

# Ob razlogih za ateizem

Odločitev za verovanje ali proti njemu je ena temeljnih človekovih odločitev. Ni vseeno, kako se odločimo, a, kot nas opozori že Pascal v svoji stavi<sup>1</sup>, odločiti se moramo. Tudi neodločitev je že odločitev. Od te odločitve je odvisen način, na katerega bomo preživeli svoje zemeljsko življenje, lahko pa da s tem določimo tudi svoje življenje v onostranstvu, v večnosti. S svojo odločitvijo pa ne vplivamo le na svoje življenje, pač pa nehotе še na življenje drugih ljudi, posebej svojih najbližjih.

Ob tem se zastavi vprašanje, kako naj se odločimo za eno ali drugo. Na osnovi česa? Na tej točki imamo dve glavni možnosti, dva možna načina človekovega spoznavanja resnice. Prvi je razodetje. Za verovanje se odločimo na osnovi vere, vere v razodetje. A pri tem gre lahko za očitno zmoto krožnega sklepanja, ki privede do fideizma. Druga možnost je odločiti se na osnovi razuma. Toda, bi se lahko vprašali, zakaj potem sploh še potrebujemo verovanje? Nekaj spoznati z razumom pomeni nekaj vedeti. Vedenje pa odstrani potrebo po verovanju. Torej se tudi druga možnost izkaže za neprimerno. In tu bi se bilo mogoče z razmislekom ustaviti. Pa vendar, ali ni neodgovorno odločiti se za tako pomembno življenjsko izbiro na osnovi česar koli drugega kot na osnovi tiste zmožnosti, ki človeka dviguje nad ostali svet - razuma? K delovanju v skladu z razumom, celostnim razumom, nas vabi tudi Cerkev.<sup>2</sup> Ob tem pa je potrebno poudariti, da ne gre za absolutni razum racionalizma in gnostičnih nauk, ki naj bi s svojo neomejeno močjo prodiral v biti in bistva stvari. Vloga razuma v verovanju je, da preuči teže razlogov za verovanje: verodostojnost prič, listin in Cerkve, ki ji je

bilo sporočilo zaupano. Uporaba razuma je hkrati obramba pred lahkovernostjo, posebej še lahkovernostjo različnih novodobnih gibanj, ki se jim v današnji družbi mnogi predajajo. In v tem smislu je pogoj za verovanje torej tudi razum.

“Ne ravnati skladno z razumom, je v nasprotju z bistvom Boga,”<sup>3</sup> nas opozori papež Benedikt XVI. Poleg vzgoje v mladosti je odločitev za to ali ono prepričanje, to ali ono vero prav stvar razuma. Zato je dobro poznati razloge za in proti, čeprav se za verovanje običajno ne odločimo (le) na osnovi razumskih argumentov. Se pa bolj pogosto kot to, da bi kdo začel verovati zaradi razumskega argumenta, zgodi, da kdo zaradi razumskega argumenta preneha verovati, kar kaže na samo naravo religioznih prepričanj, ki vključuje celega človeka. Zato je pomembno poznati najpogostejše argumente za ateizem, ob njih pa tudi njihove probleme, pomanjkljivosti in smeri možnih zavrnitev.

Večina ljudi se za verovanje v Boga ne odloči zgolj na osnovi objektivnih in logičnih argumentov za in proti teizmu ter primerjav med njimi. Večina jih veruje zaradi vzgoje, zaradi tega, ker verujejo tudi starši, prijatelji, zaradi družbe. Tudi če primerjamo delež verujočih in neverujočih, ki so sposobni podati razloge za svoja prepričanja, je delež neverujočih večji od verujočih. Zakaj je temu tako? Eden od razlogov je verjetno tudi v tem, da so verujoči v marsikateri kulturi še vedno v večini, zato se morajo neverujoči pogosto bolj potruditi za zagovarjanje svojih stališč, zaradi česar morajo hkrati misliti bolj neodvisno. Potrebno pa je priznati, da se danes, vsaj v zahodni, evropski kulturi, to razmerje že spreminja.

Vprašanje je, kdo mora pravzaprav komu dokazati, da ima prav. Na kom leži breme dokazovanja? Mora neverujoči podati razloge za svojo nevero ali mora verujoči podati razloge za svojo vero? Na kom je breme dokazovanja? Na ateistu ali teistu? Na tistem, ki trdi, da ne obstaja neko najvišje in prvo počelo, neki B(b)og. Ali na tistem, ki trdi, da neki B(b)og obstaja? Pravzaprav morata oba podati svoje razloge. Osebo je potrebno obravnavati kot nedolžno, dokler ji ni dokazana krivda (npr. na sodišču). To pa ne velja za ideje in prepričanja. Ta veljajo za neresnična, dokler ni dokazano nasprotno. Če temu ne bi bilo tako, bi zapadli v zmoto argumenta iz nevednosti.<sup>4</sup> Ateizem velja za neresničnega, dokler se ne dokaže nasprotno. Enako velja tudi za teizem: velja za neresničnega, dokler ni dokazano nasprotno.<sup>5</sup>

Pogoj za argumentiranje in razpravljanje o tej temi pa je priznanje nasprotne strani. Vsaka stran je namreč prepričana, da govori resnico. Vsaka stran želi ljudem pomagati, da bi se osvobodili nevednosti ali zmote ter spoznali in sprejeli resnico. In zato mora npr. ateist, ko želi ljudem pomagati, da bi našli resnico, najprej vzeti religiozno verovanje zares, in šele nato ga lahko poskuša ovreči. Sicer bi se kakršno koli zavračanje zdelo že v izhodišču nesmiselno absurdno početje.

Če Boga ni, če ima ateizem prav, potem so s tem na hitro rešeni mnogi problemi, s katerimi se ukvarja filozofija religije. Takoj bi odpadlo vprašanje možnosti obstoja zla ob hkratnem obstoju dobrega in vseмогоčnega Boga ter ostali problemi z nasprotujočimi si lastnostmi, ki jih pripisujemo Bogu. Sama filozofija religije bi s tem postala nepotrebna. Na področju proučevanja religije ne bi več potrebovali filozofije, pač pa bi zadoščali samo psihologija in sociologija, ki bi nam 'objektivno' in 'znanstveno' povedali, zakaj si ljudje ustvarjajo takšne iluzije, kot je religija.

O resničnosti obstoja Boga je razmišljal tudi sv. Tomaž Akvinski. V svoji Teološki sumi nam predstavi dva glavna argumenta proti obstoju Boga. V tretjem členu drugega vprašanja prvega dela Sume si zastavi vprašanje "Ali Bog je?".<sup>6</sup> Gre za znamenitih Tomaževih pet poti dokazovanja Boga, ki so še danes najbolj znani argumenti za obstoj Boga. Kot ob vsakem vprašanju tudi v tem primeru sv. Tomaž najprej predstavi pomisleke, torej argumente za stališče, da Boga ni. Tomaž najde zgolj dva pomisleka.<sup>7</sup> Prvi je, da obstoj vseмогоčnega in dobrega Boga ni skladen z obstojem zla v svetu. Drugi pomislek proti obstoju Boga pa je v tem, da slednji pravzaprav sploh ni nujna hipoteza, saj lahko stvari, katerih vzrok sicer pripisujemo Bogu, razložimo tudi drugače. Drugače rečeno: za svet, stvari, dogodke ipd., ki jih sicer verniki razlagamo s posegom Boga, je mogoče najti tudi drugačno razlago, ki ne potrebuje in ne vključuje Boga.

Tomaževo delitev argumentov proti obstoju Boga na dva tipa je mogoče uporabiti še danes. Prvi je tisti, ki neposredno trdi, da dokazuje, da Bog ne obstaja. Drugi pa tisti, ki ne dokazuje, da Bog ne obstaja, pač pa le trdi, da obstoj Boga ni niti nujen niti potreben; da je hipoteza o obstoju Boga nepotrebna hipoteza. Oglejmo si sedaj nekaj najpogostejših razlogov za ateizem, ki jih srečamo v zahodni filozofiji.

### Dvajset razlogov za ateizem<sup>8</sup>

1. Najmočnejši in najpopularnejši argument za ateizem izhaja iz dejstva obstoja zla v svetu. Ko teist trdi, da Bog obstaja, s tem ne misli, da obstaja neki bog, podoben Zevsu, ki je omejen v svoji dobroti in moči, pač pa Bog Svetega pisma, Bog Stvarnik vseh stvari, ki je neskončno dober in vseмогоčen. Izhajajoč iz predpostavke obstoja vseмогоčnega in dobrega Boga pa si ni mogoče misliti hkratnega obstoja njegovega nasprotja, to pome-

ni zla. Toda zlo obstaja. Vsi ga izkušamo vsak dan in na najrazličnejše načine. Torej dobri in vsemogočni Bog ne more obstajati.<sup>9</sup>

2. Drugi najpogostejši splošni argument za ateizem je, da je Bog nepotrebna hipoteza. Zato celo, če ni mogoče dokazati, da Bog ne obstaja, lahko prav vse razložimo tudi brez vključevanja Boga. Morda namreč res ne moremo dokazati, da ni Boga, toda prav tako ni mogoče dokazati, da Bog je, zato je verovati vanj nerazumno. Že William Ockham<sup>10</sup> nas je s svojim načelom britve podučil, da je v primeru več možnih razlag potrebno izbrati najenostavnejšo razlago, namesto da bi stvar komplicirali z več zapletenimi, celo neverjetnimi hipotezami, kot je npr. obstoj nekega najvišjega in popolnega bitja - Boga. Tako je vse v naravi mogoče razložiti z naravnimi silami, vse v človekovem življenju je mogoče razložiti s človekovim delovanjem, njegovim mišljenjem in voljo.

3. Prav na vse teistične argumente za obstoj Boga je mogoče odgovoriti in jih zavrniti.<sup>11</sup> Prav vsak od njih ima kakšno šibko točko. Tako kot pri vsakem zmotnem sklepanju in argumentiranju tudi argumenti za obstoj Boga bodisi vsebujejo dvoumen pojem, neresnično premiso ali pa zagrešijo zmotno v logičnem sklepanju. Zaradi možnosti ovržbe vseh argumentov za obstoj Boga je bolj smiselno sklepati na to, da Boga ni.

4. S predpostavko, da Bog ne obstaja, lahko ateist bolje razloži obstoj religioznega verovanja, kot pa teist razloži nevero v primeru predpostavke, da Bog obstaja. Če bi namreč dejansko obstajal takšen dobri Bog, zakaj potem ne bi vsi želeli verovati vanj? Zakaj bi v takšnem primeru človek zavrgel religijo, če ne zato, ker je odrasel in dozorel tudi v spoznanju resnice in nato vero ovrgel kot zmotno mladih dni? Religija je namreč zgolj pravljica, ki nas sicer lahko dela dobre, spoštljive, miroljubne ipd., a je še vedno le pravljica. Ateist ima zelo dobre razloge za to, da je re-

ligija zgolj prevara. Med drugimi nam jih je ponudil že Sigmund Freud. Freud razlaga, da je Bog naš oče, ki nam daje občutek varnosti. Zaradi tega občutka pa lažje živimo, naše življenje se zdi bolj znosno in smiselno. Religija je zato le prijetna in udobna prevara, ki deluje posebej pri krutem soočenju z resnico naše nemoči in smrti. Religija je iluzija za tiste, ki si ne upajo odrasti in se soočiti s krutim svetom. Religija je podobna alkoholu in drugim drogam. Teist pa ob predpostavki, da Bog obstaja, ne more razložiti, kako je nastala prevara nevere v mislih ateista, medtem ko, kot smo pravkar videli, lahko ateist z lahkoto pojasni, kako je nastala prevara obstoja Boga v mislih teista. Teistova razlaga neverovanja je običajno bodisi da je ateist neumen, aroganten, ali pa, da je hudoben. Toda zakaj bi kdorkoli želel zavrniti obstoj Boga, če je Bog resničen in človeku ponuja tolažbo, dobroto, mir in na koncu celo večno življenje?

