

FILozOFIJA RĚLIGIJE

kolokvij

1. Kaj pomeni filozofsko razmišljanje o Bogu?

Filozofsko razmišljanje o razlogih za verovanje v Boga, nekateri imenujejo *naravna teologija*. S tem jo želijo razlikovati od tiste teologije, ki se v svojem razmišljanju o Bogu opira na kakšno posebno, nadnaravno razodetje, kot ga poznajo velike monoteistične religije knjige, se pravi Svetega pisma ali Korana. To so judovstvo, krščanstvo in islam.

V katoliških cerkvenih krogih se je za tako naravno teologijo udomačilo ime *teodiceja*. Prvo teodicejo je napisal Leibniz. Z njo je hotel predvsem opravičiti Boga zaradi zla v svetu. Dokazoval je, da zaradi zla nimamo pravice dvomiti v božjo pravičnost (*theou-dike*). Tako je uporabil izraz teodiceja v smislu opravičevanja Boga. Pomen tega izraza so nato razširili in ga kmalu uporabljali za vsako razumsko utemeljevanje vere v Boga.

Naravna teologija izhaja torej iz prepričanja, da je s pomočjo svojega naravnega razuma človek zmožen nekaj spoznati o Bogu: o njegovem obstoju in o tem, kaj Bog je. Raven tega razmišljanja je *nujna meta-fizična* v dobesednem pomenu te besede. **Bog je namreč stvarnost onstran naravnega, fizičnega sveta**, se pravi onstran biti, ki jih lahko izkustveno zaznamo in spoznamo.

Naravna teologija se imenuje tudi *filozofski nauk o Bogu* ali *filozofska teologija*. Tudi to je povezano z dejstvom, da gre za razumsko razpravljanje o **resničnosti, o kateri je že vnaprej jasno, da ne more postati predmet izkustvenega in s tem znanstvenega raziskovanja**.

Filozofija se tudi vedno bolj osredotoča na človekovo najbolj značilno dejstvo, to je na njegovo **transcendenčnost**. Človek je bitje, ki živi iz odnosa, po katerem se dviga nad svet. Svet pa v tem primeru imenujemo vso, najširšo celoto tega, kar je danost in dejstvo in kar lahko postane predmet našega preverljivega predmetnega znanja. Človekova posebnost je ravno v tem, da se nad predmete svojega spoznanja nenehno dviga.

Naravna teologija ali filozofski nauk o Bogu, je torej *filozofska panoga* že zaradi najtesnejše povezanosti s tistim osrednjim filozofskim dejstvom, ki ga imenujemo človekova transcendenčnost. Prav tako pa se uvršča med filozofske panoge po svoji metodi. Njen postopek je **zgolj razumski**. Ne opira se na nobeno religiozno avtoriteto in se ne sklicuje na nobeno razodetje, temveč samo na svojo moč pojmovnega razločevanja in povezovanja. Zato se naravna teologija uvršča med filozofske panoge, ne med teološke v ožjem pomenu besede.

Za razpravo o Bogu, predvsem tako, ki bi utemeljevala verovanje vanj, tudi ni mesta v Heideggerjevi filozofiji. Heidegger namreč odklanja kakršno koli utemeljevanje Boga. Če hočemo priti do Boga, ki je zares Bog, se pravi do resnično božanskega Boga, po njegovem filozofija ne zadošča več. Izrekanje *svetega* in *božanskega*, pa tudi Boga, bi po njegovem odslej pripadalo predvsem pesnikom.

Platon kritizira antropomorfno mitično in pesniško predstavljanje bogov, na mesto tega pa postavlja svojo umno in filozofsko idejo o Bogu, kot popolnem, dobrem, preprostem in nespremenljivem bitju, ki nima nobene nepopolnosti.

Aristotel pa izrecno in poudarjeno izenačuje nauk o Bogu, kot prapočelu z najvišjo in najodličnejšo panogo, s prvo filozofijo. Temu sledijo vsi najvidnejši predstavniki filozofskega izročila.

Hegel pravi: »Spoznavati Boga s pomočjo razuma je zagotovo najvišja naloga znanosti.« S tem izraža najsplošnejše filozofsko prepričanje. »Spraševanje po Bogu vendar le predstavlja z nekaj izjemami skozi vso zgodovino filozofije najvišji predmet mišljenja.«

E. Levinas, pa v najnovejšem času na nov in izviren način poudarja, da je spraševanje po Transcendenci in s tem posredno tudi po Bogu, *pristno filozofsko spraševanje*.

Ideje Boga ni izdelala šele filozofija, kajti ta pojem ni izvorno filozofski, temveč religijski. Zaradi tega pa ni nobenega razloga, da bi filozofija o Bogu ne govorila, saj je tudi toliko drugih pojmov, ki izvorno niso filozofski, pa so vendar postali osrednji pojmi filozofije: narava, človek, svoboda, vrednota, itd. **Bog je seveda osrednji religijski pojem.** Še več, pomen tega izraza je vezan na to, kar imenujemo *religiozno izkustvo* ali bolje *religiozna izkušnja*. To pa ne prepričuje, da ne bi ta pojem in to izkustvo – kot toliko drugih – postala *predmet filozofskega razmišljanja*.

1.1. Religiozna ideja o Bogu

Religiozna ideja Boga je ideja o stvarnosti, za katero je bistveno – vsaj v monoteističnem okviru – da je najbolj nadsvetna stvarnost, ki ne sodi v vrsto in okvir biti, ki jih izkustveno doživljamo in pojmujeemo kot sestavne dele tega sveta.

Če torej naša naravna teologija vzame za *predmet* svojega raziskovanja tisto resničnost, ki jo v religiozni govorici označujemo z imenom Bog, moramo že od vsega začetka upoštevati, da gre že po izhodiščni opredelitvi za **stvarnost, ki ji v svetu samem ni primere**. To pa potem vključuje dvoje:

1. gre za stvarnost, ki je bistveno drugačna v celoti svoje resničnosti in bivanja.
2. iz tega sledi, da je tudi njeno razmerje do ostale stvarnosti bistveno izjemno in edinstveno, kar vključuje, da bo to imelo odločilne posledice tudi za človekovo spoznanjsko razmerje do nje

Če to, kar religija označuje z imenom Bog, resnično obstaja, potem to ne pomeni samo, da mora biti tako edinstvena stvarnost, da se povsem razlikuje od vsega, s čimer imamo opraviti v vsakdanjem življenju, temveč tudi to, da **bo spoznanjsko razmerje do te stvarnosti bistveno drugačno kot do katere koli druge stvarnosti**.

Če torej govorimo o *Bogu kot skrivnosti*, to ne pomeni, da je Bog samo tako skrivnost, kot so za nas skrivnostne še nerazvozlane uganke ali neraziskana področja narave. Božje svojevrstne nedostopnosti našemu razumu ni mogoče primerjati z nobeno težavo, ki jo ima človekov razum, ko se loteva odkrivanja in spoznavanja našega sveta ali samega človeka in njegovega ravnanja. Področja tega sveta so načelno dostopna našemu spoznanjskemu obvladovanju, le uspeli jih še nismo obvladati.

Ko pa gre za Boga, vemo, **da je Bog načelno nedostopen pojmovnemu in objektivirajočemu razumu. Bog je od sveta drugače drugačen, kakor pa so drugačna druga od drugih bitij v tem svetu.** Božanskost Boga zahteva, da vseskozi upoštevamo njegovo edinstvenost in enkratnost. To pa pomeni dvoje:

1. Njegovo razmerje do sveta je edinstveno, neponovljivo in enkratno
2. Način našega dojetanja ali zaznavanja Boga je prav tako edinstven, neponovljiv in enkraten.

Iz vsega tega sledi, da Bog ne more biti takšen predmet našega spoznanja, kot so to lahko druga bitja. **Bog namreč nikakor ni in ne more biti predmet med predmeti ali bitje med bitji.**

Ker se religija sama zaveda težav, ki nujno spremljajo vsak takšen miselni poskus, kot je filozofija religije, terja ta miselni in razumski preskus samega sebe. Za to ima med drugim razloge:

- Najprej zahteva to zavoljo svojega pojmovanja človekovega dostojanstva, dostojanstva verujočega človeka. Človek je svobodno in odgovorno bitje, to dvoje pa zahteva tudi jasno zavest in spoznanje stvari, ki jih počne. **Verujoč človek si mora biti torej na jasnem glede svojega verovanja, glede razlogov zanj in proti, glede vsebine in smisla svoje religiozne drže, ki povrh še zavzema v njegovem življenju osrednje mesto.**
- Razumski premislek o utemeljenosti verovanja ima svojo podlago tudi v naravi verovanja. Verovanje je vedno občestveno. Občestvenost sloni na občevanju ali komunikaciji. Verovanje ni poljubno, trenutno, naključno in neodgovorno čustvovanje. Pa tudi individualno, zasebno in subjektivno razpoloženje ni. Umnost in razumljivost verovanja je povezana z občestvenostjo, ki je značilnost religije.
- Ker živimo in mislimo v okviru krščanskega in katoliškega religioznega izročila, moramo ta moment umnosti še posebej poudarjati. Za krščanstvo je namreč še posebej značilno, da je od vsega začetka hotelo biti ne samo odrešenjska vera, **temveč tudi resnica.**

2. Bog filozofov in Bog vere

Vprašanje filozofske teologije se je začelo zaostroovati v času razsvetljenstva, ko je človeški razum izkušal svojo moč na področju matematičnih (formalnih) in naravoslovnih (empiričnih) ved in si s tega vidika tudi določil pravila in zakone svojega pravičnega delovanja.

S tem, ko je razum vedno bolj izpopolnjeval svoje znanstvene metode, da bi jih uspešno uporabljal na področju raziskovanja naravnih pojavov, se je metodološko vedno bolj oddaljeval od tiste stvarnosti, ki po svoji opredelitvi ne more biti del sveta ali naravni pojav – od Boga.

Tako se je začelo širiti prepričanje, da o Bogu ni mogoče smiselno govoriti, da Bog ne more biti predmet razumnega mišljenja in govorjenja. Rešitev so nekateri iskali v iracionalizmu: po njihovem bi bila religija samo čustvo in sicer čustvo odvisnosti od bivanjske celote.

Vendar ne gre samo za to, kaj naj bo izhodišče razmišljanja o Bogu, temveč za njegovo metodo ali postopek. Rečemo lahko, da so se vsi veliki duhovi vedno zavedali, da **religiozna trditev, da Bog je, ne more biti istorodna drugim ugotovitvam in iz njih izviračih povedim.**

Zavedati se moramo, da se religiozni človek po eni strani ne more sprijazniti z mislijo, da je njegovo verovanje zgolj subjektivistično, neobvezno čustvovanje in iracionalna odločitev,

po drugi strani pa se zaveda, da se religiozna racionalnost ne enači z racionalnostjo, kot jo poznajo na drugih ravneh življenja, posebno gospodarskega in znanstvenega.

