

Sv. Tomaž Akvinski

## TEOLOŠKA SUMA

### PRVI DEL

#### 2. VPRAŠANJE

##### 3. ČLEN

###### **Ali Bog obstaja?**

(q. 11, a. 3, c.; q. 19, a. 4, c.; q. 44, a. 1; q. 47, a. 3, c., ad 1; q. 65, a. 1; q. 103, a. 1, c., ad 3)

ZDI SE, da Boga ni, saj:

1. Če bi bilo eno od nasprotij neskončno bi popolnoma uničilo drugo. Prav to pa je mišljeno z besedo Bog, namreč, da je on nekakšno neskončno dobro. Če bi torej Bog obstajal, bi ne smelo biti zla. Toda zlo obstaja v svetu. Torej Boga ni.

2. Za to, kar je lahko proizvedeno iz strani manjšega števila počel, ne potrebujemo večjega števila počel. Zdi pa se, da tudi če bi Boga ne bilo, bi lahko bili vsi pojavi na svetu proizvedeni iz strani drugih počel: saj vse, kar je naravno izhaja iz počela, ki mu rečemo narava; kar pa je umetno, izhaja iz počela človeškega razuma in volje. Ni torej nobene potrebe, da bi rekli, da Bog obstaja.

TODA PROTI temu je to, kar piše v 2 Mz 3, 14 v imenu Boga: »*Jaz sem, ki sem*«.

ODGOVARJAM, da je možno dokazati Božji obstoj na pet načinov.

Prvi in najrazvidnejši način je tisti, ki izhaja iz gibanja. Gotovo je namreč in s čuti zaznavamo, da se v tem svetu nekaj giblje. Toda vse, kar se giblje, je gibano od nečesa drugega. Karkoli se giblje, je namreč v možnosti glede na to, k čemur se giblje, giblje pa to, kar je v deju. Saj gibati se pomeni izpeljevati nekaj iz možnosti v dej, ni pa možno izpeljati nekaj iz možnosti v dej, razen po bitju, ki je že v deju: v tem smislu vroče v deju, kot npr. ogenj, povzroči, da postane les, ki je vroč v možnosti, dejansko vroč in ga tako giblje ter spremeni. Tudi ni mogoče, da bi bila ista stvar hkrati v deju in v možnosti glede na isto, pač pa le glede na nekaj drugega; kar je namreč vroče v deju, ne more biti hkrati vroče v možnosti, pač pa je hkrati mrzlo v možnosti. Ni torej mogoče, da bi ista stvar bila pod istim vidikom gibajoča in gibana, tj. da bi gibala samo sebe. Karkoli se torej giblje, je gibano od drugega. Če se torej gibalec giblje, mora biti gibano od drugega in ta še od tretjega. A tu ni mogoče napredovati v neskončnost, ker potem ne bi bilo prvega gibalca; in posledično ne bi bilo niti drugega gibalca, kajti drugi gibalci se ne gibljejo, če jih ne giblje prvi gibalec, kakor se palica, denimo, ne

giblje, če je ne giblje roka.<sup>1</sup> Zato pa je treba priti do nekega prvega gibalca, ki ga nič drugega ne giblje; takega gibalca pa vsi prepoznavajo kot Boga.

Drugi način dokazovanja izhaja iz tvorne vzročnosti. V čutnih stvareh prepoznavamo zaporedje tvornih vzrokov, med katerimi ni njimi videti, da bi kaj bilo tvorni vzrok samega sebe, saj to niti možno ni, ker bi potem nekaj moralo obstajati, preden bi začelo obstajati, kar je nemogoče. Ni pa niti možno, da bi pri tvornih vzrokih šli v neskončnost, kajti pri vseh zaporedjih tvornih vzrokov je prvi vzrok srednjega in srednji vzrok zadnjega – pri tem je lahko srednjih vzrokov več ali pa je le eden. Toda če odstranimo vzrok, odstranimo tudi učinek.<sup>2</sup> Če bi torej ne bilo prvega tvornega vzroka, ne bi bilo niti končnega in niti srednjih: kar pa je očitno zmotno. Torej mora obstajati prvi tvorni vzrok, ki ga vsi imenujejo Bog.

