

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tina Lešničar

Mentor: doc. dr. Marjan Smrke

POJMOVANJA BOGA MED SLOVENCMI

Diplomsko delo

Ljubljana, 2003

KAZALO

UVOD	4
1. ODNOS MED RELIGIJO IN TEIZMOM	6
1.1. O religiji.....	6
1.1.1. Družbene funkcije religij	7
1.2. O teizmu	9
1.2.1. Tipologija teizma / Klasifikacija po Billingtonu	9
1.2.2. Ateizem.....	15
1.2.3. Polemike o prvotni obliki teizma	19
1.3. Prihodnost teizma	22
2. IZVOR, RAZVOJ IN RAZNOLIKOST IDEJE BOGA.....	23
2.1. Izvor ideje o bogu	23
2.3. Atributi boga; primeri apologije in kritike	28
2.4. Obstoj in neobstoj boga.....	32
2.4.1. Enajst argumentov za in proti obstoju boga	33
3. PREDSTAVITEV RAZLIČNIH POJMOVANJ BOGA.....	41
3.1. Krščanski bog.....	41
3.1.1. Podobe rimskokatoliškega boga	42
3.1.2. Nerazdružljivost razdružljivega ali trojstvo	42
3.1.3. Osebni bog	45
3.1.4. Teonomnost morale	46
3.2. Bog filozofov	47
3.2.1. Metafizični bog.....	48
3.3. Bog mistikov	50
3.4. Bog in znanost	53
4. TEIZEM IN DEJAVNIKI VPLIVA NANJ	56
4.1. Indikatorji teizma	56
4.2. Faktorji teizma.....	57
4.2.1. Sociodemografske spremenljivke.....	58
4.2.2. (Ne)verovanje v boga in sociodemografske spremenljivke v sloveniji – opis stanja.....	59
5. EMPIRIČNI DEL.....	60
5.1. Merjenje pojmovanj boga skozi čas.....	60
5.1.1. Verovanje v boga ali v neko višjo silo	61
5.1.2. Vera v osebnega boga in vpliv boga na posameznikovo življenje.....	62
5.1.3. Odnos do boga	63

5.1.4. Verovanje v boga v preteklosti in sedaj.....	63
5.1.5. Občutek bližine boga	64
5.1.6. Stopnja pomembnosti boga v posameznikovem življenju	64
5.2. Odnos do boga in sociodemografske spremenljivke v letu 1998	65
5.2.1. Spol in pojmovanje boga	66
5.2.2. Starost in pojmovanje boga	67
5.2.3. Izobrazba in pojmovanje boga.....	68
5.2.4. Bivalno okolje in pojmovanje boga.....	69
5.2.5. Družbeni sloj in pojmovanje boga	70
5.2.6. Pojmovanje boga glede na samooceno vernosti	71
5.2.7. Pojmovanje boga glede na versko skupnost.....	71
5.2.8. Vpliv vzgoje na pojmovanje boga	74
5.3. Profil (a)teista.....	75
6. ZAKLJUČEK	76
7. VIRI IN LITERATURA	78
8. PRILOGA	Error! Bookmark not defined.

UVOD

V diplomski nalogi se ukvarjam z različnostjo pojmovanj boga med Slovenci, za katera predpostavljam, da so visoko diferencirana. Ugotoviti nameravam predvsem odnos med cerkvenimi pojmovanji in avtonomnimi pojmovanji boga ter pokazati na občo diferenciranost pojmovanj boga. V nalogi bom poskušala razložiti številnost pojmov, ki opisujejo in razčlenjujejo 'problem' dihotomije ateizma in teizma, kar pripomore k boljšemu razumevanju stvarnosti in k produktivnejšemu ter konstruktivnejšemu dialogu med 'vernimi' in 'nevernimi'.

V nalogi bom preverjala tezo, ki jo je v svoji knjigi *Evangelij po Nietzscheju* postavil Tine Hribar, in sicer, da religioznost enaindvajsetega stoletja ne bo teistična marveč post(a)teistična religioznost. Menim, da katoliško ortodoksno stališče in razumevanje boga kot osebe v sodobnosti vedno bolj izgublja svojo kredibilnost in funkcionalnost, saj se ne vklaplja več v potrebe sodobnega človeka. Tudi rimskokatoliška cerkev (RKC) izgublja svojo moč med verniki, kar se je pokazalo med letošnjim popisom prebivalstva pri vprašanju o veroizpovedi, ko se je za katolike opredelilo 57,8 % prebivalstva (leta 1991 jih je bilo 71,6 %). Temu upadu botrujejo številni dejavniki, kot na primer politizacija RKC, številna (para)religijska ponudba, predvsem pa nesposobnost prilagajanja RKC svetovnim spremembam ter rigoroznost in dogmatičnost verskih nauk, ki so v sodobnem svetu izgubili svoj pomen. Zato narašča število avtonomnih, necerkvenih pojmovanj boga in pojavljajo se nove predstave transcendentnega nasploh.

Naloga je sestavljena iz teoretičnega in empiričnega dela. V prvem poglavju najprej opredelim odnos med religijo in teizmom ter na koncu poglavja izpostavim že omenjeno tezo. V drugem poglavju predstavim pogled različnih religiologov, filozofov, sociologov in psihologov na vznik in razvoj ideje boga. Tretje poglavje je predstavitev različnih pojmovanj boga, predvsem v krščanstvu, filozofiji, mistiki in znanosti. Sledi uvod v empirični del, kjer orišem religijsko situacijo v Sloveniji, kakor je znana iz dosedanjih raziskav, kjer poudarim delitev religijske dinamike na tri glavna obdobja, kot jih je opredelil Marjan Smrke in predstavim teoretične opredelitve, kot so faktorji in indikatorji teizma, ki so pomembni za razumevanje nadaljnje interpretacije in analize rezultatov. V petem poglavju pa s pomočjo podatkov iz raziskav Slovenskega javnega mnenja (SJM) predstavim diferenciranost odnosov in predstav o bogu skozi čas in glede na sociodemografske spremenljivke (starost, izobrazba, spol, družbeno-ekonomski položaj, tip krajevne skupnosti, vzgoja). Pri tem med drugim

izhajam iz predpostavke, da je cerkveno-institucionalno pojmovanje boga značilno predvsem za podeželje, za ženske, za starejše in za manj izobražene; medtem ko je v mestih bolj razširjeno necerkveno oz. cerkveno-neortodoksno pojmovanje boga kot npr. višje sile ali duhovne moči, energije itd.

Metodologija, ki sem se je poslužila, je temeljila na študiju relevantnih filozofskih del, upoštevanju socialnih kontekstov, upoštevanju ugotovitev centra za preučevanje kulture in religije v Sloveniji ter analizi empiričnih podatkov SJM.

1. ODNOS MED RELIGIJO IN TEIZMOM

V prvem delu naloge bi rada opredelila vlogo religije v družbi in njeno funkcionalnost glede na človekova pričakovanja in potrebe, saj je sam vznik religije pogoj za izvor ideje o bogu. Predstavila bom odnos med religijo in teizmom, kot načinom verovanja in sestavnim delom religije.

1.1. O RELIGIJI

Religija ali latinsko *religio* (*religare* = zavezati) dobesedno pomeni vezanost na nadnaravno bitje. Je oblika človeškega duha in kulture, torej svojevrsten in oseben način človekovega odnosa do sveta, njegovo soočanje s svetom in osmišljanje življenja. (Skledar, 1990: 11)

Religija je sestav verovanja v neki skupnosti. Izraža se lahko v skupnih mitih, verskih naukah, moralnih naukah, obredju in praznikih.