Tako je treba poudariti, da gre pri *religiji*, podobno tudi pri *etiki*, za **posebno razmerje subjekta do objekta**. Objekt je v tem primeru Bog, ki pa je po svoji ideji nekaj bistveno drugega, kot so drugi objekti človekove zavesti. **Bog je absolutna in neskončna stvarnost**. Potemtakem sploh ne more postati objekt, temveč je čisto edinstvena stvarnost, kar vključuje, da je tudi razmerje z njim čisto edinstveno.

V čem pa je značilnost religiozne umnosti? Po čem se razlikuje od znanstvene, od razsvetljenske in tehnične? Po tem, kar pomeni dejstvo, **da je religioznost drža celotnega človeka**. V taki religiozni drži na splošno umnost ne more funkcionirati ločeno od celovitosti drže, temveč je vezana na to celovitost. Zato ne ločuje vrednotenje od ugotavljanja, **saj zajame celotnega človeka, saj je vseskozi vezana na celovito življenjsko razmerje**.

Kaj je tisto temeljno vprašanje? *Kakšno je razmerje med bogom filozofov in bogom vere?* To vprašanje je klasično zastavil B. Pascal v svojem znanem *Memorialu*, se pravi zapisu o srečnem doživetju.¹ Pascal je zapisal o svojem doživetju: »Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, ne pa filozofov in učenjakov.«

Pozneje so mnogo in živahno razpravljali o tem, kaj lahko pomeni in koga predstavlja Bog, kot ga opredeljuje in pozna filozofija. Pascalovo misel dobro pojasnjuje M. Blondel: »Bog filozofov in učenjakov je bitje razuma, do katerega pridemo oz. ga predpostavljamo z intelektualno metodo in ga imamo za razlagalni princip sveta in bivanja. Človek misli, da ga bo opredelil in nanj celo vplival, ko da bi bil objekt, ki bi si ga prisvojil s pomočjo predstave, ki si jo o njem ustvari. Bog Abrahama pa je skrivnostno dobro bitje, ki svobodno razodeva nekaj od svojih nedoumljivih popolnosti, do katerih se ne da priti s samim duhom. V njem dejansko spoznavamo intimno in z naravo nedosegljivo stvarnost. Hkrati pa je to Bog, ki človeku razodeva skrivnosti svojega življenja in ga s tem vabi k samemu svojemu božanstvu in ga poziva, naj svoj naravni suženjski položaj ustvarjenega bitja spremeni v prijateljstvo, v nadnaravno sinovsko posvojitev«.

Po M. Heideggerju je filozofski Bog premalo božanski, premalo božji.

3. Hermenevtični krog

Obstaja teorija o tako imenovanem *hermenevtičnem krogu*, ki je v primeru religije in razmišljanja o njej še posebno izrazit.

Danes dokončno vemo, da je čista in nepogojena razumnost racionalistična in razsvetljenska samoprevara. Človek vedno misli na osnovi določenih predpostavk. Nikoli se ne more iztrgati iz svojih vsestranskih pogojenosti. Ne more postati zgodovinsko bitje, ne more se povzpeti na nobeno povsem neopredeljeno mesto zunaj svojih zgodovinskih, družbenih in kulturnih razmer. Nikoli se ne more iztrgati svoji relativnosti, se pravi določeni sorazmernosti svojemu času in prostoru.

¹ Memorial ali Spominek je zapis o doživetju, ki ga je B. Pascal doživel 24. novembra 1654 okrog pol enajstih ponoči. Ta memorial je napisal na pergament in ga sam všil pod podlogo površnika in ga osem let nenehno nosil.

Ta tako imenovani *hermenevtični krog* je danes po zaslugi M. Heideggerja in iz njegove filozofije izhajajoče hermenevtične² filozofije splošno sprejeto dejstvo.

Hermenevtični krog predpostavlja določeno napetost »polarnost med domačim in tujim, na kateri temelji naloga hermenevtike«. Gre za napetost med umnostjo, ki je po svoji uperjenosti in obzorju občevaljavna in se lahko kritično postavi proti izročilu, ki ga obravnava in zgodovinsko ter kulturno pogojenih verskim izročilom, ki smiselno omogoča razumevanje in kritično presojanje samega sebe.³

Hermenevtični krog pomeni razlaganje vprašanja o Bogu, ki je postavljen v nekem času, kraju, okoliščinah, kulturi, glede na jezik, starost in spol spraševalca. Človek živi v nekem kontekstu in o Bogu govori glede na neko izkušnjo, ki se je zgodila v določenem (nekem) kontekstu, prostoru in času.

2. Filozofija religije in sveto

Sveto je nekakšno preddverje Boga, zato ne more obstati samo v sebi, temveč ima posredniško vlogo in sicer kot postaja na poti od transcendence biti k transcendentnemu, se pravi skrivnostnemu in neobvladljivemu Bogu.⁴

Ker se filozofsko razmišljanje srečuje z vprašanjem o Bogu po zaslugi religije, preko katere prihaja v stik s to idejo, je razumljivo, da se filozofsko spraševanje po Bogu in razmišljanje o njem prej ali slej dotakne tudi samega **religioznega pojava, v katerem je izvorno mesto za človekovo razmerje do Boga**. Tako se torej filozofski nauk o Bogu sreča s filozofijo religije.

Filozofija religije obravnava religiozni pojav in mu hoče predvsem določiti pomen in mesto v človekovem življenju. Filozofija religije se tesno povezuje s *filozofsko antropologijo*, saj sta mesto in smisel, ki ju prisoja človekovemu religioznemu življenju, v največji meri povezana z določenim filozofskim pojmovanjem človeka in smislom njegovega življenja.

2.1. Pojem svetega in različni pomeni

Za sodobna razmišljanja o religiji je posebnega pomena *teorija o svetem*.

Sveto je samostalnik, ki je nastal iz pridevnika *svet*. Tukaj se postavlja veliko vprašanj, za nas najpomembnejše je: Ali je mogoče ločevati sveto od božjega in ga postavljati kot resničnost, ki stoji sama v sebi in ki je mogoče celo bolj izvorna od Boga, ki ga označujemo za svetega?

Vsebina pojma svetega je pri vsem tem dokaj nedoločena. Sveto je najprej neločljivo povezano s svojim protivjem, namreč *profanim*, kot je pojem severa povezan s pojmom juga.

Sveto in profano gresta vedno skupaj. Sveto se pojavlja kot posledica delitve svetega območja od profanega.

² *Hermenevtika* je postopek razlaganja različnih starih besedil, večšina interpretiranja, način kako razlagalec posreduje svoje misli o kaki temi. V novejši filozofiji je hermenevtika metoda podajanja in razlaganja smisla biti. Pri M. Heideggerju pomeni tudi fenomenologijo obstajanja (CLF 134).

³ Stres A.: *Človek in njegov Bog*; Mohorjeva družba; Celje, 1994, 19-24.

⁴ Jamnik A.: *Izbrana poglavja k filozofiji religije*; 42.

Pojem svet ima več možnih pomenov.

2.1.1. *Moralni pomen svetega*

»Svet je najprej nekdo, ki je svetniški.« V tem primeru imamo opraviti s svetostjo v moralnem pomenu besede.

V tem pomenu uporablja izraz svetost tudi I. Kant: »Toda popolna usklajenost volje z moralnim zakonom je svetost, popolnost, kakršne ni sposobno nobeno drugo umno bitje čutnega sveta v nobenem trenutku svojega bivanja«.

2.1.2. *Metafizični (religiozni) pomen svetega*

Poleg svetega v moralnem pomenu poznamo sveto v bolj metafizičnem pomenu, najtesneje povezanem z religioznostjo. To je sveto kot nekaj skrivnostnega in onstranskega, pa tudi nevarnega, močnega in veličastnega.

Pomen svetega v stari zavezi (prim. Iz 6,1-5) je predvsem v tistem, kar je ločeno od profanega in posvetnega. Povezano je z božanskim, za človeka pa nevarno (prim. 2 Mz 33,20).

Romanski jeziki poznajo dve besedi za sveto: *sakralno* in *sveto*. Sveto v smislu sakralnega (lat. *sacrum*) je tisto, kar je ločeno od ne-svetega, od profanega. Sveto v smislu sakralnega pomeni torej navzočnost onstranskih pramoči, ki se jih človek res boji, ki pa imajo kljub temu izrazito pozitivno, lahko rečemo odreševalno in zdravilno vlogo.⁵

Sveto v smislu *svetega* (lat. *sanctus*) pa pomeni podobno kot tabu: nekaj, česar se ni dovoljeno dotikati. V tem smislu je beseda *sanctus* povezana z besedo sankcija, ki pomeni kaznovanje prestopka ali nagrado, če je zapoved spoštovana. Kaj je v tem smislu sveto, je torej predmet kake uredbe, to pa pomeni, da se s tistim ne sme svobodno razpolagati, ampak je treba spoštovati postave, ki to urejajo. Iz tega je razvidno, da sta *sacrum* in *sanctus* pojma, ki se dopolnjujeta, saj je to, kar je tabuizirano, navadno že v zvezi s sakralnim.

2.1.3. *Med religioznim in posvetnim pomenom svetega*

V sodobni tehnični civilizaciji začenja sveto izginjati ali pa se *sekularizira*. Sveto ima lahko še religiozni pomen, lahko pa ima zgolj posvetnega. Svete imenujemo namreč dve vrsti stvari ali pojavov:

- take, ki so v očitni zvezi z nadnaravnim, o katerem govori religija in so zato odvisni od tega, kako jih religija obravnava
- take, ki niso religiozni, pa jih vendar imenujemo svete (sveta domovina, svet je spomin na mater...)

Toda tudi sekularizirano sveto ohranja nekaj od pravega, religijskega svetega.

⁵ Tako je v nemščini izraz *heilig* (svet) povezan z besedo *heil*, kar pomeni zdrav, cel, nepoškodovan.

2.1.4. Sveto, kot začetek in jedro religije

Kljub tej večpomenskosti svetega pa je tako imenovano od začetka XX. stoletja naprej eden najbolj pogosto rabljenih izrazov v zvezi z razmišljanji o religiji. Za številne filozofe, sociologe in fenomenologe religije je dojemanje, doživljanje svetega ali zavest o njem čisto preprosto **bistvo religioznosti**.

2.2. Sveto kot moč med ljudmi

Sveto se kot samostalniška oblika pridevnika svet pojavlja v okviru *nemškega romantizma*. Tedaj mnogi že ugotavljajo veliko razliko med sodobnim in antičnim dojemanjem sveta. Za sodobnike je svet nekaj navadnega in profanega, kar se sme raziskovati in razpolagati z njim. To je desakraliziran in sekulariziran svet.

