći nešto novo, što nije već kazano. Ipak, iako dvojica kažu isto, nije isto, veli stara latinska poslovice. Zato u ime te moguće nijanse u načinu odbacivanja toga dokaza evo nekoliko misli:

Kao što ne postoji najveći broj, tako ne postoji ni relativno najveće biće. Svakom se, ne znam kako velikom broju, može dodati plus jedan. Tako se i od svake, ne znam kako relativno velike savršene biti, može zamisliti još savršenija relativna savršenost, bilo ekstenzivno bilo intenzivno, jer je bitak neiscrpiv. Stoga nastaje pitanje, kako neko biće može posjedovati savršenost u najvećem stupnju, kada relativne savršenosti u najvećem stupnju nema. A ako pomislite da je najveće biće ono koje sadrži sve savršenosti u beskonačnom stupnju, bilo intenzivno bilo ekstenzivno, tko nam kaže da je takvo apsolutno biće uopće moguće, ako prije ne dokažemo da zbilja postoji. To bi, naime, značilo da je najveći broj onaj broj koji u sebi sadrži sve brojeve. Ali tko nam jamči da je takav broj moguć prije nego se dokaže njegova realnost?

Prema tome, moramo priznati da nemamo pozitivnog uvida u unutarnju mogućnost pojma »najsavršenije biće« ili pojma »nužno biće«, pa stoga i ne možemo iz tih pojmova *a priori* zaključiti da Bog kao Apsolut postoji. Sad krenimo u raspravljanju dalje.

10 Usp. C. Fabro, *L' uomo e il rischio*, Roma 1967., str. 287, n. 26.

## 2. *Apsolut je kao nužno biće apsolutan naravan misterij*

Vidjeli smo da prije nego dokažemo opstojnost Boga kao najsavršenijeg ili nužnog bića nemamo pozitivan uvid u unutarnju mogućnost toga pojma. A imamo li taj uvid poslije dokaza o njegovoj opstojnosti? Poslije tih dokaza znamo doduše da je taj pojam moguć, ali, na žalost, ni dalje nemamo pozitivan uvid u njegovu unutarnju mogućnost. Poslije, naime, dokazane činjenice da najsavršenije nužno biće postoji, slobodno nam je zaključiti: Budući da nužno biće postoji, ono je pozitivno unutarnje moguće, jer ništa unutarnje protuslovna ne može postojati, jer apsurd ili himera ne mogu postojati. Znamo, dakle, za Apsolutovu unutarnju mogućnost iz dokaza za njegovu opstojnost, koji nam govore da nužno apsolutno biće mora opstojati po sebi, ali mi to biće ne vidimo niti ga možemo vidjeti, zato nam njegova unutarnja mogućnost ostaje skrivena. Mi ne možemo shvatiti kako je biće nužne odsebstvene egzistencije u sebi moguće, premda nas dokazi uvjeravaju o njegovoj opstojnosti, pa, prema tome, neizravno znamo da je unutarnje moguće.

Da ni poslije aposteriornih dokaza za Božju opstojnost nemamo pozitivnog uvida u njegovu unutarnju mogućnost ili u njegovu biće, koju izriču nabrojani pojmovi »najsavršenije biće«, »nužno biće«, već smo doznali iz svjedočanstava nabrojanih autora u prvom poglavlju. Tako sv. Toma tvrdi da stavak »Bog postoji« ni poslije aposteriorno dokazane Božje opstojnosti za nas nije »*veritas per se nota*« (stvar po sebi razumljiva). Billot je pak rekao: Poslije dokaza da to biće, tj. da najsavršenije biće postoji osjećamo nehotično podrhtavanje s obzirom na njegovu mogućnost, tj. teško nam je vjerovati da je takvo što moguće. Naš se duh jedino smiruje mislju: postoji, dakle, moguće je. Rast nam je kazao: O Božjoj biti nemamo ni poslije aposteriorno dokazane Božje opstojnosti u njezinu unutarnju mogućnost, a kamoli prije *a priori*. Slično i Descogs.

Napokon, kada nam poslije dokaza za Božju opstojnost Bog ne bi ostao skriven s obzirom na svoju bit, sami bismo mogli svjetlom svoga razuma otkriti tajnu triju osoba u numerički jednoj božanskoj naravi.

