

**UNIVERZA V MARIBORU**  
**FILOZOFSKA FAKULTETA**  
Oddelek za filozofijo

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**TEOLOŠKA FAKULTETA**

**DIPLOMSKO SEMINARSKA NALOGA**

Klementina Dovečar

Maribor, september 2018



**UNIVERZA V MARIBORU**  
**FILOZOFSKA FAKULTETA**  
Oddelek za filozofijo

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**TEOLOŠKA FAKULTETA**

Diplomsko seminarska naloga

**SPOZNANJE BOGA V MOČI NARAVNEGA RAZUMA**

Graduation seminar work

**KNOWLEDGE OF GOD IN THE POWER OF NATURAL REASON**

Mentor:

prof. dr. Bojan Borstner

Kandidatka:

Klementina Dovečar

Mentor:

doc. dr. Mateja Pevec Rozman

Maribor, september 2018

## **ZAHVALA**

Zahvalila bi se mojima mentorjema, gospodu Bojanu Borstnerju in gospe Mateji Pevec Rozman za pomoč in skrbno mentoriranje pri moji diplomski nalogi.

Prav tako bi se zahvalila družini, ki mi je stala ob strani in me vzpodbujala med težkimi trenutki.

## **I Z J A V A**

Podpisana Klementina Dovečar, rojena 14. 6. 1994, študentka

Filozofske fakultete Univerze v Mariboru, smer filozofija, Teološke fakultete Univerze v Ljubljani smet Teologija, izjavljam, da je diplomsko seminarska naloga z naslovom Spoznanje Boga v moči naravnega razuma, pri mentorju/-ici prof. dr. Bojan Borstner in doc. dr. Mateji Pevec Rozman, avtorsko delo.

V diplomskem delu so uporabljeni viri in literatura korektno navedeni; teksti niso prepisani brez navedbe avtorjev.

---

Maribor,

12. 9. 2018

## KAZALO

<i>UVOD</i> .....	1
1. Naravna teologija .....	3
1.1 Hermenevtični krog .....	4
1.2 Bog filozofov in Bog vere .....	6
2. Religija in Bog v družbi.....	10
2.1 Postsekularna družba .....	10
2.1.1 Stališče Jürgena Habermasa.....	10
2.1.2 Stališče Josepha Ratzingerja.....	12
2.2 Postmodernistični vpliv na razvoj religije v družbi.....	13
3. Argumenti, ki govorijo v prid Božjega obstoja .....	15
3.1 Dokazi Tomaža Akvinskega .....	15
3.2 Ontološki argument in drugi »A PRIORI« argumenti .....	17
3.3 Kozmološki argument .....	20
3.4 Argument osebne izkušnje .....	21
3.5 Argument Svetega pisma.....	24
3.6 Pascalova stava .....	24
4 Bog v okviru metafizike .....	26
4.1 Načelo vzročnosti .....	26
4.2 Načelo analogije .....	27
4.2.1 Pozitivni govor o Bogu.....	27
4.2.2 Negativni govor o Bogu.....	28
4.2.3 Analogični govor o Bogu.....	29
4.3 Metafizična vzročnost in neskončnost.....	33

4.3.1 Dokazovanje od nečesa k absolutnemu .....	34
4.3.2 Dokazovanje od absolutnega k neskončnemu .....	34
4.3.3 Neskončna materija.....	37
4.4 Sodobna kritika metafizične naravne teologije .....	38
4.4.1 Kantova kritika dialektičnega videza.....	39
4.4.2 Analitična filozofija in njena kritika Boga .....	40
4.4.3 Heideggerjeva kritika onto-teologije .....	46
ZAKLJUČEK.....	49
POVZETEK .....	50
REFERENCE.....	52

## UVOD

Eno izmed najstarejših vprašanj človeštva je zagotovo vprašanje obstoja Boga, kar dokazujejo najdene sledi o navezovanju plemen in skupnosti na višje sile iz zgodnjih časov človeške civilizacije. Skozi zgodovino se je človeška razumnost širila, razum pa je pridobival vlogo v civilizacijah, pri katerih je bila izredno pomembna religija. Sčasoma se je začelo z razvojem znanosti ločevati vero in razum, razkorak med njima pa se je vztrajno večal, saj vere marsikdo ni več dojemal kot nekaj razumskega. V diplomski seminarski nalogi smo poskušali najti skupne točke razuma in vere ter ugotoviti, v kolikšni meri sovpadata in se dopolnjujeta. Naš cilj je bil ugotoviti, ali vprašanje vere spada na področje znanosti.

Podrobno smo opredelili tudi povezavo filozofije in teologije. Filozofe so namreč vedno zanimala osnovna religiozna vprašanja, med katerimi je vodilno vprašanje o obstoju Boga. S pomočjo literature smo opisali, kako se je filozofija poskušala opredeljevati do vprašanja Boga z znanstvenimi metodami in kakšni so njeni argumenti v prid njegovega obstoja. Opredelili smo tudi odraz odnosa religije in razuma v družbi ter ugotovili, kako se razum uporablja v iskanju pravilne govorice o Bogu, kako se metafizika opredeljuje glede vzročnosti in neskončnosti ter kako so se nekateri strokovnjaki filozofije odzivali na metafizično področje in tovrstne teorije o transcendenci. Zanimalo nas je tudi, kako so nekateri misleci dojemali povezanost razuma in vere.

Človek z razumom odkriva resnico o svetu in sebi ter išče svoj smisel, cilje, izvore ipd., torej je razum bistven za spoznavanje. Bistvo človeka je namreč sposobnost tudi posrednih spoznanj in čutne zaznavne. Šele z razumnostjo presežemo subjektivnost in relativizem ter se približamo objektivnosti in resničnosti.

Stičišča filozofije z religijo so se pojavila že v času Apostolskih del, kar dokazujejo viri, ki opisujejo, da se je krščanstvo srečalo s filozofskimi tokovi, pa



tudi sv. Pavel naj bi razpravljajal z epikurejci in stoiki. Iz zgodnjega krščanstva se pojavlja veliko sklicevanja na naravno spoznanje Boga, ki naj bi bilo dano vsakemu človeku. Slednje dokazuje, da se niso mogli omejiti zgolj na Mojzesa in preroke ter brezglavo verjeti prebranemu in povedanemu, temveč je človek sam spoznaval vero z razumom (Janez Pavel II., 1999, str. 50–53).

Naravno spoznanje je pogosto vodilo v malikovanje, ki ni bilo v skladu s krščanskimi vrednotami, zato so se predstavniki zgodnjega krščanstva povezovali s filozofi, ki so izkazovali spoštovanje do presežnosti, čeprav niso verjeli v Boga na enak način kot kristjani. Problematično je bilo namreč pojmovanje Boga, »onesnaženo« z mitološkimi vplivi in pojmi. Podoben škodljiv vpliv za krščanstvo je bil grški svet, vzpostavljen na mnogoboštvu in prepleten z mitologijo (prav tam).

Vsi večji filozofi zgodnjekrščanskega časa so se ukvarjali s transcenco ter tako poskušali razjasniti vez med razumom in religijo. Slednje so želeli storiti nekoliko poglobljeno in razdelano, zato so se vrnil k občim počelom, pri čemer jim miti niso več zadostovali. Filozofi so se namreč trudili iskati nek temelj, kar jih je vodilo stran od antičnih načel, in se zavzemali za kritično držo človeka do tega, v kar veruje. Opisano je krščanstvu zelo pripomoglo, saj so ljudje spoznali praznoverje, zato so se ravno tu pojavili zametki dialoga med razumom in vero oz. filozofijo in teologijo (prav tam).

Hkrati so obstajale tudi stvari, ki so filozofijo in vero ločevale, zato njun skupni dialog ni bil ne takojšen ne lahek. Nekateri kristjani so menili, da filozofske šole širijo zmedo in se ne posvečajo pravi nalogi, ki je oznanjanje Jezusa Kristusa. Čeprav je večkrat prišlo do nesoglasij, pa krščanstvo nikoli ni branilo umevanja, celo vzpodbujalo ga je, zato obtožbe, ki trdijo obratno, niso primerne. Krščanstvo samo je od začetka rušilo komplekse in širilo enakopravnost, kar seveda pomeni tudi dostop do resnice. Tako je pripomoglo k marsikateremu spoznanju in vedno zagovarjalo enakost ljudi pred Bogom (prav tam).

Uporabljali smo metodo analize virov, katere smo nato primerjali med seboj in na koncu poskusili preko analize dobiti nek pogled na naše vprašanje. Naloga je narejena po pravilniku Filozofske fakultete Univerze v Mariboru.

## 1. Naravna teologija

Filozofsko razmišljanje o razlogih za verovanje v transcendenco je v življenju ljudi prisotno odkar pomnimo. Večina prvih zapisov se namreč poslužuje ravno tega temeljnega in (predvsem na področju filozofije) še danes zelo aktualnega vprašanja, s katerim sovpada tudi področje naravne teologije, ki je pravzaprav filozofsko razmišljanje o razlogih za verovanje v Boga oz. teodiceja. Teodiceja je vsako razumsko utemeljevanje vere v Boga. Naravna teologija pa se ne opira le na razum in človeško spoznanje ter se ne sklicuje na avtoritete, temveč je prepričana, da lahko z razumom najdemo spoznanja Boga, kar je bistveni cilj nekaterih filozofov. Slednje imenujemo metafizično razmišljanje ali osredotočanje na transcendentnost – filozofsko panogo z zgolj razumsko metodo. Marsikdo se ne strinja, da je naravna teologija filozofska panoga, saj govori o Bogu, zato jo striktno prišteva k teologiji. Do tega je prišlo zaradi razsvetljenstva, ko so omejeno pojmovali razum. Eden glavnih predstavnikov, ki naravne teologije nima za filozofsko panogo, je Heidegger (Stres, 1994, str. 10–17).

Pri pregledu zgodovine filozofije opazimo, da je iskanje zadnjega počela ena izmed njenih glavnih tem, pri kateri se filozofija sreča z religijo. Že od antike je vprašanje o Bogu eno najpomembnejših vprašanj, o katerem so pisali vsi veliki filozofi, npr. Platon, Aristotel, sofist in drugi, kasneje tudi Hegel, ki pravi, da je spoznanje Boga s pomočjo razuma najvišja naloga znanosti. Čeprav je Bog osrednji verski pojem, pa to ne pomeni, da debata o njegovem obstoju ni del filozofije. Razmišljanje o Bogu je namreč osrednja tema filozofskega mišljenja tudi zaradi povezave z razmišljanjem o človeku, vendar poteka preko filozofije religije, ker je neposredno religiozna kategorija. Filozofsko razmišljanje tako ne more nikoli popolnoma pokriti teme Boga (prav tam).

Nikakor ne smemo enačiti filozofije religije s filozofskim naukom o Bogu. Vse religije namreč ne govorijo o osebnem Bogu, vendar so lahko tema filozofije religije. Slednja se torej ukvarja z vsemi vrstami presežnosti, filozofski nauk o Bogu pa govori o osebnem Bogu in našem razmerju do njega, ki ga najdemo le pri

monoteističnih religijah. Religiozna ideja Boga je v monoteističnem okviru ideja o stvarniku, ki je nekaj višjega, nekaj, česar ne moremo izkustveno doživljati in pojmovati kot sestavni del sveta. Naravna teologija mora upoštevati, da gre za stvarnika, drugačnega v celoti svoje resničnosti in bivanja, zaradi česar je njegovo razmerje do preostale stvarnosti edinstveno ter bo imelo odločilne posledice na človekovo spoznanje o razmerju do njega. Spoznanje o stvarniku ni enako spoznanju o naši stvarnosti prav zaradi te njegove enkratnosti. Božja skrivnostnost je nekaj čisto drugega od skrivnostnosti v naši stvarnosti, torej našem dojemljivem svetu, saj je ne moremo z ničemer primerjati. Naš način dojemanja Boga mora biti tako enkraten, kot je on sam. Slednje je povod tega, da se nekateri sprašujejo, ali je o Bogu sploh smiselno govoriti (prav tam).

Torej se z naravno teologijo nekoliko približamo povezavi znanosti in vere. Le ta nam prikazuje, kako je pomembno, da vključujemo razumnost, kadar govorimo o Bogu. Ta dokazuje, da vera in religija imata skupne točke z znanostmi in bolj splošno z umevanjem. Naravna teologija poskuša Boga dojeti preko spoznanja naravnih zakonov, vendar še vedno v skladu z vero. Ne sklicuje se zgolj na Sveto pismo, temveč išče objektivnost in naravne zakone, ki bi podkrepili obstoj Boga. Pomembna segmenta naravne teologije sta hermenevtični krog ter Bog kot bog filozofov in Bog vere.

## **1.1 Hermenevtični krog**

Vse, o čemer razmišljamo, je pogojeno z vpetostjo v zgodovinsko in kulturno okolje. Tudi filozofska teologija nastaja v okviru te vpetosti, natančneje vpetosti v krščansko zahodno civilizacijo, preko katere tudi mislimo in vrednotimo, torej umsko dojemamo. Nauk o Bogu je oblikovan na podlagi predpostavk in izhodišč, ki so nam v tem okolju samoumevne ter predstavljajo vsoto mišljenjskih pravil, s pomočjo katerih umevamo. Gre za že vnaprej dana pravila in vzorce, ki avtomatsko vplivajo na naše mišljenje ter dojetje. Krščanstvo je v veliki meri

vplivalo na izoblikovanje našega miselnega sveta, zato tudi večinsko govorimo o krščanskem osebnem Bogu. Za verovanje potrebujemo – poleg umskega delovanja – čustva in voljo, saj gre za celostno držo človeka, ki vključuje umski, čustveni, svobodni in odgovorni del. Človek se pri razumskem dojetanju čustveno odziva, kar počne zaradi svobode, ki mu prinaša odgovornost. Vedno mislimo na podlagi predpostavk – vse, kar umevamo oz. spoznavamo, je postavljeno v najsplošnejši umevanjski okvir, s pomočjo katerega stvari dobivajo pomen. Omenjeni okvir imenujemo hermenevtični krog (Stres, 1994, str. 19–25).

Utemeljitelj hermenevtičnega kroga je Heidegger, ki pravi, da človekovo zgodovinsko bivanje poteka v določenem svetu in razumevanju tega sveta, ki sega tudi v še ne uresničeno prihodnost. Vsako razumevanje pojavov je tako že postavljeno v naš umevanjski okvir. V pojem hermenevtičnega kroga je vpeljal tudi pojem skrbi, ki je pri človeku njegova odprtost v svet, katerega del je in s katerim si širi obzorja. Trdil je, da ima hermenevtični krog ontološke izvore ter je povezan z zgodovinskim okvirom in omejenostjo človekovega bivanja, pri čemer smo vedno vezani na pogojenost družbenih, duševnih in kulturnih danosti. V okviru tega so se razvili tudi predsodki, ki vplivajo na naše delovanje. Eden takšnih predsodkov je bil predsodek proti izročilom v razsvetljenstvu. Medtem hermenevtika vključuje vse pogoje, racionalizem pa se je trudil odstraniti vse predsodke in okvire ter priti do spoznanja brez vsake pogojenosti (prav tam).