Če primerjamo ta odnos do sveta z antičnim, vidimo, da je moderno gledanje na svet in njegove pojave profano, brez navzočnosti svetih sil, medtem ko je za antično dojemanje sveta navzočnost svetega bistvena.

Predstavnik te misli je E. Durkheim in njegovi učenci vidijo v religiji in njenem svetem sredstvo, s katerim družba uveljavlja svoje interese. Predstavniki te smeri skušajo torej *sveto zreducirati*, se pravi skrčiti, omejiti in zvesti na drug in bolj splošen svetni pojav, namreč na razmerje med posameznikom in skupnostjo.

E. Durkheim vidi v religiji predvsem upravljanje s svetim, zato religijo opredeljuje kot: »... sistem, ki ga sestavljajo verovanja in dejavnosti, ki so v zvezi s svetimi stvari, se pravi s stvarmi, ki so ločene od drugih in prepovedane. Ta verovanja in dejavnosti združujejo vse, ki jim pristopijo, v eno samo moralno skupnost, ki se imenuje Cerkev.«

Ta smer, ki jo predstavlja Durkheim je redukcionistična teorija religije, ki religijo uradno definira kot to, da religija ne more imeti v sebi nobene resnice. Je sam podaljšek družbe, ki preko nje, predvsem pa s pomočjo religijskega svetega uveljavlja svojo avtoriteto in svojo moč nad posameznikom.

2.3. Sveto – izvor božjega (sveto je nekaj izvornega)

Ta druga smer o teorijah o svetem ni redukcionistična. V nasprotju z redukcionisti iščejo predstavniki te smeri dokazov za to, da je doživljanje svetega nekaj izvornega, prvinskega, svojevrsnega in zato ireduktibilno na kakršnokoli drugo področje človekovega odnosa do bivanja ali njegovega delovanja.

Prvi predstavnik je Friderich D. E. Schleiermacher: on sicer še ne govori izrecno o svetem, temveč je hotel proti razsvetljenskemu racionalizmu in moralizmu, ki za religioznost v njeni izvornosti in samoniklosti nista imela nobenega smisla, utemeljiti svojevrsnost religioznosti in sicer tako, da je postavil *bistvo religioznosti* na področje človekove iracionalnosti, na področje intuicije in občutja.

RUDOLF OTTO (1869 – 1937) je napisal najbolj znamenito in vplivno delo o svetem leta 1917. Uperjeno je proti vsem tistim teorijam o religiji, ki so skušale razložiti religiozno življenje ljudi s kako drugo človekovo potrebo, tako da bi religija obveljala za bolj ali manj hudo človekovo samoprevaro.

Ottova teorija o svetem postavlja *doživljanje svetega* na raven, ki bi jo lahko imenovali predrazumsko in predzavestno območje človekovega duhovnega življenja, zavestna religiozna dejanja in misli pa nato temu predrazumskemu zaznavanju svetega šele sledijo.

»Veliko poprej, preden gojimo filozofijo ali teologijo, je že na delu življenje samo, izkušnja in posest, že deluje naše moralno in religiozno izkušanje in spoznavanje.« Zato Otto jasno razlikuje dve stopnji v oblikovanju človekovega vedenja o svetem:

- o Predrazumsko dojetje skrivnostne stvarnosti, ki človeka presega
- o Shematiziranje, pa je razumsko oblikovanje tega doživetja skrivnostne stvarnosti. Shematiziranje je torej razumna upodobitev dojete transcendentne skrivnosti in tako se oblikuje naša zavestna podoba Boga kot pravičnega in dobrega, zahtevnega in usmiljenega, jeznega in ljubečega hkrati.

Otto s svetim ne razlaga religije v celoti kot zavestno in osebno razmerje do Boga, kot celostno, premišljeno in odgovorno življenjsko držo do njega, temveč samo **tisto psihično dogajanje, ki je nekakšen predzavesten začetek tistega, kar nato človek zavestno in umno oblikuje v svojem religioznem razvoju.**

2.3.1. Predracionalna zaznava transcendence: čustvo ali občutje

Predracionalno zaznavo transcendentne skrivnosti imenuje Otto **čustvo ali občutje**. To čustvo pa meri na nekaj onstran človeka na tisto skrivnostno stvarnost, ki se zaradi svoje vzvišenosti razkriva tako, da jo človek zaznava ob spremljavi čustva *groze in strahu*.

Religiozno čustvo, ni čustvo v navadnem pomenu besede.⁶ V čustvih se izraža samo občutje, ki ga ima subjekt o sebi (je vesel, žalosten, jezen...). Religiozno čustvo pa je nekaj drugega, posebno še, če upoštevamo, da Otto poudarja, da brez zavesti o povsem drugem »ni nobenega pravega religioznega čustva«.

Značilnosti religioznega čustva:

- v njem prevladuje *strah* ali *celo groza* pred nečim velikim in skrivnostnim
- zaradi tega je *usmerjeno čez subjekt* k nečemu, kar se razkriva kot povsem drugo
- zato ima *čisto svojevrstno vsebino*, ki jo Otto imenuje kot *numinozno*, s čimer hoče tudi na ravni izraza posebej poudariti vidik vzvišenosti, veličastva, drugačnosti in skrivnostnosti tiste resničnosti, katere dojetje zbuja strah, prepadenost, grozo in zmedenost.

⁶ Čustva ali emocije imenujemo namreč razpoloženja v katerih subjekt izraža razpoloženja glede samega sebe.

2.3.2. *Numinozno*

Izraz **numinozno**⁷ je skoval Otto sam. Z njim je hotel izraziti iracionalnost ali predpojmovnost prareligioznega doživetja resničnosti, na katero to doživetje meri. To je prva vloga tega izraza numinozno.

V vsakdanji govorici ima izraz sveto tudi izrazito moralen pomen, saj imenujemo junaško moralnega človeka svetnik. Pri svetem kot temeljni religiozni kategoriji pa ta moralni vidik ni v ospredju. Otto hoče poudariti svojevrstno vzvišenost in svetost, vendar ne v moralni podobi, temveč kot čisto posebno in svojevrstno danost. **Numinoznost meri na isto kot sveto, vendar samo kot iracionalno in brez značilnosti morale.**

2.3.2. *Tremendum et fascinatum*

Otto zelo poudarja **grozo, strah in trepet**, ki prevzema religioznega človeka pred numinoznim in katerega zato tudi označuje kot **tremendum**, kot tisto pred čemer je treba trepetati.

Numinozno ima dve nasprotujoči si sestavini: je *strašno* in hkrati *privlačno*. K njegovi posebnosti pa sodi ravno to, da ti na prvi pogled nasprotujoči si značilnosti ustvarjata dinamično harmonijo. Numinozno je za človeka hkrati strašno ali odbijajoče in čudovito ali privlačno. Tako smo pri tisti znani opredelitvi, **po kateri je numinozno hkrati tremendum in fascinatum**.

To je doživetje ali neposredno dojetje zastrašujoče vzvišenosti in hkratne naklonjene privlačnosti in to naj bi bila popolnoma svojevrstna in izvorna osnova vsega religioznega življenja in doživljanja.

Izkušnja ali doživetje numinoznega Otto opredeljuje kot svojevrstno kontrastno harmonijo dveh vrst občutij: strahu in groze pred strašnim veličastvom ter privlačnostjo njegove veličine in naklonjenosti.⁸

Raziskovanje religije se mora začeti z razmišljanjem človeka o samem sebi. Če hoče človek priti do pravega spoznanja o tem, kaj je religija, mora začeti razmišljati o sebi in raziskovati to, kar se ob religioznem življenju dogaja v njem. Po Ottru »se čustvo samo nadvomno najprej in neposredno nanaša na neki predmet zunaj mene. To pa je ravno numinozni predmet«.

Ottru ni mogoče očitati, da s svojo teorijo o religioznem čustvu ukinja potezo sleherne religije, namreč njeno usmerjenost in usmerjevalnost k transcendenci, k povsem drugemu, k drugemu od sebe, da odpravlja njeno alocentričnost.⁹

Predracionalno doživetje ali razkritje svetega je po Ottru pravzaprav tisti nepogrešljivi pogoj, zaradi katerega smo sploh lahko religiozni. Zaradi njega nam religiozna sporočila nekaj pomenijo in zaradi doživetja svetega smo o njih tako trdno prepričani, kot smo.

⁷ *Numinozno* = v starem Rimu je beseda *numen* pomenila naziv za nedoumljivo voljo ter moč božanstva. Izraz *numinozno* ima pomen *svetega* s prizvokom groznega oz. strašnega, hkrati pa ima še pomenski odtенок pritegljivega oz. privlačnega (CLF 232).

⁸ Religiozna izkušnja je bistveno paradokсна, kontrastna, aporetična. S tem je Otto dal dosti jasno vedeti, da pojmuje religioznost, ki se začena z dojetjem numinoznega, kot doživljanje, ki je naravnano onkraj jaza.

⁹ *Alocentrično* = drugi, drugačen, nasprotno od egocentričnega; če je za egocentričnega izhodišče *jaz*, je za alocentričnega izhodišče *drugi* (CLF 19).

Sveto je predmet svojevrstnega, predrazumskega in predrefleksivnega človekovega občutja o njem. Tako je človek v globini svojega duhovnega življenja že od začetka v neposrednem razmerju z onstransko neizrekljivo in nedoločljivo skrivnostjo.

Dojetje svetega je torej *neke vrste zaznava*, ki je nepojmovna in celostna, nekakšna *intuicija*. Otto imenuje to tudi **čut**, kot pravimo o kom, da ima čut za glasbo ali za lepoto. To je čut za božansko. Šele zaradi te intuicije ali čuta za božansko se lahko pozneje razvijejo njegove bolj določene podobe.

2.4. Pozitivnosti in negativnosti Ottove teorije

Nesporno je Otto imel namen *utemeljiti izvornost, samostojnost religioznosti*. Otto se je postavil po robu raznim naturalističnim in evolucionističnim teorijam o nastanku religije, ki so prevladovale v njegovem času in skušale razložiti religioznost tako, da so jo prikazovale kot izpeljanko kakih drugih človekovih potreb, značilnih za nerazvitost začetnega obdobja človeštva (neznanje, nemoč itd.).

Otto sicer ni izviren, saj njegova teorija o numinoznem kot objektivnem a priori spominja na znani rek svetega Avguština: »Ne bi me iskal, če me ne bi že našel,« in ima v bistvu tudi ta pomen in namen. Pokazati hoče, da izrecna in razvita religioznost ni človekova drugorazredna osebna duhovna stvaritev, temveč je samo razvitje nekega duhovnega stanja, ki je dano že vnaprej.