5. Metoda znanosti je daleč najzanesljivejša metoda spoznavanja resnice, kar smo jih kadarkoli odkrili. Znanstveniki niso podobni filozofom, teologom ali politikom, ki o neki stvari lahko razpravljajo v nedogled. Znanstveniki so namreč odkrili metodo, kako se lotiti nekega problema in ga tudi rešiti. Religija (kot odnos z Bogom) pa preizkusa znanstvene metode ne prestane. Z uporabo znanstvene metode ni mogoče potrditi resničnosti religije nič bolj kot potrditi obstoj resničnega Božička. Torej je v skladu z znanstvenim razumom samo neverovanje. Sicer obstajata dve vrsti nevernikov: ateisti in agnostiki. Ateisti trdijo, da so prepričani, da Bog ne obstaja. Agnostiki pa trdijo, da ne vedo, ali obstaja ali ne, toda nobenega zadostnega razloga ni, ki bi zagotovil, da Bog obstaja.

6. Religija ni znanstvena, saj je ni mogoče niti verifikirati niti falsificirati, niti dokazati niti ovreči, ker ni utemeljena na znanstve-

nih podatkih. Ne glede na to, kaj se zgodi, do kakšnih dogodkov pride, jih bo vernik vedno interpretiral religiozno. Če se zgodijo razne nesreče, jih je mogoče opravičiti z božjo pravičnostjo; če se nesreče končajo, je to božje usmiljenje. Nobeni podatki, noben eksperiment načeloma ne more ovreči religiozne vere. In to dejstvo naredi vero z logičnega in znanstvenega vidika nesmiselno. Na podoben način bi se lahko kdorkoli spomnil in trdil, da je novi 'Jezus', ki je prišel na svet. Če bi ga vprašali, zakaj ne dela čudežev, bi preprosto odgovoril, da tudi Jezus ni delal čudežev na ukaz. Če bi ga vprašali, zakaj ga ljudje ne sprejmejo in častijo, bi spet preprosto dogovoril, da tudi Jezusa niso sprejeli itd.

7. Ateisti se sklicujejo na zgodovinsko dejstvo, da znanost postopoma nadomešča religijo skozi celotno zgodovino človeštva, saj znanost lahko razloži vedno več in več, tudi to, kar smo še do nedavnega imeli za nekaj nadnaravnega, neposredno od Boga povzročenega. Nekdaj smo bili prepričani, da grmenje in bliskanje povzroča neki bog, kot npr. Zevs, zdaj pa za to poznamo naravne vzroke. Več, ko imamo znanstvenih spoznanj, šibkejša je naša vera v čudeže, obstoj Boga in božje posredovanje.

8. Naslednji znanstveni argument se osredotoča na evolucijo. Ta je dokazala, da se je človeška vrsta razvila postopoma na osnovi naključnih sprememb in naravne selekcije. To pa nasprotuje religiozni veri v stvarjenje, ki trdi, da smo bili po čudežu ustvarjeni naenkrat na osnovi umnega Božjega načrta. Obe teoriji si nasprotujeta, obstajajo pa močna znanstvena podpora in dokazi za evolucijo, česar za stvarjenje nimamo.

9. Če teist argumentira za stvarjenje na osnovi opazovanja vidnega sveta, potem ateist lahko odgovori, da večina dokazov iz vidnega sveta kaže proti teizmu. Vesolje je polno naključij, nereda, krivičnosti in trpljenja. Kako je mogoče gledati ta svet in reči, da je to do-

kaz obstoja ljubečega in dobrohotnega Boga, ki je ustvaril človeka po svoji podobi? Zakaj ves ta krvavi boj za obstanek?

10. Vera v Boga gre običajno vzporedno z vero v nematerialno duhovno dušo, ki je neumrljiva. Zavračanje Boga pa gre običajno skupaj z zavračanjem duha ali duše. Zgodovinsko gledano lahko ugotovimo, da znanost, ko se je ukvarjala z duhom, ni delovala; ko pa je znanost postala materialistična, so njena spoznanja začela delovati; postala so praktično uporabna. Šele, ko smo prenehali iskati angele, ki naj bi povzročali premikanje nebesnih teles, smo lahko odkrili nebesno mehaniko in gravitacijo. Šele, ko smo prenehali z razmišljanjem o duši, smo se lahko naučili, kako opravljati operacije na možganih. Materializem očitno deluje.

11. Materializem deluje tudi na logičnem nivoju. Ne obstaja noben dogodek, ki naj bi bil duhoven in ki ga ni mogoče materialno razložiti. Možgani so računalnik. Če odstranite del možganov, ne morete računati. Če odstranite drugi del, ne morete sprejemati moralnih odločitev. Spet z odstranitvijo tretjega dela si odstranimo možnost za molitev in religiozno izkušnjo. Prav vse, kar naj bi obstajalo na duhovnem področju, je mogoče razložiti z nečim na materialnem področju.

12. V znanosti ne obstajajo logična protislovja, obstaja pa vse polno takšnih protislovij v religiji. V budizmu so mistiki npr. odkrili, da 'jaz' pravzaprav sploh ne obstaja. S tem je 'jaz' odkril, da on sam pravzaprav sploh ne obstaja. 'Jaz' je odkril svoj lastni neobstoj. Da pa bi sploh lahko karkoli odkrili in spoznali, je potrebno imeti resnično obstoječi 'jaz', resnično obstoječo zavest obstoja. V zahodnih religijah po drugi strani poznamo paradoksalne Božje lastnosti. Bog je popoln in vse, kar naredi, je popolno, kljub temu pa je ta isti Bog ustvaril zelo nepopoln svet. Bog je obenem pravičen, kar pomeni, da kaznuje grešnike, in usmiljen, kar pomeni,

da grešnikov ne kaznuje. V krščanstvu je Bog hkrati eden in so trije. Jezus je bil obenem Bog in človek. Neumrljiv in umrljiv. To pa je logično nemogoče.

13. Obstajajo tudi protislovja med različnimi religijami na svetu. In ker je nemogoče, da bi vse religije, ki si v nekem nauku nasprotujejo, imele prav, mora obstajati laž oziroma zmota prav v vsaki religiji ali pa je samo ena religija popolnoma resnična, vse ostale pa, ki ji nasprotujejo, so le zmotne človeške hipoteze. Če deset ljudi trdi, da so videli duha, pa se njihova pričevanja ne ujemajo, potem je še najverjetnejši zaključek, da duha v resnici sploh ni videl nihče, ali celo, da duh sploh ne obstaja.

14. Religija povzroča nasilje, saj je arogantna in fanatična. Religija povzroča škodo umu, saj ga zapre in vara s tem, da ga prepričuje, da ima resnično spoznanje, ko ga nima. Obenem dela škodo tudi drugim ljudem, saj če nekdo verjame, da poseduje absolutno resnico, z moraliziranjem nadleguje druge ljudi, ali gre celo do terorizma in s tem poskuša druge prisiliti v verovanje tega, za kar sam veruje, da je resnica. Religija močno zoži človekovo razmišljanje in delovanje: znotraj religije ni mogoče razmišljati drugače, kot uči določen religiozni nauk, sicer človeka označijo za heretika, prav tako pa ni dopustno drugačno obnašanje, kot zapoveduje določena religiozna moralna doktrina. Religija človeka ne osvobaja, pač pa zaslužnjuje. Človek ni več svoboden v postavljanju lastnih vrednot.

15. Zamislite si, da teist uporabi psihološki tip argumenta in trdi, da je potrebno verovati v neko religijo zato, ker le-ta človeka naredi boljšega, svetnika. Prav gotovo nihče ne zanika, da je dobro biti dober. Ob tem pa mora ateist poudariti, da religija ne naredi dobrega človeka, pač pa zgolj hinavskega pobožnjakarja; religija ne naredi pravičnega (krepostnega) človeka, pač pa pravičnega po

merilih religije same. Religija obstaja zato, da na osnovi svojih lastnih meril dela svetnike iz grešnikov. Obenem religija sama dela grešnike. Zato je religija v nasprotju sama s sabo. Religija naj bi iz grešnikov delala svetnike, toda prav religija je tista, ki nas označi za grešnike. Ob tem pa je potrebno poudariti, da so svetniki zelo redki. Če bi neki izdelovalec avtomobilov izdelal devetindevetdeset odstotkov slabih avtomobilov in le en odstotek dobrih avtomobilov, ali bi od takšnega podjetja kupil avto? Zato je po lastnih merilih religije religija sama po sebi katastrofalno neuspešna pri svojem delu, saj le zelo malo ljudem uspe postati svetnik.

16. Religija ima izredno moč. Te moči pa ni uporabljala za dobro. Nedvomno je povzročila več škode kot koristi tako javno, v celoti in zgodovinsko gledano, kot tudi privatno in individualno. Prav religija je tista, ki je pripeljala do mnogih spopadov, terorizma in najbolj groznih vojn v naši zgodovini. Najgloblja sovraštva so prav religiozna. In če religija povzroči največ vojn in če vojne pripeljejo do najhujšega trpljenja in najštevilčnejših smrti ljudi, potem iz tega logično sledi, da religija najbolj prispeva k trpljenju ljudi.

17. Naslednja slaba posledica religije je, da v nas povzroča občutek krivde. Vse religije začnejo s tem, da nam povedo, da smo slabi, grešniki, potem pa nam ponudijo rešitev. To je hudičeva ponudba. Višji, ko je standard, v katerega verujem in mislim, da ga moram doseči, slabše mnenje o sebi bom imel. Religija nam ne daje le visokih idealov, pač pa tudi zakone, ki jih ni mogoče izpolniti. Ko pa nas religije končno naredijo nesrečne in obupane, nam ponudijo same sebe kot zdravilo za naše težave. Religija temelji na eni najstarejših obrti: marketingu, ki prek vzbujanja potreb prodaja svoj izdelek.

18. Naslednja posledica tega, da imamo nedosegljivo visoke ideale, je hinavščina. Ker

si ne moremo ali nočemo priznati, da smo dejansko tako slabi in ubogi, kot nas želi prepričati religija, se pretvarjamo, da smo dobri; pretvarjamo se in si lažemo, da kljub vsemu kar dobro stopamo po poti svetnikov, ki nam jih za zgled postavlja religija, saj bi sicer zelo hitro izgubili upanje. Zaradi religije torej lažemo sami sebi in drugim.