Tretji način dokazovanja izhaja iz mogočega in nujnega, poteka pa takole: najti je med stvarmi take, za katere je mogoče, da so in da niso: podvržene so namreč nastajanju in minevanju, posledično lahko so in lahko niso. Za vse te stvari pa je nemogoče, da bi vselej bile, kajti kar lahko neha biti, bo prej ali slej tudi nehalo biti. Če bi torej za vse veljalo, da bi bilo mogoče, da bi ne bilo, bi prej ali slej ne bilo več ničesar. Toda če bi to bilo res, bi tudi sedaj ničesar ne bilo: saj to, kar neha obstajati, je začelo obstajati zaradi nečesa, kar je obstajalo. Če bi pa ničesar ne bilo, ne bi moglo nič nastati in bi tako ničesar ne bilo: kar pa je zmotno. Ne obstajajo torej le mogoča bitja, pač pa mora obstajati tudi nekaj nujnega.<sup>3</sup> Vse, kar je nujno pa ima lahko vzrok svoje nujnosti v sebi ali v drugem.<sup>4</sup> Ni namreč mogoče iti v neskončnost pri nujnih bitjih, ki imajo vzrok svoje nujnosti, kakor tudi ne pri tvornih vzrokih, kot je bilo že dokazano (c.). Zato pa mora obstajati nekaj, kar je nujno po sebi in nima vzroka svoje nujnosti v drugem, pač pa je vzrok nujnosti v drugih stvareh: to pa vsi imenujejo Bog.

Četrti način dokazovanja izhaja iz stopenj, ki jih najdemo pri stvareh. V stvareh namreč opazamo večjo ali manjšo dobroto, resničnost, plemenitost ipd. Vendar nekaj je bolj ali manj takšno glede na to, koliko se približuje temu, kar je v največji meri takšno: kakor je bolj vroče to, kar se najbolj približuje tistemu, ki je najbolj vroče. Obstaja torej to, kar je najbolj resnično, najboljšo, najplemenitejše in torej tudi, kar najbolj obstaja: kar je najbolj resnično namreč tudi najbolj obstaja, kot pravi Aristotel v *Metaph.* (II, 1)<sup>5</sup>. Čemur pa se reče, da je najbolj takšno v določenem rodu, je

---

<sup>1</sup> Pri tem dokazu sv. Tomaž predpostavlja Aristotelovo fiziko, ki izključuje možnost neskončnega inercialnega gibanja, saj izključuje obstoj praznine (prim. *De gen. et corr.*, I, 8, 325 a 23–33). Ker je torej tvorni svet povsod zapolnjen s takšno ali drugačno stvarjo, bi se gibanje kateregakoli telesa prej ali slej zaradi trenja ustavilo, če ga ne bi gnala sila nekega vzroka (*Phys.* IV, 8, 215 a 19–22). Torej tudi neskončno gibanje niza vzročno povezanih teles ni možno, ker bi se v tem nizu energija počasi porabila zaradi trenja in bi se gibanje nehalo. To je obenem razlog, zaradi katerega ni možen *perpetuum mobile*. Res je sicer, da je za sodobnega človeka, ki predpostavlja newtonsko fiziko in z njo možnost neskončnega inercialnega gibanja, ta dokaz manj razviden kot za srednjeveškega. Je pa obenem res, da sodobna fizika na svoj način potrjuje Aristotelov uvid, ko trdi, da je energija v obliki gravitacije vseprisotna, saj sta masa in energija dva vidika istega ( $E = mc^2$ ): prim. E. Berti, *La critica di Aristotele alla teoria atomistica del vuoto*, v: NSA IV, str. 16–17.