Leksikon Cankarjeve založbe iz leta 1973 religijo, v duhu časa, izčrpno opredeljuje kot: »obliko družbene zavesti z značajem svetovnega nazora, ki v vsakokratnih okoliščinah odraža prevladujoče naravne in družbene sile v fantastični, od človeka, narave in zgodovine neodvisni podobi. Temelji na nepoznavanju in nezadostnem obvladovanju naravnih in družbenih zakonitosti, izraža pa se v pripisovanju stvariteljske vloge nadzemeljskim silam (duhovom in bogovom) in občutku odvisnosti od njih ter v iluzijskih kulturnih dejanjih, obredih itd. Religija je nastala po prej prevladujoči 'čredni zavesti' (Marx, Engels) na stopnji rodovne družbe, verjetno v mlajši kameni dobi (pred okoli 40.000 do 50.000 leti) z razvojem zmožnosti abstraktnega in posploševalnega mišljenja; religiozno zavest so tedaj predstavljali antropomorfistično¹ preoblikovani naravni pojavi (lovno čaranje, totemizem, magija), pozneje pa se je zaradi vere v nadaljnji obstoj duše po smrti in zaradi samega nepojasnjeneega fenomena smrti razvila v osebno verovanje v nadzavestno množico duhov – bogov (politeizem). Z razvojem razredne družbe so dobivale fantazijske predstave o bogovih vse več družbenih atributov, bogovi so prenehali biti predstavniki naravnih sil in so dobili attribute zgodovinskih sil. Na nadaljnji razvojni stopnji je ostra razslojitev v razredni družbi začela prenašati naravne in družbene attribute številnih bogov (po zgledu mogočnih zemeljskih vladarjev) na enega samega vsemogočnega boga, ki pa je bil spet le refleksija abstraktnega

¹ Antropomorfizem pomeni projiciranje psihičnih in fizičnih človekovih značilnosti na boga.

človeka. Religija se je razvila do stopnje monoteizma in nastajati so začele svetovne religije, ki imajo bistvene, predvsem iz odnosov med vladarji in vladanimi izhajajoče skupne značilnosti: pasivno odrekanje, potrpežljivo prenašanje zemeljskega gorja z vero v odrešenje in plačilo v idealnem onostranstvu. Religije se lahko delijo na naravne, ki dojemajo svet v naravnih predmetih, razodete, ki so jih ustvarile kake bolj ali manj zgodovinske osebnosti, rodovne, nacionalne ter univerzalne religije, ki se žele razširiti po vsem svetu in zaobjeti vse religije.« (1973: 829)

Na tem mestu bi, za boljše razumevanje pojava in 'trdovratne' obstojnosti religijskega fenomena, rada opredelila nekatere funkcije religije v družbi.

1.1.1. DRUŽBENE FUNKCIJE RELIGIJ

Sociolog Emile Durkheim je bil eden od vnetih zagovornikov tako socialne kot psihološke funkcionalnosti religije. Po njegovem, naj bi religija povezovala posameznike v moralno skupnost. Simbolična dejanja kolektivnega oboževanja, pa naj bi bila plodno okolje za razvoj religioznih verovanj, ki vzpodbujajo in ohranjajo vero. Trdil je, da se religija vzpostavlja ob situacijah 'kolektivnega vrenja', ko ljudi prevevajo emotivna stanja. (v Aldridge, 2000: 64)

Za Durkheima je religija »mitologizirana sociologija, ker interpretira, simbolizira in tudi dramatizira družbene odnose. Religija drži ogledalo družbi. Zato bi bila družba brez religije globoko patološka.« (v Aldridge, 2000: 63)

V svoji teoriji se Durkheim ni oziral niti na možne niti na očitne nefunkcionalnosti religije (legitimiziranje nestrpnosti, krščanski antisemitizem, verske vojne itn). V diametralnem nasprotju z Marxom je preprosto trdil, da je religija dobra za človeka.

Marksizem na religijo gleda kot na nujno fazo v razvoju človeštva. Vloga religije je za Marxa in Engelsa negativna, ker naj bi predstavljala odtujitev človeka. Odmik v 'višje sfere' pa naj bi imel za posledico zanemarjanje realnosti in vzdrževanje iluzorne sreče, ki preprečuje borbo za pravo, realno srečo.

Navedla bom pet osnovnih družbenih funkcij religije ter poglede nekaterih sociologov in filozofov nanje.

- *funkcija pogleda na svet* – Marx je menil, da je religija 'obča teorija sveta', saj njen nauk o onem svetu razkriva tudi pogled na ta svet. Religija gleda na naravo kot na nekaj sekundarnega, proizvedenega. Je logika sveta v popularni izdaji ali 'popularna metafizika', kot je rekel Schopenhauer in ravno zaradi tega privlači toliko ljudi; nauk o stvarjenju sveta ustreza nekritičnemu, antropomorfnemu, personificirajočemu mišljenju. Vendar pa religijski pogled na svet ni univerzalen.²
- *kompensacijska funkcija* – religija vrši to funkcijo v primeru socialnih deprivacij. W. James poimenuje religijo kot anestezijo; kot odgovor na težko življenjsko situacijo, ki nastopi kot gon po preživetju. T. Parsons meni, da je religija kot 'osvežilni tonik' in ima pozitivno vlogo v tragičnih življenjskih situacijah. Šteje jo med mehanizme intelektualnega in emocionalnega prilagajanja na nepredvidljive situacije. Religija ima po Parsonsu funkcijo stabiliziranja družbe in ohranjanja družbenega reda. Za pa je Marxa religija vzdih zatirane gmote, 'opij ljudstva'. Nauk o možni sreči na onem svetu in o bogu kot zaščitniku naj bi služil kot psihološka uteha za dejansko trpljenje in težave v tem življenju. Lenin je imel religijo za 'duhovno vodko', v kateri sužnji kapitala utaplajo svojo človečnost.
Obstaja več načinov kompenziranja: doktrine z obljubami o nebesih in pravični retribuciji (povračilu), katarzična religijska izkustva, molitev in mehanizmi samoopogumljanja ter vzbujanje občutka moralne superiornosti.
- *etična funkcija* – teistične religije etiko razlagajo kot božjo voljo. Etika je lahko heteronomna ali teonomna. Medtem ko je pri ateističnih religijah, na primer v budizmu, etika antroponomna ali tudi avtonomna. Religije vplivajo na družbe in kulture; na primer protestantska etika, pri kateri je razkorak med deklariranimi normami in dejanskim obnašanjem majhen. Religija vzpostavi strah pred bogom, ki je bil stoletja pogoj moralnosti.³

² Glej tudi poglavje 2.1. Tipologija teizmov.

³ Marx je kritiziral ravno ta moment etične funkcije, ki ga je zastopal tudi Plutarh, in sicer, da strah pred bogom zadržuje ljudi, da bi delali zlo in jih dela dobre ter da zavest o končnosti človeka napravi nemočnega, kar opravičuje vero v nesmrtnost. Glede strahu Marx trdi, da je že sam strah zlo in človek, katerega delovanje je omejeno zaradi tega, je podoben živali, ki ji potemtakem ni vredno nič dokazovati. Vera v religijsko razumljeno nesmrtnost pa izhaja, pravi Marx, iz egoističnih motivov, in tistim, ki verjamejo vanjo, ni do kakovosti bivanja, temveč le zgolj do golega bivanja. (v Pavičević, 1988: 81)

Kant je menil, da je etična funkcija osnovna funkcija religije. Vendar ne v smislu, da morala izhaja iz religije, pač pa kako religija služi morali. S tem je tudi prestavil težišče raziskovanja izvora religije z racionalne na praktično-emocionalno raven.

- *integracijska funkcija* – to funkcijo je poudarjal E. Durkheim in menil, da je religija močno vezivo med posameznikom in družbo. Lahko pa ob pojavu multikonfesionalnosti oziroma večreligijskosti religija dobi dezintegracijsko funkcijo (na primer severna Irska, Srbi in Hrvati).
- *legitimizacijska funkcija* – religija kot legitimizator oblasti, dejavnosti oblasti, spolnih ali rasnih diskriminacij, vojn, režimov, ideologij.

Religija po Marxu opravičuje razredno družbo in deluje kot neka moralna sankcija. Ta izjava je v smislu religije kot 'painkillerja', kot pomirjevala. Masa se obrne na religijo, da bi jo le-ta razbremenila. Zato je Marx menil, da religija ni kulturno univerzalna in človeku potrebna komponenta, ampak je le produkt razredne družbe.