19. Še ena slaba psihološka posledica religije izhaja iz njene vere v življenje po smrti. To vodi v zavračanje tega sveta, v zavračanje veselja, užitkov, lepote in možnosti, ki nam jih ponuja tostranstvo. Na ta način religija zatira vrednost tega življenja in tega sveta na račun naslednjega življenja in naslednjega sveta. Religija trdi, da je ta svet potapljavača se ladja. Rešilni čoln pa je – religija.

20. Iz religioznega zavračanja tega sveta izhaja tudi zavračanje in poniževanje telesa na račun duše. Toda večina naših užitkov je povezanih prav s telesom. Religija nas prepričuje, da moramo telesne užitke dati na stran. Vse religije se borijo proti pohlepu in požljivosti (z drugimi besedami denarju in spolnosti). In če bi religiozni verniki naenkrat zavrgli svojo vero in postali prepričani, da ni ne Boga ne nebes in ne pekla, si lahko zamislimo, kako bi se zaradi tega spremenila njihova življenja. Kako bi delovali brez nevarnosti občutka krivde in religioznega zatiranja? Kaj bi jih ustavilo? Le meč religije visi nad njimi in jim preprečuje, da bi uživali življenje.

### Ugovori

Vsi ugovori, vsi ti protargumenti, niso in ne želijo biti izčrpn dokazi za nepopolnost ali zmotnost zgoraj podanih argumentov za ateizem. Njihov namen je v odpiranju možnih smeri razmišljanja, ki nas lahko pripeljejo do bolj zadovoljivih odgovorov. Smisel teh argumentov pa spet ni v tem, da bi koga prepričali, da se moti ali ima prav, saj se tako pomembne življenjske odločitve ne dogajajo na ni-

voju golega hladnega razuma, pač pa, če uporabimo Pascalove besede, na nivoju srca. Razum se namreč lahko hitro odloči za neko stvar, a se pri tem lahko zmoti ali pa zboji, da se je zmotil. Zato je potrebno pridobiti srce. Gotovost prihaja iz srca (uvida).

**1. ugovor:** Zlo je nekaj pohujšljivega in nerazumljivega samo tedaj, če priznavamo Boga kot dobro in vsemogočno počelo vsega stvarstva. Brez Boga obstoj zla v svetu ni tako resen problem. Ob predpostavki obstoja Boga pa prav obstoj zla predstavlja prvi in glavni pomislek o obstoju Boga. Navede ga tudi sv. Tomaž Akvinski v svoji Teološki sumi. Je hkrati edini argument, ki neposredno trdi, da dokazuje, da Bog ne obstaja. Vsi ostali argumenti zgolj na takšen ali drugačen način iščejo luknje v posameznih argumentih za obstoj Boga ali pa Boga vzamejo kot nepotrebno hipotezo in vse stvari razlagajo brez Boga. Zaradi pomembnosti problema obstoja zla je krščanska tradicija izoblikovala več možnih rešitev problema. Omejili se bomo na kratko predstavitev štirih najpogostejših rešitev:

*A) Metafizično, fizično in moralno zlo:*

Da bi lahko nakazali možne odgovore na problem zla, je najprej potrebno natančneje opredeliti, kaj zlo sploh je ter kakšne vrste zla obstajajo. G. W. Leibniz (1646-1716) v svoji teodiceji, tj. v zagovoru Božje pravičnosti, opozori na tri vrste zla: na metafizično, fizično in moralno zlo. Ko se sprašujemo, zakaj Bog dopušča zlo, najprej opozori na nujnost obstoja metafizičnega zla. Metafizično zlo je v sami nepopolnosti vseh ustvarjenih stvari. Vse, kar je ustvarjeno, je namreč nujno nepopolno, relativno in končno. Vsem ustvarjenim stvarjem manjkajo popolnost, absolutnost in neskončnost. Vse, kar je ustvarjeno, najprej ni bilo, potem pa je začelo biti – vsemu manjka to, da bi že vedno bilo, zato lahko rečemo, da je metafizično zlo nujno zlo. Ni mogoče, da neka ustvarjena stvar ne bi bila podvržena metafizičnemu zlu. To pa

ne velja za fizično in moralno zlo, ki nista nujna, sta pa mogoča. Zato človek, kot podvržen metafizičnemu zlu (tj. nepopoln), lahko trpi (fizično zlo) in greši (moralno zlo). Bog, kot popoln, tega ne more. Zato lahko ugotovimo, da "če bi kdo hotel, da bi bilo zlo nemogoče, bi hotel, da bi tisto, kar ni Bog, bilo Bog; hotel bi nekaj protislovnega".<sup>12</sup>

Fizično zlo je zlo trpljenja, bolečine. Je zlo, ki ga pasivno trpimo, ki je proti naši volji in za katerega nismo neposredno odgovorni. Fizično zlo je deloma posledica nepopolnosti stvarstva (naravne katastrofe ipd.), deloma pa posredno lahko tudi sami prispevamo k njegovemu uresničenju. S tem pa pridemo že do zadnje vrste zla – moralnega zla.

V krščanstvu moralnemu zlu rečemo greh. To je zlo, za katerega smo tudi neposredno odgovorni. Je zlo, ki si ga svobodno želimo in ga svobodno tudi delamo. Ob tem se zastavi več možnih vprašanj, npr. katero zlo je hujše, fizično ali moralno, in pa, ali ne bi bilo bolje, da bi nas Bog ustvaril nesvobodne in zato ne bi mogli grešiti. Kot odgovor na prvo vprašanje se nam ponuja izkušnja mnogih svetnikov in drugih občudovanja vrednih moralnih ljudi, ki so bili pripravljeni pretrpeti marsikatero fizično zlo (trpinčenje, zaničevanje, poškodbe ...), da bi se izognili moralnemu zlu. Mnogi raje umrejo, kot da bi storili nekaj nečastnega, nepoštenega, nemoralnega. Toda, zakaj imamo svobodno voljo? Leibniz trdi, da je Bog moral imeti razlog, da je ustvaril takšen in ne drugačen svet. In ker je Bog dober in popoln, je moral imeti dober razlog, da je ustvaril takšen svet, kot ga je. Leibniz celo trdi, da je Bog ustvaril najboljši možni svet. Zakaj naj bi takšen svet bil najboljši? Poglejmo si naslednji najpogostejši odgovor na problem obstoja zla – svobodno voljo.

### *B) Svobodna volja:*

Začnimo z znano trditvijo Immanuela Kanta (1724-1804), da je "svoboda brez dvo-

ma ratio essendi moralnega zakona, moralni zakon pa je ratio cognoscendi svobode".<sup>13</sup> Morala in svoboda gresta skupaj. Moralnost je sad dejstva, da smo svobodni, svoboda pa je razlog, da moralnost sploh je. Moralno dobro (kot tudi moralno zlo) ne more obstajati brez svobode. Svetost je mogoče doseči le s svobodno voljo. Svobodna volja je tista, ki omogoča odločitev za ali proti.

Brez svobode torej ne bi bilo zla, prav tako pa tudi dobrega ne. Brez svobode ne bi bilo človeka. Bistvo človeka, človekova bogopodobnost, je tudi v možnosti poznanja in svobodnega izbiranja med dobrim in zlim. O tem beremo že v prvih vrsticah Svetega pisma, ko kača prigovarja Evi rekoč, naj je sad z drevesa, saj "v resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in hudo" (1 Mz 3, 5). Nekakšna vzajemnost odnosa med dobrim in zlim pa je tudi osrednja misel naslednjega odgovora.

### *C) Bog dopušča zlo zaradi večjega dobrega:*

Lahko bi rekli, da zaseda zlo pomembno mesto znotraj krščanske odrešenjske zgodovine. Pomemben del na poti odrešenja predstavlja zlo. Pri tem pa ne gre samo za zlo kot nasprotje dobrega – odrešenja, pač pa zlo, ki ustvari pogoje za odrešenje samo. Poglejmo si velikonočno tridnevje. Velike noči (odrešenja, dobrega) ni brez velikega petka (zla, hudega). Krščanska tradicija govori celo o felix culpa, o srečni krivdi. Tudi sveti Peter je ob zatajitvi Jezusa moral do konca izkusiti (svoje lastno) zlo, da je bil pripravljen odpreti se dobremu. V tem smislu že nekatere cerkveni očetje (npr. sv. Irenej) govorijo o vzgojni moči trpljenja. Bog dopušča zlo nad posameznikom, da ga s tem posveti. Svetosti se namreč ne doseže naenkrat, pač pa postopoma – vera in dela se počasi preizkušajo in kalijo kakor v ognju.<sup>14</sup> Nenazadnje pa se prav na podlagi zla tudi dobro lahko močneje in jasneje zasveti. Brez izkušnje zla tudi ne bi

cenili dobrega, brez lakote ne bi znali ceniti sitosti, brez bolezni ne bi cenili zdravja ipd. Dobro je mogoče bolje prepoznati v kontrastnem razmerju z zlom; in ko se dogaja zlo, bolj goreče zahrepenimo po dobrem.

Č) *Zlo kot umanjkanje dobrega:*

Spet smo pri vprašanju, kaj je pravzaprav zlo. S tem so se soočili že antični filozofi, med njimi tudi Platon, od katerega spoznanja prevzame in s krščanstvom uskladi sv. Avguštín. Sv. Tomaž Akvinski o Avguštínovem delovanju zapiše takole: "Kadar koli je Avguštín, prežet s platonskim naukom, našel v platonskih spisih kar koli združljivega z vero, je to sprejel; in kar koli je bilo v nasprotju z vero, je dopolnil."<sup>15</sup>

Sv. Avguštín se je problem zla zastavil z vso svojo silovitostjo. Ni bilo namreč lahko uskladiti hkratnega obstoja vsemogočnega in dobrega Boga z obstojem zla. Zato sv. Avguštín prevzame in dopolni platonski nauk, izhajajoč iz ontološko dobrega. Predstavi pa ga takole: "Če bi torej kaj izgubilo vse svoje dobro, bi bilo nič: dokler potemtaka biva, toliko časa je dobro. Iz tega sledi, da je, kar koli biva, dobro. Tisto zlo pa, ki sem spraševal, od kod bi utegnilo biti, ni neka bit, kajti če bi bilo bit, bi bilo dobro."<sup>16</sup> Kaj je potemtaka zlo? Zlo je zgolj umanjkanje dobrega. Zlo samo po sebi ni podstat – zlo lahko biva le z močjo in v moči dobrega, kot zajedati ali parazitirati na dobrem. Nemogoče je namreč, da bi obstajali dve popolni, a nasprotujoči si stvari. Če obstaja vsemogočni dobri Bog, potem zlo ne more obstajati. Zlo lahko obstaja le kot umanjkanje dobrega (tega, kar naj bi stvari bile) v ustvarjenih bitjih, torej bitjih, zaznamovanih z metafizičnim zlom. Vse, kar biva, je že zato, ker biva, dobro. Ontološko dobro. Saj je bolje biti kot ne biti. Biti v sebi vsebuje več možnosti, ne biti pa nobene. Tako je tudi virus sam na sebi dober. Slaba pa je bolezen, ki je dejansko zgolj umanjkanje zdravja. Zato bi lahko re-