<sup>2</sup> Prim. zg. op.

<sup>3</sup> To sklepanje gre razumeti v smislu, da če bi obstajala le prigodna bitja (tj. taka, ki nastanejo in prej ali slej nehajo obstajati), bi tudi celota teh bitij (tj. vesolje) prej ali slej nehala obstajati. Ker pa bi po tej predpostavki moralo vesolje biti večno, bi se ta konec že moral zgoditi, saj če bi še trajala taka celota prigodnih bitij, bi morala biti večna, ker bi se njen obstoj vlekel od večnosti. Ker je pa, kot rečeno, taka celota lahko le končna in vesolje obstaja, ne morejo obstajati le prigodna bitja, pač pa tudi nujno, večno bitje, ki je Bog. Iz tega dokaza so tomisti razvili znameniti dokaz iz prigodnosti, ki velja za najtrdnejši dokaz Božjega obstoja, glasi pa se takole: 1. obstajajo končna (tj. ne-večna) bitja; 2. taka bitja nimajo biti v svojem bistvu (tj. ne obstajajo po definiciji); 3. bitje, ki nima biti v svojem bistvu, mora prejeti bit od nečesa drugega; 5. celota končnih bitij (tj. vesolje) nima biti v svojem bistvu, ker noben njen del nima biti v svojem bistvu; 6. torej mora ta celota prejeti bit od nečesa, kar ima bit v svojem bistvu; 7. to bitje, ki ima bit v svojem bistvu je večno Bitje, tj. Bog. Prim. M. Liberatore, *Compendio di logica e metafisica*, Giannini, Neapelj 1871, str. 338; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Pariz 1914, str. 229 sl.; P. Dezza, *Filosofia*, Gregoriana, Rim 2003, lect. xvii.

<sup>4</sup> To nadaljevanje dokaza se nanaša na razlikovanje med nujnimi bitji, ki imajo vzrok svoje nujnosti (v smislu nespremenljivosti) v drugem (to bi bili pri sv. Tomažu angeli, pri Aristotelu pa nebesna telesa), in bitjem, ki ima razlog svoje nujnosti v sebi (tj. Bog).

<sup>5</sup> Bk 993 b 30.

vzrok vsega, kar je takšno v tistem rodu: kot je npr. ogenj, ki je najbolj vroč, vzrok vsega tega, kar je vroče, kakor je zapisano v navedeni knjigi.<sup>6</sup> Obstaja torej nekaj, kar je vsem bitjem vzrok biti, dobrote in sleherne popolnosti:<sup>7</sup> in temu rečemo Bog.

Peti način dokazovanja Božjega obstoja izhaja iz usmerjenosti stvarnosti. Vidimo namreč, da tudi bitja, ki ne spoznavajo, kakor npr. naravna telesa, delujejo, da bi dosegla nek smoter. To je razvidno iz tega, da vselej ali najpogosteje delujejo tako, da bi dosegle to, kar je najboljše;<sup>8</sup> to pa pomeni, da ne dosegajo svojega smotra slučajno, pač pa z namenom. Toda bitja, ki ne spoznavajo, ne morejo težiti k smotru drugače, kot če jih vodi spoznavajoče umno bitje, kakor se to dogaja s puščico in z lokostrelcem. Torej obstaja umno bitje, ki usmerja vse stvari k smotru: in temu rečemo Bog.<sup>9</sup>

GLEDE PRVEGA ugovora je torej treba reči skupaj s sv. Avguštinom (*Ench.*, 2)<sup>10</sup>, da »Bog, ki je najvišje dobro, ne bi nikoli dopustil obstoj kateregakoli zla v njegovih delih, če ne bi bil tako vsemogočen in dober, da bi lahko naredil dobro tudi iz nečesa zlega«. To torej sodi k Božji neskončni dobroti, da dopušča zlo, da bi iz njega pridobil dobro.