Vse naše razumevanje je pravzaprav predsodkovno. Živimo v družbi, ki jo je izoblikovalo krščanstvo, in s kulturo dani predsodki vplivajo na naše spoznanje. Izročilo, ki omogoča razmišljanje, si slednjega ne podreja, zato je potrebno objektivno utemeljevati. Hermenevtični krog prikazuje tudi napetost – polarnost med tujim in domačim oz. možnost kritičnosti do izročila. Pri religiji umnost ne prihaja od zunaj, ampak je notranja stvar. Vernost je celovitost, v katero spada tudi um, umnost pa v religijo vnaša nujno potrebno kritičnost. Vsak vernik mora imeti kritičen odnos do svoje vernosti, zato bi lahko rekli, da v religiji sami poteka notranja napetost. Največkrat je ta kritičnost uperjena proti magiji, torej razum brani religijo pred magičnostjo in tem, da bi preko magije popačila samo sebe. Slednje dokazuje, da razumskost pravzaprav verovanju koristi (prav tam).

Torej je hermenevtika zelo pomembna, saj je bistvena za vero, vendar pa to ne pomeni, da se s hermenevtiko, ki je nastala znotraj krščanske kulture omejuje znanosti, saj krščanstvo ne omejuje uma, vendar so neke tradicije in naučeni vzorci dobri za našo življenje in nam pomagajo. Dokler se znanostim pusti določena mera svobode, hermenevtika ni slaba in zatiralna znanostim

## **1.2 Bog filozofov in Bog vere**

Filozofija in religija skozi zgodovino pogosto nista obravnavali iste transcendence, torej Bog vere – Bog – bistvo religije monoteističnih verstev, ni bil hkrati bog filozofov. Po razsvetljenstvu se je vedno bolj uveljavljalo prepričanje, da je o Bogu nesmiselno govoriti, saj ne more biti predmet razumskega govorjenja in mišljenja. Nekateri so tovrstno govorjenje celo opredeljevali kot za umevanje nebitveno čustvo (Stres, 1994, str. 26–31).

Vprašanje o govoru in razmišljanju o Bogu je postavljeno v okvir iskanja metode oz. postopka, ki pravilno opredeljuje Boga. Trditev, da Bog obstaja, ne more biti istorodna ugotovitvam, ki izvirajo iz te trditve, kar pomeni, da ne moremo omejiti pojmovanja Boga na isto raven kot pojmovanje stvarnosti. Večina se pri tem sklicuje na omejenost umnosti na razsvetljensko in racionalno, kar privede do tega, da govorjenje o Bogu ne ustreza znanstvenemu okvirju v enaki meri kot govorice o izkustvenih dejstvih, s čimer se vprašanje religije zoži na dokaze o božjem bivanju. Tako smo privedeni do dvojnosti – po eni strani se ne moremo popolnoma strinjati s čistim subjektivizmom verovanja, hkrati pa se zavedamo, da religiozna racionalnost ni enaka racionalnosti na drugih področjih. Razsvetljenski razum je človeško umnost preveč omejil, ta oblika razuma pa ni nujna (prav tam).

Pri vprašanju, kaj sploh je religiozna umnost in v čem se razlikuje od drugega pojmovnega sveta, ne moremo delovati ločeno od te celovitosti, saj ugotavljanje spada vanjo. Celovitost je v takem pomenu različnost, združena v celoto, kar si lahko predstavljamo kot neodkriti manjkajoči del celote. Takšen primer je

opredeljevanje do resnice, pri katerem ne gre za navadni pomen besede, saj se vsak posameznik do vsebine resnice angažira, zaradi česar ima pomembno vlogo osebni pridih, vendar resnice posameznik ne poseduje. Verovanje torej ni le skupek nekih povedi, ampak tudi subjektiven odnos, oba skupaj pa tvorita celovitost, čeprav se je v zgodovini pričelo to dvoje izrecno ločevati. Posledično razumnega govorjenja o Bogu niso priznavali oz. ga ne priznavajo v celoti, torej še vedno obstajajo dvomi o razumski opredelitvi do Boga. Bog filozofije je tako bog, do katerega pridemo z intelektualno metodo ter nam služi za razlago sveta in bivanja, bog vere (Bog) pa je neko skrivnostno bitje, ki je dobro in svobodno. Pri spoznavanju Boga je pomemben kriterij čustveni del, saj je zgolj predmetno obravnavanje Boga malikovanje (prav tam).

Podobno sta si na dveh polih v debati nasprotovala Heidegger in Nietzsche. Slednji je menil, da je svet podvojen – na eni strani je dobro, lepo in resnično, na drugi pa omejenost, zlo, grešnost ter zmote, kar je posledica človeške šibkosti, ki si ustvarja iluzorno predstavo o svetu. Nietzsche je zatrjeval, da je obstoječa stvarnost dovolj za življenje, čeprav morala in metafizika dajeta ta svet »v nič«. Heidegger mu je odgovarjal, da je nihilizem posledica razvrednotenja sveta, ki je podvržen nenehni človeški manipulaciji, vendar se je Nietzsche idejno skliceval na voljo do moči in še bolj poudarjal svoj nihilistični pogled, po katerem se človek sam odrešuje in povečuje. Heidegger je pri tem izpostavil globokost problema, ki ga je zanimala metafizika sama, ko je pozabila na izvorno neobvladljivost. Poimenovanje Boga naj bi bilo premalo božansko, zato je pozival k novemu pojmovanju Boga, ki mu bo bližje (prav tam).

Razlika med bogom filozofov in bogom vere je tako nedvomna. Filozofija boga dokazuje zgolj pojmovno, osebnostnosti pa pojmovno ne more dojeti. Na splošno obravnava stvari kot objekte, medtem ko religija obravnava odnos do Boga kot odnos subjekta do subjekta. Potrebno se je zavedati, da Boga ne moremo miselno obvladati ali predstavljati, ker je njegova skrivnostnost nekaj višjega od skrivnostnosti nerešenih ugank in še nedojemljivega dela sveta. Filozofija se s svojimi metodami opredeljuje do predmetov, ki jih lahko dojema in reši svojo nevednost do njih, pri Bogu pa temu ni tako, saj ne gre za predmetno odsevanje, temveč je pomembno odkriti njegov pomen. Podobno, kot ne moremo slišati barv,

tudi Boga ne moremo dojeti s strukturirano metodo racionalizma, vendar tudi pri religiji uporabljamo teoretično mišljenje. Filozofija tako ni tuja verovanju, s čimer tudi bog filozofov ne izpada čisto iz območja boga vere, saj se delno osvetljuje. Znanost in vedenje sicer objektivizirata, pri religioznem razmišljanju pa gre za subjektivnost, ki je medosebna in celovita. S pomočjo znanosti lahko obvladujemo svet, medtem ko religija predstavlja povabilo k odnosu (prav tam, str. 31–35).

Opisana delitev sega daleč nazaj, v čas Pascala, ko se je veliko govorilo o filozofskem pojmovanju Boga, kar je močno ogrožalo versko izkušnjo in temelje religij. Z zanikanjem nekaterih religioznih lastnosti Boga se je širil dvom o Bogu vere, ki naj bi imel nekatere lastnosti človeške narave. Pri tej delitvi ne govorimo o delitvi na dva različna boga, ampak delitvi konceptov – torej problemu dveh konceptov, ki se sklicujeta na božje lastnosti – in pojmovni opredelitvi. Nemogoče bi namreč bilo, da bi obstajali dve vsemogočni bitji. Tako obstajata le dve ideji, ki nas želita vsaka na svoj način pripeljati do odgovorov (Attfield, 2008, str. 1–6).

Attfield (prav tam) bi problem razrešil s pojmovanjem Boga samega in ne človeških pojmov. Obstajajo različni načini spraševanja po Bogu, pri čemer nobena stran pojmovnosti njegove narave ne razume popolnoma, vendar ima versko pojmovanje nekoliko enotnejšo sliko in bolj izdelano strukturo, medtem ko je pri bogu filozofov veliko nesložnosti, dvomov in različnih možnih odgovorov. Če nekoliko bolj sistemsko pogledamo filozofski del govora o Bogu, se moramo najprej vprašati, o bogu katerega filozofa govorimo. Teologi idejo filozofskega boga največkrat povezujejo z Aristotelom in neoplatonističnim pojmovanjem.

Za vernike se zdi filozofsko pojmovanje premalo, saj ne daje osebnega pečata in odnosa, čeprav Bogu priznava lastnost volje, vendar iz tega izvzema voljo do ljubezni. Pri tem Bog vere nekoliko stopi v ospredje in ponudi več, saj filozofsko pojmovanje nekoliko osiromašeno predstavi lastnosti božje volje. Bog filozofov prav tako ni predpostavka za čaščenje, zato se verniki raje poslužujejo drugega pojmovanja. Filozofsko mišljenje o verjetnosti Boga bi moralo biti podprto z

dejanskimi pojmi in razlogi, vendar filozofi trdijo, da je božanstvo preveč oddaljeno in neznano za kaj takega (prav tam).

Naravna teologija lahko kljub vsemu daje smernice za nadaljevanje v tej slepi ulici in se sprašuje, kako bi bog teologov in bog filozofov našla skupno točko, vendar je za to potrebna združljivost dveh pojmov: da je božji značaj takšen, da se lahko razkrije samemu sebi, in da mora obstajati kriterij prepoznavanja obstoja. Združitev je potrebna, vendar je zanjo potrebno veliko razmisleka. Združljivost je sicer še daljnosežna stvar, saj ljudje še vedno preveč omejeno razmišljamo o kakršnikoli obliki božanstva (prav tam).

Morda je ravno to problematika, da se v bistvu opredeljuje o različnih stvareh, vendar marsikdo tolmači filozofsko pojmovanje boga, kot enako verskemu Bogu. Vsak pogled je svoje narave in vidimo, da sploh en gre za samo razhajanje med filozofijo in vero. Potrebno bo najti nek nov skupen pogled na opredelitev Boga. Vendar je videti, da skupen pogled še ni tako blizu, kar nam daje motivacijo za še večje sodelovanje in razvijanje skupnih pogledov med filozofskimi teorijami in pa verskim pogledom na Boga.



## **2. Religija in Bog v družbi**

Religija je skozi zgodovino pomagala oblikovati družbo, ki nas nedvomno osebno izoblikuje in vodi. Ljudje smo namreč – podobno kot živali – nagnjeni k posnemanju, kar vodi v razne spore, vojne in konflikte, ki ogrožajo preživetje vrste. Družba se proti temu bori na svoj način, tj. z »grešnim kozlom« – krivdo nekemu naprti, da bi se konflikt polegel, saj se z obtožbo nedolžnega njeni pripadniki povežejo in pomirijo, kasneje pa ugotovijo nedolžnost te žrtve ter iz nje naredijo nekaj božanstvenega, svetega. Opisano najdemo v vseh kulturah, saj daje pogoje za ustanovitev novih kulturnih ustanov, zakonov ipd. (Petkovšek, 2016, str. 109–108).

Religija si že od nekdaj prizadeva za zagotavljanje miru, vendar sodobna družba tega mehanizma ne razume; posledično ne razume več niti religij, zato le-te izgubljajo moč. Sodobna družba se je spremenila, vloga religij v njej več ni ista, saj jih je sekularizem odstranil kot smet, zato je celotna družba pahnjena v različne krize. Vendar religije pomagajo vzpostavljati mir v družbi in jo čistijo nasilja, ki je globoko v človeški naravi. Zaradi manjšanja vloge religije se namreč večja tudi količina nasilja in odpira fundamentalizem v sodobni družbi.

### **2.1 Postsekularna družba**

#### **2.1.1 Stališče Jürgena Habermasa**

Habermas je svoje stališče utemeljil na razsvetljenski ideji uma, ki ga je razumel kot nekaj diskurzivnega, saj se preko komunikacije z drugimi posamezniki

uresničuje v živih, družbenih in zgodovinskih procesih. Človek se uresničuje šele, ko komunicira in je v odnosu z drugimi, saj je politično bitje, zato Habermas spoznanja ni ločeval od družbe in diskurza, temveč je iskal temelje znotraj tega demokratično-političnega mehanizma. Če obstaja prava radikalna demokracija, je neproncljiva, saj vanjo ne morejo posegati nobeni vplivi. Demokracija je s svojim političnim prostorom samozadostna, zato se je zmožna sama utemeljevati, usmerjati in osmisliti ter ostati neopredeljena do verskih in etičnih vprašanj, kar so jasni razlogi za sekularizacije družbe, etično formalizacijo in izključevanje religije. Vera je tako postala zunanji del, ki ni imel kaj iskati v demokratični državi (Petkovšek, 2016, str. 103–106).

Kasneje, ko se je družba iz sekularne prelevila v postsekularno, je spremenila tudi svojo idejo, vezano na religijo, in začela govoriti o »iztirjeni sekularizaciji«. Vse to je vodilo v ponovni razmislek o razsvetljenski opredelitvi uma. Po Habermasovem mnenju se je sekularizacija iztirila, ker se je iz avtonomije uma napačno izpeljala zahteva po izključitvi religije iz javnega prostora. Avtonomni um ne bi smel izključevati, temveč bi moral biti odprt in dajati možnost zunanjim dejavnikom, npr. religiji, ki lahko služi za poživljanje in pospeševanje. Pri opisanem procesu so v ospredju še vedno demokratične norme, nikakor se ne govori o iskanju temeljev v religiji, saj bi to pomenilo nazadovanje. Do problema sekularizacije je prišlo, ker liberalizem ni želel prikazati pozitivne vloge religije v družbi, poleg tega pa tudi ni opazil vedno močnejšega tržnega gospodarstva. Slednje je privedlo do erozije državljskih kreposti, ki bi morale biti temelj demokracije. Tako so se družbene kreposti pričele razkrajati, brez njih pa je v demokraciji težko delovati (prav tam).

Habermas je menil, da je potrebno vlogo religije v sodobni družbi ponovno predstaviti v pozitivni luči, saj je le-ta v obdobju sekularizacije tudi pridobila ter se veliko naučila in prilagodila. Sodobna država bi morala stopiti v dialog in sprejeti svoje omejitve, v

dialogu pa ponovno vzpostaviti državljske kreposti, pri čemer ima nedvomno veliko vlogo religija. Ravno v tej situaciji se kaže povezava filozofije in religije. Slednja je namreč skozi zgodovino razvila hermenevtiko človeške eksistence in

etičnih norm, ki so ohranjene v verskem jeziku, naloga filozofije pa je, da jih prevede v univerzalen jezik. Takšno razumevanje temelji na predpostavki, da um in religija nimata istega spoznavnega statusa in sta asimetrična. Habermas je videl rešitev v tem, da se religija odpove univerzalnosti v javnem prostoru, vendar je enako pričakoval od znanstvenih področij – tako bi moral vsak prispevati svoj del (prav tam).