A što to znači? To znači da je Apsolut Bog kao nužno biće apsolutan naravan misterij (tajna). Apsolutni misterij je, naime, onaj pojam o unutarnjoj mogućnosti kojega ni poslije spoznaje o njegovoj stvarnosti u zbilji ne možemo pozitivno znati. Sve što naš um može o tom pojmu reći jest to da se ne može dokazati da je taj pojam protuslovan. Izmamiti pak taj pojam sebi na vidjelo tako da bismo mogli vidjeti dubine njegove intimnosti, to našem razumu nije dano. Tko je izmjerio dubine, visine i širine nužne opstojnosti? Tko joj je bio na granicama? Tko joj je gledao lice? Tko joj je izvagao težinu? Tko se je s njom uhvatio u koštac da joj očuti snagu? Nužna opstojnost je za nas nepoznata originalna slast, ako se misli na njezina njedra.

To znači da je sva apsolutologija (filozofija o Bogu), koja se znanstveno izvodi iz misterija nužnoga bića, ustvari govor o misteriju. Ne može se na temelju misterija izići iz misterija. Ako Apsolut ima sve nam poznate savr-

šenosti na najsavršeniji način, to je zato što je čisti čin opstojnosti, s kojim se Apsolut kao misterij poistovjećuje, ozbiljenje (aktualizacija) svake forme, tj. svake savršenosti. Ne može se imati nužnu opstojnost, a nemati sve savršenosti. No, ti naši zaključci iz nužnoga bića kao posjednika nužne opstojnosti zaključci su iz misterija pa stoga ne mogu nadići misterij, a to će reći da ne mogu nama postati *veritates per se notae*, tj. stvari same po sebi razumljive s pozitivnim uvidom u njihovu unutarnju mogućnost, jer u dokazu njegov zaključak *pejorem sequitur partem*, lošiji slijedi dio dokaza. U našem slučaju taj lošiji dio izvjesnosti u dokazu jest misterij sadržan u premisama dokaza. Stoga zaključak izveden iz pojma nužnoga bića da ono mora imati sve savršenosti ili posebno ovu ili onu savršenost, i to u beskonačnoj mjeri, od vječnosti i u nepromjenljivosti, itd., za nas je misterij kao i samo nužno biće. O svim tim savršenostima, onako kako su u Apsolutu, mi nemamo pozitivni uvid u njihovu unutarnju mogućnost. Možemo ih ipak zvati sekundarnim (drugotnim) misterijima za razliku od prvotnoga misterija, misterija naime nužnoga bića.

Ako kažemo, primjerice, da nije bilo vrijeme, a da Apsoluta kao nužnog bića nije bilo i da nije moglo biti vremena, kad ga ne bi bilo, drugim riječima, da je nužno biće vječno, naš pojam vječnoga je misterij. Vječnost je vlastitost apsolutnog misterija nužnoga bića pa kao takva mora ostati u granicama biti, koje je vlastitost, tj. mora ostati u granicama apsolutnog misterija. Ako je bit apsolutni misterij i njezina je vlastitost to isto, budući da se vlastitosti temelje na biti, ovdje na misteriju. Stoga je vječnost nužnoga bića, tj. Apsoluta apsolutan naravan misterij, a to znači da mi nemamo pozitivnog uvida u unutarnju mogućnost Božje vječnosti, iako je izvodimo iz nužne egzistencije. O tom se možemo lako uvjeriti.

Tko ima pozitivan uvid u unutarnju mogućnost Boecijeve definicije vječnosti: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* – Vječnost je beskonačnog života cijelo skupa i savršeno posjedovanje? Ako nemamo spomenutog uvida u tu definiciju, hoćemo li ga imati ako definiciju vječnosti predstavimo po dijelovima?

Riječju »posjedovanje« prema autorima označuje se savršen način imanja, kojim se život ne čeka nego se stvarno mirno ima. Kaže se da je vječnost posjedovanje *života* radije nego opstojnosti. Život je, naime, najsavršeniji način postojanja. Život se shvaća više zbiljom negoli tijekom. S izrazom »beskonačnog života« želi se reći da Božja vječnost nema ni početka ni svršetka niti je u mogućnosti u odnosu prema njima. Ona ne počinje niti završava. Ona ne može početi niti može završiti. Posjedovanje beskonačnog života je cijelo skupa (*possessio tota simul*), tj. nije dio po dio nego cijelo svoje trajanje Apsolut ima sažeto u jedan čas, tako da su u tom času, u kojem je sva vječnost, beskonačna stoljeća s obzirom na nas. Na kraju definicije kaže se da je to posjedovanje života na taj način savršeno. Time želimo reći da je neizgubivo i neotuđivo.