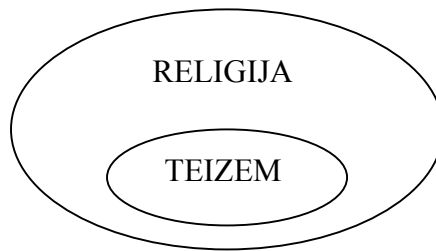
1.2. O TEIZMU

Teizem v občem pomenu besede pomeni bogoverstvo, vero v boga ali bogove. Je religiozno ali filozofsko prepričanje o obstoju boga. Teizmi so različni religijski koncepti, ki se razlikujejo po načinu verovanja in odnosu do 'vrhovnega bitja'. Zastavlja se torej vprašanje, v kakšnem odnosu sta ideja boga in religija.

1.2.1. TIPOLOGIJA TEIZMA / Klasifikacija po Billingtonu

Billington v svoji knjigi *Religija brez boga* skuša pokazati, da, medtem ko je religija fundamentalna za človeka, v primeru boga ni tako. Religija je naravna, bog je umeten; religija je neizogibna, bog ni nujen, trdi Billington. (Billington, 2002)

Avtor opozarja na pomembno razliko med religijo in teizmom, kot načinom verovanja v boga, kar nazorno ponazarja spodnja shema.



Shema 1 – Religioznost je širši pojav od teizma, kot verovanja v boga. Niso vse religije teistične, oziroma ni vsakdo, ki ne veruje v boga nereligiozen.

Billington raziskuje, kaj imajo ljudje v mislih, ko razmišljajo o ideji boga in v svoji knjigi poda razlago najpogostejših teističnih konceptov.

DEIZEM

Obča uporaba tega pojma izvira iz 17. stoletja, ko je v razsvetljenstvu znanost začela predstavljati avtoriteto na področju razlage vesolja, ne da bi vanjo vpletala koncept boga. Deisti na boga gledajo kot na nekoga, ki je ustvaril vesolje in se nato umaknil.

Tako pojmovanje je logično, pravi Billington, če izhajamo iz tega, da je bog popoln in je torej lahko ustvaril le popoln svet, ki zato ne potrebuje več njegove asistence (prisotnosti in pomoči). Po Marxovih besedah pa je deizem le udoben in eleganten način, da se 'otresemo' religije, saj naj bi razumevanje višje sile na ta način, predstavljalo bolj filozofsko stališče kot religijsko. (v Pavićević, 1988: 154)

Deizem je produkt človekove potrebe po razumevanju vzročnosti in namembnosti vsega, kar obstaja. V linearnem razumevanju časa bog služi kot odgovor vsemu, kar naj ne bi bilo razložljivo. Deisti ne verjamejo v neposredno komunikacijo med bogom in ustvarjenimi bitji. Človek je, po njihovem, prepuščen samemu sebi.

Tako dožemanje boga pa je blizu tudi agnostikom in nekaterim ateistom.

PANTEIZEM

Beseda panteizem izvira iz grščine: *pan*-vse, *theos*-bog. Bistvo te teorije je: Bog je vse in vse je bog. Mnogo panteistov definira besedico *vse* kot vse, kar živi; torej od človeka do amebe. Nekateri panteisti pa v to definicijo vključujejo tudi nežive stvari, kot so reke, gore, kamenje, itd.

Spinoza je panteizem v svoji *Etiki* opisal takole: »Vse stvari, ki so, so v Bogu, in morajo biti spočete v Bogu, tako je Bog vzrok vseh stvari, ki so v Njem. Nobeni substanci ni dovoljeno biti izven Boga, nič kar je izven Boga, ne obstaja po samem sebi. Torej je Bog imanenten, ne pa tudi transcendenten vzrok vseh stvari.« (Spinoza, 1988: 18)

Imanentno torej opisuje božansko prezenco v človeku oziroma, za panteiste, v vseh bitjih. Transcendentno pa opisuje božansko, ki se manifestira prek vesolja.

Za razliko od deistov, ki verujejo v prej omenjenega, 'oddaljenega' boga, panteisti verujejo v boga, ki se manifestira znotraj človeških in vseh ostalih bitjih. Vendar pa je bolj kot dualistično pojmovanje 'bog v meni in jaz v bogu', panteistom bližje pojmovanje 'bog sem jaz in jaz sem bog', ki pa ga je treba previdno uporabljati, saj se že na videz ponujajo izkrivljene interpretacije.

Panteistom očitajo, da njihov bog nima moralnih načel. Toda če naj bi bilo vse, kar človek naredi in čuti izraz boga, so vsa moralna razlikovanja irelevantna.

Zastopnik panteizma je bil med drugimi tudi filozof Hegel.

PANENTEIZEM

Panenteizem pomeni 'vse v bogu' in je dopolnilo panteizma, ki pojmuje boga kot manifestiranega v vseh živih bitjih, ki je odvisen od narave, saj obstaja le dokler obstaja narava sama, z njo zato neizogibno umre tudi on. Zato panenteisti poudarjajo, da je bog hkrati imanenten in transcendenten, prisoten v vseh živih bitjih, ne pa odvisen od njihovega obstoja, je vseprisoten in večni v vesolju in, če je potrebno, tudi izven teh meja. Če k temu prištejemo še 'posredovalno teologijo' teizma, je to najbolj izpopolnjeno filozofsko pojmovanje boga in njegovega odnosa z vesoljem, človekom in vsemi oblikami življenja nasploh.

ANIMIZEM

Animizem sam po sebi ni religija ampak neke vrste primitivna filozofija. Predstavlja fazo v evoluciji religije, ki je še vedno prisotna v t. i. naravnih religijah. Vendar ga bom omenila, ker v nekaterih pogledih kaže sorodnosti s panteizmom. Ime izvira iz latinske besede *anima*, ki pomeni duša. Animisti verujejo, da vsa živa bitja posedujejo dušo, oziroma so posedovana od nje. Duša naj bi bila zmožna bivanja tako v telesu kot ločeno od njega. Manko duše predstavlja razliko med mrtvim in živim bitjem.

Nekateri animisti verujejo, da se anima nahaja tudi v naravi, na primer v nekaterih skalah, drevesih, rekah. Do te zamisli so ljudje verjetno prišli na osnovi opazovanja svoje lastne psihe, ki so jo občutili kot neko posebno bitje v telesu. Svojo duševnost oz. dušo kot bitje, pa

so verjetno doživljali tudi preko opazovanja poslednjega izdihava umirajočega človeka in tudi preko sanj. V sanjah človek potuje v daljne kraje, ko pa se prebudi, je še vedno na istem mestu. Zato se je ljudem dozdevalo, da duša vodi svoje lastno življenje in lahko občasno zapusti telo ter odpotuje. S smrtjo pa telo zapusti za vedno. Tako so ta način razumevanja duše prenesli tudi na vse naravne stvari.

Animistična misel se zrcali tudi v zgodbi iz Stare zaveze, ki govori kako je Jakob posvetil bogu kamen, na katerem je spal in sanjal preroške sanje, z besedami: »In ta kamen, ki sem ga postavil za spomenik bo hiša božja [...]« (Gen, 28:22).

Tudi katoliška doktrina o transsubstanciaciji, da kruh in vino dejansko postaneta telo in kri Jezusa Kristusa, je animistična v smislu, da fizični predmeti posedujejo nadnaravne kvalitete.

DUALIZEM ALI DITEIZEM

Kot lahko razberemo že iz imena, ta tip teizma predpostavlja obstoj dveh bogov, od katerih je eden dober, drugi pa slab. Zaobjema tako svetovno zgodovino kot spopade ljudi na osebnem nivoju, ki se odvijajo v njihovi duševnosti. Dualizem poskuša osmisliti svet, ki naj bi bil ustvarjen od dobrega, radodarnega boga, ki mu vlada, ob vseprisotnosti zla, vidnega v medčloveških odnosih.