Posebna značilnost Ottove teorije je v tem, da odkriva *religiozno doživljanje svetega kot izrazito paradokсно in antinomično*.¹⁰ Po tej teoriji ima numinozno dve kontrastni prvini: zastrašujoči tremendum in privlačni fascinosum. Ta pogled na sveto kot na posebno značilno kontrastno harmonijo je religiologija v veliki meri sprejela. Seveda pa paradoksnost kot religijska strukturalna značilnost ni omejena samo na kontrast med zastrašujočim in privlačnim, ampak se pojavlja tudi na drugih ravneh religioznega življenja, kar je v krščanstvu še posebej poudarjeno.

Vprašljivo pri Ottovi teoriji je poudarjanje zastrašujočega vidika na svetem. Numinozno o katerem govori, je po njegovi izrecni trditvi sicer kontrastna harmonija zastrašujočega in privabljalnega, čudovitega in občudovanja vrednega, vendar je treba reči, da Otto poudarja bolj prvi kot drugi vidik.

Ottovemu svetemu povsem manjkajo osebne poteze. S tem postaja razmerje jaz – ti med človekom sin Bogom drugorazredno in postransko. Vendar pa je v religiji to razmerje bistveno.

¹⁰ Antinomija je neskladnost ali nejasnost zakonov, ki omogoča, da si jih obe nasprotujoči si stranki razlagata v svoj prid. Kant je prenesel ta izraz iz pravnega področja v modroslovje in označil z njim štiri zagate, v katere se po njegovem zaplete um če nanaša kategorije, ki veljajo samo za svet pojavov, na kozmološko idejo, to je na idejo sveta (JFL 16).

2.5. Sodobni pogled na teorije o svetem

Vedno več znanstvenikov postavlja pod vprašaj značilno trditve, da sta doživljanje svetega in delitev na sveto in profano najsplošnejši religijski pojav in skupni imenovalec vseh religij in njihova izvorna strukturna prvina.¹¹

Razlog za to stališče je najprej v tem, da so evolucionistične trditve o svetem kot izvoru vseh religij take, da jih ni mogoče preveriti, in ne poznamo primera, da bi obstajalo razlikovanje med svetim in profanim pred religioznim pogledom na svet ali mimo njega.

Pač pa obstajajo religije, kjer stroge delitve na sveto in profano ni, kot npr. pri afriških religijah, ali pa ni nič sveto, kot npr. v zgodnjem budizmu in nekaterih drugih oblikah indijskih religij.

Razlikovanje med svetim in profanim seveda velikokrat obstaja, vendar je največkrat posledica religioznega *obrednega posvečenja*. Le – ta je potemtakem pogoj za doživljanje svetega, ne pa njegova posledica. Ni dokazano, da sveto religijo poraja, kajti veliko bolj nesporno je, da religijo predpostavljamo, ker izhaja iz religiozne prakse. Ni sveto pred religioznim, temveč je religiozno in božansko izvor in temelj svetega.¹² **Tako je religija pred svetim in ne sveto pred religijo.**

Ali osmišljanje ustvarja sveto ali sveto osmišlja?

Na to je mogoče odgovoriti predvsem tako, da spomnimo, da sveto in religija izpolnjujeta svoji vlogi samo tako dolgo, dokler drži, da sta resnični. Če sveto osmišlja, osmišlja zato, ker velja za dejansko in stvarno. Religija postane odveč, če ne velja za resnično. **Še tako lepe religiozne trditve ali obredi postanejo prazni, če jih ne dojamemo kot utemeljene stvarnosti.**

V hipu, ko postane sveto dvomljivo kot sveto, postane dvomljiva tudi njegova osmišljajoča vloga. To velja tudi za druge vloge, ki jih ima religija, npr. za podporo, ki jo daje morali. Vse to predpostavlja, da je sveta resničnost stvarnost. Če ni, odpadejo tudi druge njene funkcije.

Sveto potemtakem ni izvor religije, neodvisno od nje, temveč je sad določene religiozne kulture, določenega religioznega sistema, znotraj katerega pride do delitve na sveto in svetno, sakralno in profano, čisto in nečisto. **Sveto religijo predpostavlja. Sveto je sad določene religiozne kulture.**

11 Vergote je zapisal: *Preveč raziskav je dokazalo, da je pojem svetega, če ga razumemo kot prvotno religiozno stvarnost, umetna konstrukcija.*

12 Mit in obred nista izraz svetega; sta prva, in če sveto obstaja, obstaja zato, ker ga ta dva vzpostavljata.

2.6. Novo iskanje svetega v filozofiji (Heidegger)

Svetega torej ni *pred religijo* ali *zunaj nje*.

Kadar koli naletimo na delitev sveto – profano, imamo že opraviti z religijo. Kljub temu pa se danes dogaja, da iskanje svetega obstaja tudi tam, kjer ljudje niso več religiozni v pravem pomenu besede in religiozni niti nočejo biti.

Zato se pojavi vprašanje: Zakaj se v sodobni zahodni miselnosti, ki je sekularizirana in ne sprejema nobene določene in konfesionalne vernosti, vendarle ohranja spomin na sveto?

To novo iskanje svetega je širši kulturni pojav in ga srečujemo tudi v *filozofiji*. V tej zvezi je najpomembnejši mislec gotovo M. Heidegger. Znan je njegova misel iz *Pisma humanizmu*, kjer postavlja umevanje biti kot obzorje umevanja svetega. **Sveto povezuje torej z bitjo samo**: »Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo svetega, šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo božanstva, šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj pomeni beseda Bog.«

Po Heideggerju je sveto, se pravi dojemanje, zaznavanje in doživljanje bivanja kot svetega neke vrste priprava na nov pojav božanskega. Ko se bit sama dovolj razjasni in razsvetli, se razsvetli kot sveta in s tem ustvari pogoj, da ljudje postanejo na novo dojemljivi za božansko. Za nov odnos do božanstva je torej po Heideggerjevem prepričanju potrebno *najprej priti do novega odnosa do bivanja in s tem do svetega*.

Nov odnos, ki bi ga naj do svetega skupaj s pesništvo pomagalo vzpostaviti mišljenje biti, je samo ustvarjanje možnosti za božji prihod, nikakor pa ne vplivanje na ta prihod sam. Vseskozi ostaja tudi odprto, ali se bo pojavil kakšen novi bog ali ne. To je glede na bistveno neobvladljivost in skrivnostnost Boga edino dosledno stališče.

Heidegger poudari, da se šele v perspektivi svetega lahko pojavi ali razodene božanstvo. To je pravi smisel vseh tistih Heideggerjevih izjav, po katerih je sveto pred božjim. Šele ko postanemo dojemljivi za sveto, lahko postanemo dojemljivi tudi za pravo božje, božje, ki ne bo predmet nobenega človekovega razpolaganja z njim. Tu gre za poudarek, **da se božje kot božje lahko razkrije samo v duhovnem ozračju svetega**.

Sveto je edino območje, ki ima razsežnost za bogove in Boga. To pa zato, ker se s svetim bivanje odpira v neobvladljivo skrivnost, iz katere se bivanje daje. Sveto je odprtost obzorja in svetloba dajanja in dogajanja, s katerim prihaja bit na svoje. To sveto samo po sebi še ni božanstvo, temveč je samo obzorje, kjer se to, kar je božansko, lahko pojavi.

Jasno je torej, da za **Heideggerja sveto ni nadomestek za boga**, tudi ni osnova kake nove nereligiozne vernosti, temveč predvsem **posrednik med svetom in Bogom**, pri čemer ta posrednik ni kakšno vmesno bitje ali področje, **temveč samo bit in stvarnost v svoji odprtosti, darujoči darovanosti, neobvladljivosti in skrivnostnosti**.

Vendar pa Heideggerjevemu svetemu manjka etično – osebnostna razsežnost svetega, ki je za svetopisemskega Boga veliko pomembnejša od neobvladljivosti bivanjske razsežnosti. Tega vidika Heidegger ne pozna in ga tudi ne more poznati. Zato ta misel ne seže dovolj daleč, da bi lahko sveto, kot ga je sposobna dojeti in pojmovati, bilo srednik med človekom in Bogom judovsko – krščanskega razodetja.

2.7. Vloga svetega

Sveto ima tri vloge: je *utemeljujoče*, je *osmišljujoče* in je *odrešujoče*. Kljub vsem zadržkom do tistih teorij, ki vidijo v dojemanju in doživljanju svetega bistvo in izvor vse religioznosti, pa nikakor ne gre prezreti tesne zveze med doživljanjem svetega in religioznostjo.

Sveto je kakovost tistega, kar človeka brezpogojno zadeva. Samo tisto, kar je sveto, zadeva človeka brezpogojno in samo tisto, kar človeka brezpogojno zadeva, ima kakovost svetega.

Bistvena poteza svetega je vsekakor njegova **odrešenjska vloga**. Sedaj gre za to, kako to odrešenjsko vlogo pojmuje. Zdi se, da je rdeča nit doživljanja svetega preseganje popolne profanosti in prigradnosti.

Občutje popolne prigradnosti postavlja človeka pred izbiro: ali popolna in s tem nujno nesmiselna naključnost bivanja, ali upravičenost bivanja zaradi neke bivanjske vrednosti, s katero se bivanje potrjuje in poveljavlja.¹³

Čista prigradnost, naključnost in nerazložnost je tudi čista profanost. Tu ni vrednote. Zdi se, da tako bivanje ni vredno, da je. Toda človek je en sam krik po ovrednotenju samega sebe, po poveljavitvi sebe, po svoji legitimnosti. **Sveto ima za cilj, da ukine vse prigradnosti, ki jih težko prenašamo, ko se jih enkrat zavemo.**

Tako ima sveto res vlogo **temelja**, vendar ne v smislu golega vzroka, ki proizvaja, temveč v smislu izvora, ki upravičuje in **osmišlja**. To splošno bivanjsko ovrednotenje se izraža tudi na ravni časa in prostora. Sveti časi razbijajo nesmiselno ponavljanje vedno enakega toka dogodkov in trenutkov.¹⁴ Podobno velja za prostor. Sveti kraji dajejo kot orientacijske točke našemu bivanjskemu prostoru smer. Tako nas tudi to, da potrebujemo svete čase in svete kraje, da dobimo naš čas in prostor temelj, smer in smisel, opozarja na bistveno osmišljujočo vlogo svetega v celoti našega bivanja. **Ta utemeljujoča in osmišljena vloga nam tudi pojasnjuje, zakaj sveto učinkuje kot odrešujoče: odrešuje od nesmisla in bivanjske praznote.**

13 Za ponazoritev lahko vzamemo razliko med najdenčkom in zaželenim otrokom. Medtem ko je zaželeni otrok sprejet in potrjen v svojem bivanju, je najdenček v bistvu nezaželen in torej odveč. Samo starši, ki ga posvojijo, ga lahko vzamejo za svojega in ga potrdijo v njegovem bivanju. Posvojitev je torej nekakšna poveljavitev in potrditev v medčloveškem bivanju. Golo prigradno obstajanje, življenje, ki samo pade z neba kot nezaželen, nepričakovan in v bistvu nepotreben meteor, pa je za človeka nesmiselno. Zato je biti najdenček doživetje čiste prigradnosti, ko se lastno bivanje prigradi, kot se prigradi tisoč nepotrebnih, neutemeljenih in nerazložljivih in nezaželenih stvari v mrtvi naravi.