Sad se upitajmo, imamo li pozitivan uvid u unutarnju mogućnost u sve to što smo sročili o vječnosti Apsoluta. Možda smo skloniji reći da više imamo uvid u nemogućnost svega toga. Time najbolje pokazujemo da se, kad je riječ o vječnosti Apsoluta, zbilja radi o apsolutnom misteriju, koji nam je pozitivno nepristupačan i koji prihvaćamo jedino silom logike na temelju apsolutnog naravnog misterija nužnog bića, kojega opstojnost prethodno dokazamo.

Tako je jednako i s ostalim atributima nužnoga bića. Svi su oni pojedinačno i zajedno dio apsolutnog misterija apsolutnog bića. Ista je stvar i s bićima izvan nužnog bića. To se najbolje vidi na analogiji. Analogija se u prvom redu ne temelji na logici nego na ontici, ne na tome što se pojam bića ne može rodovno (*generice*) stezati kao ostali pojmovi, jer je svaka dodana razlika pojmu bića također biće, premda je i to indikativno i može biti zanimljivo i poticajno, nego na tome što je nužno biće beskonačno te kao takvo iscrpljuje sav pojam bića, tako da se ne vidi, kako uz beskonačno biće mogu biti još i druga bića a da ne obezvrijede beskonačno biće. Odgovor je u analogiji, koja uči: bića izvan beskonačnog bića su bića u bitnoj ovisnosti od beskonačnog bića ili u proporcionalnom smislu ili kao slike beskonačnog bića. Analogija je bez dvojbe logički izvedena iz naravi nužnoga bića kao čistog čina u odnosu prema naravi stvora složenu iz čina i mogućnosti, a to znači da je i narav stvora dio misterija nužnoga bića ili da nemamo pozitivnog uvida u unutarnju mogućnost analogije. I ona nam se zapravo čini prije nešto nemogućega nego mogućega. Mi je možemo braniti od napadaja, ali je nikome ne možemo staviti na dlan, jer se ona u svojim dubinama pričinja prije paradoksom nego stvaraju s pozitivnim uvidom u njezinu mogućnost, kao što se tako pričinja svaki apsolutni misterij. Russell je matematički formulirao privid njezine paradoksalnosti, kada je paradoksnim proglasio skup svih skupova. Skup svih skupova je, naime, nužno biće kao apsolutna Jednoća, kao apsolutno Jedno, u kojem su svi skupovi, dakako, i opet kao nešto u što mi nemamo pozitivan unutarnji uvid.

Recimo još nešto o bićima izvan Apsoluta, izvan nužnog bića kao dioncima misterija. Skolastika o tim bićima uči da su prije svoje zbilje barem fundamentalno u biti Apsoluta, dakle, misterija, a formalno svakako u njegovoj misli kao ideje, točnije u njegovoj misli kao u jednoj jedinoj ideji. I tako su, kazano pjesnički, ikra u misteriju Apsoluta i kao takve su ideje stvorenih stvari nužne, nepromjenljive, vječne i opće vrijednosti kao i misterij Apsolutove misli. Stoga nas ne smije zavesti misao da se tu, kad je govor o bitima stvari (idejama o njima), ne radi o nikakvom misteriju, jer je u tom govoru sve logično i prema tome pouzdano. Da, sve je na neki način i logički izvedeno, ali ustvari sve govori o apsolutnom misteriju u njegovu odnosu prema izvan pa, prema tome, sve na sebi nosi pečat misterija. Govoriti, naime, o utvrđenom misteriju logički ne znači razriješiti misterij nego ga samo bolje, dublje i opširnije kao misterij shvatiti. Ako misteriju, u koji nemam pozitivan uvid niti ga mogu imati, potražim njegove vlastitosti, tj. ako pro-



motrim kako on izgleda i kako ga treba formulirati u njegovim nužnim dimenzijama, ako potražim što je on i što je njegova stvarnost, u koju nemam pozitivnog uvida, u odnosu prema bićima izvan njega, tada misterij nisam iznutra dohvatio nego sam ga kao misterij pokazao filigranski. Zašto ga nisam dohvatio? Zato, što je cijeli filigran, sav i u svojim dijelovima, misterij. Misterijima sam, dakle, produbio i proširio svoju misao o Misteriju, iz kojega sekundarni misteriji logično ključaju.

Kao što smo ovdje pokazali kako se razvija filozofija o Apsolutu (teodiceja) kao apsolutnoj tajni, tako želimo upozoriti da se u teologiji na jednak način razvija spekulativni ili filozofski dio traktata o misteriju Trojstva, što potvrđuje našu misao o apsolutologiji ili specijalnoj ontologiji kao apsolutnoj tajni. Podsjetimo se tog spekulativnog dijela spomenutog traktata.