Najbolj očitna dualistična religija je zoroastrizem, ki širi vero v dobrega boga Ahuro Mazdo, ki vlada svetu in se zoperstavlja zlemu bogu Angri Mainyuju. Skupaj naj bi ustvarila svet, ki ga vodita. Zmaga nad zlom naj bi bila vnaprej zagotovljena, vendar boj še traja. Nekateri zoroastrianci zato zanikajo dualistični sistem te religije in so popolnoma predani dobremu polu. Zaratuastro, kot Zoroastra imenujejo Perzijci, je kot najbolj moralnega izmed vseh religijskih očetov izbral tudi Nietzsche za svoje delo *Tako je govoril Zaratustra*.

Tudi druge religije vsebujejo verzije dualizma. Tako je na primer v krščanstvu temačni vladar sveta in personifikacija zla Satan. C. G. Jung meni, da je krščanstvo diteizem, saj je Satan večni v svojem prekletstvu. V monoteizmu pa bi moral bog potemtakem vsebovati oba pola, dobrega in slabega, kar pa ni združljivo s tremi glavnimi atributi boga, in sicer vsemogočnostjo, dobroto in milostjo.

Ta t. i. teodicejska razmišljanja obremenjujejo večino teistov. Pojavljajo se različne možnosti, ki se dotikajo vprašanja soobstoja boga in zla. Torej v primeru, da bog hoče preprečiti zlo, pa ga ne more, bog ni vsemogočen. Če je zmožen preprečiti zlo, pa ga noče, je zloben. Če zla noče in ne more preprečiti ni niti dober niti vsemogočen, torej sploh ni bog. In še zadnja

verzija, da je bog zmožen in voljan preprečiti zlo, vendar ga ne, kar tudi ne sovпада s pripisano mu dobroto. Tu ponavadi stopi v ospredje taka teistična razlaga zla, ki pravi, da si je človek na svetu sam ustvaril zlo, bog pa se noče vmešavati ter pušča človeku proste roke in popolno svobodo, da se z zlom sooča.

Hinduizem opisuje boj med dvema bogovoma kot simboličen boj med dobrim in zlim v vsakem posamezniku. Kitajska jin-jang filozofija izraža dualizem na drug način, in sicer, da dobro in slabo ne moreta obstajati neodvisno drug od drugega. Eno od obeh lahko razumemo samo v razmerju z drugim. Dobro in zlo sta namreč odvisna drug od drugega in le tako ustvarjata nek pomen.

TEIZEM

Grška beseda *theos* pomeni bog, tako kot latinska *deus*. Teizem oziroma vera v bogove je višja stopnja religioznega pojmovanja sveta. Veliko religiozologov meni, da je o bogovih govora takrat, ko začno duhovi dobivati osebne konotacije, antropomorfne oblike ter svoja imena in začno opravljati povsem določene funkcije v svetu. (Pavićević, 1988: 182)

Teizem izraža podobo boga, ki je danes najbolj razširjena v treh religijah; judaizmu, krščanstvu in islamu.

Teizem združuje tako deizem kot panteizem. Sprejema transcendentnega boga prvega koncepta in imanentnega boga slednjega koncepta. Ta kombinacija daje verujočim podobo boga, ki je vsemogočen ljubeč in hkrati nepopustljiv, ko kaznuje, ter milosten, ko odpušča. Je bog, ki se 'vmešava' v človekovo življenje in ni nek odsotni bog.

Teizem se javlja v dveh osnovnih oblikah; *politeizmu* in *monoteizmu*, ki ju bom obširneje opisala v nadaljevanju.

Billington v zvezi s teizmom omenja še dva koncepta in sicer; *henoteizem*, ki predstavlja fazo med politeizmom in monoteizmom. Sprejema vero v vrhovno bitje, ki pa koeksistira z drugimi manj božanskimi bitji ali bogovi. Henoteizem lahko zasledimo v eni od desetih zapovedi in sicer: »Ne imej drugih bogov poleg mene!« (Ex, 20:3). Ta zapoved predpostavlja obstoj drugih bogov poleg Jahveja, vendar so ti v primerjavi z njim ničvredni in nemočni.

Druga veja med monoteizmom in politeizmom pa je *monolatrija*. Grško *latreia* pomeni čaščenje. Torej dobesedni prevod 'samo enega častim'. Tudi tukaj ni zanikan obstoj drugih bogov, vendar monolatriisti verjamejo, da je samo njihov bog vreden čaščenja. Tudi primer takega pojmovanja najdemo v Bibliji, kot nadaljevanje prve zapovedi: » [...] Ne moli jih in jim ne služi! Kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog [...] « (Ex, 20:5).

POLITEIZEM

Dobesedno pomeni 'več bogov'. Ta tip verovanja so prakticirali tako v primitivnih kot v naprednih družbah. Grki, Rimljani, Egipčani in Mehičani so imeli razširjen sistem bogov in boginj, ki so imeli vsak svojo zadolžitev. Med njimi je veljala določena hierarhija glede na status in pomembnost njihove funkcije. Načeloma pa ni bilo nekega vrhovnega boga, ki bi bdel nad vsemi drugimi. Vendar ta aspekt politeizma variira v različnih kulturah. Tako ima hinduizem več bogov, vendar velja Brahman za ultimativni vir vsega, kar obstaja. V nekaterih družbah gojijo idejo o vrhovnem bogu, ki ima vso odgovornost do sveta, vendar je pooblastil druge bogove za določena opravila. Ti so pod njegovim nadzorstvom in so odgovorni njemu. Torej bi politeiste lahko opisali tudi tako, da sicer verujejo, da je bilo vesolje ustvarjeno s strani več osnovnih načel, toda božje načelo ostaja vrhovno, druga so mu bolj ali manj podrejena.

MONOTEIZEM

Monoteizem je nauk in verovanje, da obstaja en sam bog, ki združuje v sebi vse prilastke, svojstva in značilnosti božanskega.

Pri monoteizmu naj bi edini bog človeku odkril svojo moč preko stvarjenja vesolja in v nasprotju z miselnostjo klasičnega deizma naj bi še vedno razkrival svojo prisotnost skozi vlogo vodnika in varuha ljudi, ki naj bi jih ustvaril. Oni pa so njemu dokončno odgovorni.

Mnenje vernikov monoteističnih religij, ki večkrat služi tudi kot argument za obstoj boga (o argumentih kasneje), je smiselnost in urejenost sveta, narave in celotnega vesolja, kar naj bi kazalo na nek uniformen načrt, 'delo' enega samega 'stvarnika'.

Več o monoteizmu bom pisala v poglavju 1.2.3. Polemike o prvotni obliki teizma.

1.2.2. ATEIZEM

Nihče ni brez vere. Veliko jih sicer ne veruje v boga, a zaradi tega še niso brezverci. (Hribar)⁴

Odnos do religije je razdeljen na dva pola, ki sta v svojem bistvu razdeljena še na mnoge variacije: *teističnega* in *ateističnega*. Ta dva pola sta v korelaciji glede predmeta, na katerega se navezujeta, torej glede verovanja. Dugandžija pravi, da imajo tisti, ki menijo, da je religija univerzalen pojav, ateizem za periferen pojav, ki ne more biti alternativa teizmu. Vendar teizem in ateizem od nekdaj hodita z roko v roki, ne glede na to, da je ateizem vedno bil pojav v manjšini, kajti ateizem se ne izreka samo o sebi, pač pa tudi o religiji, poudarja Dugandžija. (Dugandžija, 1995: 14)

Ateist meni, da se vprašanja religije tičejo tudi njega, saj njegov odnos temelji na odklanjanju teističnega razumevanja sveta. Ateizem predstavlja svojevrstno reakcijo na teizem.

Dugandžija meni, da je poznavanje religijskega sindroma nujno za poznavanje nereligioznosti in njenih oblik, od katerih je zanikanje boga, kar se pogosto prevaja z ateizmom, le najbolj poznana. (Dugandžija, 1995: 23)

»Lahko rečemo, da je bistvena razlika med teizmom in ateizmom priznavanje oz. nepriznavanje boga.« (Dugandžija, 1995: 25)

Kot pa smo videli pri navajanju različnih teizmov, lahko pojmovanje boga varira odvisno od posameznika znotraj ene in iste religije. Zato se pri ločevanju ateizma od teizma lahko hitro prenačimo.