14 Če so si vsi dnevi podobni, njihovo ponavljanje nima smisla: čemu en dan več ali manj, čemu ta dan? Gre torej za to, da spremenimo kopico dni v urejeno celoto, zato časovni obredi in sveti prazniki strukturirajo te kopice.

2.8. Sveto – sled božjega ali nadomestek za Boga

Če se v naši sekularizirani kulturi zopet pojavlja zavest potrebe po svetem, nas to opozarja, da svet, ki hoče prebiti brez Boga, očitno vsaj brez svetega ne more prebiti. Sveto postaja s tem nadomestek za Boga, ki namesto Boga odrešuje bivanje od njegove radikalne prigodnosti.

Ker je v naši sekularizirani dobi vendarle opaziti iskanje novega svetega, potem to pomeni, da se naši sodobniki ne morejo sprijazniti s svetom, ki bi bil popolnoma profan, stehniziran. Uporaben, obvladljiv, brez skrivnosti, brez simbolnosti in brez globine. Z drugimi besedami profani človek ohranja, če hoče ali ne, še vedno sledi ravnanja religioznega človeka, le da so ti sledovi brez svojega religioznega pomena.

Sveto in božje se med seboj podpirata, imamo pa tudi primere, ko se božje umakne in ostane samo sveto, ali pa se sveto umakne in ostane samo božje. Vsekakor pa drži, da religioznost vsebuje tudi pojem božjega, se pravi nadnaravnega in onstranskega bitja ali biti, in da tega ni mogoče pojmovati kot drugorazredno podvrsto svetega.

Sveto je potemtakem izrazito dvoumno, kot je dvoumna vsaka posredniška vloga, ki z ene strani dokazuje nepogrešljivost božjega, z druge pa se lahko zgodi, da stopi na njegovo mesto in ga želi nadomestiti.

2.9. Dvoumnost svetega glede transcendence

Glavna značilnost svetega v njegovem pravem pomenu in v primerjavi z božjim pa je njegova *dvoumnost glede transcendence*¹⁵. Sveto izraža neko *globino bivanja in ostaja na ravni človekove lastne zmožnosti*.

Sveto je razsežnost tega sveta, je nekakšna razsežnost, ki je lastna bivanju kot takemu. Zato je sveto – ali vsaj ni dovolj jasno – povsem drugo in ni transcendenca v pravem pomenu besede.

Po drugi besedi pa je izhod iz območja profanosti, obvladljivosti in tehnike. To torej ni transcendenca v polnem pomenu besede, ne sega čez to bivanje v radikalno drugačnost. Zato je sveto manj kot religiozni Bog. Ideja svetega pomeni neko nedoločeno globino bivanja, ideja Boga pa poleg tega vsebuje tudi onstranost, drugačnost in vzvišenost. To tudi pomeni, da s svetim ni mogoče enakovredno nadomestiti Boga. Samo Bog je transcendenten v polnem pomenu besede.

Iz te nezadostne transcendenčnosti svetega sledi končno tudi njegova dvoumna vloga. Z ene strani lahko predstavlja udoben izgovor za neko psevdoreligioznost, ki nima dovolj poguma, da bi priznala svojo nevero, svoje zapiranje v imanenco in svoj nihilizem. Z druge strani pa lahko sveto, ki je odvisno od božjega, opozarja nanj kot umanjajočo, a edino resnično transcendentno.¹⁶

15 Transcendenten (iz lat. *presegajoč*) je izraz, ki označuje vse, karkoli presega kaj drugega; nasprotje je *immanenten*. Tako so za realiste transcendentni predmeti, ki so zunaj naših spoznavanj (JFL 300).

16 Če se izrazimo bolj »kmečko«: Kaj nam pomeni cerkev kot zgradba – lahko je še tako sveta, če v njej ni Boga. Kajti Bog je tisti, ki dela cerkev sveto in ne sveta cerkev Boga. Ali kako je lahko neki čas svet, če v njem ni čutiti prisotnosti Boga? Kaj nam pomagajo Sveti časi (advent, velika noč, itd.), če pozabimo, da so sveti zato, ker posebej poudarjajo tistega presežnega in včasih nedoumljivega Boga.

Glede transcendence sveto namreč ne more nikoli postati enakovredno božjemu. Ravno zato lahko usmerja k njemu. Sveto ostaja potemtakem tostran religioznosti in je ne doseže, po drugi strani pa na religioznost opozarja.

Bivanje, kot ga doživljamo, kaže preko sebe. Bivanje zastavlja vprašanja, na katera samo od sebe ne more odgovoriti. Bivanje je vprašanje, ki ostane večno neodgovorjeno. Sveto zaznamo namreč tedaj, ko začnejo bivajoče stvari opozarjati na brezdanjno skrivnost sebe, iz katere prihajajo in ki je ni mogoče doumeti kot racionalno dostopni vzrok, temveč kot zastoj in nedoumljivo darujočo milost.

3. Vprašanje filozofske govornice o Bogu

Ko želimo opredeliti, kaj pomeni *govoriti o Bogu*, moramo razločevati med neko podobo, ki si jo je človek ustvaril o bogu, in pa med resničnostjo samega Boga, se pravi med človekovim spoznanjem in izkustvom ter božjo transcenco. Postavljamo si vprašanje ali lahko človek tako govori o Bogu, da je v njegovem govorjenju izražena resničnost samega Boga?

Skozi zgodovino so se izoblikovali različni načini, ki jih je ustvaril človeški razum, da bi se dokopal do skrivnosti, ki ji pravimo Bog. Prvi način se imenuje pozitiven govor o Bogu.

3.1. Pozitivni govor o Bogu

Ko govorimo »pozitivno«, s tem mislimo na to, da o Bogu lahko nekaj izrečemo. Npr.: Bog je usmiljen, zvest in dober. Vendar pa nas ta logika lahko hitro zavede. Ko namreč ljudje poskušamo nekaj povedati o Bogu, izhajamo iz našega izkustvenega sveta. V svetu, naravi in zgodovini spoznavamo modrost in zvestobo ljudi, veličino, moč in lepoto narave. Iz tega sklepamo, da je tudi Bog velik, moder in zvest. Posledica takega načina govorjenja o Bogu so **antropomorfizmi**.¹⁷

Zaradi takega načina govorjenja o Bogu prihaja do nekakšnega dualizma. Gre za predstavo o Bogu kot bitju poleg drugih bitij. Na ta način bi se Bog, ki je Stvarnik in začetnik sveta zgodovine, meril, sešteval in razmejeval s svetom in naravo, ki iz Boga izvira.

Druga posledica, ki nastane zaradi takšnega načina govorjenja pa se imenuje **panteizem**.¹⁸ Panteizem predstavlja različne miselne enote in v sebi ni enovit. Vendar lahko k panteizmu prištevamo vse tiste nazore, ki zanikajo, da bi svet oz. narava imela obstoj v samem sebi, se pravi, da zanikajo substancialnost sveta.

Značilnost panteizma je predvsem determinizem ali nujnost, ki prehaja v ateizem in materializem. Prav tako ta nazor ni vezan na religioznost, ampak le – to onemogoča in

17 Antropomorfizem je v tem, če preveč po človeško razlagamo kake pojave, to je, kadar po krivem pripisujemo stvarem ali božanstvu človeške lastnosti ali človeški način doživljanja. Primer: če rastlini pripisujemo, da jo boli, kadar jo ranimo, če pripisujemo Bogu, da se jezi, itd. (JFL 18).

18 Panteizem je nazor, ki uči, da sta Bog in svet eno in ne dve različni stvarnosti. Panteizmov je več vrst. Eni zagovarjajo mnenje, da vesolje oživlja božanska svetovna duša, drugi uče, da je tvorni svet samo videz ali da je posebna stopnja v razvoju božanskosti (JFL 195).

ukinja. Zadnja in absolutna stvarnost je lahko Volja, Narava, Življenje. Zaradi tega lahko presodimo, da je panteizem nesprejemljiv in sicer iz naslednjih razlogov:

- ☞ Bog je po svoji naravi stvarnik, kar pomeni, da so vse stvari, vsa narava in zgodovina od njega odvisni. Panteizem pa postavlja pod vprašaj ravno to lastnost Boga: če smo dosledni panteisti, Bog ni več absoluten, ampak je tudi sam kot bitje končen, spremenljiv in omejen.
- ☞ Ko se Bog poistoveti z naravo in svetom, potem je vse vnaprej določeno in nujno. Ljudje v tako urejenem svetu nimamo nobene resnične svobode in odgovornosti.
- ☞ Panteizem onemogoča pravo religiozno razmerje do Boga; ker Bog ni onkraj tega sveta ampak del sveta, ni mogoče razmerje Jaz – Ti, ki je značilno za osebe in ki omogoča dialog. Zato posledično izgublja pomen in smisel kakršnakoli komunikacija med ljudmi.

Pozitivni govor o Bogu postane povsem nesprejemljiv, ko poskuša postati absoluten govor in absolutno znanje. Človekovo znanje in govorica bi razkrila Boga, kar bi pomenilo, da se človek razkriva kot Bog.

3.2. Negativni govor o Bogu

Drugi način govora o Bogu je negativen. To je pot zanikanja, rekli bi »nič«. Gre za misel, ki skuša dosledno trditi, da o Bogu ni mogoče nič povedati. Bog je povsem drugačen kot narava ali svet. Vse stvari izhajajo iz njega, kar pomeni, da je Bog počelo vsega.

Zaradi tega Boga ni mogoče označevati z izrazi in besedami, s katerimi označujemo svet, naravo in ljudi. Bog je neskončen, zato bi ga kakršno koli označevanje omejilo v njegovi neskončnosti. Če bi se to zgodilo, Bog ne bi bil več Bog. Zato ostanejo na voljo samo *negativne* povedi, se pravi, kaj Bog ni. Na primer: *Bog ni velik, ker presega vsako veličino; Bog ni dober, ker se njegova dobrota ne da primerjati in se je ne da izmeriti itd.*

Torej je Bog kot počelo, o katerem lahko rečemo, da ni to, kar je svet, narava in ljudje, ki iz njega izhajajo. Počelo je torej ne-drugo, *non-aliud*, kot ga je označil Nikolaj Kuzanski.