Smještanje Božje biti u tri subjekta može biti jedino na dinamičkoj osnovi, tj. na izlaženjima (*processio*). Stoga u Bogu postoje stvarna unutarnja (imanentna) izlaženja, kojima su termini Božje osobe. Dakako da su ta izlaženja s terminom Božjih osoba sekundaran apsolutan misterij kao i Trojstvo. Potom se iz pojedinih izlaženja izvodi da druga osoba izlazi od prve osobe pravim duhovnim rađanjem, tj. kao Riječ umskim djelovanjem, dok treća osoba izlazi od prve po drugoj kao od jednog počela djelovanjem volje (*spirazione*). I ti stavci su dio misterija Trojstva. Na osnovi tih izlaženja u Bogu postoje stvarni unutarnji odnošaji, što je također dio apsolutnog misterija Trojstva. I konačno stavak, da osoba u Bogu označuje nepriopćivi odnošaj ukoliko je supzistentan, u što mi nemamo pozitivan uvid, što je znak da je i taj stavak apsolutan misterij kao i samo Trojstvo.<sup>11</sup> Zašto su apsolutni misteriji? Jer se svi oni logički izvode dokazom, kojemu je bliža ili dalja premisa misterij Trojstva. Budući da su u Bogu tri osobe u brojčano jednoj naravi, mi to ne možemo drukčije shvatiti nego da se to ostvaruje izlaženjima u Bogu. Tako započinje spekuliranje o misteriju Trojstva. Njemu je logično izvorište misterij Trojstva, a to znači da je cijeli njegov logični tijek obilježen misterijem.

Taj nas primjer filozofiranja o Trojstvu uvjerava da filozofiranje o nužnom biću kao misteriju može biti i da ono uistinu i jest filozofiranje o misteriju, iako se čini da u njoj sve slijedi evidentno logički. Filozofiranje o misteriju već je ostvareno i prakticirano na području objavljene stvarnosti. Stoga se ne treba čuditi filozofiji kao znanosti o misteriju na području na kojem je opstojnost misterija dostupna našoj naravnoj spoznaji, svjetlu našega vlastitog razuma. Ukoliko pak prihvaćamo tezu da je filozofija o Apsolutu govor o misteriju, dosljedno moramo priznati da je i teologija ukoliko spekuli-

11 Usp. S. Bakšić, *Presveto Trojstvo*, Zagreb 1941., str. 133–322. Djelo se odlikuje dubokom, jasnom i svestranom spekulacijom, tj. filozofskom analizom jedne stvarnosti do koje ne dolazimo naravnom snagom razuma nego objavom, ali nakon što nam je objavljena, kršćanski filozof je pozvan da joj otkrije posljednje uzroke.

ra ili filozofira o objavljenim misterijima jednakim pravom filozofija. Na tu tvrdnju imamo još veće pravo, ako se slažemo s ovim: Apsolutan misterij nužnog bića je u nekom smislu i pod jednim vidikom veći misterij od misterija Trojstva, do opstojnosti kojega svjetlom svoga razuma ne možemo doći nego nam je za to potrebna Objava. Misterij, naime, Trojstva je misterij Božje biti. Misterij Trojstva niče iz Božje biti, niče, dakle, iz misterija nužnoga bića. Zato lakše shvaćamo da beskonačna egzistentna narav zahtijeva smještaj u tri subjekta nego što je ta beskonačna egzistentna narav u sebi. Prema tome s većim pravom možemo u filozofiji govoriti o misteriju nego što to čini teologija o misteriju Trojstva. U vezi s tim ne može se prihvatiti ni onaj prigovor teologiji upućen od filozofa da je teologija ukoliko raspravlja o misterijima znanost o »bajkama«. Kad bi, naime, taj prigovor bio opravdan, i sama bi, eto, filozofija bila pričanje bajki.