»Ateizem je bil vedno zavračanje trenutnega, prevladujočega koncepta božjega. Judje in kristjani so bili s strani poganov imenovani za ateiste, ker kljub svojemu verovanju v boga niso priznavali poganskih božanstev.« (Armstrong, 1994: 406)

Za nekatere religije obvelja za ateista vsak, ki ne priznava njihovega boga, čeprav veruje v drugega. V krščanski tradiciji so imeli na primer muslimane za ateiste, ker niso pripadali nobeni krščanski veji.

Razloge za pojav ateizma lahko navajamo v nedogled. Lahko so racionalni, družbeni, emotivni, kot posledica vojnih grozot ali travm v življenju, lahko so socializacijski ali pa se ateizem pojavi kot odpor proti obstoječemu teizmu itd. Vendar pa, tako ateiste kot tudi teiste,

⁴ T. Hribar: Filozofija religije. Poglavja o onto-teo-logiji (2000, str. 1)

žene vedoželjnost po odkrivanju smisla bivanja v svetu. Razlika je le v tem, da ateisti razlagajo to vprašanje brez vključitve božje intervencije.

Nikola Skledar je zapisal, da ima ateizem kot: »razumevanje in prepričanje, da sta veselje in svet nastala in sta upravljana z lastnimi, imanentnimi zakonitostmi, kot samonikla naravna procesa in nista ustvarjena in vodena z nadnaravnim, popolnim umom transcendentnega demiurga [...], enak teoretično-praktični izvor, kot na primer teizem, panteizem, agnosticizem in ostali pogledi na svet.« (v Dugandžija, 1995: 36)

Ateizem predstavlja doktrino, da bog ne obstaja in da je verovanje vanj lažno verovanje. Vendar pa ob tem postavlja niz drugih kategorij. Ne osredotoča se torej izključno na vprašanje boga, pač pa vzpostavlja celoten splet mišljenja in stališč, ki se tičejo človekovega življenja. Ateizem je zelo diferenciran pojav, sestavljen iz neskončne vrste različnih svetovnonazorskih stališč, katerih popoln popis niti ni mogoč. Del teh predstav je uvrščenih v kategorije kot na primer nereligioznost, antiteizem, indiferentizem ali ravnodušnost in nihilizem.

OBLIKE ATEIZMA

Neverovanje ima najširši pomen, nereligioznost pa je del neverovanja; ateizem je torej vrsta neverovanja oziroma nereligioznosti. Kot se religija pogosto zamenjuje s pojmom vere, se tudi nereligioznost zamenjuje s pojmom nevernosti, kar je napačno, saj nereligioznost predstavlja nasprotovanje religiji in ne verovanju na splošno⁵. Nereligioznost predstavlja različne oblike odstopanja od jedra religije. Lahko je to relativiziranje in dvom v religijske vrednote, nezainteresiranost za religijo ali odločno zavračanje njenih osnov. (Dugandžija, 1995: 26)

Ravnodušnost oziroma indiferentnost do religije je najbolj oddaljena od religioznega doživljanja in vedno bolj prisotna tudi v sodobnosti. Nekateri jo celo imenujejo za najradikalnejšo obliko ateizma. Dugandžija meni, da so ravnodušni ljudje intelektualno nezainteresirani, saj se ne zanimajo za vrednote v življenju, nič jih posebno ne odbija niti privlači, so siromašnega duha. Dodaja pa, da je »med teisti razmeroma enako število mrtvih duš, kot med tistimi, ki so do boga indiferentni.« (Dugandžija, 1995: 58)

⁵ Ta pojav sem potrdila tudi v empiričnem delu naloge.

Antiteizem predstavlja militantno obliko ateizma, ki proti religiji ukrepa bodisi informativno-propagandno bodisi državno-administrativno in lahko pripelje do enakih krutosti, kakor se je izkazalo v Hitlerjevem antisemitističnem interpretiranju Nietzschejeve filozofije v drugi svetovni vojni, v križarskih vojnah v imenu boga in še kje.

Nihilizem je etični nauk, ki iz spoznanja smrti (ničča) ter iz zavračanja veljavnih spoznanj in splošno zavezujočih vrednot ugotavlja enkratno in neprecenljivo vrednost vsega bivajočega, predvsem človeka. Nekateri ga napačno ocenjujejo kot negiranje vseh vrednot in kot brezciljno potovanje. Teisti 'ugotavljajo', da nihilizem meji na patologijo, ki ljudi pušča brez najbolj potrebne in najvišje zahteve – zahteve po bogu. Vendar pa, ravno nasprotno meni Hribar, da »nihilizem ohranja vrednote, ki se brez boga, lahko pokažejo v svoji pravi naravi.« (Hribar, 1994: 67)

Marsikdo je mnenja, da so ateisti ljudje brez moralnih načel in vrednot, ki bi jim v življenju kazale pravo pot. Mislijo, da človek sam ni zmožen zdravega razuma in razsodnosti in brez vodstva boga ne zna potegniti ločnice med dobrim in zlim. Ali kot se je v romanu Dostojevskega *Bratje Karamazovi* izrazil literarni junak Ivan: »Če boga ni, je vse dovoljeno.« Tako mišljenje ni samo zgrešeno, marveč tudi nevarno, saj gre za napačno interpretacijo človekovih imanentnih sposobnosti – ločevanja med dobrim in slabim, ki lahko v primeru 'padlega vernika' pripelje do tragičnih posledic.

Ateist ima enako paleto občutij, kot so na primer ljubezen, zaupanje, spoštovanje, strah, veselje, upanje, predvidevanje itd., kot teist. Ti izrazi izhajajo iz človekove notranjosti in niso specifični samo za religijo. Zato se lahko na primer strahospoštovanje do neke profane vrednote, kaže na enak način kot strahospoštovanje do boga.

Razglašati ateiste za ljudi brez upanja, kot je v navadi, je nedopustno poenostavljanje. Tudi religija ne bi utelešala upanja, če človek sam ne bi imel sposobnosti, da ga generira.

Nezainteresiranost za religijo je odsotnost občutenja in sprejemanja tistih vrhovnih vrednot, ki jih konkretna religija poudarja in ne odklanjanje vrednot samih po sebi. Zato je misel, s katero se pogosto ukvarajo religiologi, ali je sploh možno živeti brez neke vrhovne vrednosti, ki jo nekateri imenujejo bog, oziroma čudenje nad nesprejemanjem nekaterih vrednot v predpisani obliki in vrstnem redu, odveč.

Naj navedem nekaj opredelitev ateizma kot ga razumejo predvsem v teističnih krogih.

Drugi vatikanski koncil v Pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* navaja nekatere oblike in izvore ateizma pod predpostavko, da se ateizmi med seboj zelo razlikujejo: »Nekateri Boga izrecno zanikajo, medtem ko drugi menijo, da človek ne more o Bogu ničesar trditi; nekateri so mnenja, da je vprašanje boga popolnoma nesmiselno, drugi, da absolutna resnica sploh ne obstaja; so tudi takšni, ki tako povečujejo človeka, da vera v Boga izgubi svojo moč, nekateri pa si Boga predstavljajo tako, da nima nobene povezave s tistim iz Evangelija; spet drugi pa teme o Bogu sploh ne načenjajo in se zdi, da sploh nikoli niso izkusili religioznega nemira.« (v Dugandžija, 1995: 29)

Katekizem katoliške cerkve navaja različne načine pregrešitev proti veri: »*Prostovoljni dvom* zanemarja in odklanja imeti za resnico to, kar je Bog razodel in kar Cerkev predlaga, naj verujemo. *Neprostopvoljni dvom* pomeni omahovanje v verovanju, težavo pri premagovanju ugovorov v zvezi z vero ali tudi tesnobo, ki jo prebudi temnost vere. *Nevera* je brezbržnost za razodeto resnico ali prostovoljno odklanjanje pritrditve tej resnici. *Krivoverstvo* imenujemo trdovratno zanikanje katere izmed resnic, ki jo je treba verovati z božjo in katoliško vero. *Odpadništvo* je zavrnitev krščanske vere v celoti. *Razkolništvo* pa pomeni odklonitev podrejenosti papežu ali odklonitev občestva z udi Cerkve, ki so mu podrejeni.« (KKC, 1993: 531)

Anto Šoljič govori o dogmatičnem in nedogmatičnem ateizmu. V prvo skupino umešča semantični, moralistični in ontološki ateizem, v drugo pa scientistični, zgodovinsko-dialektični in duhovno-kulturološki ateizem. (Dugandžija, 1995: 30)

Podsekretar vatikanskega Sekretariata Antonio Grumelli je opisal štiri vrste ateizma:

1. *Teoretični ali negativni ateizem* – je filozofska negacija boga, ki pa na religijo gleda iz svetovnonazorskega stališča.
2. *Ideološki ali pozitivni ateizem* – je teoretično-praktična negacija boga. Poudarja solidarnost in odgovornost namesto vere, hkrati pa tudi sodelovanje z religijo v integraciji kulture.
3. *Funkcionalni ateizem* – je negacija religije, ki izhaja iz kulture strukturirane v pluralizmu, ki podaja vrednote.
4. *Sociološki ateizem* – do boga je indiferenten in sledi normam družbenega obnašanja, ki se spreminjajo pod različnimi pogoji.