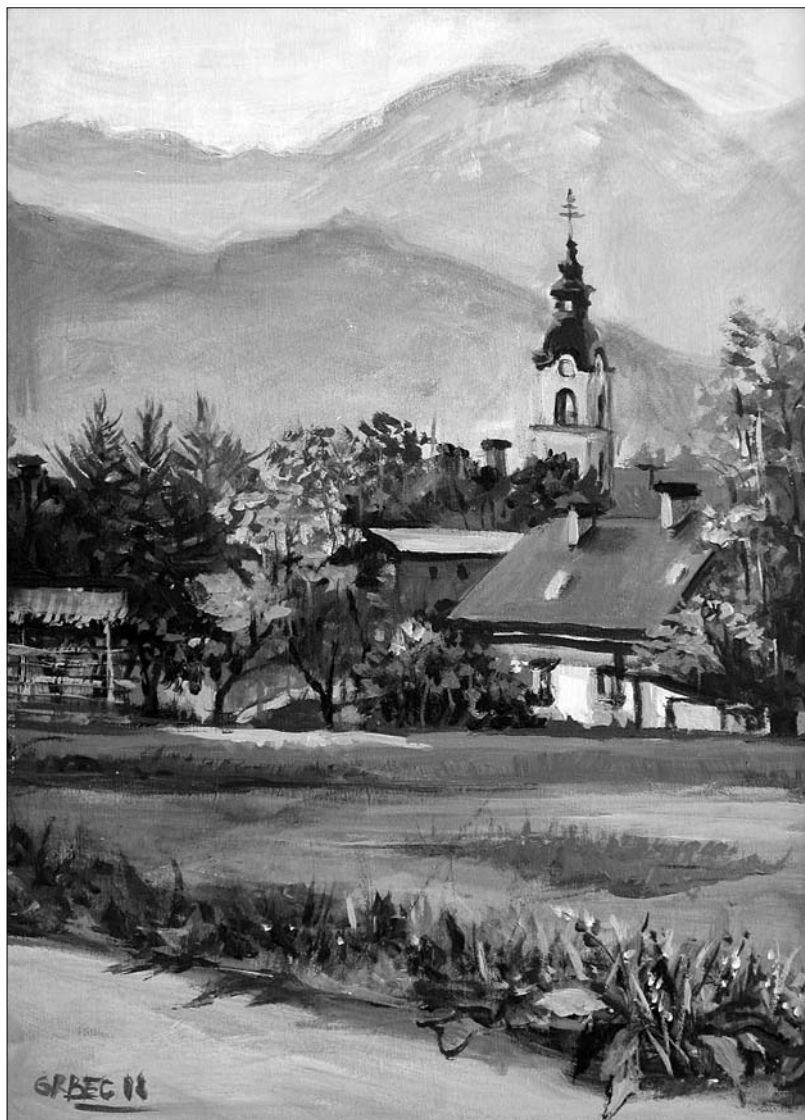
kli, da v ontološkem smislu zla ni, v moralnem pa je.

Sv. Avguštín se tukaj ne ustavi in se vpraša, ali je potemtaka zlo zgolj iluzija, prevara. Ali je zlo nekaj resničnega? Se bojimo resničnega zla ali zgolj videza zla? Njegov odgovor je takšen: "Bodisi da je zlo, ki se ga bojimo, resnično, ali pa je samo dejstvo, da se ga bojimo, zlo."<sup>17</sup>

Toda, čeprav zlo predstavlja glavni argument proti obstoju Boga in čeprav običajno slišimo "*Ker je zlo, Boga ni*", pa sv. Tomaž Akvinski na prvi pogled protislovno trdi, da "*ker je zlo, Bog je*".<sup>18</sup> Zakaj? Ker razloženo in upravičeno zlo ni več zlo,<sup>19</sup> saj je zlo zlo le, dokler ga zavračamo, dokler ga ne upravičimo in ne sprejmemo kot sredstvo za doseganje višjega dobrega (kar se zgodi v raznih dialektičnih sistemih, npr. pri Heglu ali Marxu). Ker torej zlo ni upravičljivo in ne razloženo, ker zlo ostaja zlo, običajno zavračamo obstoj Boga. Vendar pa: če bi zlo upravičili (torej bi zlo ne bilo več zlo), bi si s tem tudi izmaknili razlog, zaradi katerega smo zavrnili vero v Boga. Vero v Boga smo namreč zavrnili prav zaradi obstoja zla, ki pa prav zato mora ostati nerazložljivo, saj če bi ga razložili, zlo ne bi več bilo zlo, s tem pa ne bi bilo ničesar, kar bi nasprotovalo obstoju vsemogočnega in dobrega Boga. Iz tega sledi: "*Ker je zlo, Bog je*."

2. ugovor: Če ni mogoče dokazati, da Bog je, potem iz tega še ne sledi sklep, da Boga ni. V primeru, da bi to vendarle zagovarjali, s tem zagrešimo zmoto argumenta iz nevednosti. Ob tem pa naj opozorimo tudi na to, da to zmoto zagrešimo tudi v primeru, če iz tega, da ni dokazano, da Bog ne obstaja, trdimo, da Bog obstaja. Iz nečesa, česar ne vemo, oziroma kar ni dokazano, ne moremo sklepati, da je tej nasprotna možnost resnična.

Drugi problem, ki ga izpostavi ta argument, je v apriornem privzemanju najenostavnejših rešitev. Vprašanje je, ali je naje-



Cecilija Erika Grbec: Begunjue na Gorenjskem.

nostavnejša rešitev tudi najverjetnejša ali celo pravilna. Podoben argument zasledimo tudi v znani knjigi Richarda Dawkinsa Bog kot zablada.<sup>20</sup> V njej Dawkins trdi, da je obstoj Boga le malo verjeten, in sicer zato, ker bi, če bi bitje z lastnostmi, ki jih pripisujemo Bogu, obstajalo, to moralo biti izredno kompleksno bitje. V skladu z Dawkinsovim razumevanjem evolucijske teorije in njegovim

naturalističnim pojmovanjem sveta pa je nekaj, kar je zelo kompleksno, tudi zelo malo verjetno. Na to Dawkinsovo hipotezo odgovarja Alvin Plantinga v svoji recenziji Dawkinsove knjige.<sup>21</sup> Plantinga odgovarja, da nimamo nobenega razloga, da bi morali verjeti, da je Bog kompleksen na način, ki nam ga hoče vsiliti Dawkins. Izkušnja mistikov govori namreč prav o nasprotnem – o eno-

sti, čeprav skrivnostnosti Boga. Toda tudi če predpostavimo, da Bog vendarle je kompleksen, še vedno nimamo dobrega razloga, da bi na osnovi materializma, iz katerega izhaja Dawkins, verjeli, da Bog dejansko mora biti takšen. Če vemo, da je obstoj tako kompleksnega bitja, ki naj bi bilo vsevedno – Boga –, tako malo verjeten, kako lahko na osnovi materializma obstaja bitje, ki to ve – ki ve, da je le malo verjetno, da tako kompleksno bitje obstaja?

Postavi se tudi vprašanje, ali je res vse v naravi mogoče razložiti z naravnimi vzroki, vse v človeku pa s človekovim delovanjem? Na prvi pogled se zdi, da smo na tem področju res povsem izrinili Boga, ki je sedaj postal povsem nepotrebna hipoteza. Bližanja in grmenja ne razlagamo več z božjo jezo, pač pa preprosto z naravnimi fizikalnimi zakonitostmi in procesi v ozračju. Toda, kaj omogoča te procese? Zakaj se ti procesi dogajajo tako in ne drugače? Zakaj je bilo vesolje že na začetku (ob predpostavki velikega poka) tako natančno nastavljeno, da je pripeljalo do takšne “fine uglašenosti” naravnih zakonov,<sup>22</sup> ki je omogočala pogoje za nastanek človeka. Kaj pa je bilo pred velikim pokom? Ob tem pa naj še poudarimo, da pri nastanku človeka ne gre zgolj za spremembo oziroma razvoj v kvantiteti, pač pak za kvalitativni preskok.

**3. ugovor:** Vsaka zavrnitev posameznega argumenta za obstoj Boga (kozmoški, ontološki, teleološki, moralni...) zavrže le ta posamezni argument, ne pa Božjega obstoja. Pokaže le, da neki argument ni dober, ne dokaže pa, da Bog ne obstaja. Če bi izhajajoč iz tega, ker ni dokazano, da Bog obstaja, trdili, da Bog ne obstaja, bi spet zagrešili zmoto argumenta iz nevednosti.

Ob tem pa je potrebno tudi priznati in poudariti nujno omejenost in nepopolnost vsakršnega argumenta za obstoj Boga. Najprej bi se bilo potrebno vprašati, kako ali na kakšen

način bi morali dokazati obstoj Boga, da bi bil ta dokaz dovolj gotov za brezpogojno sprejetje. Če bi zahtevali sodobni ‘znanstveni’ dokaz, ki temelji na empirično merljivih in preverljivih podatkih, podprtih z računanjem, potem bi se s tem nedopustno omejili na predpostavko, da je Bog tosvetna stvarnost, bitje poleg drugih bitij. V kolikor pa bi zato, ker Boga z merjenjem in računanjem nismo uspeli dokazati, trdili, da Bog ne obstaja, bi s tem zagrešili metodološko napako. Če je Bog “drugače drugačen od tega sveta, kakor so drugačna druga od drugih bitja v tem svetu”, potem ta Božja drugačnost zahteva tudi drugačno metodo spoznavanja.

V kolikor pa bi vendarle prevzeli podo- bo Boga, ki je povsem dostopen našemu načinu spoznavanja, se znajdemo pred novimi problemi. Če bi na takšen način Boga lahko dokazali, to ne bi več bil Bog. Povsem dokazati Boga vključuje tudi spoznati Boga. Spoznati pomeni popredmetiti in obvladati – s svojim spoznanjem se dvigniti nad predmet spoznavanja. Paradoks pa je v tem, da takšen bog ne bi bil več Bog, pač pa bi se s tem na mesto Boga dvignili mi in prevzeli njegov položaj. Sv. Avguštin je ob tem modro pripomnil: “Če razumeš, potem to ni Bog.” Soren Kierkegaard (1813-1855) iz podobnega razloga zavrača vse argumente za obstoj Boga, saj pravi, da so vsi po vrsti lažni in zato kot taki predstavljajo žalitev Boga.

Še drugi problem se pojavi v primeru gotovega dokaza obstoja Boga. To je problem človekove svobodne volje. V primeru, da bi z ‘znanstveno gotovostjo’ spoznali, da Bog obstaja, človek ne bi bil več svoboden v paleti življenjskih odločitev, ki med drugim vsebujejo tudi tako osredja vprašanja, kot je verovati ali ne verovati, delovati moralno ali nemoralno ipd. Osrednja zmožnost, ki človeka dela človeka, bi bila s tem močno okrnjena, s tem pa bi bilo okrnjeno tudi bistvo človeka kot človeka.