Još jedan, iako sporedan, razlog ide u prilog tezi da je apsolutologija znanost o misteriju. Oba misterija, naime, filozofski i teološki, Nužno biće i Trojstvo, prati ista sudbina s obzirom na njihovo prihvaćanje. Misterij Trojstva su okružila mnogobrojna pogrešna mišljenja. Tu je monarhizam, koji u Bogu ne dopušta nikakvog mnoštva osoba nego uči da su u Bogu samo tri modaliteta jedne te iste osobe ili tri različita djelovanja prema van (sabelijanizam). Kant u nauci o Trojstvu gleda simboliziranje božanske moći, mudrosti i dobrote. Zadahnut sabelijanizmom i A. de Rosmini–Serbati misli da su tri osobe u Bogu ustvari naše prenošenje u Boga triju oblika bitka: subjektivnosti, objektivnosti i svetosti ili stvarnosti, idealnosti i moralnosti. I drugi slični zamišljaji.<sup>12</sup> Kako u toj stvari stoji s misterijem Nužnoga bića ili Apsoluta u filozofiji? Koliko je različitih filozofija, toliko je različitih tumačenja Apsoluta. Pluralizam svjetonazora ovisan o shvaćanju Apsoluta, koji prati čovjekovu misao od njezina prvog časa filozofskog buđenja do danas, glasno govori o tome da Apsolut u filozofiji proživljava istu sudbinu kao i Trojstvo u teologiji, iz čega zaključujemo da je Apsolut u filozofiji misterij kao što je to Trojstvo u teologiji.

Napokon, nije li i Heideggerova kapitulacija pred Bitkom kao takvim svojevrsna ispovijest da je bitak kao takav, a to će reći nužni bitak, misterij, koji izmiče pozitivnom shvaćanju bilo koje metode, one racionalne kao i fenomenološke. Što znači Heideggerova jadikovka da mu jezik metafizike nije mogao poslužiti za uviđaj u problem bitka kao takvog? Ne bi li se Heidegger kao filozof drukčije orijentirao da je bio upozoren da je Bitak, nužan i apsolutan, apsolutan misterij? To je, prema mom mišljenju, razlogom zašto je Heidegger svojom fundamentalnom ontologijom ostao intelektualni Sizif, pred čijom se uzdignutom rukom grana Bitka podigla u vis.

Budući da smo se uvjerali, da je apsolutologija misteriolologija, pitamo se, znamo li njezine teze ili u njih vjerujemo. Imajući pred očima da do tih teza

12 Usp. S. Bakšić, *nav. dj.*, str. 30–34.

dolazimo odgovarajućom znanstvenom metodom, morali bismo reći da ih znamo. No, imajući pred očima da te teze, do kojih dolazimo znanstvenom filozofskom metodikom, nisu u iskustvu provjerljive, tj. da nemamo pozitivan uvid u njihovu unutarnju mogućnost, moramo reći da su te teze samo teoretske naravi i da za njih samo za kao takve znamo, bez mogućnosti da iskustveno provjerimo. One se, dakle, vjeruju naravnom filozofskom vjerom, koja je osnovica naravnim (prirodnim) religijama, iako se, gledano povijesno, misterij Nužnoga bića u njima politeistički rastočio.

Kada ovdje govorimo o Nužnom biću kao apsolutnom misteriju, tada nemamo namjeru ovaj misterij izjednačiti s apsolutnim misterijem Trojstva, jer nužnost opstojnosti Trojstva ne možemo dokazati svjetlom svoga naravnog razuma kao što možemo tim svjetlom dokazati opstojnost Nužnoga bića. Čak ni poslije objave toga misterija ne možemo pronaći razlog, zašto bi u Bogu morale biti tri osobe. Znamo i zašto ne možemo pronaći taj razlog. Ne možemo ga, naime, izvući iz Božje naravi kao nužnog bića, jer nam je pozitivan uvid u unutarnju mogućnost te naravi skriven (tajna). Ne možemo ga pronaći u pojmu osobe, jer se osoba o Bogu tvrdi na analogan način, a mi nemamo uvid u unutarnju mogućnost te analogne osebštvene osobe. Misterij Nužnoga bića i misterij Trojstva nisu, dakle, iste razine. Ipak oni su čvrsto povezani. Misterij Božje biti (nužnoga bića) podloga je misteriju Trojstva. Kada nam Božja bit ne bi bila misterij, tada nam ni Trojstvo ne bi bilo misterij, kako rekosmo. I jedan i drugi misterij je na svojoj razini i apsolutan i misterij u pravom smislu riječi, tj. u kojih unutarnju mogućnost nemamo pozitivan uvid. Pod tim vidikom oba su apsolutan misterij.

Na kraju postavimo protiv ovdje zastupljenog jednu ili drugu poteškoću: Ako iz dokaza za Božju opstojnost doznajemo samo za opstojnost nekoga koji je apsolutan misterij, tj. za koji ne znamo je li pozitivno unutarnje uopće moguć, kako možemo prihvatiti da uistinu postoji? S jedne strane nužno biće bi prema dokazima moralo egzistirati, a s druge strane ne znamo, može li uopće egzistirati. Na to odgovaramo da znamo da može egzistirati zato što iz dokaza doznajemo da mora egzistirati, jer što mora egzistirati, ono i egzistira, ali da to ne znamo na temelju pozitivnog uvida u unutarnju mogućnost Nužnog bića.