Nietzsche je svoj ateistični odnos opredelil kot radovednost in zagnanost uma in duha vodenega z instinkti, ki se ne zaustavi, ko mu je ponujena prva razlaga, ki ustreza razumu in daje človeku lažna trdna tla pod nogami ter grobo zaustavi in prepove človekovo nadaljnje iskanje.

Med teorije, ki ne predpostavljajo boga kot nujne dopolnitve sveta, spadata tudi Feuerbachov antropologizem in Darwinov biologizem.

Procesi ateizacije postajajo vedno očitnejši, kar nameravam tudi empirično pokazati z upadanjem cerkvenih verovanj v Sloveniji. Nekateri avtorji so opozarjali na primer na ateizirajočo atmosfero mesta s spremljajočim kulturnim pluralizmom, kjer se zaradi hitrega urbanega življenja radikalno spreminjajo vrednote in nasploh pogled na svet. Spengler ta pojav razlaga na podlagi tega, da je človek v toku zgodovine izčrpal svoje religijske možnosti, ki so jih njegovi predniki doživljali organsko, on pa si jih prisvaja mehanično. Zato naj bi bil ateizem za modernega človeka nujni izraz družbenosti, ki je sama sebi dovolj. (v Dugandžija, 1995: 44)

1.2.3. POLEMIKE O PRVOTNI OBLIKI TEIZMA

Če izhajamo iz teze, da si je človek omislil boga po potrebi, je bilo naravno človekovo stanje ateizem. Vendar pa se bom na tem mestu osredotočila na prvotno obliko teizma, ko se je le-ta pojavil.

Antievolucionistična teza, ki so jo zastopali teologa Jean Lafitau in Wilhelm Schmidt ter sociolog Andrew Lang trdi, da religija ni šla skozi različne faze nižjih oblik verovanja, kot je animizem in se nato razvila v višjo obliko vere v enega duhovnega boga, pač pa je bila vedno prisotna ena in edina prava oblika religije in sicer pramonoteizem. Ostale oblike verovanja naj bi bile le deviacije in odstopanja od te osnovne oblike. Ta teza je analogna tezi o monogamni družini, ki naj bi bila edina prava in od nekdaj prevladujoča oblika družine. Obe ti tezi pa sta apologetični⁶ v tem smislu, da zagovarjata krščansko pojmovanje boga in družine, ki ju prikazujeta kot naravni bistvi sveta. (Pavićević, 1988: 184)

⁶ Apologetičen – obramben, zagovoren; apologetika je področje bogoslovja, ki se ukvarja s krščansko apologijo.

Wilhelm Schmidt je, v svoji knjigi *Izvor ideje boga*, izhajal iz religije še danes obstoječih primitivnih ljudstev, ki naj bi, kljub svoji izoliranosti zadržali vero v eno najvišje bitje, kateremu pripisujejo vse lastnosti, ki so načeloma značilne za razvite monoteistične religije. Schmidt je mnenja, da so ta plemena zadržala najstarejšo religijo v njeni prvobitni obliki. Prvotnost monoteizma naj bi opravičevala tezo o praodkritju boga, ki naj bi sam vzpostavil vero v sebe. Tako naj bi bil človek od nekdanj dozveten za spoznanje enega samega boga. (Pavičević, 1988: 185)

Nasprotno teorijo pa je gojil David Hume, ki je svoje stališče zagreto zagovarjal v *Naravni zgodovini religije*: »Če razmišljamo o napredovanju človeške družbe od primitivnega začetka do stanja večje popolnosti, se mi zdi, da je bil, in je tudi moral biti, prva in najstarejša religija človeštva politeizem ali idolatrija. Neizpodbitno dejstvo je, da je bilo na začetku, vse človeštvo politeistično. Dvomljiva in skeptična načela nekaterih filozofov ali teizem pri enem ali dveh ljudstvih, pa še ta ne povsem čist, niso upoštevanja vreden ugovor.« (Hume, 2001: 9) Menil je, da mora v skladu z naravnim napredovanjem človekove misli nevedna množica najprej gojiti nekakšno klečeplazenje in navaden pojem višjih moči in nato razširiti svoje pojmovanje na tisto popolno bitje, ki ureja celoten sistem narave. Izhajal je iz teze, da razum postopoma rase od slabega k boljšemu in da na podlagi abstrakcije tega, kar je bilo nepopolno, ljudje oblikujejo idejo popolnosti. »Če bi na podlagi sklepanja o zgradbi narave ljudje verovali najprej v neko najvišje bitje, ne bi nikoli zamenjali te vere s politeizmom.« (Hume, 2001: 11)

Hume je torej politeizem povezoval tudi z ignoranco oziroma nevednostjo ljudi, zato je zapisal: »Ljudje nepoučeni o astronomiji in anatomiji rastlin in živali ter premalo radovedni za opazovanje čudovitih prilagoditev smotnostnih vzrokov ostajajo še vedno neseznanjeni s prvim in najvišjim stvarnikom. In tako je politeizem prevladal in še vedno prevladuje med največjim delom neizobraženega človeštva.« (Hume, 2001: 19)

Vendar pa se je Hume strinjal, da nas različni neprijetni dogodki v življenju, po drugi strani nujno privedejo v politeizem in k sprejemanju posameznih, omejenih in nepopolnih bogov. Naravni procesi in drugi presenetljivi dogodki v življenjih ljudi so namreč tako polni različnosti in negotovosti, da moramo kljub domnevi, da vse urejajo razumna bitja, priznati nasprotja v njihovih načrtih in namerah, stalno bojevanje nasprotujočih si moči.

Z začetki in koreninami religije se je ukvarjal tudi Engels, ki je za razliko od Marxa menil, da religija ne izhaja le iz odtujenih družbenih odnosov, pač pa iz odnosa človeka do narave. Človek hoče spoznati svet in obvladati naravo tako kot lastne družbene odnose. Prvi odgovori naj bi bili pod vplivom fantazije. Po Engelsovem mnenju je človek iskal vzroke pojavov v naravi in prišel do zamisli o bogu, ki je fundamentalna religijska zamisel. Ideja o več posebnih bitjih, ki upravljajo s svetom, se je sčasoma preoblikovala. Iz človeških oblik so ta bitja dobivala vse bolj nadnaravno podobo, nato pa se je s procesom abstrakcije, ki se je pojavil v toku duhovnega razvoja, iz mnogih bogov razvila predstava o izključno enem bogu, je trdil Engels. (v Pavićević, 1988: 84)

Boj proti evolucionistični teoriji je predvsem razširjen v teoloških krogih. Številni so protiargumenti teze o prvotnem monoteizmu, saj je težko verjetno, da je primitivni človek mogel dojeti tako abstraktno idejo kot je bog. Sicer pa so podatki o nerazvitih ljudstvih prišli od misijonarskih poročil, ki velikokrat niso objektivna, kar so kasneje dokazala tudi antropološka raziskovanja na terenu, saj je prihajalo do napak, ki so čisto metodološkega značaja. Prihajalo je namreč do nepremostljivih šumov v komunikaciji, ki so onemogočali dobeseden prevod pojmovanja sveta plemena v jezik in pojmovanje raziskovalca.