GLEDE DRUGEGA ugovora pa je treba reči, da zato, ker narava dosega določen učinek pod vodstvom višjega dejavnika, je treba to, kar počne narava, pripisati Bogu kot prvemu vzroku. Podobno je treba tudi to, kar se stori namensko pripisati višjemu vzroku, ki ni človeški razum in volja: ker slednja sta namreč spremenljiva in zmotljiva; treba je torej zvesti vse, kar se lahko premika in moti, nekemu višjemu počelu, ki je nespremenljivo in nujno, kakor je bilo pokazano (c.).

---

<sup>6</sup> Prav tam, str. 993 b 25.

<sup>7</sup> K temu dokazu bi morda sodobnik izrekel dva pomisleka: 1. da je sodba o tem, kar je bolj ali manj dobro, bolj ali manj popolno, subjektivna in da torej iz nje ne moremo sklepati na stvarnost (tudi ne na Božjo stvarnost); 2. da se stopnje ne merijo glede na nek maksimum, pač pa glede na nek minimum, kot denimo v koordinatnem sistemu, kjer je referenčna točka ničta vrednost. Glede prvega ugovora je treba upoštevati, da sv. Tomaž predpostavlja Aristotelov nauk o deju in možnosti, po kateri je dobro definirano kot udejanjenje možnosti in je torej prav tako objektivno osnovano, kot to velja za pojma deja in možnosti (prim. *Metaph.*, IX, 8; *Et. Nic.*, I, 6 et 13), o čemer je bil govor pri prvem načinu dokazovanja. Glede drugega ugovora pa je tako, da tudi koordinatni sistem predpostavlja maksimum, ki obstaja v neskončnosti: tja namreč kažejo koordinatne osi.

<sup>8</sup> Prim. prejšnjo op. Karkoli (tudi neživa narava) deluje ali se dogaja udejanja svoje možnosti in tako dosega svoje dobro, tj. svoj smoter.

<sup>9</sup> Navedeni dokaz iz smotrnosti je zanimiv zlasti iz dveh razlogov: 1. darvinizem je tisti dandanes vsesplošno razširjeni nazor, ki ravno zavrača obstoj smotrnosti v stvarnosti, saj je po Darwinu smotrnost le videz, ki ga je evolucija proizvedla na podlagi naključja. Darwinu lahko torej nasprotujemo le na osnovi argumentacij podobnih tej, ki jo tukaj razvija sv. Tomaž, kot to počnejo zagovorniki teorije »umnega načrta« (intelligent design) in torej na osnovi aristotelizma, na katerega se tu naslanja sv. Tomaž. 2. Ta tip dokaza je bil posebej drag t.i. transcendentnemu tomizmu, ki ga je zasnoval Joseph Maréchal (1878–1944) v svojem *Le point de départ de la métaphysique*, pri katerem pa ni izhajal iz smotrnosti v ekstramentalni stvarnosti, pač pa iz smotrnosti našega lastnega mišljenja. Filozofska težava tega tipa tomizma je, da ni uspela pojasniti, kako lahko sklepamo iz miselne ravni na stvarnost (prim. zg. op. k I, q. 2, a. 1, ad 2). Iz tega filozofskega subjektivizma je sledila teološka težava tega tipa tomizma, da je težil k modernizmu, ki ni nič drugega kot subjektivizacija katoliške teologije.

<sup>10</sup> PL 40, 236.

### 3. VPRAŠANJE

#### O ENOSTAVNOSTI BOGA

Ko smo enkrat spoznali, da nekaj je, lahko še raziščemo, kako to je, da bi dalje spoznali, kaj to je. Ker pa o Bogu ne morem spoznati, kaj je, temveč le kaj ni, ne moremo ugotavljati o Bogu, kako je, pač pa kako ni. Najprej je treba torej ugotoviti, kako Bog ni, dalje, kako ga spoznavamo (q. 12) in končno, kako ga poimenujemo (q. 13).