### **2.1.2 Stališče Josepha Ratzingerja**

Razlika med stališčema Habermasa in Ratzingerja se pokaže pri pojmovanju resnice, ki jo je Ratzinger videl v Jezusu Kristusu, Habermas pa v pojmu resnice kot rezultata uravnoteženega in odkritega procesa argumentacije v družbi. Ratzinger je temu nasprotoval, ker naj bi bilo takšno dojemanje resnice lahek plen za subjektivne interese in privatnosti, kar pomeni, da si lahko večina nekaj napačnega razlaga za pravilno, zato je potrebno gledati globlje od osebnih interesov. To globlje je videl v tradicionalnem nauku Cerkve, za katerega je temelj človekova narava sama. Težava se pojavi, ker je le-ta nedoločljiva, česar se je Ratzinger zavedal, zato bi morali odgovor iskati v pojmu naravnega prava in ga povezati z umom. Svet je umen, zato je urejenost nad človekovo samovoljo – to je dejstvo, ki mu ne moreta nasprotovati niti znanost niti religija. Razlika glede pogleda na to urejenost je v tem, da religija nanjo gleda s stališča etično-religioznega smisla, znanost pa ne. Z vidika spoznanja človeka so spoznanja religije bogatejša, saj niso omejena zgolj na spoznanja sekularističnega in razsvetljskega racionalizma (Petkovšek, 2016, str. 106–108).

Po Ratzingerju se torej um ne zapira v racionalistični pogled, ampak ostaja odprt za druge izkušnje človeka v svetu. Um je namreč videl kot povezavo različnih, heterogenih izkušenj sveta. V nasprotnem primeru se odmikamo od dialoga, ki pa je nujno potreben (prav tam).

Ratzinger je poudarjal, da je zahodna sekularna družba le ena izmed velikih svetovnih kultur, v kateri je sekularizacija sicer povzročila večji tehnološki

napredek, vendar je povzročila nazadovanje na drugih področjih, zato je potrebno ponovno povezati um in religijo. Habermas in Ratzinger sta se strinjala, da se morata um in religija dopolnjevati, zdraviti ter očiščevati, saj se v nasprotnem primeru pojavi bolezensko stanje sodobne družbe. Ratzinger je zanikal tudi absolutno strpnost, saj naj bi privedla do strpnosti do krivic ipd. (prav tam).

## **2.2 Postmodernistični vpliv na razvoj religije v družbi**

Pomemben vpliv na vlogo religije v družbi je imel tudi postmodernizem, ki predstavlja radikalen prelom z modernizmom. Njegov vpliv je segal v literaturo, umetnost, arhitekturo, filozofijo in celo znanost. V tem obdobju se je uveljavilo veliko različic filozofije, ki so zavračale stari pogled na religijo, saj je bilo obdobje odprto za kritiko. V ospredje so tako stopili predvsem negativna teologija, Nietzschejev pogled in fenomenološki pristop. Pomembna osebnost za religijo v tem obdobju je bil filozof John Caputo. (Kos 1995, str. 10-15)

Mateja Pevec Rozman (2017, str. 289–301) je v članku *Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena* razmišljala o postmoderni družbi na podoben način. Gre za dobo razočaranega človeka, ki se vedno bolj zaveda, da mu primanjkuje nekaj višjega – materialnost zanj postaja premalo, zato se vrača k duhovnim vrednotam. Problem postmodernizma je, da ljudje iz posameznih delov religioznih sistemov ustvarjajo mešanice, posledično pa jih vedno bolj zanimajo novodobne oblike verovanja, medtem ko strahospoštovanje in napor, ki ga je potrebno vložiti, izginjata. Ljudje se oklepajo lagodnosti in zaradi individualizma postajajo vedno bolj pasivni, saj jim je bolj pomembno, da imajo izbiro kot zavezanost. Ker se delno identificirajo z verstvi, se tudi verstva približujejo novodobnim vernikom. Avtorica je poudarila, da je potrebno ohraniti bistvene segmente in ne prehajati v skrajnosti. Vera postmoderne družbe se namreč pomika v zasebno sfero in se sekularizira ter vključuje vedno več elementov psihoanalitike, psihologije, gnosticizma ipd., Bog

pa je vedno bolj odsoten. Metafizično se tako daje v nič, usmerja se v tostranstvo, zaradi česar človek težko najde smisel in pogosto prehaja na magičnost, kar ni dobro, saj si želi Boga polastiti. Tukaj nastopi vloga znanosti, ki nas brani in odvrča od tega, zato je razum pri religioznosti nenadomestljiv.

Nedvomno torej drži, da današnja družba ni najbolj naklonjena Cerкви in drugim monoteističnim religijam. Današnji način življenja nas sili po eni strani stran od božanstva, nečesa višjega, po drugi strani pa družba zaradi stresnosti in odtujenosti, vedno bolj išče nekaj višjega, bodisi je to transcendenca v kaki drugi obliki. Tostranstvo preprosto za človeka ni dovolj, zato pa prihaja v družbi do velike razvrednotenosti in zmedenosti. Potrebno bo ponovno premisliti in narediti obrat v družbi, da bo ta videla nek smisel in se umerjala v lepšo prihodnost. Velja poduhovljenost pa seveda pomeni tudi bolj složno družbo in pa sodelovanje, ki je bistveno za zdrav razvoj družbe in boljše odnose.

### **3. Argumenti, ki govorijo v prid Božjega obstoja**

Filozofija in teologija sta od nekdaj vsaka na svoj način z različnimi argumenti skušali dokazati obstoj Boga. Najpogostejši argumenti, ki govorijo v prid obstoja Boga, so dokazi Tomaža Akvinskega, ontološki argument in drugi apriori argumenti, kozmološki argument, argument osebne »izkušnje«, argument Svetega pisma in Pascalova stava.

Pri dokazovanju obstoja Boga delimo argumente za obstoj v dve kategoriji: »a posteriori« in »a priori« dokaze. Dokazi Akvinskega spadajo med prve, saj se opirajo na opazovanje sveta. Medtem so »a priori dokazi« neodvisni od izkustva. Gre torej za slepo sklepanje o obstoju Boga, ki ni iz tega sveta, temveč ima drugačen izvor, zato je v našem svetu neopazen. Argumenti, ki jih uvrščamo med »a priori« dokaze, so ontološki argument, argument zaslepljevanja z znanostjo, argument nepopolnega razdejanja, argument možnih svetov, argument čiste trme, argument neverujočih, argument posmrtnega izkustva, argument čustvenega izsiljevanja itd. (Dawkins, 2007, str. 90–95).

#### **3.1 Dokazi Tomaža Akvinskega**

Tomaž Akvinski je eden najbolj branih utemeljiteljev vere v Boga, saj je bilo njegovih pet poti dolga leta eno izmed bistvenih utemeljevanj obstoja Boga. Veliko filozofov še danes za izhodišče razmišljanja o Bogu izbere njegove dokaze, s katerimi nas je želel usmeriti do nekaterih dejstev in prikazati našo nezadostnost. Med vsemi petimi potmi najdemo tako razlike kot tudi podobnosti. Njegove dokaze delimo na tri dele oz. tri t. i. temelje metafizične postulate, ki naj bi strukturirali vsako metafizično misel. Prvi del tvorijo prve tri poti, ki govorijo o ontološki nezadostnosti s pomočjo nastanka živih bitij. Četrta pot, ki predstavlja

drugi del, govori o problematiki enosti bitij in problematiki celostnosti. Peta pot oz. tretji del pa izvira iz urejenosti in smotrnosti bivanja. Vse poti so povezane z zahodno metafiziko, saj izražajo njeno bistvo. Lahko bi rekli, da sta vplivnost in vloga teh dokazov odvisni od vpliva metafizike (Stres, 1994, str. 134–137).

Prva pot je dokaz negibnega gibalca in govori o tem, da je nekaj moralo premakniti prvo stvar, saj se nič ne premakne samo od sebe. Nekdo – Bog – je torej moral narediti prvo potezo. Druga pot je dokaz nepovzročena povzročitelja in pravi, da nič ne povzroči samega sebe, temveč ima vse svoj vzrok, pri čemer spet pridemo do istega problema neskončne regresije, ki jo rešimo z Bogom – Bog je prvotni vzrok. Tretji dokaz prvega dela je kozmološki argument, ki pravi, da je nekoč moral obstajati čas, ko ni bilo snovnega, vendar te snovne stvari sedaj so, zato naj bi jih ustvarilo nekaj nesnovnega – Bog. Vsi argumenti se opirajo na idejo regresije in ji dajejo konec z idejo Boga. Četrta pot je argument stopnje. Stvari na svetu se namreč razlikujejo po stopnjah; eno izmed razlikovanj je tudi razlikovanje v stopnjah dobrote in popolnosti. Ocenjevanje teh stopenj ni mogoče, razen če jih primerjamo z najvišjo. Težko rečemo, da je najvišje dobro človek, saj je v nas tudi zlo, zato je Akvinski predpostavljal, da je najvišje dobro Bog. Peta pot je teleološki argument ali argument vnaprejšnjega načrta, ki pravi, da se zdijo stvari na tem svetu načrtovane, zato mora obstajati nekaj, kar je načrtovalo vse na tem svetu, predvsem pa živa bitja. Ta načrtovalec je po njegovem mnenju Bog. Teleološki argument se še danes redno uporablja (Dawkins, 2007, str. 87–89).

Opisani zadnji dokaz za obstoj Boga izhaja iz ugotovitve o urejenosti, smotrnosti in smiselnosti vsega bivajočega ter bivanja. Povezljiv je z vsem, kar se sprašuje čemu bivanje. Čeprav je dokaz zastavljen nekoliko ožje, saj ga zanima predvsem razlog urejenosti živih bitij, pa lahko z njim razložimo, da je vse urejeno z neskončnim počelom (Stres, 1994, str. 135).

V krščanski zgodovini velja Akvinski za pobudnika nove poti v filozofiji in splošni kulturi. Papež Janez Pavel II. (1999, str. 57–58) je v okrožnici *Vera in razum* poudaril, da je Akvinski znal vzpostavljati dialog med vero in razumom, saj naj bi oba prihajala od Boga, zaradi česar si ne moreta nasprotovati. Znanost

mora tako prispevati k razodetju, vera pa se zaupati razumu ter ga predpostavljati in dopolnjevati.

### **3.2 Ontološki argument in drugi »A PRIORI« argumenti**

Najznamenitejši »a priori« argument je ontološki argument, ki ga je prvi predstavil Anzelm, kasneje pa so ga filozofi spreminjali in dopolnjevali. Prvotni Anzelmov argument v obliki molitve je bil namenjen Bogu, ne pa ljudem. Bog naj bi bil največjastnejše bitje, ki z neobstojem v našem svetu izgubi popolnost, zato mora nujno bivati oz. obstajati. Bistvo ontološkega argumenta – da je obstoj popolnejši od neobstoja – je kasneje spoznal tudi Kant (Dawkins, 2007, str. 90–95).

Eden najbolj znanih filozofov, René Descartes, je zagovarjal družino podobnih argumentov, saj je v svoji peti meditaciji dokazoval obstoj Boga iz ideje o izjemno vrhunskem popolnem bitju. Privrženci ontološkega argumenta so bili tudi drugi veliki filozofi, npr. Leibniz in Hegel. Gottfried Leibniz je v svojem ontološkem argumentiranju trdil, da so popolnosti neizvedljive, zato ni mogoče dokazati njihove nezdržljivosti, s čimer je poskušal dopolniti Descartesove pomanjkljivosti. Iz tega je zaključil, da lahko vsa popolnost obstoji skupaj v enem samem subjektu (Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ontological Arguments, 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>).

Poleg ideje o obstoju najpopolnejšega bitja obstaja še ideja njegovega resničnega obstoja, kajti če nekaj ne obstaja v resničnosti, potem celotna ideja pade. Anzelm je svojo idejo razvil na podlagi »neumneža«, ki kljub ideji o Bogu trdi, da le-ta ne obstaja. Tu gre za tipično protislovje – ko domnevni »neumnež« trdi, da Boga ni, hkrati ve, kaj je Bog, in ima tudi idejo o njem samem. Tako že sama ideja o Bogu pove, da le-ta obstaja (Stres, 1994, str. 255–256).

Nekateri filozofi in teologi, med njimi tudi Tomaž Akvinski, so začetniku ontološkega argumenta očitali, da je preskočil miselne ravni in slabo oblikoval



dokaze. Anzelm se je sicer zavedal, da sta ideji reda in stvarnosti nekaj drugega, vendar se je zagovarjal, da lahko človek zaradi razuma ve, kaj bi ustvaril, pa to še ne pomeni, da ta stvar obstaja tudi v resnici. Kljub očitkom je menil, da gre za poseben primer. Tako bi bilo za vse druge stvari mogoče, da ne bi bivale in bi obstajale zgolj v razumu, za Boga pa ne. Slednje je potrdil tudi Stres (1994, str. 255–256): *»Samo Bog je takšen, da ne prenese misli na svoje nebivanje, če smo le razumeli, kaj pomeni biti bitje, nad katerim si večjega ni mogoče misliti.«* Po Anzelmu Bog ne more biti predmet mišljenja v pravem pomenu besede, kajti kadar o nečem mislimo, to tudi obvladamo. Ljudje z razumom težko obravnavamo drugače, če pa bi Boga obravnavali na tak način, bi se povzdignili nanj (prav tam, str. 254–256).

Medtem je Kant v svoji kritiki zagovarjal, da bivanje ne sodi med lastnosti, ki sestavljajo bistvo Boga. Če vemo, kaj je neka stvar in kakšna je, še ne vemo, ali obstaja tudi stvarno in neodvisno od naše misli, zato je Bog predmet mišljenja in spoznanja, kakršni so vsi ostali predmeti. Po metafizičnem pojmovanju bivanje ni ločeno od bistva, temveč sodi k njemu, pri Kantu pa sta bivanje in bistvo ločena. Pri slednjem je Bog predmet našega mišljenja, pri Anzelmu pa »obzorje« našega dojetanja teh predmetov. Takšen primer je lahko svetloba, ki nam osvetljuje predmete, vendar sama ni predmet (prav tam, str. 256–257).

Prva kritika Anzelmovega mišljenja se je pojavila že pri njegovem sodobniku Gaunilu, ki je trdil, da si človek ne more izmisliti ideje o nečem, kar je največje in od česar ni mogočnejšega. Bog naj bi bil nekaj, česar si sploh ne moremo predstavljati, ker je čisto drugačen od ostalih stvari v naši resničnosti. Tako po njegovem mišljenju lahko tvorimo misli o stvareh in bitjih, katerih koncepti so nam poznani in smo imeli z njimi neko izkušnjo, o čem drugem pa ne, zato o Bogu ne moremo imeti pravih idej. Ob tem je Bertrand Russell opozoril na to, da je veliko lažje trditi, da ontološki argumenti niso dobri, kakor natančno povedati, kaj je z njimi narobe, zato navdušujejo filozofe že skoraj tisoč let (Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ontological Arguments, 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>).

Anzelm je nato prešel na drugo stopnjo, ki je predstavljala njegovo odločilno mišljenje, in se spraševal, od kje sploh obstoj ideje o Bogu, če je res nekaj tako drugačnega. Trdil je, da je tako velik, da sploh ni mogoče misliti: »*Torej, Gospod, ne le si, nad katerim se večje ne da misliti, marveč si nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti.*« Njegovo dokazovanje ni bilo prehod iz logike na stvarnost, temveč si je želel postaviti neki mejni pojem oz. svojevrstno idejo, ki gre onstran sebe (Stres, 1994, str. 257–261).