V evoluciji religijskih predstav sta opažena dva procesa, ki sta kulminirala v monoteističnih religijah. Prvi je proces *centralizacije in unifikacije*, tj. približevanje k predstavi o enem božanstvu. Drugi pa je proces *spiritualizacije* oziroma zamišljanje bogov kot duhovnih bitij. Ta slednji ni tako strogo in dosledno izveden niti v krščanstvu niti v islamu, meni Pavićević, saj če bi se ti religiji osredotočili samo na vero in enega abstraktnega boga, ki je v svojem bistvu neviden in vseprisoten, ne bi imeli takega vpliva na velike množice ljudi. (Pavićević, 1988: 187)

Človek je nagnjen k vizualnim predstavam, ki ga lažje prepričajo in so bolj oprijemljive ter jim je zato lažje slediti. To pojasnjuje tudi kult svetnikov, ki je ponekod zelo razširjen in zbuja celo večje religiozne občutke, kot bi jih nek abstraktni bog.

Razmišljanja o prvotni religiji lahko zaključimo s Humovo mislijo: »Edina točka v teologiji, v kateri se bo strinjalo skoraj vse človeštvo, je obstoj nevidne, umne moči. O tem, ali je ta moč najvišja ali je podrejena, ali je omejena na eno samo bitje ali pa je porazdeljena med posamezna bitja, nadalje kakšne attribute, kvalitete, zveze ali načela delovanja naj bi imela ta

bitja – o vseh teh točkah vlada v popularnih teoloških sistemih kar največja razlika.« (Hume, 2001: 23)

1.3. PRIHODNOST TEIZMA

Na začetku 19. stol., ko je napredek v znanosti in tehnologiji ustvaril nekakšno vzdušje samostojnosti in avtonomije, je bil ateizem v polnem zamahu. Med tistimi, ki so dali svojo nezaupnico bogu so bili priznani filozofi in misleci kot Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friederich Nietzsche in Sigmund Freud. Menili so, da se bogu 'bliža konec', saj je racionalizem prerasel antropomorfno idejo personalnega krščanskega boga.

Nietzsche je torej pred več kot stoletjem oznanil smrt boga, starega krščanskega boga kazni in sodbe: »Bog je mrtev in mi smo ga ubili.« Vendar pa je dodal vnaprejšnje opozorilo; da bo božja senca še dolgo visela nad vso Evropo. (Nietzsche, 1994: 3)

Ni torej predvideval sveta brez boga (boga je Nietzsche razumel simbolno in ne kot neko realno entiteto), temveč, trdi Hribar, naj bi človek pod obnebjem 'novega boga' zasijal v povsem novi luči in tako postal nadčlovek. »Kajti nadčlovek, četudi ni Bog, naj bi z ubojem Boga zasedel mesto Boga samega in s tem stopil na kraj boštva in božjega.« (Hribar, 2000: 29)

Hribar meni, da je Nietzschejev 'evangelij' odpravljal in nadomeščal stara oznanila z drugačnimi, novimi oziroma nasprotnimi vrednotami. Trdil je, da je Evropa v času razkroja vrednot, v dobi rastoče dekadence ter napredujočega nihilizma, ki ga je povzročilo krščanstvo. Nietzsche je predlagal samoodrešitev, ki jo je videl v volji do biti oziroma biti kot moči. (Hribar, 2002: 13)

Prihodnost religije je videl v ateističnosti, ne pa tudi antireligioznosti. Saj je menil, da prihaja nova ponovna oživitev religioznega instinkta in z njo doba onkraj teizma in ateizma. Ali kot je zapisal v spisu *Onstran dobrega in zlega*: »Zdi se mi, da verski nagon sicer mogočno raste – da pa z globokim nezaupanjem odklanja ravno teistično potešitev.« (Nietzsche, 1988: 58)

Tine Hribar je postavil tezo, da religioznost enaindvajsetega stoletja ne bo teistična, marveč post(a)teistična religioznost. (Hribar, 2002: 13)

Torej gre za redefinicijo pojma teističnosti. Bog kot dejavnik ni več v središču vprašanja same religioznosti.

Hribarjevo tezo bom poskusila potrditi v empiričnem delu te diplomske naloge s primerjanjem tozadevnih spremenljivk.

2. IZVOR, RAZVOJ IN RAZNOLIKOST IDEJE BOGA

Ustvarjanje najrazličnejših bogov je bila že od nekdaj priljubljena dejavnost ljudi. Da bi doumeli, kakšen bog je 'umrl', moramo pogledati evolucijo ideje boga, ki predstavlja eno največjih človeških idej vseh časov.

V nadaljevanju bi rada sledila pojavu, razvoju in razumevanju pojma boga prek različnih teorij filozofov, teologov, sociologov in religiologov.

Armstrongova je v svoji knjigi *Zgodovina boga* zapisala, da so judje, muslimani in ortodoksni kristjani že od nekdaj vztrajali, da je človekova ideja boga zgolj simboličen prikaz njegove nedojemljivosti. Strinjali so se, da je zato bolje opisati boga kot 'nič' in ne kot najvišje bitje, ker namreč ne obstaja na način, ki bi ga ljudje lahko dojali. Vendar je zahod skozi stoletja zapustil ta koncept boga in katoliki ter protestanti, so se nanj začeli obračati kot na bitje, pripadajoče temu svetu, ki lahko vse vidi in vse ve. Spremenil se je tudi odnos ljudi do boga, ki je predvideval ponižnost in odvisnost ljudi, ki pa, kot so poudarili že misleci 19. stol., ni v skladu s človeškim dostojanstvom, ugotavlja Armstrongova. (Armstrong, 1994: 404)

2.1. IZVOR IDEJE O BOGU

Aristotel je govoril, da je izvor religije v začudenju, kot njenem aporetičnem⁷ izhodišču. Človek spoznava stvari okoli sebe in se čudi. Vendar pa je v človekovi naravi tudi radovednost, da te nove stvari razišče. Ko jih spozna, se neha čuditi. Tako naj bi se človek najprej čudil tudi biti bivajočega in ji nadel ime bog. Kmalu pa se je izvorno čudenje sprevrglo v oboževanje in izgubilo ves svoj pomen, je menil Aristotel.

Lojze Kovačič poetično opiše človeka, ki raziskuje vesolje in svojo dušo ter naleti na skrivnost. Na presežnost kot skrivnost in kot transcendenco. Tako naj bi se vzpostavila nedoumljiva zaupljivost do kozmosa, ki jo Kovačič imenuje kozmična nit. To kozmično nit pa razloži religija, meni Kovačič. Človek je vržen v svet, kjer mora uravnovežiti svojo

eksistenco in insistirati v biti, hkrati koeksistirati z ničem ter transcendirati bivajoče. (v Hribar, 2000: 5)

Hume je menil, da so bili prvi motivi za religijo vsakdanja človekova življenjska čustvovanja; skrb za srečo, strah pred bedo, groza pred smrtjo, želja po maščevanju, lakota in druge potrebe. Vznemirjeni zaradi teh občutkov, so ljudje začeli razčlenjevati svoje življenje in nato so zmedeni in presenečeni videli prve nejasne sledove božanstva. »Neznani vzroki, zaradi katerih se naša življenja sukajo v nepredvidene smeri, nas zaposlijo z oblikovanjem idej o teh močeh, od katerih smo tako popolnoma odvisni.« (Hume, 2001: 15)

Ko se je Descartes spraševal, od kod človeku ideja o popolnem duhovnem bitju, je prišel do zaključka, da človek kot nepopolno in omejeno bitje ne more biti njen tvorec. Ta ideja je po njegovem lahko prišla le od resnično obstajajočega popolnega bitja samega. (v Pavičević, 1988: 335)

Tako razmišljanje je predhodilo ontološkemu argumentu za obstoj boga, ki ga bom podrobneje obravnavala v poglavju 2.4.1. Je pa tudi osnovno vodilo v razumevanju boga v obdobju razsvetljenstva.