Blaise Pascal (1623-1662) se je dobro zavedal moči in omejenosti človeškega razuma, še posebej na področju religije in spoznavanja Boga, ki presega človeka. Zato poleg spoznavanja z razumom poudari tudi spoznavanje s srcem. Seveda pri tem ne gre za spoznavanje s človekovim fizičnim telesnim organom, ki poganja po telesu kri, pač pa srce predstavlja središče človeka in je kot tako simbol celostnega spoznanja človeka, ki presega goli preračunljivi razum in bi ga zato lahko bolj primerjali z uvidom. Pascal dobro ugotovi, da je mogoče za vsak razumski argument najti boljši ali slabši protiargument. To pa je tudi razlog, da sam razum na področju spoznavanja Boga ni prepričljiv. Zato lahko v skladu s Pascalom ugotovimo, da če hočeš koga o čem prepričati, mu nekaj dokazati, se nikar ne obračaj samo na njegov razum, ki bo morda tvoj dokaz najprej sprejel, vendar se bo lahko kmalu zbal, da se je zmotil. Zato skušaj za resnico pridobiti njegovo srce.<sup>23</sup>

4. ugovor: Takšen tip argumenta proti obstoju Boga je precej pogost in zelo vpliven. Podobne različice razlage religije in obstoja Boga, kot jo najdemo pri že omenjenem Sigmundu Freudu, najdemo tudi pri Ludwigu Feuerbachu (1804-1872), ki trdi, da je teologija pravzaprav pokvarjena antropologija; da je človeštvo pravzaprav bog<sup>24</sup>, in Karlu Marxu, ki trdi, da je religija zgolj opij ljudstva; religija je zdravilo, ki blaži bolečino ljudstva. Zato je cilj Marxove filozofije odstraniti bolečino ljudstva (izkoriščanje delavcev s strani kapitalistov), s čimer bodo izginili pogoji za nastanek religije, s tem pa bo izginila tudi religija sama. Vsi takšni argumenti imajo pomembno pomanjkljivost. Zagrešijo namreč zmoto krožnega sklepanja. Njihovo izhodišče, njihovo predpostavka je namreč prav tista, ki naj bi jo šele poskušali dokazati: da religija, da Bog ni resničen. S tem pa to, kar želijo šele dokazati, že predpostavljajo za resnično in nato iščejo razloge za potrditev svo-

jega vnaprejšnjega prepričanja, svojih predsodkov. Gre za sociološke funkcionalistične redukcije religije, ki bistvo religije zvedejo na neko funkcijo, neko vlogo s ciljem doseganja praktičnih posledic. Religija ni nič več kot nekakšen 'mašilec lukenj' v življenju ljudi in družbi nasploh.

Ob tem argumentu za ateizem pa se postavi še pomembnejše in bolj temeljno vprašanje, namreč zakaj naj bi ljudje ne želeli verovati v dobrega, ljubečega Boga? Ali ne deluje v nasprotju z razumom tisti človek, ki zavrača takšnega Boga? Na to bomo podali dva odgovora. Prvi se tiče problema podobe Boga. Če imajo ljudje podobo Boga kot najvišjega sodnika ali celo tirana, ki človeku omejuje svobodo in ga kaznuje za vsak prestop, potem je povsem razumljivo, da človek takšne podobe Boga ne sprejme.<sup>25</sup> Zato se je v razsvetljenstvu človeka poskušalo 'osvoboditi' od Boga. Podobne poglede na Boga in izvor religije pa najdemo že prej, npr. v antični Grčiji. Sofist Kritija tako trdi, da "zvit in moder mož iznašel božji strah je za zemljane, da grešnik bi se bal, čeprav na skrivnem počel bi zlo, govoril ali mislil! Tako uvedel vero je v bogove."<sup>26</sup> To se povsem sklada z današnjim zgoraj omenjenim pogledom.

Drugi odgovor lahko iščemo v samih značilnostih človeške narave. Ob tem se vrnimo na začetek, k svetopisemski zgodbi o izvirnem grehu, podobne zgodbe pa najdemo tudi v drugih religijah in mitologijah.<sup>27</sup> V Stari zavezi tako beremo o obljubi, ki jo kača poda ženi. Če bo žena storila tako, kot ji predlaga kača, bosta z možem postala "kakor Bog" (1 Mz 3,5). Biti kakor Bog, biti več kot sem, preseči samega sebe, postati nadčlovek (Nietzsche) ... Vse to so ideje, ki človeku še kako prija. Glavna ovira pri urešnitvi le-teh pa je – Bog. Dokler Bog obstaja, človek ni popolni gospodar, in le v primeru, če Boga ni, lahko človek zasede nje-

govo mesto. S tem postane tudi jasno, zakaj bi si človek ne želel sprejeti dobrega Boga.

V sklopu možnega odgovora na pričujoči argument za ateizem, ki trdi, da ateisti lahko poda boljše razloge za nevero kot teisti za verovanje, pa je smiselno opozoriti tudi na Pascalovo stavo. Izhodišče je situacija, v kateri se razum ne more odločiti med vero v Boga ali nevero, med teizmom ali ateizmom. V takšni situaciji Pascal predlaga primerjanje posledic odločitve za eno ali drugo možnost – odločimo se za tisto možnost, ki obeta boljše posledice. Ob tem velja opozoriti na to, da Pascalova stava ni pomembna zato, ker bi govorila o veri, pač pa prav zato, ker *ne* govori o veri. Odločiti se moramo, saj tretje možnosti ni, zato bo razumen človek izbral najobetavnejšo možnost. Ob dveh možnih izbirah, ki jih imamo na voljo, se nam ponujajo štiri možnosti: (1) Bog obstaja in verujem vanj, (2) Bog obstaja in ne verujem vanj, (3) Bog ne obstaja, a verujem, da obstaja, (4) Bog ne obstaja in verujem, da ne obstaja. Pri tem si želimo pridobiti dve stvari: resnico in srečo. Resnico pridobimo v dveh primerih: (1) in (4), izgubimo pa v (2) in (3). Pri tem imamo 50 % možnosti, da zadenemo. Če pa si poleg resnice želimo tudi srečo, obstaja dober razlog, da stavimo na vero v obstoj Boga, saj je to edina možnost, ki nam obljublja večno srečo. Tudi v primeru, da se ob stavi na obstoj Boga zmotimo, da torej dejansko Bog ne obstaja, s tem ne moremo ničesar izgubiti, kar pa ne velja v primeru stave na to, da Bog ne obstaja. Ob takšni odločitvi tudi v primeru, da se pravilno odločimo, ničesar ne pridobimo, lahko pa veliko izgubimo v primeru, da se odločimo proti Bogu, a Bog v resnici obstaja. Zato Pascal modro zaključi z naslednjo mislijo: "Veliko bolj bi se bal, da se motim in da bi prišel do tega, da je krščanska vera resnična, kakor da se motim, ko jo imam za resnično."<sup>28</sup>

5. ugovor: Ta argument izpostavi problem, s katerim se danes ne soočajo le religije, pač pa vse humanistične znanosti, še več, lahko bi rekli, da kar celotna sodobna etika in morala. Gre za problem novoveške redukcije oziroma zožanja znanstvenega razuma na empirično merjenje in računanje. Empirija in matematika odslej določata, kaj je resnično, še več, kaj sploh lahko obstaja in česa preprosto ni. Kar je mogoče tako ali drugače izmeriti ali vsaj spraviti v razne enačbe in formule, obstaja, drugega pač ni. Če to prenesemo na vprašanje resničnosti religije, lahko ugotovimo, da ker religije in Boga ni mogoče meriti niti ne izračunati, to preprosto ne obstaja. Toda, kar s tem dokažemo, ni, da Bog ne obstaja, pač pa pokažemo le, da niti religija niti Bog nista ne empirična in ne matematična - nista v dometu znanstvene metode. Paradoks, do katerega bi prišli, če bi Boga lahko 'znanstveno' spoznali, bi nam kazal na to, da to ni pravi bog, saj bi se mi, omejena in nepopolna bitja, povzdignili nad popolnega in neskončnega Boga, ki bi s tem postal naš predmet proučevanja.<sup>29</sup>

Ob tem pa bi bilo potrebno opozoriti vsaj še na dve stvari: (1) na posledice absolutizacije takšnega pojmovanja razuma na celotno sfero človekovega življenja in (2) na notranjo protislovnost zahteve po takšni absolutizaciji znanstvenega razuma.

(1) Absolutizacija razuma, omejenega na empirično merjenje in računanje, ima za posledico nezmožnost odgovarjanja na temeljna vprašanja človeka in družbe. Človeška vprašanja po tem 'od kod' in 'kam', vprašanja etike, morale in smisla na sploh, ne morejo imeti mesta v okviru skupnega 'znanstvenega' razuma in morajo biti zato odrinjena v subjektivnost in poljubnost.<sup>30</sup> Sodobni moralni relativizem je eden od pokazateljev takšnega stanja.

(2) Notranja protislovnost zahteve po absolutizaciji znanstvene metode spoznavanja

pa se kaže v tem, da tudi ta zahteva sama ni plod znanstvenega spoznanja, ni utemeljena na empiričnem merjenju in računanju, pač pa gre v najboljšem primeru za (slabo) filozofsko trditev. Zelo znan primer takšnega protislovja zagreši David Hume v svojem znanem delu Raziskovanje človeškega razuma. Tam piše: "Če vzamemo v roke kakšno knjigo, npr. o teologiji ali o šolski metafiziki, se moramo vprašati: Ali vsebuje abstraktno sklepanje o količini ali številu? Ne. Ali vsebuje izkustveno sklepanje, ki zadeva dejstvo in obstoj? Ne. Vrzite jo v ogenj, saj so v njej sami sofizmi in prevare."<sup>31</sup> Če se namreč vprašamo, ali je ta trditev sama utemeljena na abstraktnem sklepanju o količini ali številu in ali morda temelji na izkustvenem sklepanju, moramo vedno znova odgovoriti z 'ne'. Zato bi skladno s Humom lahko tudi za to trditev zahtevali: Vrzite jo v ogenj, saj so v njej sami sofizmi in prevare.<sup>32</sup>

6. ugovor: Karl Popper (1902-1994) je trdil, da je temeljna lastnost katerekoli znanstvene teorije to, da mora biti ovrgljiva. To ne pomeni, da je teorija napačna, pomeni pa, da jo je mogoče preverjati. Da je torej mogoče odkriti, da je napačna. Zato neovrgljive teorije po Popperju sploh niso znanstvene teorije, pač pa gre za psevdoznanost. Popper trdi, da je npr. Freudova psihoanalitična teorija primer psevdoznanosti, podobno pa velja tudi za Marxovo teorijo zgodovine.<sup>33</sup> Enako bi lahko trdili tudi za religijo in religiozna prepričanja. Tu pa je potrebno poudariti, da religiozni nauki niso in tudi nočejo biti znanstveni v pomenu, kot je bil predstavljen v odgovoru na prejšnji argument. Religija se tiče celega človeka in celotnega njegovega življenja in ne le tistih dimenzij človeka in življenja, ki jih je mogoče tako ali drugače meriti. Ni vse, kar je, znanstveno, merljivo. Zato tudi resnice religioznih nauk ni mogoče preverjati z ozko metodo naravoslovnih in družboslovnih znanosti, pač pa je bližje me-

todi humanističnih znanosti. Te znanosti ne merijo in ne računajo, upoštevajo pa razmislek o človekovem življenju in delovanju, izkušnje in tradicijo – skratka vse, kar se v teku časa izkaže kot resnično. In v tem je tudi pomen resnice, kot so jo razumeli antični Grki. Zanje je resnica neskritost, tisto, kar se ne spreminja (gr. *aletheia*).