Bog kot počelo vsega je torej neizrekljiv in nedoumljiv. V preteklosti so mnogi, ki so v molitvi iskali Boga, prišli do spoznanja, da Boga ni mogoče spoznati, zato so ga imenovali »Nič«. S tem niso hoteli reči, da ga ni, temveč samo to, da je nekaj drugega kot to, kar si o njem lahko mislimo ali spoznavamo. Boga ni mogoče prijeti za roko, ga ustaviti in si ga ogledati. Edino, kar o njem lahko rečemo je to, kaj ni.¹⁹

Negativni govor o Bogu bi bil torej podoben *agnosticizmu* in *skepticizmu*. Vendar moramo takoj dodati, da negativni govor o Bogu hoče predvsem poudariti, da o Bogu ni mogoče veliko povedati. To pa ne pomeni, da obstoj in spoznanje Boga zanika. Daleč od tega.

Najpomembnejša filozofska smer, ki gradi na negativnem govoru o Bogu, se imenuje **novoplatonizem**. Glavni predstavnik te struje je Plotin (205-270). Rodil se je l. 204 v

¹⁹ Na osnovi te trditve, bi potemtakem lahko prišli do zaključka, da moramo tudi o obstoju in spoznanju Boga dvomiti. Kajti, če o njem ne moremo ničesar izreči, potem je pot do ugotovitve, da ga tudi spoznati ne moremo, kratka in hitra. Tako pot v današnji kulturi ubira veliko ljudi, ki se nočejo srečati z vprašanjem o Bogu. Zato raje sklepajo, da Boga ni mogoče spoznati, kar posledično pomeni, da tudi ne obstaja.

Egiptu.²⁰ Ker je zavračal vse kar je telesno, ni hotel imenovati svojih staršev, kraja in časa svojega rojstva.²¹

Plotin usmerja vso svojo pozornost k nauku o »enem«. Iz tega vse izvira in se k temu »enemu« vse vrača. Absolutno neizrekljivo počelo je po Plotinu izvir vsega izhajanja. Plotinova filozofija se začne tam, kjer se Platonova preneha: *pri božji biti*. »Eno« je vzvišeno nad vsem, tudi nad bitjo in umom (mišljenjem).²² Nima ne telesnih ne duhovnih lastnosti. Se pravi, da nima oblike, ne zavesti o samem sebi, ne volje, ne mišljenja.

Negativni govor o Bogu ima svoje temne strani.²³ Kajti, če moramo vse povedi o Bogu zgolj zanikati, se pravi, da ne moremo izreči nič pozitivnega, potem pridemo do skrajne točke, ko je povsem vseeno, kaj o Bogu rečemo.

Če o Bogu ni mogoče ničesar izreči, potem priznamo, da Boga ni mogoče spoznati. Le – to pa nas pripelje do **ateizma**, se pravi do zanikanja obstoja Boga.

Na ta način odkrijemo, da se pozitivno in negativno govorjenje o Bogu v svojih skrajnih točkah ujemata: negativno govorjenje predstavlja samo nasprotje pozitivnemu, zato moramo poiskati tretji način govora o Bogu, ki nam bo prinesel odgovor na vprašanje, kako lahko govorimo o Bogu.

3.3. Analogni govor o Bogu

Tretji način govora o Bogu se imenuje analogičen. Analogija ali podobnost kot način govora o Bogu želi nekaj povedati o Bogu kot počelu, ki je z naravo in ljudmi po eni strani povezan, po drugi strani pa od njiju popolnoma neodvisen in neprimerljiv.

Primerjamo ga lahko soncu in žarkom: žarki niso isto kot sonce, vendar so s soncem povezani, ker iz njega izvirajo. Nekaj podobnega lahko rečemo o Bogu kot počelu narave in ljudi: Bog je z naravo in ljudmi tudi povezan. Z njimi ni na isti ravni bivanja, vendar s stvarmi v zvezi, ker ima v sebi na poseben način vse tiste lastnosti, kot stvari, ki iz njega izhajajo. To pomeni, da stvari na svojevrsten način obstajajo v Bogu.

Analogno spoznavanje Boga temelji na dejstvu, da svet oz. narava in ljudje, ki izvirajo iz Boga, že obstajajo v Bogu. Na osnovi tega bivanja v Bogu ali kot rečemo v počelu, lahko govorimo o podobnosti med Bogom in svetom. Pri tem pa nočemo ukiniti različnosti in drugačnosti. Želimo poudariti besedo podobnost. Se pravi, ne pomeni enakosti pa tudi ne čiste drugačnosti.

Najpomembnejši predstavnik analogičnega govora o Bogu je Tomaž Akvinski (1225-1274). Tomaž je prepričan, da je Bog v odnosu s stvarmi, ki jih je ustvaril. Hkrati pa uvaja dve pomembni razlikovanji:

20 Osebna opomba: nenavadno rojstvo.

21 Še ena osebna pripomba: kako potem vemo kdaj se je rodil? Pha, vse je ničemernost, čez ničemernost.

22 Počelo ali eno je: 1. nedoumljivo, saj je umljivost ali logičnost vezana na bivajočo določenost, se pravi na to, kar je oblikovano in strukturirano; 2. kljub vsemu eno ni povsem nedostopno: približamo se mu lahko v mistični kontemplaciji, v ekstazi. Zato Plotin govori o gledanju; 3. Eno je samo ime. To pomeni, da ne izraža božjega bistva, ne označuje njegove narave, ampak je samo zunanja označitev, ki ostaja skrivnostna in neizrekljiva.

23 Uau, spooky.

a) razlikovanje med čistimi in mešanimi popolnostmi²⁴

b) razliko med popolnostjo in njenim načinom²⁵

Na osnovi te razlike analoški način govora pripisuje Bogu samo čiste popolnosti.

Analogni govor o Bogu predstavlja način, s pomočjo katerega popolnosti človeškega in svetnega življenja prenašamo na Boga. Gre za preskok v kvaliteti, se pravi, da izstopimo iz območja sveta, narave in ljudi in prestopimo v območje božjega in s tem tudi vzvišenega.

Karkoli bogu pripišemo na osnovi človeških izkušenj in spoznanj, moramo na koncu razumeti zgolj analogno. Ljudje si pač poskušamo ustvariti podobo o bogu, vendar pa lastnosti, ki jih Bogu pripisujemo še vedno razumevamo v okvirih človeških spoznanj in izkustev.

Obstajajo tri značilnosti analognega govora o Bogu:

- 1) **Onostranost:** Bog je izvor in začetek sveta in narave, zato se z naravo ne more poistovetiti. Bog presega vsako naravo in vse stvari, ki jih je ustvaril, zato pravimo, da biva onkraj vsega.
- 2) **Neskončnost:** Bog je neomejen in neskončen, zato ga ni mogoče določiti z izrazi in podobami iz človeškega življenja.
- 3) **Skrivnostnost:** Ker je neskončen in ga ni mogoče določiti, Bog ostaja skrivnost. Vse te tri značilnosti pa se združujejo v izrazu transcendence.

Analogni govor pa pozna tudi svoje nevarnosti.²⁶ Ne zagotavlja nam, da ne bi ponavljali napak pozitivnega in negativnega pristopa k Bogu. Lahko se zgodi, da s pomočjo analogije zdrsnemo (ups!) v agnosticizem, dualizem ali pa antropomorfizem. Uči nas, da je prava transcendenca vedno tudi imanenca. Čeprav je Bog neskončen, pa v svoji neskončnosti objema vse stvari, naravo in ljudi, ki so končni in od Boga odvisni.

3.4. Sodobna kritika metafizične naravne teologije

3.4.1. Kant

Pri Kantu se srečamo s kritiko tako utemeljevane metafizike. Kant je svoj miselni sistem zgradil na ta način, da je nekaterim pojmom dal novo vsebino.

Njegova kritika metafizike predstavlja kritiko racionalne poti, ki misli da bo zgolj s pomočjo razumskega sklepanja spoznala Boga.

Ugotovitve o Kantovi filozofiji:

²⁴ Čiste popolnosti imenujemo lastnosti stvari, ki same po sebi ne predpostavljajo nobene nepopolnosti ali omejitve. Npr. bivanje, življenje, dobrota. Mešane popolnosti pa so tiste lastnosti stvari, ki so s kakšno nepopolnostjo zaznamovane že od začetka. Npr. sklepanje, izbiranje, veselje.

²⁵ Če Bogu pripišemo lastnosti kot je bivanje, življenje, dobrota, želimo poudariti, da je način, kako te lastnosti obstajajo v Bogu drugačen, kot to velja za bivanje, življenje in dobroto v svetu in življenju ljudi.

²⁶ Achtung! Achtung! Wir kommen zum gefährlich Teil unseres Reise durch Philosophie von Religion. Bitte merken Sie sich. Achtung! Achtung!

- a) Ko Kant zavrača možnost spoznanja Boga, ga zaradi te njegove drže ne moremo imenovati agnostika. Kant zavrača ontološko zasnovano govorjenje o Bogu, vendar hkrati uvaja tako imenovano transcendentarno utemeljevanje Boga, ki se razodene na moralnem področju.
- b) Kantovo utemeljevanje Boga bomo imenovali *transcendentarno – antropološko*. S tem želimo poudariti, da je človek duhovno bitje. Človekove svobode, odgovornosti, odločanja in delovanja ni mogoče utemeljiti, ne da bi upoštevali njegovo usmerjenost k Neskončnemu in Absolutnemu. To velja za vsakega človeka, ne glede ali se tega zaveda ali ne.
- c) Kantova transcendentarna filozofija predstavlja poskus, kako se otresti *empirizma*, ki ga je v filozofijo vnesel D. Hume. Empirizem namreč onemogoča vsako spoznanje, posebej še spoznanje Boga. Če upoštevamo ta vidik, potem velja ugotovitev, da Kant hoče vero v Boga, vendar ne s pomočjo tradicionalnega metafizično-ontološkega načina, temveč s pomočjo transcendentalnega, katerega središče predstavlja človekova svoboda in moralna dejanja. Dodati pa moramo, da Kant vero v Boga povezuje in do neke mere celo enači z moralo.

3.4.2. Heideggerjeva kritika ontoteologije

Kaj je Heidegger hotel povedati z izrazom *ontoteologija*? Gre za združevanje dveh besed in sicer ontologije in teologije. Če se ontologija sprašuje po *biti*, teologija pa *po Bogu*, potem ontoteologija hoče dokazati, da je *Bog vzrok vseh bitij*.

Heidegger zavrača takšen način. Namesto tega poudarja *ontološko diferenco*, kar pomeni: biti je nekaj posebnega in nedosegljivega, zato je ne smemo enačiti ne s stvarmi, prek katerih se biti razkriva niti ne z Bogom.

Heidegger v svojem alternativnem mišljenju zastavlja vprašanja, ki so bila grškemu svetu tuja. Bila pa so navzoča v krščanstvu. Na mesto odprtosti v onostranost sveta bivajočnosti, ki jo v krščanstvu zagotavlja Bog, stopa pri Heideggerju odprtost, ki jo zagotavlja biti. Kriza pa nastopi, ko gre za vprašanje medčloveških odnosov in etike.

