

Sv. Tomaž Akvinski

TEOLOŠKA SUMA

PRVI DEL

2. VPRAŠANJE

O BOGU, ALI BOG OBSTAJA

Ker je torej glavni namen tega svetega nauka, da prinaša spoznanje o Bogu in to ne le kot je on v sebi, pač pa tudi v kolikor je on počelo in smoter stvari in razumskega ustvarjenega bitja prav posebej, kot je razvidno iz že rečenega (q. 1, a. 7); v ta namen bomo najprej razpravljali o Bogu; dalje o gibanju razumske narave k Bogu;¹ končno pa o Kristusu, ki je po njegovi človeški naravi naša pot k Bogu.²

Razpravljanje o Bogu se bo delilo na tri dele. Najprej bomo obravnavali to, kar sodi k Božjemu bistvu (q. 2–26); dalje to, kar se nanaša na razliko med Osebam (q. 27–43); končno pa bomo obravnavali način izhajanja ustvarjenih bitij iz Boga (q. 44–119).

Glede Božjega bistva je treba najprej obravnavati, ali Bog obstaja (q. 2); dalje, kakšen je ali bolje kakšen ni (q. 3 sl.); končno pa bo treba obravnavati, kar sodi k njegovemu delovanju, tj. njegovo spoznanje (q. 14 sl.) in hotenje (q. 19 sl.) ter moč (q. 25 sl.).

Glede prve točke se zastavljajo tri vprašanja:

1. ali je to, da Bog obstaja, samoumevno;
2. ali je možno to dokazati;
3. ali Bog obstaja.

1. ČLEN

Ali je to, da Bog obstaja, samoumevno?

(q. 3, a. 4, ad 2; *In Sent.*, lib 1, dist. III, q. 1, a. 2; *De ver.*, q. 10, a. 12; *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 11; op. LXIX *De Hebd.*, cap. 1; *S. c. G.*, lib. I, cap. 11 et 12; lib. III, cap. 38; *In Post. An.*, lect. 43, *In IV Met.*, lect. 5)

ZDI SE, da je to, da Bog obstaja samoumevno, saj:

¹ O čemer bo govor v II. delu.

² O čemer bo govor v III. delu.

1. Za samoumevno označujemo vse tisto, česar spoznanje je v nas po naravi, kakor to velja za prva načela. Toda, kakor pravi Damaščan (*De fide orth.*, I, 1)³, »je spoznanje Božjega obstoja v vseh nas po naravi«. Torej je Božji obstoj samoumeven.

2. Za samoumevna označujemo vsa tista spoznanja, ki takoj sledijo iz spoznanja pojmov. To Aristotel pripisuje prvim načelom dokazovanja (*An. post.* I, 3)⁴: ko namreč spoznamo, kaj je celota in kaj je del, takoj spoznamo, da je celota večja od dela. Toda ko spoznamo, kaj pomeni beseda *Bog*, takoj ugotovimo, da *Bog* obstaja. Ta beseda namreč označuje to, nad čimer ni mogoče misliti nič večjega: večje pa je to, kar je v stvarnosti in v umu, kot pa to, kar je le v umu: ko torej spoznavamo, kaj pomeni beseda *Bog* in je torej le-ta v umu, sledi, da je tudi v stvarnosti.⁵ Torej je Božji obstoj samoumeven.

3. Samoumevno je, da obstaja resnica: kdor namreč trdi, da resnice ni, že trdi da obstaja: če bi namreč resnice ne bilo, bi bilo res, da resnice ne bi bilo. Če pa je nekaj res, pomeni, da obstaja resnica. *Bog* pa je resnica sama (Jn 14, 6): »Jaz sem pot, resnica in življenje«. Torej je Božji obstoj samoumeven.

TODA PROTI temu velja, da ni mogoče razmišljati zoper to, kar je samoumevno, kakor pravi Aristotel (*Metaf.* IV, 3;⁶ *An. post.* I, 10⁷) glede prvih načel dokazovanja. Mogoče pa je misliti, da *Boga* ni, kakor pravi psalm (52, 1): »Neumnež pravi v svojem srcu: ni *Boga*«. Torej ni samoumevno, da *Bog* obstaja.

ODGOVARJAM rekoč, da je lahko nekaj samoumevno v dveh smislih: prvič, po sebi in ne za nas; drugič, po sebi in za nas. Samoumeven je stavek, v katerem je predikat vsebovan v pojmu subjekta, kot velja za stavek *človek je žival*: *žival* namreč sodi k pojmu človeka.⁸ Če bi torej bilo vsem znano, kaj je predikat in kaj subjekt, bi tak stavek bil vsem samoumeven: prav to velja za prva načela dokazovanja,⁹ ki so sestavljena iz splošnih pojmov, ki jih vsi poznajo, kot so bitje in ne-bitje, celota in del ipd. Tudi če bi nekaterim ne bilo znano o predikatu in subjektu, kaj sta, bi stavek bil po sebi še vedno samoumeven, ne bi pa bil samoumeven za tiste, katerim predikat in subjekt nista znana. Zato pa, kot pravi Boecij v *De Hebdomadibus*¹⁰, so določena spoznanja splošna in samoumevna, a le za izobrazene, kot npr. stavek, *da netelesne stvari niso prostorske*.