Če pa bi vendarle vztrajali pri tem, da Bog ne obstaja, ker ga ni mogoče znanstveno dokazati, bi s tem zagrešili že zgoraj večkrat omenjeno zmoto argumenta iz nevednosti.

7. ugovor: Poleg že zgoraj razvitih odgovorov glede same metode znanstvenih spoznanj in s tem povezane omejitve v nujenju možnih odgovorov, ki so vedno vezani na meje metode same, je ob tem argumentu vredno omeniti, da nam izkušnja sodobne znanosti pogosto govori prav o nasprotnem. Argument namreč trdi, da z razvojem znanosti odpravljamo nevednost in s tem potrebo po čudenju in priznanju Boga. A prav sodobna znanost ugotavlja, da več ko ve, bolj se čudi, saj ve tudi to, da več ko ve, več stvari ostaja neodkritih. Izkušnja znanstvenih spoznanj nam govori, da odgovor na eno vprašanje odpre vrsto drugih, prej neznanih vprašanj. Od posameznega znanstvenika pa je odvisno, ali se bo spopadel tudi z novimi vprašanji ali pa bo, nasprotno, samozadostno obtičal pri dogovoru na prvo vprašanje, ne da bi do konca raziskal njegovo utemeljitev.

8. ugovor: Razprave o vprašanju evolucije se danes pogosto zvedejo na zmoto tako imenovane borbe proti slamnatemu možu. Za takšno zmoto v argumentiranju je značilno, da se nasprotnik bori proti tezi, ki je druga stran sploh ne zagovarja. To pa se pogosto dogaja tudi v primeru razprav med teorijo evolucije in stvarjenja. Res je, da nekatere, predvsem protestantske fundamentalistične cerkve zagovarjajo dobesedno branje Svetega pisma, kjer piše, da je Bog ustvaril svet v šestih dneh, a zmernejše razlage (med katere lah-

ko uvrstimo tudi katoliško stališče) zagovarjajo simbolično branje Božje besede. Pomemben je smisel, in ta nam v primeru stvarjenja govori o postopnosti nastanka vesolja vse do zadnje stopnje – nastanka človeka. Ob vprašanju evolucije se zastavi tudi pomembno vprašanje smotrnosti oziroma načrtovanosti razvoja. Ateistični naturalizem izhaja iz pričanja, da je evolucija posledica naključnih sprememb. Torej smo tudi ljudje z vsemi svojimi kognitivnimi sposobnostmi spoznavanja posledica naključnih sprememb. Toda če so naše sposobnosti spoznavanja posledica naključnih sprememb, obenem pa trdimo, da smo sposobni spoznati resnico, ki je, da smo namreč tudi sami posledica naključnih sprememb, nimamo nobenega razloga, da bi verjeli, da je to naše spoznanje resnično. Pravzaprav s tem pristanemo v protislovju, ko trdimo, da smo posledica naključja, in to naključje je sposobno spoznati resnico, ki je, da smo stvar naključja. S tem, kot ugotovi tudi Alvin Plantinga,<sup>34</sup> ateistični naturalizem sam sebi izpodnese izhodišče, na osnovi katerega želi trditi, da je spoznal resnico o svetu. Nobenega razloga ni, da bi mu verjeli, obstaja pa odličen razlog, da ga zavrnamo, posebej še, v kolikor še zaupamo v možnost spoznanja resnice.<sup>35</sup>

9. ugovor: Ta argument se dotika problema obstoja zla v svetu (glej prvi argument), dotika pa se tudi vprašanja človeške narave in težnje po 'postati kakor Bog' (glej četrti argument). Poleg tega pa se je na osnovi novjših spoznanj mogoče vprašati, ali je boj za obstanek res glavna gonilna sila sveta, kot trdi na Darwinu osnovani sociobiologizem. Zadnje nevrobiološke raziskave namreč kažejo, da razvoj ni osnovan na boju, pač pa na sodelovanju.<sup>36</sup> Ljudje smo družbena bitja in glavno motivacijo za razvoj dobimo od sočloveka. Argument pa se neposredno dotika tudi tako imenovanega teleološkega argumenta za obstoj Boga<sup>37</sup> (iz. gr. telos = smo-

ter, cilj), ki trdi, da lahko na obstoj Boga sklepamo iz opazovanja urejenosti v naravi in k cilju usmerjenih naravnih procesov. Osnovan je na Aristotelovem nauku o štirih vzrokih<sup>38</sup>, predvsem na smotrnem vzroku, ki pa ga, ker je sodobnim znanstvenim metodam nedostopen, pogosto zanemarjamo. William Paley (1743-1805) nam argument predstavi s prispodobo ure.<sup>39</sup> Zamislite si, da hodite po polju in pridete do ure, ki leži na tleh. Če jo pobere in preučite, lahko vidite njeno notranjo zapletenost in kompleksnost, ki povzroča natančno gibanje njenih delov. Iz tega bi lahko sklepali, da je ura narejena z nekim namenom. Do takšnega sklepa bi lahko prišli celo, če še nikdar ne bi videli ure in ne bi vedeli, za kaj se ura sploh uporablja. Na osnovi urejenosti in smotrnosti dogodkov v naravi pa lahko po analogiji sklepamo na obstoj vrhovnega urejevalca – Boga. S tem izključimo utemeljenost narave na naključju. Reči, da se je nekaj zgodilo 'po naključju', pomeni, da se ni zgodilo tako, kot smo predvidevali. Predvidevanje pa ni mogoče brez urejenosti. Če odstranimo urejenost in začnemo govoriti le o naključju kot edinem izvoru, potem s tem odstranimo edino podlago, ki nam je omogočala, da o naključju sploh lahko smiselno govorimo.<sup>40</sup> Če bi vse utemeljevali na naključnih spremembah, bi si s tem tudi izmaknili možnost govora o kakršnemkoli napredku. Naključje se kaže v spremembah, ki pa niso ciljno usmerjene, medtem ko govor o napredku predpostavlja usmerjenost razvoja, na osnovi katerega šele lahko govorimo o boljšem glede na predhodno stanje.

10. ugovor: Materializem očitno deluje na nivoju materije, snovi in energije. Na nematerialno, duhovno področje pa metoda empiričnih znanosti ne more.<sup>41</sup> To pa je področje Boga in religije. To vprašanje odpira široko in še vedno zelo aktualno razpravo o odnosu med dušo in telesom. Smo ljudje le telesna (materialna) bitja ali pa imamo tudi

dušo? Kaj sploh je oziroma naj bi bila duša? V grobem bi jo lahko omejili na našo zavest. V tej zavesti pa izkušamo posebna stanja, ki so nedostopna v primeru omejitve na materialno razsežnost. Takšne so na primer naše misli, naš spomin. Nihče ne more natančno ugotoviti, kaj imamo v svojih mislih. Električni živčni impulzi namreč niso enaki vsebini naših misli. Takšna so tudi naša občutja. Takšne so sočasno razne podobe, npr. zelena barva. Natančno materialistično gledano je zunaj nas ni. Ustvarjamo jo sami v svoji zavesti. Naša zavest je očitno nekaj drugega od naše materije, našega telesa. Telo je deljivo na dele, kar pa ne velja za naše misli, občutke, saj ti ne obstajajo v prostoru in nimajo prostorske razsežnosti. Očitno pa je, da sta duša in telo na neki način povezana, saj naše mišljenje vpliva na fizično delovanje. Prav način te povezave pa je še danes eden od problemov dualizma.

II. ugovor: Dejstvo je, da sta telo in duša povezana, da možgani vplivajo na delovanje duše oziroma zavesti. Kot smo pokazali v odgovoru na deseti argument, pa je potrebno razlikovati med možganskimi električnimi impulzi in mislijo. Električne impulze, ki prihajajo iz očesa ob gledanju zelene pokrajine, lahko v možganih natančno merim, a slike zelene pokrajine v možganih ni mogoče odkriti kljub še tako natančnemu merjenju. Ne gre namreč za problem natančnosti merjenja, pač pa za drugačno vrsto stvari, ki je pač zunaj obstoječe metode merjenja. Zanimive argumente najdemo tudi v pričevanjih o obsmrtnih doživetjih ljudi. V teh primerih naj bi telesna razsežnost človeka prenehala z življenjem, a ljudje kljub dokazani klinični smrti še vedno poročajo o zavesti svojega lastnega obstoja. Ob tem se seveda postavi vprašanje, kdo ali kaj sem jaz, oseba? Kaj je pogoj moje identitete? Je to telo, ki se sicer spreminja tudi v teku življenja (od rojstva do starosti), ali kaj drugega. Kenneth

Ring je v svoji raziskavi<sup>42</sup> opravil intervjuje s prek sto osebami z obsmrtnimi izkušnjami. Vsi poročajo o tem, da so se zavedali tudi še potem, ko so umrli in se ločili od telesa. Govorijo tudi o podobnih zaporednih stopnjah, ki so sledile smrti: (1) občutek miru in ugodja, (2) ločitev od telesa, (3) vstop v temen prostor ali tunel, (4) opaziti zelo svetlo in lepo svetlobo, (5) vstopiti v čudovit svet, ki naj bi bil izvor svetlobe.

12. ugovor: Res obstaja cela vrsta protislovij, ki so posledica pripisovanja človeški lastnosti Bogu. Tako bi se tudi lahko vprašali, ali Bog lahko naredi okrogel kvadrat. Ali Bog lahko ustvari samega sebe, je Bog svoj samovzrok (causa sui)? Ali Bog lahko uniči samega sebe? Če na ta in druga vprašanja odgovorimo z ne, potem Bog ni popoln, ni vsemoگوچen. Toda, vprašati se je potrebno, ali to da Bog ne dela (in ne more delati) zla in logičnih protislovnosti, znak pomanjkanja popolnosti ali pa je prav to izraz popolnosti? Že v antiki so spoznali probleme, s katerimi se soočamo v primeru govorjenja o Bogu. Ker je Bog drugače drugačen in ker njegova drugačnost vsebuje tudi razsežnosti, nedojemljive našemu razumu, so se razvili trije glavni tipi govora o Bogu: pozitivni, negativni in analogični. Problem pa nastopi, če se omejimo le na pozitivni govor o Bogu, ki trdi, da je o Bogu mogoče adekvatno govoriti z besedami in pojmi, ki jih uporabljamo, ko opisujemo tosvetne stvari. Bogu tako pripisujemo tudi človeške lastnosti, kot so pravičnost, usmiljenje, zvestobo, ljubezen. Posledica takšnega govora pa se kaže v antropomorfizmu – Boga postavimo na raven ljudi in tega sveta, le da je večji, popolnejši, boljši ... Skrajna posledica takšnega govora je tudi panteizem: narava je bog in bog je narava. Zato se izkaže za mnogo primernejši analogični ali celo negativni govor o Bogu, ki Bogu priznavata drugačnost, obenem pa se zavedata, da je prav ta drugačnost vzrok, zaradi

česar Boga ni mogoče v polnosti adekvatno spoznati. Sv. Tomaž Akvinski ob tem zapiše: "Višek človeškega spoznanja o Bogu je v tem, da uvidi, da Boga ne pozna, kolikor dožene, da tisto nekaj, kar je Bog, presega vse tisto, kar o njem doumemo."