Takrat se izkaže, da odprtost, ki jo zagotavlja biti za takšna človekova razmerja ne zadošča. Razlog je preprost: biti ostaja anonimna oznaka, človek pa je vedno oseba z imenom, zgodovino itd. Heidegger tako prevzame nekatere svetopisemske ideje, vendar odloži vse, kar zadeva medosebne odnose in moralno odgovornost.

Heideggerjevo mišljenje biti je samo neke vrste priprava na novo razodetje božanskega Boga. Pomembno je, da njegov pojem *biti* ne nadomešča Boga. Vendar ima v Heideggerjevem miselnem sistemu Bog pomembno mesto. Svojo vlogo igra pri rešitvi iz obvladovanja.²⁷

Heidegger česa takega ne prisoja biti samemu, temveč tistemu, čemur je biti samo predhodnik. To pomeni Bogu. Iz tega sledi, da je Bog za Heideggerja pri rešitvi iz obvladljivosti nepogrešljiv, pa čeprav se njegova podoba Boga še tako razlikuje od Boga metafizike in od Boga krščanskega razodetja.

²⁷ Heidegger je vseskozi ponavljal, da se klasična metafizika ni znala upreti tisti skušnjavi, ki je hotela vso stvarnost utemeljiti in pojasniti. Zaradi tega je bivajoče postalo obvladljivo. Takšna misel o biti pa se po Heideggerju ne razlikuje od sodobne tehnike.

3.5 Analitična filozofija in kritika govora o Bogu

Analitična filozofija ima korenine v **pozitivizmu**²⁸ 19. stoletja, središči njenega novega razvoja v 20. stol. – **neopozitivizma** – pa sta bila Dunaj in Cambridge. Analitična filozofija zožuje pojem znanja in vedenja. Smiselno je samo to, kar vedo povedati izkustvene znanosti. Ta filozofija zavrača sleherno metafiziko in zaide v posebno izrazit metafizični agnosticizem.

Najvplivnejši predstavnik je avstrijski filozof in logik Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Stališča njegove filozofije so po njegovem *Filozofsko – logičnem traktatu*:

- **Spoznanje** je potek, ki ga je treba razčleniti, da pridemo do sestavnih delov jezika, ki se dalje ne dajo razstavljati. Ker pa je spoznanje potek, ki se dogaja med zavestjo in stvarnostjo, je do takih elementarnih delcev potrebno priti na obeh straneh. Wittgenstein razlikuje *predmete* in *stanja stvari*. Stanja stvari so več kot predmeti, saj so to predmeti v določeni medsebojni povezanosti in zaradi tega tisto, kar se spreminja. Celota teh povezanosti je svet.
- **Jezik** je sestavljen iz stavkov, ki dobivajo svoj smisel po stanju stvari, ki ga opisujejo. Stavke le kot dejstvo lahko izrazi neko dejstvo v svetu in tudi tisto, kar lahko izrazi (opiše), je lahko le možno dejstvo in ne stvar.
- **Slika** predstavlja položaj stvari v logičnem prostoru. Slika je model stvarnosti. Predmetom ustrezajo v sliki elementi slike. Slike preslikujejo stvarnost, vendar ostajajo dokaj nedoločne: izražajo samo možnost določenih dejstev, ne pa še dejstev samih. Sliko dejstev imenuje Wittgenstein **misel**, ta misel pa se čutno izraža **v stavku**, ki je zato prav tako dogodek in dejstvo, kot so dejstva stvarnost. Misel je možna samo zato, ker njena struktura **ustreza** strukturi stvarnosti.
- V stavkih lahko izrekamo samo **zunanjo strukturo stvarnosti**, notranjo pa lahko stavki samo **kažejo**. Zakaj Wittgenstein odklanja vse filozofske stavke kot nesmiselne? Ker ontološki in filozofski stavki govorijo namreč o *notranji strukturi sveta*, ki *ni izrekljiva* in se samo kaže.
- S tem je podana tista odločilna delitev med naravoslovjem in drugimi vrstami človeškega prizadevanja po znanju, ki je značilna za ves **logični pozitivizem**. Samo naravoslovje ohranja dostojanstvo smiselnega govorjenja, filozofiji pripada le še »kritika jezika«. Vse področje metafizike in teologije pa Wittgenstein zavije v popoln in dosleden molk.²⁹

3.5.1. Logični pozitivizem

- Logični pozitivizem je vezan na sodobni humanizem, četudi se zdi, da ga hoče z izključevanjem subjekta preseči. Vendar ni nobenega dvoma, da se še vedno zadržuje v območju modernega, razsvetljenskega, scientističnega³⁰ in tehnološkega obvladovanja sveta. Če je smiselno le tisto govorjenje, ki se nanaša na dejstva, torej samo naravoslovje, potem temeljna trditev logičnega pozitivizma, da so

²⁸ *Pozitivizem* je nazor, ki odklanja vero in modroslovje ter upošteva samo izkustvene podatke. Zanj je resnično samo to, kar se da tipati, meriti, tehtati (JFL 213).

²⁹ Wittgenstein zapiše na koncu svojega Traktata: *O čemer ne moremo govoriti, moramo molčati*.

³⁰ *Scientizem* je francoska skovanka, ki označuje miselnost, ki je v prejšnjem stoletju nastala iz Comtovega pozitivizma in ki vsebuje prepričanje, da odslej človeštvu izkustvene znanosti zadoščajo za vse umske in tvarne potrebe, ki so jih doslej zaman skušali zadovoljevati verstva in modroslovje (JFL 243).

smiselne le naravoslovne trditve, ne more biti smiselna, ker ji ni podobna in ni naravoslovna.

- ☞ Omejevanje smiselnega govorjenja na naravoslovje je zgodovinsko pogojeno samo omejevanje človeškega razuma. Nujno je, da prihaja v spor z religijo. Pa ne najprej zato, ker bi bil religiozni govor nujno »smiseln« v pomenu, ki ga temu izrazu daje analitična filozofija.
- ☞ Logični pozitivizem, ki zožuje smiselno govorjenje na naravoslovje, je radikalizacija Kantovega skepticizma. Že Kant je s svojim fenomenizmom razglasil metafiziko za nesprejemljivo in ne-opravičljivo preseganje človekovih umskih sposobnosti. Vsaka stvar sama na sebi je nedostopna. Vendar Kant ne gre tako daleč kot logični pozitivizem. Zanj ostajajo smiselne vse povedi, ki se nanašajo na praktično, se pravi moralno plat življenja. V logičnem pozitivizmu pa tudi te izgubijo smiselnost. Vendar je logični pozitivizem v svojih najbolj skrajnih stališčih prišel v krizo. Že Wittgenstein mora priznati upravičenost različnih govornih iger.
- ☞ V dejanju verovanja ni mogoče ločevati spoznanjskega in hotenjskega vidika. Presoja in odločitev sta bistveno povezani, vsako ločevanje je neustrezno, še bolj pa podrejanje ene drugi. Verovanje je celota, kjer je spoznanjska stran enakovredna hotenjski. Vernik ne sprejema religioznega pouka v obliki mitičnih pripovedi in teoretskih izjav, na podlagi katerih bi potem prišel k normativnim sklepom.

4. Smiselnost postavitve vprašanja o Bogu

Postavljati vprašanje o Bogu – čemu? Ljudje počnejo to skozi vso svojo zgodovino: nekateri, ker poskušajo pokazati, da ima bivanje svoj smisel le, če Bog obstaja, nekateri, ker želijo pokazati, da je človeško bivanje smiselno le, če Boga ni.

Vsako obdobje si to vprašanje zastavlja na svojski način. Človekovo bivanje je namreč zaznamovano s časom, ki prinaša tudi spremembe v doživljanju smisla bivanja. Drugače je smisel bivanja doživljal antični človek, drugače srednjeveški in zopet drugače ga doživlja moderni človek.

Poleg temeljnih razlik v doživljanju smisla bivanja je potrebno opozoriti na različne miselne pristope. Za obdobje pred pojavom racionalnega načina mišljenja je značilno **mitološko mišljenje**.³¹ Mitološki način razmišljanja ne išče znanstvenih utemeljitev niti formalno logičnih izrazov, temveč si pomaga s slikovitimi, simboličnimi sredstvi, ki so sestavni del dane kulture in se prenašajo iz roda v rod. Čeprav mitološka pripoved ni znanstvena, njeno izročilo kljub temu na metaforičen način posreduje neko resnico.

V 4. in 5. stol. pr. Kr. se v Stari Grčiji pojavi filozofija in z njo zanimanje za formalno – logična pravila mišljenja.³² Logično mišljenje, ki postane temelj evropske civilizacije, izhaja iz raziskovanja jezika in na jezik vezane misli. Odslej tudi podoba, ki si jo človek ustvarja o stvarnosti, nosi pečat logičnih danosti.

³¹ *Mit* pripoveduje o pračasih nastanka bogov, sveta, človeka in družbe s pomočjo slikovitih pesniških izraznih sredstev. Človeška domišljija si predstavlja bogove po vzoru človeka in njegovih lastnosti (antropomorfizem); v naravnih dogodkih vidi življenjske sile (hilozoizem); naravnim pojavom pripisuje osebno življenje (personifikacija) in jih povzdigne na raven božanskih sil (npr. Noč, Zemlja, Kaos, Eros, Nebo, ...).

³² Logično mišljenje, ki se s tem pojavi, nadomesti mitologijo; enoumni logični pojmi zamenjajo metaforične mitične predstave.

V zgodovini filozofskega govora o Bogu prevladujeta dva temeljna pristopa, t.j. metafizični in postmetafizični pristop.

5. Metafizični dokazi za obstoj Boga

5.1. Pet poti Tomaža Akvinskega

Tomaž imenuje dokaze za bivanje Boga tudi »poti«, s čimer želi poudariti, da ti dokazi pokažejo razloge za božje bivanje, ki so sicer logično neoporečni, nikakor pa ne morejo in nimajo namena »izsiliti« vere v boga in nadomestiti osebnega izkustva vere.

Ti dokazi so *kozmoško – ontološki*, ker Tomaž razlogov za nujnost božjega bivanja ne izvaja iz avtoritete božjega razodetja, ampak iz sveta in bivanja.

Prve tri poti se sprašujejo po izvoru bivanja, zato jih lahko združimo pod skupno ime *ontogenetični dokazi*. Četrto pot zanima enost bivanja, zato jo lahko imenujemo *henološki dokazi*. Peta pot pa Boga razumeva kot smoter in cilj vsega bivajočega, zato jo imenujemo *epistrofični dokaz*.