Na splošno velja ontološki dokaz za nekaj povsem drugega kot splošno dokazovanje Boga v naravnem pomenu besede, saj presega mišljenje v mišljenju, v čemer se že vidi novoveški pogled filozofije. Anzelmovo dokazovanje bi tako lahko opredelili tudi kot ozaveščanje, da mišljenje misli več kot misli. Podobno je tudi pri Descartesu, ki je trdil, da ideja Boga ne more biti človeška stvaritev (prav tam).

Ontološki dokaz je bil in je še vedno opora za razmišljanju o Bogu, vendar opozarja tudi na ontološko strukturo končnosti. Človeštvo se namreč zaveda končnosti, kar omogoča zavedanje obstoja neskončnosti oz. prvine, ki presega končnost. Značilnost vsakega verskega izkustva je nesorazmernost, religija pa jo sprejema in goji dalje (prav tam).

Anzelm ni zanikal, da nekateri posamezniki ne morejo spoznati Boga, vendar naj bi bilo tako, ker ne poznajo pravega koncepta Boga – ko enkrat spoznaš in vidiš, kaj je Bog, več naj ne bi mogel zanikati njegovega obstoja. Petterson (1991, str. 70–71) je menil, da je sporno postaviti argument tako, da iz premise o idejah preskočiš na resnični obstoj, vendar je težko podrobno zaznati, kje je argument pravzaprav ranljiv. Anzelmova ideja ni bila, da lahko ljudje posedujemo prav takšne ideje Boga, kot je v resnici, temveč da vemo ravno toliko, da vidimo, da je njegov obstoj resničen. Ljudje, ki ne verjamejo v Boga, so po njegovem mnenju neumni, saj jih ravno to oddaljuje od vedenja o njem (prav tam).

Gaunilo se je med drugim spraševal, ali lahko Anzelmov argument uporabimo za dokazljivost obstoja vsega nadnaravnega oz. nerealnega. Dal je primer z otokom: lahko si zamislimo nenavaden otok, poln različnih stvari, obilja in vsega, vendar to še ne pomeni, da otok obstaja. Sicer obstaja v mislih, vendar ima njegov

resnični obstoj večjo vrednost. Če bi Anzelmov argument veljal, bi tako lahko obstajale vse domišljajske stvari. Anzelm na ta ugovor ni odgovoril, vendar so ga zagovarjali nekateri drugi filozofi, ki so trdili, da argument velja le za stvari, ki so zmožne popolnosti. Argument tako ne bi mogel veljati za otok, ker je le-ta nekaj končnega, zato ni mogoče, da bi razvil lastnosti popolnosti. Argument se namreč sklicuje na naslednje lastnosti: znanje, moč in moralne popolnosti. Če to velja, potem Gaunilov ugovor, da bi lahko argument uporabljali za vse domišljajske stvari, ni upravičen, kljub vsemu pa ostaja vprašanje, ali ne obstaja nobena druga stvar – razen Boga – ki bi bila deležna teh popolnosti (Pettersson, 1991, str. 71–73).

Nekateri drugi kritiki so se dotaknili Anzelmove tretje premise, po kateri je bivanje oz. obstoj popolnost. Očitani so mu, da po njegovem mnenju obstoj vedno pomeni popolnost in najboljše, vendar v resnici ni govoril, da je za nas vedno bolje, da stvari obstajajo, kot pa da ne obstajajo. Takšen primer so bolezni in nesreče, ki nesporno obstajajo, vendar niso najboljše za nas. Anzelm je trdil, da je za stvar samo boljše, da obstaja tudi v resnici in ne le v mislih, ne pa za nas. Tako vprašanje o obstoju popolnost še vedno ostaja (prav tam).

### **3.3 Kozmološki argument**

Kalamov kozmološki argument je manj specifičen – začne se s sklicevanjem na empirična dejstva o svetu, nato pa išče vzroke tega dejstva. Neskončna vzročnost po njegovem mišljenju ne more dati primerne odgovora, zato bi morale obstajati neko prvo gibalo, stvaritelj oz. vzrok. Tega argumenta se je posluževal že Tomaž Akvinski pri njegovih petih poteh (Pettersson, 1991, str. 74–76).

Kozmološki argument lahko oblikujemo tako (prav tam):

1. Vse, kar obstaja, ima svoj vzrok obstoja.
2. Vesolje je pričelo obstajati.
3. Vesolje ima svoj vzrok obstoja.

Prva premisa je splošno znana in po avtorjevem mnenju ni dvomljiva. Kljub temu pa prihaja do dvoma vanjo zaradi dognanj atomarne fizike, po katerih lahko atomi brez vzroka padejo izven bivanja in se na neki točki vrnejo nazaj v obstoj, njihovega vmesnega obstoja pa ne moremo zaznati. Prav tako ne moremo točno določiti njihovega ponovnega bivanja, saj ga lahko le približno statistično predvidimo. To dognanje je nekoliko zamajalo kozmološki argument, čeprav naše nezaznavanje vmesnega stanja atomov ne pomeni, da le-ti nimajo vzročnosti (prav tam).

Naslednja premisa o nastanku vesolja predvideva, da je le-to nastalo v času, pri čemer se je pojavilo vprašanje o resničnosti trditve. Kalam je argument podprl z znanstveno raziskavo astronomov, ki so odkrili sevanje v ozadju vesolja kot posledico Velikega poka, in tako povezal vero in znanost. Vesolje naj bi prehajalo iz stanja krožnega širjenja in krčenja, vendar se je ta krog moral nekje začeti, drugače bi govorili o neskončnem regresu (prav tam).

### **3.4 Argument osebne izkušnje**

Argument osebne izkušnje temelji na tem, da nekdo sam doživi izkušnjo, povezano z Bogom. Verska doživetja se od drugih razlikujejo po tem, da so množična, kar veča tudi možnost obstoja Boga, saj veliko ljudi poroča o svoji izkušnji z njim. William James se je spraševal, ali nam lahko osebna izkušnja – čeprav ni vesplošno prepričljiva – pomaga iskati Boga. Vernik verjame, da mu ta izkušnja, ki je pravzaprav neko zaznavanje, pomaga premagovati težave in postati boljša oseba (Smart, 1996, str. 49–50).

Sodobna znanost ve veliko več o tem, kako poteka nevrološko in psihološko zaznavanje, vendar religioznih izkušenj ne moremo pojasniti, ker niso le nevrološki in psihološki pojav človeka samega. Poleg tega naj bi bil Bog povsod – tudi v naših možganih – in kot stvarnik naj bi bil zaslužen za to, kako le-ti delujejo. Včasih so o verski izkušnji govorili kot o zaznavanju prisotnosti, čeprav

ta občutek ni povezan s posebnim zaznavnim občutkom. Večkrat je že kdo rekel, da je kje nekdo, ki ga ne vidi. Ti občutki so lahko zelo močni in jih lahko čuti tudi več oseb (prav tam).

Za religiozne izkušnje obstaja ogromno možnih razlag, vendar nobena ni bila potrjena. Fiziki tovrstna doživetja sicer pripisujejo osamljenosti, vendar moramo v primeru množičnosti nejasna zaznavanja preprosto potrditi, čeprav jih ne znamo pojasniti. Medtem skeptiki te izkušnje pojasnjujejo kot iluzije, mistiki pa se ne strinjajo z vsemi dognanji znanosti o zaznavanju. Skeptiki lahko nedvomno očitajo tistim, ki naj bi občutili religiozno izkustvo, da nimajo nobenih objektivnih dokazov. Slednji bi torej zaznavo morali pojasniti z naravnimi zakoni, vendar potem ta izkušnja ne bi več veljala za religiozno. Vsaka izkušnja, ki jo človek omeni, še ni prava izkušnja, saj nekatere z lahkoto pojasnimo z naravnimi zakoni. Pomembno je poudariti tudi, da nimajo vsi impulza za zaznavanje takih stvari (prav tam).

Religiozne izkušnje se seveda razlikujejo od kulture do kulture. Kristjan bi najbrž neko podobo povezal s krščanskimi liki, medtem ko je musliman najverjetneje ne bi tolmačil na tak način. Bistvo izkušenj ni, da je to, kar smo zaznali in pretolmačili, točno takšno. Naturalist, ki najde vsako pojasnilo v naravi, bo namreč ne glede na izkušnjo našel razlago v svojih okvirih, čeprav ni nujno, da je njegova interpretacija pravilna. Če bi sredi noči na nebu opazili, da se je ozvezdje preoblikovalo v like iz Svetega pisma in bi hkrati imeli dobro numerološko izobrazbo, bi takoj vedeli, da znanstveno nekaj takega ni mogoče, zato bi predpostavljali, da smo zgolj sanjali, saj nismo verni in se nam nekaj takega ne zdi mogoče. Nato bi ugotovili, da je več ljudi videlo isto, in bi se izkazalo, da niso bile le sanje, zato bi se nam porušilo vse, saj nekega temeljnega objektivnega znanja ne moremo kar tako ovreči (prav tam).

O religiozni izkušnji je govoril tudi Graham Oppy (2006, str. 345–352) v svojem delu *Argumentiranje o Božanstvu*. S svojimi argumenti se je opiral na Richarda Swinburna, ki je trdil, da je potrebna takrat, ko govorimo o religiozni izkušnji, osredotočenost na več dejavnikov. Najprej je potrebno preveriti, kdo to izkušnjo doživlja (oseba ali skupina), ali prihaja iz prve roke ali je zgolj povzetek slišane

in ali je bila zaznava posredna ali neposredna. Tudi dokazna vrednost religioznih izkušenj je različna in odvisna od tega, kako je podprta z viri. Določene religiozne izkušnje so javno dostopne, spet druge so zasebne narave, lahko se ponavljajo ali pa so stvar enkratne zaznave. Tudi ljudje se o njih izrekajo različno, saj nekateri govorijo, da so neizrekljive, spet drugi, da so mistične po naravi, tretji vanje vključujejo višjo realnost in duhovnost, zato se včasih pojavi vprašanje, ali je oseba, ki jo doživlja, pod kakšnimi opijati ali v bolezenskem stanju. Po principu lahkovernosti je religiozni izkušnji preprosto lahko verjeti, ko je oseba, ki jo doživlja, racionalna in ni pod nobenimi opijati. Swinburne je menil, da takšni izkušnji preprosto moramo racionalno verjeti, saj nimamo nekih posebnih razlogov, da ne bi, vendar je po Oppyjevem mnenju to preveč ohlapno zastavljen argument.

Nedvomno je Swinburnova teorija o verodostojnih religioznih izkušnjah nekoliko luknjasta, zato so jo nekateri želeli utrditi, vendar je Oppy opozoril, da se moramo najprej vprašati, ali sploh obstaja dober argument obstoja Boga, zasnovan na podlagi religiozne izkušnje. Tako je zaključil, da je teorija o religiozni izkušnji preveč ohlapna, saj je težko opredeliti njene vzroke in verodostojnost (prav tam).

Oppy (2014, str. 37–46) se je o religiozni izkušnji opredelil tudi s pomočjo naturalizma, ki ga je postavil naproti tovrstni izkušnji. Naturalizem je definiral kot minimalni pogled na svet, kjer vse poteka preko zakonov narave, dobro opredeljenih podatkov, napovedne natančnosti, razlagalnega obsega in predvidljivosti, s čimer je želel prikazati, da religiozna izkušnja nima dovolj velike mere dokazljivosti in veljavnosti. S pomočjo religiozne izkušnje je tako želel prikazati, kateri pogled na svet je bolj verodostojen – religiozni, ki je širši in obsega več, ali minimalni naturalistični pogled na svet. Verski pogled je namenjen nadnaravnemu, torej verskim izkušnjam, čudežem ipd., zato je religiozna izkušnja prisotna v vseh religijah kot potrdilo o obstoju transcendence. Oppy je sicer menil, da je vzrok obstoja religiozne izkušnje skupna dediščina človeštva ali pa kakšni opijati in bolezenska stanja.

Včasih zgoraj opisanih pogojev ni in religiozna izkušnja vseeno najde svojo mesto, čeprav je nekatere stvari težko razložiti znanstveno. Po eni strani brez

osebne izkušnje ne moremo govoriti o veri, odnosu do Boga, kakšnega vidimo pri monoteističnih verstvih. Te namreč zahtevajo osebni odnos do Boga oz. transcendence. Vendar pa take izkušnje težko preverjamo z znanstvenimi metodami.

### **3.5 Argument Svetega pisma**

Sveto pismo nedvomno velja za najpomembnejšo versko knjigo na svetu, ki je marsikaterega vernika prepričala v vero. Nekateri kot dokaz resničnosti zapisanega jemljejo dejstvo, da je vse trdno zapisano po božjih besedah, zato tudi obstaja. Ob tem razmišljanju se odpre veliko vprašanj, med njimi tudi kdo in kdaj je Sveto pismo dejansko zapisal. Na tovrstna vprašanja religija sicer delno odgovarja, vendar je težko potrditi, da so bili avtorji le nepristranski opazovalci, brez skritih namenov. Evangeliji niso nastali neposredno v času Jezusa in njegovega delovanja, temveč kasneje, zato njihova točnost ni nujna. Prav tako so lahko nastale tudi kakšne napake v zapisu besedila med prepisi, vendar jih lahko s proučevanjem odkrijemo in dejstva potrdimo ali ovržemo (Dawkins, 2007, str. 102–107).

Potrebno se je zavedati, da pri veri ne gre zgolj za zgodovinsko točnost, temveč za verski vidik in hermenevtiko, torej interpretacijo napisanega. Dobesednega razumevanja Svetega pisma namreč znanost ni nikoli potrdila, čeprav se nekateri sklicujejo nanj (prav tam).

### **3.6 Pascalova stava**

Pascalova stava je eden izmed najbolj znanih argumentov, ki govorijo v prid božjega obstoja. Pascal je trdil, da četudi ne vemo, kakšna je verjetnost obstoja

Boga, je najbrž kaznen za zmoto o obstoju in neverovanje večja, zato se splača vanj verjeti. Če Bog res obstaja, bomo tako na koncu deležni blaženosti, če ga ni, pa ne bomo izgubili nič. Če kljub njegovemu obstoju ne verjamemo v Boga, nas čaka veliko pogubljenje, če ga ni, pa je vseeno. Vera v Boga je potemtakem po tem argumentu prava odločitev (Dawkins, 2007, str. 113).

Preko argumentov smo videli različne načine, kako so nekateri filozofi in teologi skozi zgodovino in še danes poskušali prikazati vez med Bogom in njegovim obstojem. Vsak izmed teh argumentov je pomemben, saj na svoj način doprinese nov pogled povezljivosti različnih znanosti z obstojem Boga, vendar pa ni popolnega argumenta, ki bi razkril obstoj Boga. Obstaja še veliko več argumentov na to temo, dotaknili smo se zgolj nekaterih.