Druga poteškoća: Ne samo da nemamo pozitivan uvid u unutarnju mogućnost Trojstva nego svjetlom razuma ne možemo ni doznati da ono postoji. Prema tome ta se dva misterija bitno razlikuju. Odgovor: Dakako da se ta dva misterija bitno razlikuju, ali kao dvije različite vrste (*species*), koje imaju isti rod. Nemamo izravan uvid u unutarnju mogućnost ni jednog ni drugog misterija. To im je zajedničko. Za unutarnju mogućnost jednoga možemo doznati svjetlom razuma iz dokaza, a za unutarnju mogućnost drugoga možemo doznati jedino iz Objave. To im je razlika. No, s tom razlikom ne smijemo pretjerivati, jer ni za opstojnost anđela ne možemo znati bez Objave pa unatoč tomu nisu apsolutan misterij. Napokon, svjetlom razuma do-

znajemo i za unutarnju mogućnost Trojstva budući da svjedočanstvo Objave ne možemo primiti bez razumnog obrazloženja vjerodostojnosti Objave, da objavitelj zna i da hoće reći istinu. U pitanju apsolutnosti misterija nije naglasak na tome, može li se za njegovu opstojnost doznati ovako ili onako, nego može li se poslije spoznaje da misterij postoji imati pozitivan uvid u njegovu unutarnju mogućnost ili ne. Zato kada govorimo o misterijskoj naravi Trojstva, kažemo: Za nj ne samo da ne možemo znati postoji li nego i kada nam se objavi da postoji, ne možemo znati iz uvida u njegove pojmove s kojima se izriče da je takvo što moguće. Težina je misterijske naravi Trojstva u tome što ni poslije njegova objavljivanja ne možemo vidjeti njegovu unutarnju mogućnost. No, to isto vrijedi i za misterij Apsoluta (Boga). Naime, poslije dokazane njegove opstojnosti ne možemo vidjeti njegovu unutarnju mogućnost.

Čini se da autore, koji ne govore o Nužnom biću kao apsolutnom misteriju, zbunjuje ova misao: Dokazivanje u filozofiji je na temelju biti (esencije) stvari. Stoga, ako na temelju biti kontingentnih stvari zaključujemo da mora postojati, a onda da i postoji Nužno biće, mi onda njegovu opstojnost doznajemo *ex intrinsecis rationibus* (iz unutarnjih razloga stvari), a to znači da uz spoznaju njegove opstojnosti s dokazima spoznajemo i njegovu narav. Na to odgovaramo: S dokazima doista spoznajemo i bit misterija Nužnoga bića, tj. u čemu se taj misterij sastoji (njegovu formulaciju), i još više: stječemo *aliqualem cognitionem mysterii* (neku spoznaju misterija). Ali sve to ne stječemo *ex intrinseca ratione entis necessarii* nego iz bića izvan nužnog bića, pa zato ne stječemo pozitivan uvid u unutarnju mogućnost misterija, a o tome je riječ kad se kaže da je Nužno biće apsolutan misterij. K tome, sve to znamo i o misteriju Trojstva, za opstojnost kojega doznajemo iz Objave. I o njemu poslije objavljivanja znamo o čemu je riječ i u čemu se misterij Trojstva sastoji, znamo, dakle, za bit misterija Trojstva. I o tom misteriju također imamo *aliqualem cognitionem*, neku spoznaju. Svjetlo misterija. Međutim, ta i takva spoznaja nije razlogom da Trojstvo ne bude apsolutan misterij, dosljedno da Nužno biće ne bude naravan apsolutan misterij.

Za našu tezu da je Najveće moguće biće ili Nužno biće apsolutan naravan misterij značajno je da Toma Akvinski ne pozna razlikovanje misterija na filozofske i na vrhunaravne (teološke) misterije. On izričito uči ovo: Stvari koje ne potpadaju pod naša osjetila naš razum ne može shvatiti drukčije nego samo koliko može o njima saznati na temelju osjetilne građe. Osjetne stvari pak ne mogu ljudski razum voditi tako da on u njima vidi božansku supstanciju *quid sit* (što je), jer su učinak, koji nije izjednačen njihovu uzroku, tj. njihovu božanskom uzroku. Iz toga se vidi da božanska bit *humanae rationis ingenium penitus excedit* – posve nadilazi mogućnost ljudskog razuma.<sup>13</sup> Mi svojom tvrdnjom da je Najveće moguće biće, Nužno biće apso-

13 Usp. *S.c.G.*, I, 3.

lutan misterij upravo to tvrdimo: *divina substantia humanae rationis ingenium penitus excedit*.