**13. ugovor:** S krščanskega vidika obstaja na ta argument zelo preprost odgovor: Argument drži. In krščanstvo je tisto, ki ima prav. A lahko naredimo tudi korak naprej in s precejšnjo posplošitvijo priznamo, da se mnoge religije razlikujejo le v finesah. To sploh velja za tri velike monoteistične religije, judovstvo, krščanstvo in islam. Nena zadnje vse tri izhajajo iz istih svetih spisov. A podobnosti je mogoče najti tudi drugod. Za primer vzemimo moralo, ki jo učijo. Tu naletimo na tako imenovano 'zlato pravilo'. Tega v takšni ali drugačni obliki najdemo v krščanstvu, judovstvu, islamu, hinduizmu, budizmu, konfucianizmu, taoizmu in drugih manj znanih religijah.

**14. ugovor:** Štirinajsti argument za ateizem goji fideistično razumevanje religije. Fideizem poudarja vero in samo vero. Za razum v religiji ni prostora. Vsaka religija pa, ki se zapre pred razumom in poudarja samo vero, postane sekta. Zapre se v geto in postane ezoterična. Sklicuje se sama nase. Takšna religija izgubi stik z družbo, kulturo, politiko, moralo in zato tudi ne more več odgovarjati na vprašanja in probleme, s katerimi se sooča sodobni človek. Toda takšno pojmovanje religije je bolj značilno za novodobna gibanja (new age) in ne za glavne tokove velikih religij knjige, kot so judovstvo, krščanstvo in islam.<sup>43</sup> Te religije zaobjamejo celega človeka in celotno njegovo delovanje – zasebno in javno. Ni mogoče biti kristjan samo v zavetju domače hiše ali v nedeljo pri sveti maši. Če bi se v zasebnosti še bilo mogoče sklicevati zgolj na vero, pa to v javnosti ne gre – tam je nujna uporaba razuma, ki je pogoj možnosti komunikacije

med posamezniki in družbo. Tako je tudi pogoj posredovanja in sprejetja vere pogovor ter molitev in ne nasilje. Do vere pripelje svobodna odločitev, ali pa to ni vera. Papež Benedikt XVI. je v svojem govoru v Regensburgu leta 2006 poudaril prav to, ko je navajal pogovor med bizantinskim cesarjem Manucom II. in nekim izobraženim Perzijcem okoli leta 1391: "Vera je sad duše, ne telesa. Kdor torej hoče koga pripeljati k veri, potrebuje sposobnost dobrega govorjenja in pravilno mišljenje, ne pa nasilja in grožnje..."<sup>44</sup>

Argument vsebuje tudi implicitno premiso, da zagovarjanje objektivne resnice v religijah vodi k nasilju. To pa nasprotuje strpnosti in toleranci, ki danes veljata za najpomembnejši vrednosti v multikulturni in multireligiozni družbi. Toda prepričanje v obstoj objektivnih vrednot ne vključuje nestrpnosti. Pravzaprav lahko zagovornik objektivnih vrednot vrednoto strpnosti in zlo nestrpnosti vzame bolj resno kot subjektivist. Če so vse vrednote nekaj subjektivnega, potem je subjektivna tudi vrednota strpnosti. Če pa subjektivist prezira vrednote drugih kultur in religij ter vztraja pri svojem, potem je subjektivist nestrpen, saj drugim vsiljuje svoj subjektivizem. Ob tem se postavi tudi vprašanje človekove (ne)svobode pri postavljanju lastnih vrednot. Toda človek ne more postavljati svojih lastnih novih vrednot nič bolj kot narediti novo število ali novo barvo. Vsi, ki domnevno 'delajo nove vrednote', bodisi le ponovno odkrivajo stare, pozabljene vrednote ali pa ustvarjajo nova grozodejstva, kot v primeru raznih revolucij.<sup>45</sup>

**15. ugovor:** Dejansko religija postavlja visoka (moralna) merila, zahtevne 'zakone', a prav z merili je mogoče presoati in ločiti boljše od slabšega. Brez meril tega ni mogoče storiti. Zato je tudi jasno, zakaj je z uporabo religioznih meril mogoče koga označiti za grešnika, drugega pa za svetnika. Kjer ni meril, ni razlik. Kjer je zakon, je mo-

goč tudi prekršek. Mogoča pa je tudi izpolnitev zakona. Ali bo prišlo do enega ali drugega, je odvisno od človekove svobodne volje. Religija človeku svetuje, a mu glede odločitev pusti svobodo prav zato, ker ceni, spoštuje človeka. O (ne)uspešnosti religije pri njenem delu pa ni mogoče presojati izhajajoč iz opazovanja tega sveta. Nihče, ki ga je Cerkev razglasila za svetnika, ne živi več na tem svetu. Kaj se dogaja na onem svetu in koliko je teh, ki dosežejo nebesa (kar je svetost), pa ni mogoče z gotovostjo trditi. Velja pa poudariti, da Cerkev nikogar ni postavila v pekel, medtem ko je mnoge postavila na oltar.

**16. ugovor:** Religija ima izredno moč. Religiozen človek ni vernik samo nekaj ur na teden, pač pa ves čas, vse dni. Zato je toliko bolj pomembno, kakšna je religija in kako si to religijo ljudje razlagajo. Tu pridemo predvsem do problema religioznega fideizma, ki smo ga kratko obravnavali v odgovoru na štirinajsti argument. V takšnih situacijah se zato pogosto zgodi, da nekateri izkoriščajo religijo za svoje interese. Ne pobija religija, pobijajo ljudje.

**17. ugovor:** Krščanstvo ceni človeka kot do brega, a ranjenega. Človek je zaznamovan z izvirnim grehom. Kot pravi sv. Pavel: "Ne delam namreč tega, kar hočem, pač pa počenjam to, kar sovražim." (Rim 7, 15.) To izkušnjo si delimo vsi ljudje. To je naša resnica. In na to resnico opozarja tudi religija. Izhaja namreč iz prepričanja, da nas bo "resnica osvobodila" (prim. Jn 8, 32). Že Sokrat je dobro vedel, da je začetek vsakršnega učenja in spoznavanja spoznanje in priznanje svojega dejanskega stanja. Dokler človek ne spozna in ne prizna, da ne ve ali da se moti, toliko časa ni pripravljen na učenje, na spoznanje resnice. To je bistvo sokratske majevtike, katere izhodišče je Sokrat strnil v znano misel "Vem, da nič ne vem". Od tod se začena pot učenja, spoznavanja resnice, začetek pristnega življenja.

**18. ugovor:** Hinavščina je vedno mogoča, kot je ob postavljenih merilih vedno mogoč greh. A bistvo religioznega življenja ni v hinavščini niti ne v grehu, pač pa v tem, da se temu poskušamo zavestno izogibati. Kot je bilo poudarjeno v odgovoru na prejšnji argument, je ena osrednjih zahtev religije ta, da živimo življenje v skladu z resnico. Le tako se lahko nadajamo doseči ideal svetosti. Zahteva po resnici pa odpravlja hinavščino. Med sredstvi, ki jih svetuje religija, da bi človeka pripeljala do spoznanja in priznanja lastne resnice, pa je tudi zakrament sprave.

**19. ugovor:** Gre pravzaprav za povzetek kritike, ki jo je na religijo naslovil Friedrich Nietzsche (1844-1900). Po njegovem mnenju je religija, z njo pa celotna metafizična filozofija od Platona naprej, kriva za zavračanje tega fizičnega, telesnega sveta na račun idealnega onostranstva. S praznimi obljubami o sreči, ki nas čaka v onostranstvu, odvrača pozornost in skrb za ta svet. Ker je ta svet le prehod, solzna dolina na poti v onstransko večno srečo, tukaj živimo mnogo slabše, kot bi lahko živeli. S poudarjanjem Boga, morale in nebes osmišljujemo tosvetno trpljenje in nesmisel. Toda Nietzsche ne poda nobene realne rešitve. Govoriti o pričakovanju nadčloveka in večnem vračanju enakega je premalo. Se pa sam močno zaveda težavnosti položaja po 'smrti Boga', saj smo s tem izgubili vse koordinate. "Ali je še sploh kakšen zgoraj in kakšen spodaj? Ali ne tavamo kot skozi kakšen neskončen nič? Ali nam ne veje nasproti dih praznega prostora? Ali ni postalo hladneje? Ali ne prihaja stalno noč in čedalje več noči?"<sup>46</sup> Prav zato lahko poudarimo, da izkušnja kaže, da prav religija daje smisel tudi v tem svetu. Tosvetno življenje naredi srečnejše, znosnejše, bolj smiselno. Ta svet je lep, dober, vesel. Religija nas varuje pred padcem v nihilistično nesmiselnost.

**20. ugovor:** V krščanstvu gre na neki način za združitev judovskega razodetja in grškega

mišljenja, logosa.<sup>47</sup> Čeprav zato krščanstva ni mogoče ločiti od grške filozofske misli, pa se vedno znova postavi vprašanje, do kakšne mere dopuščati vpliv grške filozofije na krščanstvo. V primeru odnosa med telesom in dušo je posebej pomemben vpliv platonizma. Ta namreč ostro loči dušo in telo, pri čemer ima duša večjo vrednost, saj je neumrljiva ter predstavlja samo bistvo človeka. V skrajni formulaciji naj bi bilo telo le ječa duše. Sveti Avguštín velja za tistega, ki je v največji meri 'pokristjanil' Platona. Zato sv. Tomaž Akvinski zapiše: "Kadar koli je Avguštín, prežet s platonskim naukom, našel v platonskih spisih kar koli združljivega z vero, je to sprejel; in kar koli je bilo v nasprotju z vero, je dopolnil." A zdi se, da je v zgodovini krščanstva dejansko vedno bil večji poudarek na duši kot na telesu. To pa je neskladno z dejanskim naukom krščanstva, ki med drugim oznanja utelešenje Boga – Jezusa Kristusa –, prav tako pa tudi vstajenje teles poslednji dan. Tega se je dobro zavedal papež Janez Pavel II., ki je veliko prispeval k rehabilitaciji telesa v krščanstvu.<sup>48</sup>

Drugo vprašanje, ki ga odpira dvajseti argument, se tiče vpliva religije na življenje ljudi. Je religija res le tista, ki omejuje človekovo svobodo in s sklicevanjem na višje avtoritete, npr. Boga, izvaja vlado nad ljudstvom? S tem smo se soočili že v odgovoru na četrty argument, ko smo omenili sofista Kritijo, ki trdi, da so bogovi le iznajdba prebrisanega moža. Ker bogovi vidijo vse, tudi to, kar ostaja drugim ljudem prikrito, je s tem zagotovljen stalen nadzor nad življenjem ljudi.