## 4 Bog v okviru metafizike

### 4.1 Načelo vzročnosti

Filozofija poskuša najti Boga po poti iz tega stvarstva. Predvsem aristotelsko-tomistični del metafizike si je za svojo pot izbral vzročnost, ki razlaga, da stvarstva ni mogoče pojasniti iz njega samega. Za njegovo razlago potrebujemo neki vzrok, saj stvari delujejo posledično-vzročno. Bog naj bi bil nekaj resničnega, s čimer bi razložili svet kot tak v celoti, in hkrati resničnost, ki ta svet razlaga. Tako naj bi bil Bog vere hkrati tudi bog filozofov (Stres, 1994, str. 107–109).

Že Tomaž Akvinski je v svojih poteh dokazoval, da je vsaka stvar povzročena, pri čemer je potrebno poudariti dvoje. Prva stvar je, da se je pojem vzročnosti zelo spremenil, predvsem z Descartesom, ki ga je začel uporabljati bolj praktično. Poleg tega je potrebno razlikovati med metafizičnim ali ontološkim pojmom vzročnosti in znanstvenim zakonom vzročnosti. Slednji je nezdržljiv z dokazovanjem Boga, saj nima vzročnost v vsakdanjem pomenu. Tako bi lahko rekli, da je Bog pri bogu filozofov počelo. Omenjeni pojem je širši od pojma vzroka, saj pomensko vsebuje še pomena začetka in izvora ter s pojmom vzročnosti predpostavlja, da sta vzrok in učinek na isti ravni. Torej, kadar filozofija govori o ideji Boga, govori bolj o ideji počela, kot o ideji vzroka (prav tam).

## 4.2 Načelo analogije

Širše vprašanje od religije je, kako vzpostaviti razmerje med počelom in bitji, torej Bogom in njegovim stvarstvom. Tovrstno razmerje je največkrat povezano z govorom o počelu, ki ga opredeljujemo z metodologijo. Poznamo tri osnovne metodologije: pozitivni, negativni in analogični govor o Bogu (Stres, 1994, str. 109–110).

### 4.2.1 Pozitivni govor o Bogu

Pozitivni govor o Bogu oz. metoda trditve je najbolj razširjena metoda tovrstnega govora, ki je hkrati tudi najbolj preprosta in najbolj dvomljiva. Opira se na tri lastnosti bitja: da se ujema z resničnim, dobrim in enim. Resnica in razumnost sta značilnosti vsakega bivanja; če se bitje in resnica ujemata, mora enako veljati za Boga, torej bi morali o Bogu govoriti trdilno, kakor opisujemo vsa bitja stvarnosti. Iz tega izhajajo vsi antropomorfizmi, pri katerih se razlika kaže v stopnji – počelo naj bi bilo namreč na isti ravni z njimi (Stres, 1994, str. 111–117).

Boga navadno opisujemo s pridevniki, ki jih uporabljamo v svetu, v katerem stvari doživljamo. Problem nastane pri nekritičnem prenašanju lastnosti in značilnosti nanj, s čimer nastanejo **verske težave** in govorimo o dualizmu. Pri dualizmu se Bog od sveta razlikuje tako, kot se razlikujejo bitja med seboj. Bog je tako onkraj teh bitij, v oddaljenosti, bitja pa so skupaj (prav tam).

Kadar govorimo o pozitivnem govoru, ne moremo mimo **panteizma**, po katerem je vse Bog, zaradi česar zavrača dualizem, čeprav imata isto logiko. Panteizem zavrača trditev, da je Bog neskončno, absolutno počelo poleg sveta, ki iz njega izhaja, saj naj bi se skladal s celoto – med stvarnostjo in Bogom tako naj ne bi bilo prave razlike. V panteizem vključujemo veliko nazorov, čeprav zaradi večplastnosti in analognosti ni vedno čisto jasno, kateri so panteistični. Problem

nastane, ker panteizem ni vezan na religioznost, saj jo s trditvijo, da kadar se zavedamo sebe, se zavedamo absolutne resničnosti, na nek način celo odpravljaja. Tako naj bi bila vsa bitja po zunanosti drugačna, notranje pa imajo isto počelo. Končna značilnost panteizma je **determinizem**, po katerem je absolut v sebi nujen, kot je nujna izkustvena stvarnost. Tako naj bi se vse dogajalo po božji nujnosti (prav tam).

Obstaja več oblik panteizma, in sicer ontološki naturalizmi, monizem, evolucijski panteizem, panlogizem in emanacijski mysticizem. Panteizem sicer ni sprejemljiv zaradi zanikanja človeškega dostojanstva, svobode in razmerja jaz–ti, pod vprašaj pa postavlja tudi dialog in absolutnost Boga. Problematičen je tudi, kadar poskuša postati absolutno znanje in jezik ter človeka prikazati kot Boga (prav tam).

#### **4.2.2 Negativni govor o Bogu**

Bistvo negativnega govora o Bogu oz. metode zanikanja je, da počelo bitij in bitja ne morejo biti na isti ravni. Počelo tako ni stvarnost, saj ni omejeno in določeno, temveč je »ne-drugo«, kar je razlog, da mistiki Boga pogosto imenujejo Nič, saj nima strukture in določila, torej je tudi »ne-nekaj«. Prav tako je neizrekljivo in nedoumljivo, čisti onkraj – transcendenca. Od sveta je različno drugače, kot so si različni stvari in bitja v svetu. O Bogu torej lahko govorimo le, kaj ni, v njegov obstoj pa ne dvomimo, kar imenujemo poučeno neznanje (Stres, 1994, str. 118–124).

Začetnik poučenega neznanja je Plotin, ki je govoril, da je tisto, kar nastane iz počela, povsem drugačno od njega samega. Počelo ne more biti počelo samega sebe, zato mora nujno biti »ne-bitje«, bitje pa njegov prvorojenec. V tej trditvi zasledimo tipično grško pojmovanje določenosti in bivanja, saj je omenjeni grško-rimski filozof relativiziral klasično ontologijo. Počelo je tako imenoval Eno in ga označil kot zavedno skrivnostno, neizrekljivo in nedoumljivo oz. nespoznatno onstranstvo (prav tam).

Medtem je Damaskios Eno še bolj poudaril, saj mu je odrekel sleherno označitev in zatrnil, da gre za čisto onstran, nesorazmernost, neizrekljivost in na koncu nič. Pojmoval ga je kot nespoznavno, ki nima za svojo naravo niti nespoznatnosti, zato ne pridemo do njega niti kot do nespoznatnega in na koncu sploh ne vemo, da je nespoznaten. Naše znanje je torej tako nepopolno, da ga ne poznamo niti kot spoznatnega niti nespoznatnega (prav tam).

Prvo jasno ločitev med pozitivno in negativno teologijo je uvedel Psevdo-Dionizij, ki je trdil, da je »Neskončni« nad vsakim določilom, zaradi česar je o njem nemogoče govoriti trdilno, torej s pozitivno teologijo. Menil je, da je Boga neprimerno vnašati v naše izkušnje sveta, zato naj bi bili negativni izrazi, kot so neomajen, neviden ipd., bolj primerni za govor o Bogu oz. počelu. Slednje pa ne pomeni, da se lahko z negativnimi izrazi približamo počelu, kajti na koncu so vse povedi še vedno neprimerne za določitev Boga (prav tam, str. 124–128).

Z negativno teologijo so se ukvarjali tudi nekateri teologi, kot so Dionizij Aeropagit, Mojster Eckhart in Nikolaj Kuzanski. Slednji je poudarjal njeno nepogrešljivost in zatrjeval, da niso vse trditve enako dobre. Negativna teologija in govori naj bi namreč pripeljali do točke, ko postane vseeno, kako govorimo o Bogu, čeprav je dopuščeno določeno razlikovanje med tem, kaj je bolj in kaj manj neprimerno. Tako ne moremo reči, da je negativni govor primeren, ker s pozitivnim potekata na isti ravni, zato potrebujemo še tretjo rešitev, tj. analogični govor o Bogu (prav tam).

### **4.2.3 Analogični govor o Bogu**

Analogični govor o Bogu se o počelu izreka kot o izvoru, ki ga lahko primerjamo z izviro – kot ne more biti izvir popolnoma tuj rečem, ki so nastale iz njega, tako tudi počelo ne more biti čisto tuje stvar, nastalim iz njega. Stvari pa v počelu vendarle bivajo na poseben način. Predstavniki aristotelsko-sholastične metafizike so za posebni način vnaprejšnjega bivanja vpeljali izraz vzvišenost. Vzvišeno bivanje počela izrekamo s spoznanjsko metodo, ki ustvarja pot med negativno in

pozitivno teologijo ter jo imenujemo analogija oz. podobnost. To pot opisujejo kot pot dviganja od končno omejenega k neskončnemu, v katerem se vse združi v celoto (Stres, 1994, str. 128–132).

Glavni predstavnik analognega govora je Tomaž Akvinski, ki je trdil, da počelo – če je res absolutno – ne more biti popolnoma tuje stvarstvu, čeprav se Bog od stvarstva kljub razmerju z njim razlikuje, zato nista na isti ravni. Akvinski je ustvaril dve značilni razlikovanji – razliko med preprostimi in mešanimi podobnostmi ter razliko med popolnostjo in njenim načinom – ki se med seboj povezujeta, s čimer je želel izvzeti omejenosti in nepopolnosti. V analognem govoru se tako uporabljajo le čiste in preproste popolnosti, torej lastnosti stvari, ki same po sebi ne predstavljajo kakšne omejitve ali nepopolnosti. Medtem so mešane popolnosti lastnosti, ki jih je nepopolnost zaznamovala že na začetku (prav tam).

Analogna govorica pravi, da lahko Bogu formalno pripišemo le čiste popolnosti, čeprav je v njem izvor mešanih popolnosti in iz njega izvira vse, vendar je ta zveza bolj oddaljena. Mešane popolnosti namreč v Bogu niso formalno, temveč virtualno, kar pomeni, da je le njihov vzrok, ne morejo pa mu biti pripisane, zato jih lahko uporabljamo zgolj kot metafore (prav tam).

Vsako govorjenje o Bogu – četudi je s popolnostmi ali nepopolnostmi – še ni pravo govorjenje o Bogu, saj bi le-to moralo biti vezano na stvarstvo. Ravno to, kako je neka lastnost udejanjena v stvareh in Bogu, je namreč podlaga za analogni govor o Bogu. Vse to razlikovanje se navezuje na to, da mora imeti počelo, ki je vzrok vsemu, stvarstvo na nek način v sebi, torej imajo stvari tega sveta podobne lastnosti kot Bog, vendar na drugačen način in v drugačni obliki. Bog tako ne obstaja na nam poznani, stvarstveni ravni, na kateri so popolnosti končne in omejene, temveč v Bogu te lastnosti bivajo neomejeno in se ujemajo v celovito, neskončno polnost. Vse, kar danes biva, je na nek način že moralo bivati v počelu oz. Bogu, zato lastnosti, ki jih podajamo stvarjem, na nek način bolj pripadajo Bogu, kot stvarjem samim. Analogni govor vedno ostaja blizu negativnega govora o Bogu, saj o njem ne moremo govoriti popolnoma natančno, ker govorimo z ravni našega sveta. Bog je tako – kljub temu, da je izvor vsega – vedno onkraj

tega sveta, ker je neomejen in neskončen, s čimer vedno ostaja skrivnosten (prav tam).

Onstranskost, neskončnost in skrivnostnost Boga se združujejo v pojmu **transcendence**. Tako niti analogni govor ne prerašča negativne in pozitivne teologije v smislu razrešene skrivnostnosti. Naši pojmi bodo vedno omejeni, delni in določeni, kar velja tudi za vse stvari in bitja v našem svetu. Če ob bok postavimo končnost in neskončnost, ne gre za razliko v kvantiteti – da bi bila končnost razdrobljena neskončnost – ampak kvaliteti. Stvari v svetu torej niso končne kot delci, ampak kot odsevi, sledi, podobe neskončnosti Boga (prav tam).

Analitični govor je predmet raziskave tudi sodobnih filozofov. Eden izmed njih, James Ross, je verjel, da tradicionalna teorija analognega govora zagotavlja vmesno pot med ovirajočim enoumnim in dvoumnim govorom. Tako naj bi z analognim govorom uporabljali pojme za govor o Bogu, s čimer bi se obranili agnosticizma in antropomorfizma, z analogijami pa izrazili resnico o Bogu v človeškem jeziku, brez neposredne povezanosti Boga s temi podobami (Pettersson, 1991, str. 138–140).

Tudi Ross se je strinjal z Akvinskim, da imajo običajni pojmi že svoj pomen, če so pravilno uporabljeni v religijskem kontekstu, zato je ponudil kot pozitivni primer prenos pomena iz običajnega konteksta na religioznega, kar imenujemo teorija analogij. Takšni prenosi se pojavljajo množično pri skupnih situacijah, pri katerih smo že seznanjeni z vključenimi objekti in kvalitetai. Tako moramo tvorbo analogij kot del strukture običajnega diskurza razložiti z vidika teorije jezika. Vsi namreč poznamo ogromno povsem običajnih primerov, v katerih uporabljamo analogije, npr. »jezna sem kot vulkan«. Posebnost te teorije religijskega jezika je, da mora označevati prenos pomena iz konteksta, v katerem so izrazi uporabljeni za govor o poznanih, opaznih in resničnih stvareh, do konteksta, v katerem označujejo Boga in druge transcendentalne stvari. Ne v običajnem in ne v religioznem kontekstu ne moremo kar prosto oblikovati in izbirati analogij, saj se le-te tvorijo po določenem vzorcu, t. i. pravih analogije. Forma analogij izvira iz predpostavke, da obstajajo podobnosti med božjimi in človeškimi atributi ter aktivnostmi, torej so božje in človeške lastnosti v

sorazmerju. Opisana sprememba pomena se kaže v več kontekstih, eden takšnih primerov je zvestoba. Tako <sup>1</sup>Fido kot John sta zvesta, vendar gre za dva povsem različna primera zvestobe. Čeprav ne gre za enako razmerje, lahko zaradi določenih podobnosti vseeno izberemo za oba primera enak izraz (prav tam).

Eden izmed vodilnih kritikov analogičnega govora, Frederick Ferre, je medtem trdil, da je na takšen način nemogoče podati kakršnokoli znanje in vedenje o Bogu, saj analogija ne more povedati nič o božjem znanju in njegovi neskončni naravi. Tako naj ne bi mogli imeti pozitivnega znanja o ničemer božjem. Na kritiko se je odzval Roos, ki je videl glavni problem v sklicevanju le na psevdomatematične pojme in matematično interpretacijo. Opozoril je, da je bistvo analogije poudariti povezavo in podobnost z vsakodnevno govorico, ne pa prinašanje informacij o Bogu, saj ne želi izravnave človeškega govora z božjim. Tako je bila analogna teorija kljub kritiki dobro sprejeta in se je pri religioznem govoru poslužujejo še danes, kar pa ne pomeni, da je ne bi bilo mogoče še dopolniti (prav tam, str. 140).