Možno je pokazati, kako Bog ni, tako da odstranimo od njega to, kar se z njim ne sklada, kot je to sestavljenost, gibanje ipd. Najprej je treba zato proučiti njegovo enostavnost, s čimer odstranimo od njega sestavljenost. Ker pa je pri telesnih stvareh enostavno to, kar je nepopolno in kar je le del celote, bo treba dalje proučiti njegovo popolnost (q. 4 sl.), njegovo neskončnost (q. 7 sl.), njegovo nespremenljivost (q. 9 sl.) in njegovo enovitost (q. 11).

Glede enostavnosti se zastavlja osem vprašanj:

1. ali je Bog telo;
2. ali je v njem sestavljenost lika in tvari;
3. ali je v njem sestavljenost kajstva, tj. bistva ali narave, ter podstati;
4. ali je v njem sestavljenost bistva in biti;
5. ali je v njem sestavljenost rodu in razlike;
6. ali je v njem sestavljenost podstati in pritičke;
7. ali je kakorkoli sestavljen ali pa povsem enostaven;
8. ali vstopa v sestavljenost s čim drugim.

#### 1. ČLEN

##### **Ali je Bog telo?**

(*S. c. G.*, lib. I, cap. 20; lib. II, cap. 3; *In Metaph.*, XII, lect. 8;  
op. II *Compend. theol.*, cap. 16)

ZDI SE, da je Bog telo, saj:

1. Telo je to, kar ima tri dimenzije. Toda Sveto pismo pripisuje Bogu tridimenzionalnost, saj je pisano (Job 11, 8): »*Višji je kakor nebo, in kaj boš počel? Globlji je od pekla, in kaj boš dognal? Daljša kakor zemlja je mera njegova, in širša kakor morje*«. Bog je torej telo.

2. Kar ima obliko je telo, saj je oblika kvaliteta, ki se nanaša na kvantiteto. Zdi pa se, da ima Bog obliko, kakor je zapisano v 1 Mz 1, 26: »*Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti*«; podobi pa se reče tudi oblika, kot je pisano v Heb 1, 3: »*on, ki je sijaj njegove slave in oblika njegove podstati*«, tj. podoba. Torej je Bog telo.

3. Vse, kar ima telesne dele, je telo. Vendar Sveto pismo pripisuje Bogu telesne dele, kot je pisano v Job 40, 4: »*Mar imaš roko kakor Bog*«; ali v Ps 33, 16: »*oči Gospodove so obrnjene na pravičnike*«; ali v Ps 117, 16: »*Gospodova desnica je pokazala svojo moč*«. Torej je Bog telo.

4. Kraj sodi k telesu. A Sveto pismo pripisuje Bogu dejanja, ki se nanašajo na kraj v Iz 6, 1: »*videl sem Gospoda, ki je sedel*«; in v Iz 3, 13: »*Gospod je vstal, da razsodi*«. Torej je Bog telo.

5. Nič ne more biti točka kamor nekaj gre ali od koder nekaj pride, če ni telo ali nekaj telesnega. Toda Sveto pismo pravi o Bogu, da je točka, kamor nekaj gre, kakor je zapisano v Ps 33, 6: »*Pristopite k njemu in boste razsvetljeni*«; pa tudi da je točka od koder nekaj pride, kot je zapisano v Jer 17, 13: »*v prah bodo zapisani, kateri odstopajo od tebe*«. Torej Bog je telo.

TODA PROTI temu je zapisano v Jn 4, 24: »*Bog je duh*«.

ODGOVARJAM in to na brezpogojen način, da Bog ni telo. To je možno dokazati na tri načine.

Prvič je to zato, ker nobeno telo ne giblje, če ni gibano od nečesa drugega, kakor je razvidno iz izkušnje. Dokazano pa je bilo zgoraj (q. 2, a. 3), da je Bog prvi negibni gibalec. Torej je očitno, da Bog ni telo.