Bog kao biće najveće moguće biti i kao nužno biće je, dakle, apsolutan naravan misterij. Nemojmo taj apsolutan naravan misterij izjednačivati s misterijem Trojstva. Nemojmo ga na temelju više subjektivnih raspoloženja ni uzdizati nad misterij Trojstva kao što sam ja učinio, ali nemojmo ga ni dokidati. Da se od tog suzdržimo, navedimo još jednom misli nekoliko autora iz prvog dijela ove radnje:

Billot: Da bismo mogli vidjeti pozitivnu spojivost (socijalnost) udruženih pojmova: biće i nužno ili nužnost bivstvovanja u zbilji snagom biti, morali bismo imati vlastit pojam (*conceptum proprium*) biti, koja je istovjetna sa svojim bitkom. Descoqs: Za pozitivnu mogućnost nekog bića možemo znati jedino ako imamo vlastit pojam biti toga bića i sastavnih dijelova od kojih je taj pojam sastavljen. Međutim o Božjoj biti nemamo vlastit pojam ni poslije od drugud dokazane njegove opstojnosti. Počujmo i Augustina: »Kad kažemo med, zlato ili vino, razumijemo što smo rekli. A ono što želimo izraziti a ne možemo izraziti, naziva se Bog. No, opet, što smo rekli kad smo rekli Bog? Samo jednosložnu riječ. Sve što pokušamo reći nije dovoljno. Otvorimo se, dakle, prema njemu da nas ispuni kad dođe.«<sup>14</sup> Bog je, dakle, apsolutan misterij, s pravom kaže Rahner.<sup>15</sup> Fundamentalna teologija i dogmatika 18. i 19. stoljeća nije najsretnije postupila, kada je naravne misterije imenovala *mysterium in latiore sensu* čime je skrenula duh na pomisao da ti misteriji nisu misteriji u pravom smislu nego u nekom proširenom nepravom značenju. Razlike između misterija Božje biti i misterija Trojstva postoje: Božja bit stvaranjem ni iz čega dariva nam se kao svojim slikama, tj. tako da se učinak stvaranja ne izjednačuje sa svojim stvaralačkim uzrokom; Trojstvo nam se dariva uzdižući nas već postojeće u svoj božanski život. Pojaviti se izvan ništavila u danu egzistencije i izroniti iz krsne vode kao sin ili kćerka Božja nije isto. Ali zbog te razlike ne smije se dokinuti ono što im je zajedničko: apsolutna tajna jednoga i drugoga. O toj misterijskoj naravi Boga W. Kasper piše, iako na neizdiferenciran način: »Nailazimo (u pojmu Boga, m.n.) na čisto Da čije Što ne možemo shvatiti. Ovdje imamo posla s nekim graničnim pojmom razuma, jer shvaćamo nešto, o čemu još samo možemo reći da to ne shvaćamo. Znamo što nije, ali ne, što jest. U toj misli nadvisuje se razum koji hoće shvatiti i obrazložiti. Nailazimo na bezrazložni temelj, na kojemu naše utemeljujuće mišljenje završava. Upravo kada se radi o posljednjem razlogu, moramo svoje utemeljujuće mišljenje napustiti i prepustiti se apsolutno bezrazložnom.«<sup>16</sup> U isto smislu piše É.

14 *In Epistulam Joannis ad Parthos*, IV.2(PL 35, 2009).

15 K. Rahner–H. Vorgrimler, *Teološki rječnik* (preveli razni suradnici), Đakovo 1992. *Biće*, str. 55.

16 H. Waldenfels, *Kontekstualna fundamentalna teologija*. Preveli S. Gut, M. Cipra, I. Zir-dum, Đakovo 1995., str. 194-195.

Gilson: »Znamo da je tvrdnja 'Bog jest' istinita i kao takva dokazana, ali što znači 'jest' u ovoj tvrdnji ostaje nam nepoznato. Ali ako ne znamo značenje ovoga *jest* u tvrdnji *Bog jest*, onda ne znamo ni što Bog jest. Treba li podsjetiti da razum može oblikovati mnoge istinite tvrdnje glede Boga? Ništa nije istinitije, ali nije riječ o tome. Sveti Toma kaže, ponavlja i jednostavno ustaje u tome da nam te tvrdnje o Bogu, premda istinite, ipak ne čine poznatom Božju bit. (...) Od samoga Boga, čija bit je bitak, ostaje nam na ovom svijetu nepoznat upravo *esse*: '*esse Dei est ignotum*'. (QDP, VII, 2, 1m).«<sup>17</sup>