O analitičnem govoru je spregovoril tudi Roger M. White, ko se je opredeljeval o z analogijo povezani metafori in dobessednem jeziku. Menil je, da je govor o Bogu povsem drugačen od govora o človeku ali čemerkoli drugem stvarnem, zato se mu je zdelo problematično njegovo opredeljevanje s človeško govorico. O tej težavi se je opredelil tudi Karl Barth, ki je bil proti udomačenju Boga ter usmerjanju naših vrednot in strahov na govor o Bogu. Bistveno vprašanje pri govorici o Bogu je, ali je o njem sploh možno govoriti v človeškem jeziku, tj. edinem jeziku, ki ga imamo in s katerim se znamo izražati, ne da bi s tem popačili njegovo pravo podobo (Oppy, 2015, str. 219–231).

O Bogu lahko tako govorimo na dva načina: z opisano analogijo ali metaforičnim govorom. Čeprav je Akvinski predstavil čisto lingvistično teorijo analogije, se je poskušala jezikovna teorija nekoliko odmakniti od nje. Prvi korak k temu je naredil Jungel, ki se je odmaknil od klasičnih teorij analogije in oblikoval svoj jezik govora o Bogu s pomočjo metafor. Slednje je izpeljal na podlagi Aristotelove teorije, vendar si je nekoliko nepravilno tolmačil njegov pogled.

---

<sup>1</sup> Fido-pes, John-oseba

Aristotel je namreč trdil, da je na analogiji temelječa metafora poseben primer metafore, vendar je pri tem opozoril na obstoj tudi drugih načinov uporabe analogij, nepovezanih z metaforo (prav tam).

Tudi Ephem iz Sirije je videl prepad med Bogom in ustvarjeno stvarnostjo kot nekaj tako velikega, da moramo vse, kar o Bogu izrečemo, izreči z metaforo. Tako je tudi govor v Bibliji predstavil kot metaforo. Ljudje naj bi Boga naslavljali s posebnimi imeni, ki pripadajo le njemu, vendar je razlika, ko govorimo o Bogu kot Očetu, ki ima to vlogo že neskončno dolgo, in človeškimi nazivi zanj. Bog naj bi nam dal nekatere metaforične nazive, s katerimi ga lahko kličemo in opisujemo (prav tam).

Torej videli smo tri načine govora o Bogu oziroma transcedenci. Gre spet za 3 načine, kako bi lahko znanstveno obravnavali tematiko obstoja Boga, transcedence. Vsaka izmed teh ima dobre in slabe plati, podobno kot smo opazili pri argumentih. Nobena izmed teh ne zaobjame popolnoma govora o Bogu, vendar se dotakne tematike obstoja Boga. Spet se kaže neka pomanjkljivost, torej, da popolne teorije ni mogoče najti, saj znanost sama z svojimi metodami ne more popolnoma povzeti Božjega obstoja in ga dokazati kot takega. Vsaj s trenutnim znanjem ne. Vera daje svoj del pri govoru o Bogu, ki pa ni del različnih znanosti. Vendar še vedno ne govorimo o izključevanju le teh.

### **4.3 Metafizična vzročnost in neskončnost**

Metafizika se ukvarja s splošnimi pogoji bivanja bitij in se dviguje nad posameznosti. Zanja je značilno, da poudarja **prigodnosti** vsega v svetu – bitja namreč niso nujna, ker v sebi nimajo razloga in temelja, zato se vedno znova sprašujemo o njihovem obstoju. Slednji je **relativen**, saj so bitja zaradi svojega nastanka in pogojev bivanja vedno odvisna, torej vezana na nekaj drugega. Nasprotje relativnosti je **absolutnost**, tj. nevezanost, popolna samostojnost,



bivanje od sebe in po sebi, kar je značilno za Boga. Za bitja je značilna tudi **končnost** (Stres, 1994, str. 165–168).

Vse tri značilnosti bitij – prigradnost, relativnost in končnost – se združujejo v **imanenci**, tj. zaobjetost v neki celoti, s katero si pogojen. Tudi če se lastnosti združijo v celoto, je ta še vedno končna, zato mora obstajati neko počelo, ki ni v isti množici kot bitja, ki tvorijo celoto (prav tam).

Obstajata dve stopnji dokazovanja Boga – dokazovanje od nečesa k absolutnemu in dokazovanje od absolutnega k neskončnemu.

### **4.3.1 Dokazovanje od nečesa k absolutnemu**

Prva stopnja dokazovanja Boga je dokazovanje od nečesa k absolutnemu. Stvarnost, ki ne potrebuje ničesar, na kar bi se navezovala, je absolutna, kar lahko dokažemo s formalnim premislekom, da če nekaj obstaja, mora obstajati tudi nekaj absolutno. Prvi del trditve se nanaša na obstoj, česar ni potrebno posebej dokazovati, vendar ni povsem jasno, zakaj bi zaradi nekega obstoja moralo obstajati tudi nekaj absolutnega. Slednje postane jasno z naslednjo ugotovitvijo: če nekaj obstaja, obstaja samo po sebi in iz sebe, kajti ne moremo reči, da nekaj obstaja po drugem, saj bi to pomenilo protislovje. Če bi vse obstajalo po drugem, vse ne bi bilo vse, zato mora obstajati nekaj, kar ne obstaja po drugem in je samozadostno. Tako se pojavi vprašanje, kaj to je in potreba po identifikaciji tega absolutnega (Stres, 1994, str. 168).

### **4.3.2 Dokazovanje od absolutnega k neskončnemu**

Druga stopnja metafizičnega dokazovanja Boga je dokazovanje od absolutnega k neskončnemu. Naloga metafizike je pokazati, da je potrebno absolutnost enačiti z neskončnostjo, pri čemer se navezuje na spraševanje o izvoru oz. počelu bitij.

Bistveno je torej dokazati, da lahko absolutnost igra vlogo izvora le, če je hkrati neskončno, saj lahko na tak način dosežemo Boga. Neskončna absolutnost mora biti transcendentna in enkratna, kajti končne stvari na drugi strani se lahko sestavljajo v množice, ta bitja pa so končna. Metafizični razlogi, ki upravičujejo enačenje končnosti in odvisnosti ter neskončnosti in neodvisnosti, so večplastna sestavljenost končnih bitij, njihovo izhajanje iz njihove hkratne podobnosti in različnosti ter delovanje, sodelovanje in omejenosti oz. nepopolnosti (Stres, 1994, str. 169).

Prvi izmed razlogov, ki opravičujejo enačenje končnosti in odvisnosti ter neskončnosti in neodvisnosti, je večplastna sestavljenost končnih bitij, pri čemer so najgloblje plasti sestavljene iz bistva in biti. Po bistvu so namreč bitja to, kar so, ko govorimo o biti, pa so dejanska bitja in ne zgolj mogoča. Tako je vsako bitje sestavljeno in s tem tudi končno, zaradi česar je hkrati tudi odvisno, kajti niti povzročilo niti sestavilo se ni samo. Če bi se samopovzročilo, bi moralo hkrati neobstajati, kar bi bilo protislovno, zato je vsako bitje odvisno. Počelo pa ne more biti odvisno, zato tudi sestavljeno ne more biti, iz česar lahko izpeljemo, da je v sebi neomejeno in neskončno (prav tam).

Drugi razlog je izhajanje bitij iz njihove hkratne podobnosti in različnosti, zaradi česar ne moremo nobenemu bitju pripisati vloge popolnega aдекватnega počela. Da bi bitja iz počela dobila vse, kar so, mora biti le-to popolno, pri čemer se pojavi vprašanje, po čem se pravzaprav razlikuje od učinkov in kako ustvarja. Metafizika je kot odgovor na to vprašanje postavila dva sklepa: če je počelo končno, se od svojih stvari ne more razlikovati; če je neskončno, pa se od njih razlikuje ravno po tem. Tako mora biti počelo nujno neskončno. Bistvo je v razumevanju razmerja med počelom in bitji, saj bitja vse, kar so, dobijo ravno iz počela. Končna bitja se med seboj razlikujejo – vsako ima neke svojstvene lastnosti, saj bi bila v nasprotnem primeru vsa eno bitje in ne množstvo bitij. Neskončno počelo se od bitij razlikuje bolj, kot se le-ta razlikujejo med seboj, čeprav imajo vse od tega počela in so mu bliže, kot so si med seboj. Neskončnost ne nastaja iz sestavljanja, saj se sestavljajo končna bitja; pravzaprav sploh ne nastaja – enostavno je ali pa je ni. Če je počelo neskončno, mora biti nujno samo

eno, kar je tudi razlog, da so si bitja med seboj hkrati podobna. Skupno počelo se namreč v bitjih odseva in jih povezuje (prav tam, str. 169–172).

Med tretji razlog uvrščamo delovanje, sodelovanje in omejenosti oz. nepopolnosti. Metafizika delovanje enači z bivanjem, ker naj bi bila obstoj in delovanje tesno povezana. Slednje se najbolj kaže pri živih bitjih, ki se ohranjajo z delovanjem. Vse naj bi izhajalo iz praideje bivanja, ki je osnova dejavnosti in stvarnega bitja. Nekateri iz tega izpeljujejo, da je delovanje transcendentalna lastnost bitja, ki spremlja vsako delovanje, ob čemer se poraja vprašanje, v čem je sploh smisel delovanja. Odgovor se glasi v izpopolnjevanju delujočih bitij – kajti z delovanjem se izpopolnjujemo – kar pa nakazuje na nepopolnost, končnost in omejenost. Izpopolnjevanje nas pelje do popolnosti, oz. nas vsaj usmeri k temu, kar kaže na trenutno nepopolnost. Prav zaradi tega imajo bitja zastavljene cilje, h katerim so zavezana, iz česar lahko razberemo odvisnost. Bitja pa niso odvisna zgolj od počela, temveč tudi od končnosti in ciljev. Poleg tega so zavezana še nedoseženim smotrom, zato ne veljajo niti za neskončna niti za absolutna (prav tam, str. 172–174).

Bitja se z delovanjem tudi povezujejo oz. sodelujejo, kar lahko pripelje do medsebojnih odvisnosti in nesorazmernosti. Nekatera bitja so vzroki, druga pa sredstva, kar odvisnost potrjuje, saj biti sredstvo za nekoga ali potrebovati nekoga za sredstvo kaže na pomanjkljivost in odvisnost (prav tam).

Omejenosti oz. nepopolnosti je vedno podrejena celota, ne le posamični del bitja, saj se le-ta neprestano izpopolnjuje in izboljšuje celotno bivanje. Z izpopolnjevanjem in spreminjanjem posameznih bitij se spreminja tudi nezadostna in relativna celota. Odgovore nam tako lahko ponudi le transcendentno pojmovanje počela, ki kaže na podobnost filozofskega pogleda resnične transcendentne neskončnosti z religiozno idejo Boga. Poleg podobnosti obstaja med neskončnostjo možnosti in neskončnostjo dejanskosti tudi razlika, na katero je opozarjal že Hegel. Neskončno možnost je presodil kot slabo in negativno neskončnost, kakor jo opredeljujejo predvsem panteistični in materialistični nazori. Neskončnost možnosti pravzaprav pomeni, da obstaja neomejena možnost dodajanja, ki je ne moremo enačiti z neskončnostjo dejanskosti, saj slednji ni

potrebno dodajati ničesar. Čeprav za neskončnost možnosti velja, da je možnost dodajanja neomejena, je le-ta pri dejanskosti končna, vendar z dodajanjem nikoli ne dosežemo neskončnosti dejanskosti. Metafiziki zato menijo, da je počelo v dejanski neskončnosti (prav tam).

Kljub nekaterim podobnostim med bogom filozofov in bogom vere obstaja med njima še vedno velika razlika. Pri metafizikih je namreč Bog odgovor na vprašanje o zadnjem počelu in nima odrešenijske vloge, zato ni osebno povezan s človekom (prav tam, str. 174).

### **4.3.3 Neskončna materija**

O neskončni materiji govorimo, da bi dokazali ustreznost materije tisti neskončnosti, s katero smo poskušali opredeliti zadnje počelo bitij in stvarnosti. Ob tem se zagotovo poraja vprašanje, ali to sploh sodi v okvir metafizičnega razmišljanja. Po Tomažu Akvinskemu se teorija sklada z metafiziko, saj pojmov stvarjenja in nastanka ni mogoče enačiti. Tako naj bi bila materija ustvarjena, vendar to še ne pomeni, da je začela tudi obstajati, saj bi bila zlahka ustvarjena že od vedno. Omenjeni italijanski filozof je tako trdil, da je počelo ustvarjalo svet od vedno, iz česar je izpeljal, da je razodetje edini način, skozi katerega lahko vemo zanj. Za razumevanje je pravzaprav potrebno razločiti pojma nastanek in stvarjenje. Če govorimo o stvarjenju, se soočimo s težavo, da naj pred njim ne bi bilo niti časa, saj naj bi se začel s pričetkom bivanja bitij, oz. ko je bil ustvarjen svet. Komaj s pričetkom stvarstva so se stvari lahko opredeljevale kot prej in potem, zato stvarjenje v času po tej teoriji ni primerno. Tomaž Akvinski se ni strinjal, da je ta vsebinska razlika dovolj za zagovarjanje neskončne materije (Stres, 1994, str. 174–177).

Svet je pravzaprav zaporedje dogodkov, za katerega ne vemo, ali je neskončno. Ko govorimo o zaporedju svetovnih dogodkov, lahko o neskončnosti govorimo le v prihodnosti, vendar je zaporedje le stvar možnosti, saj se dogodki še niso zgodili. Prihodnost je tako nedoločena in neomejena, saj lahko že poznam

dogodkom vedno dodajamo nove. Tudi Spinoza je trdil, da je vsaka določenost zanikanje in omejenost. Če ni omejenosti, namreč ni konca, zato se dogodki zgodijo, vendar niso več nedoločeni, temveč postanejo določeni. Dogodki, ki so se zgodili od sedaj nazaj, so določeni in končni, določenost pa je zanikanje, s katerim nakazujemo na omejenost. Ko omenimo končnost in omejenost, potrjujemo, da se je vse moralo enkrat začeti. Če se držimo tega, potem teorija Akvinskega ni primerna, ker nedoločenost velja za kaos in neobstojnost. Vse, kar obstaja, je namreč mogoče identificirati, s čimer je dokazana končnost, iz končnosti pa ne moremo nikakor priti do neskončnosti (prav tam).

Materialističnih hipotez o neskončnosti ne moremo niti dokazati niti ovreči, čeprav logična analiza te domneve potrjuje, da je možnost obstoja neskončne materije nevzdržna, kajti z dodajanjem končnosti nikoli ne moremo priti do neskončnosti. Tako moramo o preteklih dogodkih govoriti le v okviru končnosti in omejenosti, določenost in nedoločenost pa sta nedvomno nezdržljiva pojma. Podobno je s predstavo o prostorski neskončnosti vesolja, za katerega lahko potrdimo le neskončnost možnosti, ne pa tudi neskončnost dejanskosti. Vse je določeno s svojim bistvom, drugimi individualnimi značilnostmi in kajstvom. Vse stvari narekujejo končnost, zato ne moremo govoriti o neskončnosti, ampak le o neomejeni možnosti večanja (prav tam).