Trdim torej, da stavek *Bog obstaja* je po sebi samoumeven, saj je predikat istoveten s subjektom, ker je *Bog* svoja lastna bit,¹¹ kot je rečeno spodaj (q. 3, a. 4). Toda za nas ta stavek ni samoumeven, ker ne vemo, kaj je *Bog*. Zato pa moramo ta stavek dokazovati na osnovi tega, kar je nam bolj znano, čeprav je manj znano po sebi, tj. na osnovi učinkov.

GLEDE PRVEGA ugovora je torej treba reči, da je neko splošno, nerazločno spoznanje Božjega obstoja lastno nam vsem, saj je *Bog* človekova blaženost:¹² človek si namreč po svoji naravi želi blaženosti in kar si človek po svoji naravi želi, to tudi po svoji naravi pozna. A to ne pomeni v pravem pomenu besede spoznati, da *Bog* obstaja; kakor tudi spoznati, da nekdo prihaja, še ne pomeni spoznati, da prihaja Peter: marsikdo namreč meni, da je blaženost človeka v posedovanju bogastva, nekateri, da v uživanju in še nekateri drugi, da v čem drugem.

³ PG 94, 789.

⁴ Bk 72 b 18.

⁵ Tu je sv. Tomaž povzel znameniti dokaz za Božji obstoj sv. Anzelma, ki se običajno označuje kot »ontološki«: prim. sv. Anzelm, *Proslogion*, cap. 2, v: PL 158, 227–228.

⁶ Bk 1005 b 11.

⁷ Bk 76 b 23.

⁸ Tukaj se sv. Tomaž naslanja na Aristotelovo definicijo človeka (*Pol.* I, 2, 1253 a 10–11) kot razumne živali (*animal rationale*), pri čemer živali ne gre razumeti v današnjem pomenu (tj. kot nerazumne živali, kot živali, ki ni človek, za kar sv. Tomaž uporablja izraz *brutus*), pač pa v pomenu tistih skupnih lastnosti, ki jih ima človek z nerazumno živaljo.

⁹ Med prva načela dokazovanja sodi zlasti zakon neprotislovnosti (prim. *Metaf.* IV, 3 sl.), ki pravi, da ni mogoče, da bi kaj bilo in ne bilo v istem času in oziru. Zato navaja takoj za tem pojma bitja in ne-bitja (»bilo in ne bilo«).

¹⁰ PL 64, 1311.

¹¹ Tj. obstoj.

¹² S tem izrazom (*beatitudo*) je mišljena popolna sreča.

GLEDE DRUGEGA ugovora pa je treba reči, da lahko nekdo, ki sliši besedo Bog, ne razume, da pomeni to, nad čemer ni mogoče misliti nič večjega, saj so nekateri mislili, da je Bog telesno bitje.¹³ Pa tudi če bi kdo z besedo *Bog* mislil to nad čemer ni mogoče misliti nič večjega, ne bi zato sledilo v njem spoznanje, da to, kar je bilo izraženo z besedo, obstaja tudi v stvarnosti; pač pa, da obstaja le v umu. Niti ne bi moglo slediti, da obstaja v stvarnosti, če se ne bi predhodno priznalo, da to nad čemer ni nič večjega, obstaja v stvarnosti: a prav tega ne priznavajo tisti, ki trdijo, da Boga ni.¹⁴

GLEDE TRETJEGA ugovora je treba reči, da je obstoj resnice v splošnem sicer res samoumeven: obstoj prve resnice¹⁵ pa za nas ni samoumeven.

2. ČLEN

Ali je možno dokazati, da Bog obstaja?

(I-II, q. 74, a. 10, ad 3; *In Sent.*, lib. III, dist. xxiv, q. 1, a. 2, q^a2; op. LXX *De Trin.*, q. 1, lect. 2; *S. c. G.*, lib. I, cap. 12; *De pot.*, q. 7, a. 3)

ZDI SE, da ni možno dokazati, da Bog obstaja, saj:

1. To, da Bog obstaja, je člen veroizpovedi, kar sodi k veri pa ni dokazljivo: dokaz namreč omogoča, da stvari ugotovimo, verujemo pa v stvari, ki niso razvidne, kakor pravi sv. Pavel (Heb 11, 1). Torej Božji obstoj ni dokazljiv.

2. Izhodišče dokaza je, *kaj nekaj je*. Toda mi ne moremo vedeti *kaj je* Bog, pač pa le kaj on ni, kakor pravi Damaščan (*De fide orth.*, I, 4)¹⁶. Torej ne moremo dokazati, da Bog obstaja.