V bistvu izhaja petero poti iz metafizičnega prepričanja, da mora celotna stvarnost imeti skupen temelj in izvor, iz katerega vse izhaja in v katerega se vse vrača. To krožno pojmovanje temeljnih struktur stvarnosti je značilno za grško misel, ki je v jedru metaricične misli.

5.1.1. Prvi dokaz

Je dokaz iz gibanja k prvemu gibalcu. Ta pot je izrazito aristotelska. Že Aristotel opozarja, da je osnovna značilnost stvarnosti njeno nenehno gibanje ali bolje nenehno spreminjanje. Vse stvari po Aristotelu sestojijo iz deja in možnosti, to pomeni, da nobena stvar ni tako popolnoma in dokončno udejanjena, da ne bi več imela v sebi možnosti razvoja in sprememb; vsaka ima možnost vedno nove udejanjenosti.

Pri tem je pomembno spoznanje, ki ga dobimo iz opazovanja gibanja: neko telo se začne gibati in spreminjati svoj položaj, če prejme gibanje od drugega telesa, ki je samo v gibanju. Spremembe imajo verižno strukturo, kjer je vsak naslednji člen odvisen od predhodnega. Zakaj je ta veriga nujna? Tu se Tomaž drži načela: »ex nihilo nihil fit« (iz ničesar ni nič).³³

Drugi pomemben korak v dokazovanju pravi, da vračanje od enega člena k predhodnemu ne more iti v neskončnost, ampak mora priti do nekega prvega gibalca, ki je sam negiben, a daje gibanje celotni verigi. Nemogoče je gibanje razložiti iz verige same. Noben člen znotraj verige ni popoln in se zato ne more spreminjati sam iz sebe, ampak po drugem, velja tudi za celotno verigo, da sama ne more biti izvor spreminjanja. Zato mora tudi veriga prejemati spreminjanje od zunaj in sicer od prvega gibalca, ki je sam negiben in je čista udejanjenost.

Sklep prvega dokaza: Čeprav Tomaž sprejema Aristotelov filozofski pojem Boga, ki razkrije marsikatero pomembno lastnost Boga, pa se glede določitve njegove bistvene oznake opre na *Sveto pismo*: Bog ni vase zaprta duhovna substanca, ampak duhovna

³³ Tomaž tudi pravi: *Karkoli se giblje, se giblje po drugem.*

substancia, katere bistvo je samorazdajajoča se ljubezen. In ta oznaka je za novozavezni pojem Boga bistvena: Bog je ljubezen (1 Jn 4,8)

5.1.2. Drugi dokaz

Drugi Tomažev dokaz za božje bivanje vodi od učinkovanja k **prvemu vzroku**. Po strukturi je podoben prvemu, le da sedaj ne opazujemo spreminjanja, ampak verižno razmerje med učinkom in njegovim vzrokom. Tu izhaja Tomaž v prvi vrsti iz analize pojma *samovzroka* (*causa sui*).

Če bi namreč trdili, da lahko neko bitje povzroči samo sebe, bi trdili, da že mora obstajati, še preden obstaja, če naj povzroči samo sebe. To pa je protislovno in nesmiselno. Učinek je zato ločen od svojega vzroka in je izven njega. Tudi tu lahko sledimo tej vzročni verigi nazaj, dokler ne naletimo na prvi vzrok, ki sam ni člen verige in je nepovzročen.

Gre za to, da na podlagi opazovanja naravnih zakonitosti naredimo sklep o nadnaravnem, metafizičnem pogoju naravne stvarnosti, ki pravi, da obstaja prvotni vzrok, ki ga lahko mislimo le kot samovzrok in se bistveno razlikuje od vseh drugotnih, naravnih vzrokov. Ta prvotni vzrok je zopet lahko le Bog, kot čisti dej, ki sam ne potrebuje vzroka, saj je čista, nepogojena dejavnost.

5.1.3. Tretji dokaz

Tretji Tomažev dokaz je zgrajen na pojmih **prigodnosti** in **nujnosti**. Izhaja iz spoznanja, da so vsa bitja prigodna, nenujna in bi se zato ne smeli čuditi, če tudi ne bi obstajala. Pojem prigodnosti želi reči, da za neko bitje bivanje ni bistveno. Iz tega pa sledi, da prigodno bitje ne biva nujno oz. da samo ni izvor bivanja, ampak mu je bivanje dano ali celo podarjeno.

Kaj je tisto bitje, ki je samo po sebi nujno in ima bivanje iz sebe. Prigodnost bivanja nujno narekuje sklep o neprigodnem, nujnem nadnaravnem bitju, katerega bistvo je prav v tem, da nujno je, da nujno biva. Tako pride Tomaž do sklepa o nujnosti *v sebi bivajoče čiste biti*, ki je edina stvarnost, za katero je bivanje bistveno in nujno. To stvarnost Tomaž poistoveti z Bogom.

5.1.4. Četrty dokaz

Četrty dokaz je *henološki*³⁴ in je zgrajen na razmišljanju o **različnih stopnjah bivanja in enotnosti med bitji**. Čeprav lahko najdemo zasnovo vseh petih poti v Aristotelu, izdaja četrta pot vendarle nekoliko bolj (novo)platonistično ozadje, ki ga je Tomaž poznal preko Psevdo-Dionizija Areopagita, krščanskega novoplatonika iz 1/2 4. stoletja. To izročilo govori o različnih stopnjah bivajočega, ki gredo od manj popolnih do bolj popolnih, od manj resničnih do bolj resničnih.

Lastnosti, ki jih najdemo v naravnem svetu v večji ali manjši popolnosti, morajo obstajati samostojno na neki višji idealni stopnji kot absolutne, kot same po sebi oz. kot prapodobe. Tu pa Tomaža ne zanimajo katerekoli lastnosti, ampak lastnosti, ki so skupne vsem bitjem: bivanje, resnično, dobro, eno in lepo. Imenujemo jih **transcendentalne lastnosti** bitja.³⁵

³⁴ Beseda prihaja iz grščine in pomeni *eno*, *enost*.

³⁵ Transcendentalne lastnosti so tiste lastnosti bitja, ki jih ima vsako bitje v večji ali manjši meri že s tem, da biva. Posebno pozornost so (novo)platoniki pokazali predvsem lastnosti enosti bitja. Enost se najprej kaže že

Iz teh lastnosti sledi, da mora biti v sebi bivajoča čista bit istovetna z enim. Bog je potemtakem eden in je čista nerazčlenjena enost. Platonska filozofska teologija torej zagovarja monoteizem.

5.1.5. Peti dokaz

Zadnji Tomažev dokaz za božje bivanje je zgrajen na spoznanju, da je **svet urejena celota**. Čeprav svet ni zavestno bitje in nima zavestnega spoznanja, vseeno kaže urejeno delovanje in povezanost. Ker te sposobnosti urejanja ne moremo pripisati svetu, saj o samem sebi nima spoznanja in vedenja, sklepa Tomaž, da mora nujno obstajati neko umno bitje zunaj sveta, ki ureja in vodi svet.

Opažamo namreč, da marsikaj nima spoznanja. Pomislimo samo na izkustvena telesa – deluje zaradi smotra. To je vidno iz tega, ker vedno ali večinoma delujejo na enak način in dosegajo, kar je najboljše. Zato je očitno, da ne prihajajo do smotra po naključju, marveč namerno. Ker nima spoznanja, teži po smotru samo, če je usmerjeno po kakem spoznavajočem in umevajočem bitju, kakor puščica po lokostrelcu. Iz tega sledi, da biva nekaj umnega, po čemer so vse stvari naperjene na smoter: in to imenujemo Bog.

Tomaž tu ne pove le, da **moramo iz urejenosti sveta sklepati na neko višje, umno bitje, na Boga, ki je izvor urejenosti sveta**, ampak tudi že določi, na kakšen način Bog svet ureja in vodi. Pri tem se opre na Aristotelovo teorijo o prvem gibalcu kot smotru in cilju.

Kazalo:

1. Kaj pomeni filozofsko razmišljanje o Bogu?.....	3
1.1. Religiozna ideja o Bogu.....	4
2. Bog filozofov in Bog vere.....	5
3. Hermenevtični krog.....	6
2. Filozofija religije in sveto.....	7
2.1. Pojem svetega in različni pomeni.....	7
2.1.1. Moralni pomen svetega.....	8
2.1.2. Metafizični (religiozni) pomen svetega.....	8
2.1.3. Med religioznim in posvetnim pomenom svetega.....	8
2.1.4. Sveto, kot začetek in jedro religije.....	9
2.2. Sveto kot moč med ljudmi.....	9
2.3. Sveto – izvor božjega (sveto je nekaj izvornega).....	9
2.3.1. Predracionalna zaznava transcendence: čustvo ali občutje.....	10
2.3.2. Numinozno.....	11
2.3.2. Tremendum et fascinosum.....	11
2.4. Pozitivnosti in negativnosti Ottove teorije.....	12
2.5. Sodobni pogled na teorije o svetem.....	13
2.6. Novo iskanje svetega v filozofiji (Heidegger).....	14
2.7. Vloga svetega.....	15
2.8. Sveto – sled božjega ali nadomestek za Boga.....	16
2.9. Dvoumnost svetega glede transcendence.....	16
3. Vprašanje filozofske govornice o Bogu.....	17

v dejstvu, da je osnovna podobnost, primerljivost in enost bitij v njihovem bivanju.

3.1. Pozitivni govor o Bogu.....	17
3.2. Negativni govor o Bogu.....	18
3.3. Analogni govor o Bogu.....	19
3.4. Sodobna kritika metafizične naravne teologije.....	20
3.4.1. Kant.....	20
3.4.2. Heideggerjeva kritika ontoteologije.....	21
3.5 Analitična filozofija in kritika govora o Bogu.....	22
3.5.1. Logični pozitivizem.....	22
4. Smiselnost postavitve vprašanja o Bogu.....	23
5. Metafizični dokazi za obstoj Boga.....	24
5.1. Pet poti Tomaža Akvinskega.....	24
5.1.1. Prvi dokaz.....	24
5.1.2. Drugi dokaz.....	25
5.1.3. Tretji dokaz.....	25
5.1.4. Četrty dokaz.....	25
5.1.5. Peti dokaz.....	26
Kazalo:	26

Filozofija religije – kolokvij
Ljubljana, april 2005
Sestavil: Aleš Pečavar

VIR:

Prof. Jamnik – predavanja
Jamnik A.; *Nekatera poglavja iz filozofske religije*; Ljubljana, 1996
Stres A.; *Človek in njegov Bog*; Mohorjeva družba; Celje, 1994
Janžekovič J.; *Filozofski leksikon*; Mohorjeva družba; Celje, 1981 (JFL)
Sruk V.; *Cankarjev leksikon filozofije*; Cankarjeva založba, 1995 (CLF)

OPOMBE:

V tekstu so možne slovnične in pomenske napake!
Tekst ni sestavljen do konca in bo potrebna dopolnitev.