#### **4.4 Sodobna kritika metafizične naravne teologije**

Metafizika utemeljuje Boga s pojmi končnosti, neskončnosti, absolutnosti in relativnosti. Vse njene trditve izhajajo iz tega, da mora imeti relativni in končni svet svoje absolutno, neskončno počelo. Metafizično utemeljevanje Boga se sklicuje na metodo načela o zadostnem razlogu in načelo vzročnosti. Neskončnost vpeljuje pod tezo, da absolutno ne more biti končno in omejeno, neskončno počelo, ki bi ga lahko pripisali bogu filozofije, pa prenaša na religioznega boga vere (Stres, 1994, str. 177).

#### 4.4.1 Kantova kritika dialektičnega videza

V sodobnem filozofskem svetu imenujemo metafizično dokazovanje Boga onto-teologija. Izraz izvira od Kanta, razumel pa ga je kot transcendentalno teologijo, ki trdi, da je spoznala obstoj Boga s pomočjo golih pojmov in brez izkustva. Metafiziko je tako kritiziral zaradi racionalnega sklepanja, ki se ne more postaviti z nobeno izkušnjo, pri čemer je izhajal iz transcendentalnega stališča, ki ga je sčasoma razvil v idealizem. Bistvo njegovega idealizma je subjekt, ki je glavni dejavnik sveta. Sam je teorijo poimenoval kopernikanska revolucija v filozofiji, saj je z njo človeka postavil v središče, okoli katerega se vrtijo predmeti, ki se ravna po njegovem spoznanju. Menil je, da je to edina možnost, preko katere bi bil človek zmožen apriornega spoznanja, s čimer je pod vprašaj postavil teorijo transcendence oz. presežne stvarnosti. Kant sicer ni tajil neodvisne bivajoče stvarnosti, opozoril pa je na dejstvo, da o njej ne vemo ničesar, saj poznamo le pojave, ki so dobili svojo podobo preko naših miselnih struktur in imajo sedež v našem duhu (Stres, 1994, str. 178–180).

Kant se je poleg metafizičnega dokazovanja obstoja Boga ukvarjal tudi z vzročnostjo. Trdil je, da je ni mogoče uporabljati za dokazovanje obstoja Boga, saj slednji ni pojav tega sveta in o njem ne moremo imeti nobene izkušnje, uporaba vzročnosti pa je mogoča le v območju stvarnosti. Omenil je tudi tri vnaprej dane strukture našega spoznanja in jim poimenoval transcendentalne, regulativne ali konstitutivne ideje, ki bivajo v umu. Gre za ideje Boga, sveta in duše, s katerimi ne prihajamo do nove spoznanjske vsebine, temveč usmerjamo že obstoječe znanje o svetu. Ideja o Bogu tako le usmerja naše spoznanje sveta, ne omogoča pa nobenega spoznanja o njem. Kant je dokazoval tudi, da o transcendenci nimamo in ne moremo imeti izkušenj ter opredelil dve plati spoznanja, formalno in materialno. Prva pomeni, da vsako spoznanje dobiva svojo formo od subjekta, druga pa, da materijo oblikujemo s pomočjo spoznanja (prav tam).

Omenjeni veliki nemški filozof je v svojem delu *Kritika čistega uma* poudarjal, da je za spoznanje Boga potrebno manjkajoče izkustvo, zato o njegovem obstoju ni

mogoče oblikovati nobene teorije. Kljub opisanemu je transcendentalnim idejam pripisoval veliko vlogo zaradi njihove pomembnosti za naravoslovje samo. Njihova bistvena vloga naj bi bila regulacija, ne konstitucija znanja v svetu, zato jih ne smemo zlorabljati in poskušati z njimi priti do spoznanja Boga, duše ali sveta kot celote. Kljub opozorilom so ljudje z njimi poskušali opredeljevati znanje in potem to ponarejeno znanje postaviti ob bok znanju o pojavih. Kant je opisani pojav imenoval **transcendentalna iluzija**, z njeno pomočjo pa naj bi nastajala metafizika (prav tam, str. 180–183).

Kant pravzaprav ni zanikal vprašanja Boga, le prenesel ga je na področje praktičnega uma. Poleg tega tudi ni želel zavrniti vsakega razumskega utemeljevanja Boga, kakor so mnogi dojeli njegove ideje, temveč je želel preprečiti nevero in ustvariti prostor veri. Tako je nastopil proti povečevanju človeškega razuma, saj se je zavedal njegove omejenosti, postavil njegovo umnost na raven stvarnosti in transcendentalni svet opredelil onkraj stvarnosti, v kateri vladajo pojavi in predmeti. V transcendentalnem svetu pa naša moralna prizadevanja in svobodna dejavnost niso izgubila pomena (prav tam).

Kant se je zavedal naše omejenosti in postavil človeka v center sveta, okoli katerega se vse odvija, saj je edini sposoben apriori mišljenja. Vendar pa kljub svoji skrajni teoriji ne zanika obstoja transcedence. Vendar, če nekoliko premislimo o njegovi teoriji se nam vseeno lahko zdi, da je nekoliko zaprta, saj se o Bogu na nek način vseeno lahko sklicujemo, tudi trditev, da je subjekt središče vsega je nedokazljiva trditev, znanost se lahko vključi v metafizične teme, najde skupna stičišča z vero. Vendar pa je o omejenosti človeškega uma imel prav.

#### **4.4.2 Analitična filozofija in njena kritika Boga**

Analitična filozofija je z dvomom v substancialnost in vzročnost postavila pod vprašaj celotno metafiziko in postavila vse na glavo s trditvijo, da je spoznanje v pravem pomenu besede le tisto, kar lahko izražamo v sintetičnih sodbah preko sinteze, katere osnova je izkustvo; torej dejstva in dogodki, ki so se zgodili v

dejstvu. Slednje pomeni, da racionalno sklepanje ni zadostno – potrebna je namreč izkustvena znanost – zato je filozofiji preostala le možnost raziskovanja jezika, v kar se je analitična filozofija tudi usmerila. Zanimajo jo povedi, pojmi, aksiomi, načela in jezik na splošno, z analizo pa poskuša priti do pomena povedi. Celotna metafizika je tako prešla v metafizični agnosticizem, saj je izgubila smisel. Poleg tega je tako teološke povedi kot tudi vsako drugo izražanje o Bogu označila za nesmiselno, ter jezik omejila na strogo omejeno uporabo znanosti, matematike in logike (Stres, 1994, str. 183–184).

Glavni predstavnik analitične filozofije na področju jezika je Wittgenstein, ki se s teologijo in religijo ni izrecno ukvarjal, temveč ju je le na splošno zajel v svoji teoriji. Lahko ga imenujemo tudi utemeljitelj logičnega pozitivizma, ki je izražen v naslednjih točkah (prav tam, str. 184–189):

1. Pri spoznavanju stvari moramo le-te razčleniti in najti njihove osnovne sestavne dele, pri čemer je potrebno razčlenjevati na ravni stvarnosti in zavesti. Neomejeno prehajanje od enega vzroka do drugega ni primerno, potrebno je le najti glavni vzrok in tako tudi znanje v pravem pomenu besede.
2. Elementi slike so objektivna dejstva, ki pod subjektom skrbijo za dojetje stvarnosti slike in stavkov, ter preslikujejo stvarnost, vendar ostajajo dokaj nedoločene. Tako je potrebno ugotoviti, ali moramo zato, ker neki sliki ustrezajo dejstva, takšnim slikam reči misel, čeprav se slednja sicer izraža v stavku.
3. Resnica narekuje opredelitev ujemanja posebne vrste med objektivno zunanostjo in spoznanjsko notranostjo. Tako nastane strogo vzporedje med dejstvi zunaj nas in stavki v nas, s čimer opredeljujemo osnove mišljenja, spoznanja in znanja.
4. Tudi pravila, ki ne veljajo za dejstva, so lahko nekaj trajnega in transcendentalnega, torej ustvarjajo dejstva. Pojav imenujemo logična forma, ki pa se ne dogaja ali izreka, temveč preprosto kaže. Stavek ne more prikazati logične forme, lahko pa se v njej zrcali, čeprav zrcaljenih stvari ni mogoče prikazati, temveč jih lahko stavek le nakazuje.
5. Delitev naravoslovja in drugih vrst človeškega prizadevanja po znanju je odločilna, saj naravoslovje ohranja dostojanstvo smiselnega govorjenja,



filozofija pa se lahko posledično ukvarja le s kritiko jezika. O drugih področjih govori tako, da jih zavije v molk.

6. Iz območja utemeljevanja in smiselnega govorjenja so izpadle metafizika, etika, estetika in teologija, slednja ne glede na to, ali gre za filozofsko teologijo ali teologijo v ožjem pomenu besede.
7. Wittgenstein ni bil ateist, menil je le, da se o etičnih in religioznih stališčih ne da govoriti, kar pa ne pomeni, da se jim je potrebno odreči. Vzpostavil je izraza »meja« in »kazati se«. Svet, o katerem lahko smiselno govorimo, ima mejo, njegov smisel pa je onkraj njega. Tako se ne more izrekat, zato ga svet le kaže in razkriva preko logične forme, čeprav nedvomno velja za nekaj neizrekljivega ter mističnega. Slednje pomeni, da ni v okviru tega sveta, zato o tem ne moremo govoriti. Stvari, o katerih govorimo, torej sploh niso najpomembnejše.

Najpomembnejša vprašanja se nanašajo na celoto sveta in bivanje ter pravzaprav niti niso vprašanja v pravem pomenu besede, ker se navezujejo na stvari onkraj meja sveta, zaradi česar ne morejo postati enakovredna vprašanjem o posamičnih dejstvih, ki svet sestavljajo in so neizrekljiva. Wittgenstein je govoril o mističnem doživetju, ki je onstran govora in je področje stališč do sveta v celoti. Kljub pozitivističnemu nazoru ni odklanjal religioznosti in etičnosti, temveč le njihovo izrekljivost, kar ga povezuje z negativno teologijo. Trdil je, da je o smislu vsega in etiki mogoče le molčati, saj je tudi molk zgovoren. Opazil je tudi, da beseda Bog ni kot druge besede, saj vero vanj dojemamo kot moralno obvezo, v vero v obstoj drugih bitij pa nismo moralno obvezani. Svojo razlago je tako opredelil kot ontološki dokaz – v Boga naj bi verovali, ko se zavemo, da so bitja te stvarnosti prigradna, končna in relativna. Vse imamo lahko za prigradno dejstvo, dokler priznavamo še drugo stvarnost, ki je nujna in absolutna. Končna stvarnost nosi zahtevo po neskončnosti, v našem primeru po Bogu. Vera je tudi človekov odziv na človeka v celoti (prav tam, str. 189–192).

Wittgensteinovo pojmovanju verskega prepričanja kaže odraz njegove filozofske skrbi na splošno. Zanj je bila nadgradnja vsega življenje, veroizpoved strastna zavezanost referenčnemu sistemu, prepričanje znotraj veroizpovedi pa način življenja in ocenjevanje le-tega. Pogosto je bil narobe interpretiran in zato deležen

marsikatero kritiko tako vernikov kot nevernikov, čeprav se sam ni postavil na stran nobenih. Vera namreč zanj ni bila ne racionalna ne neracionalna. Pri govoru o verskem prepričanju je pogosto razlagal idejo o dveh popolnih alternativah oz. smereh, upoštevanju množice metafizičnih prepričanj in strastni zavezi k načinu življenja. Medtem je sam mislil, da je potrebno slediti širšemu konceptu. Religiozni jezik naj bi bil neke vrste preusmeritev običajnega jezika, saj nam vera daje nekaj posebnega, česar ne moremo povsem natančno izraziti z običajnim jezikom. Normalna tehnika tako ne zadostuje v vseh primerih, čeprav lahko v nekaterih primerih pomen določenih besed razumejo tudi neverniki (Oppy, 2015, str. 63–73).

Vsaka stopnja pobožnosti mora biti pravilno tvorjena in biti brez smisla na nižji ravni, kajti večji kot je duhovni razvoj, bolj smiselne so verske doktrine. Verniki in neverniki se lahko z osnovno slovnico religijskih jezikov naučijo enakih vsebin, pri čemer spoznajo tudi versko obliko življenja in uporabo verskih izrazov. Kljub temu se neverniki ne morejo naučiti vse verske doktrine, ker drugače vidijo stvari, če ne poznajo tudi prakse – poznavanje pojma torej pomeni uporabo, praksa pa je tista, ki daje besedam pomen. Vsebina in odnos pri modelu faktorizacije ne moreta biti ločena, saj ne moremo razlikovati med živeti na en način in verjeti na drugega. Krščanstvo za Wittgensteina ni bila doktrina, ampak opis nečesa, kar dejansko poteka v človekovem življenju. Le življenje lahko vzgoji človeku vero v Boga, vendar se tu pojavi vprašanje, ali lahko priskrbi tudi dokaze zanjo. Vera naj ne bi temeljila na dokazni bazi, čeprav lahko nekatere življenjske izkušnje komu dajo razloge zanjo. Verniki in ateisti po njegovem prepričanju nimajo nesoglasij, le ukvarjajo se z različnimi dejavnostmi (prav tam).

V temeljni trditvi logičnega pozitivizma, da ni mogoče preveriti in ovreči trditve, ki jo je mogoče le izkustveno preveriti in ovreči, najdemo veliko nasprotovanje, zato se ga danes več ne zagovarja kot pravo smer. Bistveno teorijo logičnega pozitivizma je sicer spremenil že Wittgenstein, ko je vpeljal novo o govornih igrah, s katero je pravzaprav že prerasel omenjeno smer. Teorija o govornih igrah pravi, da človek uporablja govorico, ki je podvržena različnim pravilom, na različnih ravneh in v različne namene, zato je izjavljanje o izkustveno preverljivih dejstvih le ena izmed možnosti, ne pa edina upravičena uporaba jezika.

Opisanemu pravimo religiozna govorna igra, saj je v govorno igro vključil tudi uporabo verskega jezika. Wittgenstein je bil v precepu, ki ga ni bil zmožen prerasti, saj je hkrati sprejemal pozitivistično pojmovanje resnice in obstoj bivanjskih področij, ki jih ni bilo moč zanikati (Stres, 1994, str. 192–194).

Vsi nadaljnji poskusi redukcije religioznega govora so le-tega označevali kot dopolnilo k drugim govornim igram. Ena najobsežnejših tovrstnih redukcij je bila Braithwaitova, ki je religiozne povedi označil kot posebno vrsto etičnih povedi, neko dopolnilo. Od navadnih moralnih norm naj bi se razlikovale le po podajanju navodil preko konkretnih zgledov, čustvenih vzgibov in stimulacije. Tako je izzval veliko kritiko, saj je bila njegova pozitivistična teorija dvomljiva že v osnovi. Jasno bi namreč moralo biti, da so lahko religiozne povedi podpora etičnim navodilom le, če so resnične (prav tam, str. 194–196).