Tretje vprašanje, ki ga odpira ta argument, pa je vprašanje raznolikosti ugodja oziroma užitkov. Že antični filozofi, nato pa tudi npr. John Stuart Mill (1806-1873), ločijo različne vrste užitka. V nasprotju s hedonisti, ki gledajo le na količino užitka, poudarja Mill kvaliteto užitka. Čeprav bi nam neprestano uživanje dobre hrane prineslo veliko količino

užitka, se kvaliteta takšnega užitka ne more primerjati z užitki ob raznih kulturnih dejavnostih. Zato je bolje biti nesrečen človek kot pa srečen prašič. Delitev užitkov na bolj in manj kvalitetne pa je tudi v središču dotičnega argumenta proti religiji. Užitki, ki naj bi jih religija prepovedovala, vsi po vrsti spadajo med nižje užitke, medtem ko religija poudarja višje kulturne, duhovne užitke – užitke, dostopne le človeku.

## Sklep

Vsi argumenti za ateizem kažejo na neke 'luknje', na nepopolnosti v religiji, v razodetju Boga, zaradi česar je mogoče podvomiti v njegov obstoj. Prav tako pa tudi vsi argumenti za Boga kažejo na 'luknje', na nesamozadostnost veselja in vseh bitij, kar kaže na nujnost obstoja Boga. Postavi se vprašanje, ali je to smiselno. Je logično, da ni vse logično; je razumno, da ni vse razumsko? Kierkegaard odgovarja: "Če se Bog v polnosti razkrije ljubljenu – človeku, bo človek umrl, ker je nasprotje med človekom in Bogom preveliko, da bi človek gledal Boga in ostal živ, če pa se Bog ne razkrije, tvega smrt ljubezni svojega ljubljenega – človeka." Prav ta vmesna situacija se zato kaže kot najrazumnejša, saj ohranja človekovo svobodo in dostojanstvo.

Čeprav je religija za človeka sama na sebi bodisi najpomembnejša resnica bodisi najhujša zmota ali laž, v nezmožnosti odločitve za ali proti velja pretehtati razloge, kot nam jih je podal Blaise Pascal v svoji stavi. Zanimive praktične razloge pa najdemo tudi v knjigi z naslovom *Ateistov zagovor religije: Zakaj je za človeštvo boljše z religijo kot brez nje*.<sup>49</sup> V njej ateist Bruce Sheiman razmišlja o pozitivnih vidikih religije, ki, po njegovem pričanju, prevladajo nad negativnimi. Pričanje je, da religija prispeva h kombinaciji psiholoških, čustvenih, moralno družbenih, eksistencialnih in celo telesno zdravstvenih

koristi, česar ne more nadomestiti nobena druga institucija. Čeprav obstajajo v zgodovini religije črne pike, nam vsakodnevna dobra dela milijard religioznih ljudi dokazujejo, kaj je prava religija. Med drugim religija prispeva k osmišljanju življenja, česar napredek v znanstveni resnici, ki nam ponuja le podatke in znanje, ne daje. Ljudje potrebujemo višjo resnico smisla in smotra. Druga vrednost religije je v prispevku k moralnosti, ki gre onkraj sistema nagrada/kaznovanje. Vsem religijam je skupna vera v dobro. Tretji prispevek, posebej lasten krščanstvu, je poudarek na dostojanstvu človeka, ki izhaja iz človekove bogopodobnosti. Vsi ljudje smo božji otroci, vsi si zaslužimo posebno spoštovanje, kar vsakodnevno vodi v brezštevne primere žrtvovanja, skrbi in usmiljenja do soljudi. Izhajajoč iz socioloških študij v teh krepstih religiozni ljudje prednačijo pred nereligioznimi. Nenazadnje pa, kot poudari Sheiman, je v zahodnem svetu religija bistveno prispevala k napredku, tako na področju demokracije in svobode kot tudi na področju znanosti in tehnike.

1. Glej: Pascal, B., *Misli*, 233. Celje 1999, str. 101-104.
2. Prim. okrožnico *Vera in razum* papeža Janeza Pavla II., Ljubljana 1999.
3. Papež Benedikt XVI., *Vera, razum in univerza. Spomini in premisleki*. V: *Communio*, 2006, št. 3, str. 197.
4. Argument iz nevednosti ima lahko dve obliki: 1) Ni dokazano, da je stavek A resničen, torej je stavek A neresničen. In 2) Ni dokazano, da je stavek A neresničen, torej je stavek A resničen.
5. Ob tem velja opozoriti na to, da 'dokazati' ne pomeni 'izračunati' ali 'izmeriti'. Ne zadošča zoženo znanstveno pojmovanje razuma, pač pa celostno, ki vključuje tudi razmislek o moralnih in religioznih vprašanjih ter o smislu življenja ipd. Nenazadnje, kot nas opozori tudi Pascal, ima srce svoje razloge, ki jih okrnjeni znanstveni razum ne more doumeti (prim. Pascal, *Misli* 277).
6. Akvinski, T., *Summa theologiae* (STh) I, q. 2, a. 3.
7. "Zdi se, da Boga ni. 1) Če bo namreč eno od nasprotij neskončno, bo drugo popolnoma uničeno.

*A to umevamo v besedi Bog, ker predstavlja neko neskončno dobro. Če bi torej Bog bil, bi ne našli nobenega zla. Zlo pa najdemo na svetu. Torej Boga ni. 2) Kar lahko izpolni malo počel, tega ne stori več počel. A zdi se, da lahko vse, kar se pojavlja na svetu, izpolnijo druga počela, če podamo trditev, da Boga ni, kajti počelo naravnega je narava, počelo prej omenjenega pa je človeški razum ali volja. Torej ni nujna trditev, da Bog je."* (STh I, q.2, a.3. Slo. prev. v: Akvinski, T., *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, str. 338-341.)

8. Argumenti za ateizem so povzeti in dopolnjeni po: Kreeft, P., *Philosophy of religion*. Drugo predavanje. Predavanje je dostopno na: [www.modernscholar.com](http://www.modernscholar.com) (15. 11. 2009).
9. Za širšo predstavitev z mogočimi rešitvami problema zla glej npr.: Kreeft, P., *Problem zla*. V: Tretji dan 7-8, 2008, str. 21-37.
10. Srednjeveški angleški frančiškanski filozof, živel od 1287 do 1347.
11. Glej npr. argumente proti argumentom za obstoj Boga v: Kreeft, P., *Dvajset argumentov za obstoj Boga*. V: Tretji dan 3/4, 2008, str. 88-102 in Tretji dan 5/6, 2008, str. 85-99.
12. de Finance, J., *Existence et Liberte*, Lyon 1955, str. 273. Povzeto po: Stres, A., *Človek in njegov Bog*. Celje 1994, str. 403.
13. Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 2003.
14. Ob tem pa je vredno opozoriti na omejenost takšne razlage dopuščanja zla, saj očitno obstajajo tudi primeri, ko doživeto zlo človeka ne 'posveti', pač pa uniči. Takšen primer je trpljenje nedolžnih otrok. Kruta dejanja v zgodnjih otroških letih človeka pogosto zaznamujejo za vse življenje.
15. Akvinski, T., *STh* I, 84, 5.
16. Avguštin, *Izpovedi*, VII, 12. Celje 2003, str. 136.
17. Povzeto po: Kreeft, P., *Problem zla*. N. d., str. 29.
18. Akvinski, T., *Summa contra gentiles* III, 71.
19. Prim. tudi Avguštin, *O svobodni izbiri*, 16, 46. Ljubljana 2003, str. 122.
20. Prim. Dawkins, R., *Bog kot zablude* (3. poglavje: Zakaj skoraj gotovo ni Boga). Ljubljana 2007.
21. Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*. V: Books & Culture, februar 2007. <http://www.christianity.today.com/bc/2007/002/1.21.html> (15.11.2009).
22. O tem razpravlja tako imenovano antropično načelo. Prim. John Polkinghorne, *Antropično načelo in znanstveno-teološke razprave*. Cambridge 2009. <http://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/Papers.php> (15. 11. 2009).
23. Prim. Pascal, B., *Misli* (4. poglavje: O izhodiščih verovanja). Celje, 1999.
24. Prim. Feuerbach, L., *Bistvo krščanstva*. Ljubljana 1982. (Prvič izdana leta 1841).

25. Postavlja pa to dejstvo vprašanje predvsem verujočim, kakšno podobo Boga posredujejo svetu.
26. Kritija. V: Sovre, A., *Predsokratiki*, Ljubljana 1988, str. 187.
27. Prim. A. Sovre, *Predsokratiki*, n. d., str. 10.
28. Pascal, *Misli* 241.
29. Glej tudi odgovor na tretji argument.
30. Prim. Papež Benedikt XVI., *Vera, razum in univerza. Spomini in premisleki*. V: *Communio*, 2006, 3, str. 201.
31. Hume, D., *Raziskovanje človeškega razuma*, Ljubljana 1974, str. 207.
32. Prim. P. Kreeft, *Socratic Logic*, 3rd. ed., Indiana 2008, str. 78.
33. Okasha, S., *Filozofija znanosti: zelo kratek uvod*. Ljubljana 2008, str. 21-22.
34. Prim. Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*. V: Books & Culture, februar 2007, <http://www.christianity.today.com/bc/2007/002/1.21.html> (15. II. 2009).
35. Glej tudi: Mohler, A., *Novodobni ateizem*. V: Tretji dan, 1-2, 2009.
36. Prim. Bauer, J., *Princip človeškosti: zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju?* Ljubljana 2008.
37. Prim. Kreeft, P., Tacelli, R., *Dvajset argumentov za obstoj Boga*. N. d.
38. Ti štirje vzroki so: oblikovni, snovni, gibalni in smotrni.
39. Paley, W., *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of nature*. London 1802. Povzeto po: Zagzebski, L. T., *Philosophy of religion. An historical introduction*. Oxford 2007, str. 32-33.
40. O problemu utemeljevanja na osnovi naključja smo govorili v odgovoru na osmi argument.
41. Glej tudi odgovor na peti argument.
42. Ring, K., *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-death Experience*. New York 1980. V: Zagzebski, L.T., n. d., str. 184-185.
43. Ob tem pa velja poudariti, da tudi te religije niso imune na fideizem. V vseh obdobjih so se znotraj religij pojavljali tudi skrajni fideistični tokovi, poznani tudi kot fundamentalizmi, ki so izključevali razum, ter nato v imenu vere izvajali tudi nerazumna dejanja, npr. terorizem. Katoliška cerkev na to ni pristala. Zadnji uradni dokument, ki poudarja nujnost sodelovanja vere in razuma, je okrožnica 'Vera in razum' papeža Janeza Pavla II., izdana leta 1998.
44. Benedikt XVI. *Vera, razum in univerza*. N. d., str. 197.
45. Prim. Kreeft, P., *Skepticizem, subjektivizem in objektivna resnica*, v: Tretji dan, 5-6, 2009, str. 14-15, kjer je mogoče najti več argumentov proti religioznemu in moralnemu subjektivizmu.
46. Nietzsche, F., *Vesela znanost*. Ljubljana 2005.
47. Prim. Benedikt XVI., *Vera, razum in univerza*. N. d., str. 198 sl.
48. Prim. West, C., *Teologija telesa za začetnike*. Ljubljana 2008.
49. Sheiman, B., *An Atheist Defends Religion: Why Humanity is Better Off with Religion Than Without It*, New York 2009. Za kratko predstavitev knjige glej: <http://www.zenit.org/article-27550?l=english> (15. II. 2009).