3. Če bi lahko dokazali Božji obstoj, bi to lahko storili le izhajajoč iz njegovih učinkov. Toda njegovi učinki niso z njim sorazmerni: sam je namreč neskončen, učinki pa končni, med končnim in neskončnim pa ni sorazmerja. Ker torej ni mogoče dokazati vzroka iz učinka, ki ni v sorazmerju z vzrokom, se zdi, da Božjega obstoja ni mogoče dokazati.

TODA PROTI temu je to, kar pravi sv. Pavel (Rim 1, 20): »*kar je v Bogu nevidnega se spozna in vidi po tem, kar je ustvarjeno*«. To pa ne bi držalo, če ne bi mogli po ustvarjenih stvareh dokazati Božjega obstoja: prvo, kar je treba spoznati o nečem je namreč, ali obstaja.¹⁷

ODGOVARJAM rekoč, da je dokazovanje lahko dveh vrst. Prva vrsta je taka, da izhaja iz vzroka in se ji reče dokazovanje tipa »zato« [propter quid]: ta izhaja iz tega, kar je po sebi prvotno. Druga vrsta dokazovanja pa je taka, ki izhaja iz učinka in se ji reče dokazovanje tipa »ker« [quia]:¹⁸ ta pa izhaja iz tega, kar je prvotno glede na nas – ker nam je namreč učinek bolj dojemljiv od vzroka, izhajamo iz učinka k vzroku. Iz kateregakoli učinka bi lahko dokazali obstoj njegovega vzroka (če bi bili ti učinki nam bolj znani od vzroka): saj če so učinki odvisni od vzroka, ko ugotovimo obstoj učinkov

¹³ Prim. *S. c. G.*, lib. I, cap. 20, kjer navaja v tem smislu razne avtorje: »*deliramenta Iudaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum sive Anthropomorphitarum haereticorum /.../ necnon et Manichaeorum*«.

¹⁴ Reklo bi se, da je Tomaževa kritika Anzelmovega dokaza tukaj zasnovana podobno kot Gilsonova in Noëlova kritika idealističnih oblik tomizma, tj. da dokazovalni postopek, ki se začne na zgolj miselni ravni, bo vse, kar bo po njem dokazano, veljalo le za miselno raven in ne za stvarno (prim. É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Tequi, Pariz 1935, str. 4). Glavni argument pa je seveda tisti, izražen v *corpus articuli*, ki pravi, da Božjega bistva ne moremo spoznati in torej ne moremo iz njega izpeljevati samoumevnih stavkov.

¹⁵ Tj. Boga.

¹⁶ PG 94, 800.

¹⁷ Odlomek je zanimiv, ker naslavlja pomembno sholastično temo tem, kar je prvo spoznano (*primum cognitum*). Prim. I-II, q. 94, a. 2: »*Nam illud quod primo caidit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*«.

¹⁸ To latinsko razlikovanje deluje dobro tudi v slovenščini, saj če rečemo »začela se je vojna, zato je bil vpoklican«, poteka misel od vzroka (»začela se je vojna«) k učinku (»bil je vpoklican«). Če pa rečemo »bil je vpoklican, ker se je začela vojna«, poteka misel ravno obratno: od učinka k vzroku.

je nujno, da obstaja tudi vzrok. Zato pa Božji obstoj, glede na to, da za nas ni samoumeven, je dokazljiv iz učinkov, ki pa so nam znani.

GLEDE PRVEGA ugovora je torej treba reči, da Božji obstoj in drugo, kar je možno z naravnim razumom spoznati o Bogu, o čemer govori Rim 1, 19, niso člani veroizpovedi, pač pa uvod vanje: tako namreč vera predpostavlja naravno spoznanje, kakor milost predpostavlja naravo in kakor popolnost predpostavlja to, kar je možno izpopolnjevanja. Nič sicer ne preprečuje, da je to, kar je po sebi dokazljivo in spoznavno, predmet vere za nekoga, ki dokaza ne razume.

GLEDE DRUGEGA ugovora pa je treba reči, da v kolikor dokazujemo vzrok po učinku, po nujnosti jemljemo učinek namesto definicije vzroka, da bi dokazali obstoj vzroka, in to zlasti velja glede Boga. Da bi namreč dokazali obstoj nečesa je nujno vzeti za izhodišče to, *kar ime pomeni*, ne pa to, *kar nekaj je*: kajti vprašanje *kaj nekaj je*, sledi vprašanju *ali tisto je*. Imena pa pripisujemo Bogu na osnovi učinkov, kakor bo kasneje razloženo (q. 13, a. 1): torej ko dokazujemo Božji obstoj po učinkih, lahko privzamemo za izhodišče ime *Bog*.

GLEDE TRETJEGA ugovora je treba reči, da iz učinkov, ki niso sorazmerni z vzrokom, ni mogoče pridobiti popolnega spoznanja vzroka: kljub temu pa lahko, kot rečeno (c.), iz kateregakoli učinka razvidno dokažemo, da vzrok obstaja. Tako torej lahko po učinkih dokažemo Božji obstoj, čeprav ga ne moremo po njih popolnoma spoznati v njegovem bistvu.