Če bi sprejeli logični pozitivizem, bi nam na področju praktičnega življenja preostali le subjektivizem, iracionalizem in decizionizem, tj. da se človek za nekaj odloči, brez da bi to lahko utemeljil. Tako bi se morali odpovedati obče veljavnim sodbam o najbolj temeljnih vrednotah v življenju, racionalnemu posploševanju odločitev in izrekanju o vrednotah, kar bi pomenilo, da je človek glede moralnih vrednot slep in neodgovoren, saj svojega ravnanja ne bi mogel pojasniti in utemeljiti. Tega filozofija ne sprejema, saj v življenju potrebujemo obvladljive situacije, govorica pa je smiselna le, če je tudi objektivna. Medčloveške odnose je sicer empirično težko upravičiti, vendar predstavljajo pomemben del naše govorice in življenja (prav tam).

Filozofija je naredila še korak naprej in omenja posebni jezik, v katerem so prepletena dejstva in osebna stališča do vrednot bivanja, ki naj bi tvorila neločljivo celoto. Glavni predstavnik te teorije je Ian T. Ramsey, ki je pokazal na smiselnost vsakdanjih besed, pri katerih se razumna presoja prepleta z osebno odločitvijo. V tem naj bi se kazala podobnost z religioznim govorom, saj religiozne povedi sodijo v skupino celostnega govora in prepletanja. Omenjeni religiozni govor naj bi bil mistagogičen, njegova naloga pa ni dokazovanje, temveč uvid drugega človeka v verovanje. Tega ne moremo povezovati s

semantično magijo, torej obvladovanjem izkušnje Boga, ker noben govor ne prinese čistega uvida (prav tam, str. 196–199).

Pomemben del analitične filozofije je tudi odkritje izvršilnega govora – izjav, pri katerih se neposredno opravlja tisto, kar je naznačeno, torej izvrševanje dejanj. Logični pozitivizem s svojo teorijo teh povedi sicer ne bi imel za smiselne, vendar danes veljajo za smiselne in nepogrešljive. Teorijo o izvršnem govoru je razvil John L. Austin in z njo presegel logično pozitivistično omejevanje smiselnosti govorjenja. Govor je tako tudi opravljanje nečesa; ko nekaj izjavljamo, se s tem zavežemo in izrečeno tudi neposredno opravljam. Na podlagi te teorije je Donald D. Evans razvil teorijo samega sebe v vključujočem govoru, torej govoru, pri katerem se angažira tudi subjekt. Takšen govor je tudi religiozni govor. Ko podajamo izjave o Bogu, izražamo hkrati naš odnos in držo do Boga ter življenja. S to zadnjo teorijo je bilo končno preseženo omejevanje smiselnosti govora. Izkazalo se je, da je religiozni govor svojevrsten (prav tam).

V odnosu analitične filozofije z metafizičnim govorom je pomembno poudariti še naslednje točke (prav tam, str. 199–204):

1. Logični pozitivizem je vezan na sodobni in zahodni humanizem, čeprav ga želi v nekaterih točkah preseči. Prav tako je le navidezno antiideološki, saj je vezan na zgodovinsko pogojeno pojmovanje človeka.
2. Z omejevanjem smiselnega govora na naravoslovje je pogojeno tudi samoomejevanje človekovega razuma, ki nujno privede do spora z religijo. Poveličevanje naravoslovja je namreč izrazito razsvetljsko in dojema religijo kot nehumanistično, ker nasprotuje malikovanju človeka.
3. Logični pozitivizem je radikalizacija Kantovega skepticizma, po katerem je vsaka stvar sama po sebi nedostopna.
4. Wittgensteinove govorne igre, ki naj bi bile brez temelja, naključne in poljubne, je potrebno zavračati, ker imajo svoj temelj le v dejstvu in so si enakovredne. Njihova uporabnost in funkcionalnost namreč ne zadostujeta. Religiozne povedi imajo tako praktično kot spoznanjsko vlogo, brez slednje zato praktični del ne velja. Moramo biti namreč prepričani, v kaj verujemo, drugače se naša vera sesuje.

5. Pri verovanju ne moremo ločevati vidikov spoznanja in hotenja, saj si nista podrejena, temveč sta neposredno povezana. Moralna vsebina nam je dana neposredno v dejanju dojemanja in razumevanja, saj to dejanja povezuje z moralno zavezanostjo.
6. Transcendencija ni predmet med predmeti in ne služi subjektu. Analitična filozofija nenehno niha med poloma subjektivnega in objektivnega.
7. Predmet in razmerje do njega sta odvisna in povezana. Razmerje do transcendence mora biti nekaj posebnega, zato ga ne moremo zožiti le na spoznanjsko ali hotenjsko plat, saj ju presega in zajema celotnega človeka. Bog ni nekaj objektivnega – kot je naravoslovje – zanj se je potrebno odločiti.
8. Religiozna govorna igra ni povsem ločena od drugih iger, saj se religiozni govor povezuje z življenjskim slogom, splošnim bivanjskim zaupanjem, zavestjo o lastni osebnosti in odgovornostjo izraza »verujem«. Religioznost je sestavni del življenja in se povezuje z ostalimi področji bivanja.

Analitična filozofija je govor o Bogu na nek način zavrgla, saj meni, da je resnično le tisto kar lahko izkusimo, o transcedenci pa ne moremo govoriti preko izkustva. Meni, da se opira metafizika na racionalno sklepanje, ki pa ne zadošča. Vsak govor o višjem, transcedentalnem je nesmiseln. V splošnem so zavračali izrekljivost. Vendar pa se zdi to nekoliko skrajno, saj meke vrste izkušnje preko vere lahko imamo. Govor o Bogu smo sicer prilagodili naši stvarnosti, ni nujno da je pravilna. Vendar pa izrekanja v splošnem nima smisla zavračati.

#### **4.4.3 Heideggerjeva kritika onto-teologije**

Med kritiki metafizike in dokazovanja Boga je imel posebno mesto Heidegger, ki si je prizadeval oblikovati besedo »biti« za izražanje bistva in uvajal novo pojmovanje jezika. Menil je, da je le mistični pesniški govor primeren za izrekanje bistva in resnice okoli pomena biti, pri čemer se je osredotočil na diaforo, ki presega metaforo. Metaforične prisprodebe razkrivajo več pomenov, saj

vsak že določeni pomen vsebuje še kakšnega prenesenega, zato je metafora še metafizična, medtem ko ima diafora preneseni že svoj pravi pomen, zato je njen izvor vedno v onstranstvo in ga ne moremo naznačiti neposredno ali pozitivno. Izvor diafore se tako razodeva v zakrivanju in je navzoč v odsotnosti takšne transcendentalne lastnosti, kot jo imajo biti (Stres, 1994, str. 204–206).

Omenjeni sodobni nemški filozof je trdil, da se moramo pri poimenovanju biti oddaljiti od že obstoječih predstav, saj naj bi prav zaradi posedovanja pojmov in predstav iz naše kulture in izročila doživljali neuspeh za neuspehom. Problem metafizike je videl v tem, da ji ni uspelo niti začeti razmišljati o resnici o biti, zato bi mogla pustiti vse poznano in ustaljeno za seboj (prav tam).

Heidegger sicer ni govoril neposredno o Bogu, vendar se je njegovo raziskovanje dotikalo tudi te tematike. Želel je namreč priti do globljega pomena biti, kot ga je dosegla metafizika, zato se je moral poglobiti v tisočletno tradicijo metafizike, ki vidi ves izvor in bit v Bogu, soočiti z Nietzschejevo izkušnjo umrlega Boga in o raziskanem tudi izreči. Tako je jasno poudaril, da je človek odgovoren do biti in njegov odnos do nje določa njegovo usodo. Iz biti naj bi se odkrivalo sveto, sveto pa je rešilno, čeprav je hkrati privlačno in zastrašujoče. Njegov biti je nekaj čisto drugega od intelektualnega interesa, ker je v najtesnejši zvezi s tistim, kar brezpogojno zadeva človeka. Tako ima metafiziko za zablodo bivanjske usode. Zahoda in jo najtesneje povezuje z njegovim bliščem in bedo (prav tam, str. 206–208).

S Heideggerjevo kritiko se je spremenil tudi pomen kritike metafizičnega Boga, čeprav so ga skozi zgodovino odklanjali kot kritika, ki je poveličeval človeka in ga imel za najvišje bivajoče. V resnici je bil zanj metafizični Bog posledica bivanjske usode, podobne zahodni tehnični in manipulativni civilizaciji. Pravzaprav ni zavračal vsakega boga, temveč je govoril o pričakovanju nekega drugega boga onstran metafizike, ki ga je poimenoval poslednji bog. S tem je nakazal na neko dokončnost, ki je pravzaprav slična krščanstvu. Njegov bog je tako dokončni bog (prav tam).

Kot vidimo se je Heidegger najbolj približal krščanskemu Bogu, saj je govoril o biti, ki je dokončna, kar je slično krščanskemu Bogu, ki je prav tako dokončen.

Pomembno je poudariti da je vnesel odgovornost do te biti, kar se zelo stika z vero. Lahko bi se strinjali, da odklon od našega mišljenja, zavrnitev vsega kar poznamo vodi do spoznanja transcendece. Težko predstavimo z našimi pojmi nekaj kar ni del našega sveta, saj se ti pojmi navezujejo na naš svet.

## ZAKLJUČEK

V tem diplomskem seminarskem delu smo analizirali določene teme, ki obravnavajo, kako se znanost opredeljuje glede obstoja transcendence, predvsem kje so skupna stičišča. Vprašanje obstoja Boga je vprašanje, ki se pojavlja v vseh kulturah, religijah in je nedvomno eno največjih vprašanj različnih znanosti. Veliko je bilo poskusov razrešitve tega vprašanja, kar je vidno v naši diplomski seminarski nalogi. Pokazali smo, da znanost in vera sovpadata in nista nujno nasprotni. Vendar pa še vedno ostajajo odprta vprašanja in problemi, ko poskušamo najti stičišča le teh dveh. Že v prvem delu opazimo, da pri naravni teologiji sicer najdemo neke poglede, kjer se lahko filozofija in druge znanosti vključijo, vendar ne v celoti. Vsaka ima svoj pogled, kar omogoča, da prihaja do skupnih presekov na eni in odprtih, neodgovorjenih problemov na drugi strani. Krščanska opredelitev Boga se ne kaže v družbi več tako nazorno, podoba je vedno bolj ateistična ali pa se nagiba k drugačni transcendenci, kot jo poznamo pri večjih religijah. Ljudje iščejo alternativo. Znanost kot sama prihaja v ospredje kot gola objektivna stroka, kjer transcendenca opredeljuje drugače. Podobno smo želeli prikazati tudi preko nekaterih znanih argumentov. Ti argumenti so del filozofskega razmišljanja o obstoju Boga, vendar pa se pri vsakem pokažejo pomankljivosti. Torej spet vidimo, da gre za sistematično pridobivanje dokazil, vendar pa ta niso zadostna. Metafizika, kot ena večjih disciplin filozofije prikazuje nekaj pomembnih potez, ko se opredeljujemo o transcendenci. Imamo veliko načinov, preko katerih bi lahko prišli do nekih spoznanj, filozofi so iskali dokaze preko človeške govornice, načel, vzročnosti,... Vendar spet, pridemo do nekih spoznanj, ki so znanstveno podprta, vendar niso zadostna za potrditev obstoja Boga oz. transcendence. Torej glavna ugotovitev diplomske seminarske naloge je ta, da se znanosti lahko povezujejo s teologijo in vprašanje Boga in transcendence nista nujno izključeni, vendar pa se zdi, da le to ni dovolj in tako obstaja dovolj prostora za prihodnja raziskovanja.



## **POVZETEK**

Veliko je govora o vprašanju obstoju Boga, transcendence. O tem se sprašujejo skoraj vse znanosti, vprašanje pa je koliko lahko doprinesejo k odgovoru na to, kako skladna sta si vera in znanost v splošnem. Cilj te diplomske seminarske je bil, da pokažemo, da med tema dvema so stičišča, torej da je to tema, ki se navezuje na razne znanosti. Naša hipoteza je bila, da znanosti sovpadajo s vprašanjem o obstoju Boga in transcendence. Preko analiziranja različnih virov smo poskusili to delno prikazati. Predstavili smo nekatere poglede oz načine preko katerih so se znanosti opredeljevale o tem. To smo poskusili prikazati preko naravne teologije, prikazali kako se na to vprašanje odziva družba, predstavili nekatere znane argumente v prid tej hipotezi in pa preko nekaterih metafizičnih pogledov. Ugotovili smo, da vprašanje obstoja Boga in transcendence v splošnem je tematika znanosti, vendar pa je še zmeraj dokaj nedorečeno in odprto vprašanje. Menimo, da se bo v prihodnje tematika in vprašanje o obstoju Boga in transcendence še veliko bolj razvilo in da je še veliko drugih načinov preko katerih lahko znanosti govorijo o tem vprašanju.

Ključne besede: transcendenca, Bog, znanost, um, družba, metafizika

## **ABSTRACT**

The existence of God and transcendence are very talked about subjects. Nearly all the science fields are asking the same question and the question is how much they can contribute to the answer of how much science and faith go hand-in-hand in general. The aim of this graduate seminar was to show that between the two subjects there are junctions, and that is in fact a topic, that relates to various other sciences. Our hypothesis was, that sciences coincide with the question of the existence of God and transcendence. Through the analysis of various sources, we attempted to partially illustrate this. We presented some of the views and methods through which sciences define themselves about this subject. We attempted to show this through natural theology, we have shown how the society responds to this question, presented some known arguments in favor of this hypothesis, and through some metaphysical views. We have found that the religious question of the existence of God and transcendence in general, is a matter of science, but it is still a fairly unexplained and open question. We believe that in the future the subject of the question about the existence of God and transcendence will be much more developed and that there are many other ways through which science in general can discuss.

Key words: God, transcendence, science, mind, metaphysics

## REFERENCE

Attfield, R., 2008. *The god of religion and the god of philosophy* [članek]  
Dostopno na: <http://commonsenseatheism.com/wp-content/uploads/2009/09/Attfield-God-of-Religion-and-the-God-of-Philosophy.pdf>

Dawkins, R., 2007. *Bog kot zabloda*. Ljubljana: Založba Modrijan

Janez Pavel II, 1999. *Vera in razum*. Ljubljana: Družina

Kos, J., 1995. *Postmodernizem*. Ljubljana: DZS

Moreland, J.P. in Nielsen, K., 1993. *Does God Exist? The debate between Theists & Atheists*. New York: Prometheus Books

Oppy, G., 2006. *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press

Oppy, G., 2014. *Reinventing Philosophy of Religion*. London: Palgrave

Oppy, G. 2015. *The Routledge handbook of contemporary philosophy of religion*. Oxon: Routledge

Petterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. in Basinger, D. 1991, *Reasons and religious Belief*. New York: Oxford University Press

Petkovšek, R., 2016. *Bog in človek med seboj*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Rozman P., M., 2017. *Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena* [članek]. Dostopno na: <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2017/02/Pevec.pdf>

Smart C., J.J. in Haldane, J.J., 1996. *Atheism and theism*. Cambridge: Blackwell publishers Inc.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. *Ontological Arguments*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>

Stres, A., 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva združba