Iz svega razlaganja vidi se da u definiciji religioznog misterija nije naglasak na tome da se u formulaciji misterija ne vidi unutarnja spojivost složenog pojma kojim se izriče misterij, niti kojim putem dolazimo do spoznaje o postojanju misterija, nego je naglasak na tome da se formulacijom misterija izriče Apsolut, koji je čovjeku apsolutno nepoznatljiv na adekvatan način. Bog nije apsolutan misterij zato što ga mi ne možemo izraziti sudom, u pojmove kojega bismo imali unutarnji pozitivan uvid, nego je obratno istinito: zato što je Bog misterij, mi ga ne možemo izreći sudom s unutarnjim pozitivnim uvidom u istinitost tog suda, premda smo logično prisiljeni sud prihvatiti istinitim zbog vanjskog autoriteta ili logičnog dokazivanja.<sup>18</sup>

### Zaključak

U prvom dijelu ove rasprave pokazali smo na temelju autorâ (Billota, Descoqs, Donata, Rasta, Keilbacha, Dalmaua) da je glavni razlog zbog kojeg se odbacuje Anzelmov ontološki dokaz taj što prije dokaza a posteriori da Bog postoji nemamo pozitivan uvid u unutarnju mogućnost pojmova »najvećeg bića« ili »nužnog bića«. U drugom dijelu rasprave tvrdimo da takvog uvida nemamo ni poslije aposteriorno dokazane Božje opstojnosti. Stoga zaključujemo da je Nužno biće (Bog) apsolutan misterij u najstrožem smislu.

17 É. Gilson, *Uvod u Kršćansku filozofiju* (preveo Gerard Denegri), FTI DI, Zagreb 1995., str. 60.

18 Izenadio sam se kako K. Rahner ponešto visoka govori o teološkoj definiciji misterija, kao i nad tim da nisam naišao kod njega na formalan dokaz da je Bog apsolutan misterij. Činjenica apsolutne transcencije još sama po sebi ne govori o misterijskoj naravi apsolutno Transcendentnoga. U blaženom gledanju će apsolutno Transcendentni ostati apsolutno Transcendentan, ali za nas neće predstavljati misterij, nego samo neiscrpivu prozirnost. Stoga ne iznenađuje da Rahner produljuje apsolutan misterij u vječnost. Dapače, sklon je vjerovati da je Bog samom sebi također misterij (vidi: »Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie«, u: *Schriften zur Theologie*, IV., Benziger Verl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1964., str. 51-102).

## *Literatura*

- Augustinus, A., *In Epistulam Joannis ad Parthos*, IV, 2 (PL 35, 2009).  
Bakšić, S., *Presveto Trojstvo*, Zagreb 1941.  
Billiot, L., *De Deo uno et trino*, Rim 1902.  
Dalmau, J., *Sacrae theologiae summa*, II., Madrid 1958.  
Descoqs, P., *Praelectiones theologiae naturalis*, I., Paris 1932.  
Donat, J., *Theodicea*, Innsbruck 1936.  
Fabro, C., *L'uomo e il rischio*, Rim 1967.  
Keilbach, V., *Problem Boga u filozofiji*, Zagreb 1944.  
Kopleston, F., *Istorija filozofije*, II., Beograd 1989.  
Rahner, K., *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964.  
Rahner, K., -Vorgrimler, H., *Teološki rječnik*, (Preveli razni suradnici), Đakovo 1992.  
Rast, M., *Theologia naturalis*, Freiburg 1939.  
Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, pars I.  
Waldenfels, H., *Kontekstualna fundamentalna teologija*, (Preveli S. Gut, M. Cipra, I. Zirdum), Đakovo 1995.

*THE ABSOLUTE IS THE ABSOLUTE NATURAL MYSTERY*

*Rudolf BRAJIČIĆ*

**Summary**

*The author pertains to the view that the reality of mystery does not belong exclusively in the domain of the Divine Revelation, namely theology, but that the mystery also is part of the reality of natural theology, that is philosophy. This in other words means that God is the absolute natural mystery. The fundamental reason for this assertion is seen by the author in the failure to have a positive insight into the internal possibilities of the most Perfect of beings. This insight is not attained in Anselm's apriori proof of God's existence, as discussed in the first part of the article. The second part also asserts that such an insight again is not attained following a posterior proof that God exists. As such the author wishes to confer his part to natural theology, which up until the present has not turned enough attention to this aspect.*