Drugič je to zato, ker mora prvo bitje biti v deju in na noben način v možnosti. Čeprav je sicer določeno bitje, ki prehaja iz možnosti v dej, časovno vzeto najprej v možnosti in potem v deju, je pravzaprav dej vedno pred možnostjo: saj kar je v možnosti, lahko preide v dej le po bitju, ki je že v deju. Dokazano pa je bilo zgoraj (q. 2, a. 3), da je Bog prvo bitje. Nemogoče je torej, da bi bil Bog kadarkoli v možnosti. Vsa telesa pa so v možnosti: saj je prostor kot tak zvezen in torej neskončno deljiv. Nemogoče je torej, da je Bog telo.

Tretjič je to zato, ker je Bog najpopolnejše izmed bitij, kakor sledi iz rečenega (q. 2, a. 3). Nemogoče pa je, da bi bilo telo najpopolnejše izmed bitij. Saj je telo lahko živo ali pa neživo. Živo telo pa je očitno popolnejše od neživega. Živo telo pa ni živo zato, ker je telo, ker bi sicer vsa telesa bila živa: potrebno je torej, da živi zaradi nečesa drugega, kakor npr. naše telo živi zaradi duše. To, zaradi česar telo živi, je torej popolnejše od telesa. Zato pa je nemogoče, da bi bil Bog telo.

GLEDE PRVEGA ugovora je treba reči, da Sveto pismo govori o duhovnih in Božjih resničnostih pod podobo telesnih, kakor je bilo že rečeno (q. 1, a. 9). Ko torej pripisuje Bogu tri dimenzije izraža pod podobnostjo telesne kvantitete kvantiteto njegove dejavnosti: z globino označuje sposobnost spoznanja tega, kar je skrito; z višino to, da njegova dejavnost vse prekaša; z dolžino trajanje njegove biti; s širino razširjanje njegove ljubezni na vsa bitja. – Ali kakor pravi sv. Dionizij (De div. nom. IX, 5)<sup>11</sup>, z globino Boga je treba razumeti nerazumljivost njegovega bistva; z dolžino, domet njegove moči, ki v vse prodira; s širino pa njegovo zajemanje vseh bitij, ker jih vsa zajema pod svoje varstvo.

GLEDE DRUGEGA ugovora je treba reči, da ne pravimo, da je človek ustvarjen po Božji podobi glede na telo, pač pa glede na to, da človek presega ostale živali, zato pa v 1 Mz 1, 26, potem ko je zapisano » *naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti*«, dodaja » *da bi gospodoval ribam morja*« itd. Človek namreč presega vse druge živali zaradi razuma in uma. Prav zaradi uma in razuma, ki nista telesna, je človek podoba Boga.

GLEDE TRETJEGA ugovora je treba reči, da Sveto pismo pripisuje telesne dele Bogu zaradi določene podobnosti z njihovo dejavnostjo. Dejavnost oči je gledanje, zato pa oko, pripisano Bogu, pomeni njegovo zmožnost gledanja, vendar v umskem in ne v čutnem smislu. Podobno velja za ostale dele.

GLEDE ČETRTEGA ugovora je treba reči, da tudi to, kar se nanaša na kraj, pripisujemo Bogu le po določeni podobnosti. S tem, da sedi, hočemo izraziti njegovo negibnost in oblast; s tem, da stoji, pa njegovo moč v premagovanju vsega, kar se mu zoperstavlja.

GLEDE PETEGA ugovora je treba reči, da se k Bogu ne približujemo s telesnimi koraki, saj se on nahaja povsod, pač pa se približujemo z vzgibom duha in se v istem smislu od njega odmikamo. Tako približevanje kot oddaljevanje označujeta torej duhovni vzgib pod podobnostjo prostorskega gibanja.

---

<sup>11</sup> PG 3, 913.