Freud je v svoji knjigi *Prihodnost neke iluzije*, s svoje psihoanalitične perspektive zagovarjal, da izvor ni le nekaj preteklega, ampak tudi nekaj zelo pričujočega. Ta izvor moramo razumeti kot *arche*, kot vsa časovna obdobja obvladujoči začetek. Po Freudu izvora religije ne nahajamo nekje daleč za nami, ampak pri sebi, v svojem lastnem otroštvu. Religija predstavlja človeku zakone, ki jih mora ponotranjiti, da bi lahko 'normalno' živel. Izhajala naj bi iz infantilne želje po avtoriteti, potrebi po pravičnosti ter strahom pred neznanim. Osebni bog, po Freudu, tako predstavlja le vzvišeno očetovsko figuro. Tako človek svoje težave teši z imaginarno iluzijo. Freud namreč meni, da religija ni nič drugega kot le iluzija. (Freud, 1996)

Freudova teorija, tako kot bi rekel tudi marsikateri duhovnik, pravi, da je bog verniku kot oče. Človek ima z njim enak odnos kot z očetom v odraščanju. Notranji razvoj očetovskega verstva, kot Freud imenuje krščanstvo, izhaja iz ambivalentnosti odnosa do očeta. Človek mora preiti fazo sovraštva in ljubezni, občudovanja ter spoštovanja, da bi očeta/boga sprejel kot avtoriteto in ponotranjil njegov zakon. Pojem ljubezni do boga je zelo kompleksen pojem.

⁷ Aporija – gr. *poros* pomeni pot; torej brezpotje. Nasprotje je evporija, ki pomeni izhod.

Ta ljubezen ima dvojni izvor in dvojni pomen. Eno je ljubezen, ki se rodi na prvobitni ravni kot posledica identifikacije z očetom. Druga ljubezen pa naj bi se razvila na podlagi sovraštva. Ti dve ljubezni pa vedno nastopata sočasno in jih zato ni mogoče razločiti, pravi Freud. (Freud, 1996)

Freud nadaljuje, da je otroško čustvovanje bistveno drugače intenzivno in neizčrpno globlje kot odraslo; samo religiozna ekstaza ga lahko obnovi. Prva reakcija na vrnitev 'velikega očeta' je torej opojna vdanost bogu. (Freud, 1996: 83)

Sledi logično vprašanje: Ali se človek skuša vrniti v svoje individualno in kolektivno otroštvo? V infantilnost in primitivnost?

Zato je Freud zagovarjal tezo, da religija pripada infantilni fazi osebnostnega razvoja. Pri odraslih pa se kaže kot obsesivna nevroza. Religija zato, meni Freud, ne bi smela igrati nobene vloge v življenju zrele odrasle osebe in tudi ne v napredni civilizaciji. (v Aldridge, 2000: 61)

Ludwig Feuerbach je v svoji knjigi *Bistvo krščanstva* poskušal dognati naravo in izvor religijskih zamisli. Menil je, da bog ni nič drugega kot glorificirano človekovo bistvo, tako je zgodovina boga v bistvu zgodovina človeka. Poudarjal je, da gre pri krščanskem bogu za antropomorfizem, ki ga je v antiki kot fenomen v pojmovanju boga izpostavil že filozof Ksenofanes, ko je trdil, da če bi levi imeli svojega boga, bi imel ta pač levjo podobo.

Feuerbach je na religijo gledal iz antropološko-psihološke pozicije. Religija je po njegovem sprevrnjena antropologija. »Religija je zmota ne le človekovega intelekta, pač pa tudi človekove želje in volje in je tako mnogo več kot le intelektualna napaka ali svečeniška potegavščina.« (v Aldridge, 2000: 61)

Dokazoval je, da bogu ne pripada nikakršna zunaj psihološka realnost, pač pa se vsa njegova ontološka vrednost omeji na zgolj človekove zamisli in predstave. Tako je opozoril na eno od bistvenih šibkosti zahodne tradicije krščanstva, ki je s svojim odmikanjem boga od človeka povzročila negativno pojmovanje človeške narave in razširjala nesamozavestnost. (v Armstrong, 1994: 406)

Menil je, da se človek v svojem življenju znajde v različnih situacijah, ki sprožijo zamisel o bogu. Človek si želi biti nesmrten, zato verjame v nesmrtnost. Želi si biti varen v tem svetu, zato si ustvari zamisel o vsemogočnem bogu, ki ga ščiti. Ne more se sprijazniti z naključji, zato verjame, da so vsi dogodki preračunana božja volja. Človekova imperativna potreba je boj za obstanek in premagovanje nevarnosti, ki mu grozijo. Svoj odnos in odvisnost od

narave, po Feuerbachu, človek zato prenese na neko drugo oddaljeno bitje in tako napravi tudi samo naravo odvisno od nečesa višjega. Tako naj bi bile najgloblji izvor religije, človekove potrebe in želje izražene v želji po lastnem obstoju, varnosti in večnosti; religija naj bi torej izhajala iz človekovega egoizma. (Feuerbach, 1982)

Že antični filozofi so govorili o strahu kot izvoru religije. Človeka presenečajo lastni nagoni in težnje, ki jih ne more obvladovati, nekatere njegove lastnosti in sposobnosti, ki ne izvirajo iz njegovih racionalnih želja. Že sama eksistenca je človeku dana in je ni sam izbral (kakršno je tudi stališče eksistencialistov). Strah in nerazumevanje teh 'tujih' občutij človeka priženejo do tega, da njihov izvor preloži na neko drugo, tuje bitje.

David Hume je menil, da ljudi načeloma mnogo pogosteje vrže na kolena melanholija kot pa veselje. »Rodi se zaskrbljenost zaradi posmrtnega življenja. In duh potopljen v nezaupanje, grozo in otožnost, se zateka k vsaki metodi sprave s skrivnostnimi močmi, od katerih naj bi bila povsem odvisna njegova usoda.« (Hume, 2001: 20)

Lahko bi rekli, da se veliko ljudi obrne na idejo boga v času trpljenja, razočaranja in nesreče, ko so najbolj ranljivi in odprti za kakršnokoli 'višjo' pomoč. »Žalost ima torej prednost, saj prinese človeku primeren smisel za religijo, človek v času blaginje namreč pozabi na božansko previdnost«, zaključí Hume.

Ali so torej verni ljudje v svojem bistvu žalostni, nesamozavestni? Ali nevidni, neotipljivi in nepredstavljeni bog nato res zapolni vse tisto, kar jim manjka in kar pogrešajo, tako kot je vera v boga, domnevno nadomestila manko recipročne ljubezni Mariji Magdaleni in še marsikomu?

Feuerbach negativnim izkušnjam doda še pozitivna občutja prisotna v religiji, na primer hvaležnost, ljubezen, vzhičenje, varnost. Človeku bog predstavlja nekoga, ki se ga boji in ki mu je hkrati hvaležen. To je kasneje teolog Rudolf Otto imenoval *kontrastna harmonija* občutkov, s katero se izkazuje strahospoštovanje do boga. (v Pavičević, 1988: 385)

Na vprašanje, ali so religijske zamisli odraz objektivno obstoječih onostranih sil ali pa gre le za človeško domišljijo, predstavniki religijsko-teološkega pogleda odgovarjajo s prvo opcijo. Medtem ko Marx in Engels razumeta svet kot naravo in človeka kot del te narave, ki se nanjo aktivno odziva, je ustvarjalen. Vse, kar obstaja, razen narave, je produkt njegovega dela,

njegov proizvod. Človek naj bi svoje izkušnje, da tehnika privede do nekega rezultata, nato projeciral na svet oziroma na boga. Poleg antropomorfizma gre torej tudi za tehnomorfizem.

Če je torej človek s svojo zavestjo naravno bitje, potem ne more objektivno obstajati nadnaravni svet, niti religijske zamisli ne morejo biti odraz nečesa nadnaravnega. Drugače povedano, pravi Marx, so te zamisli zgolj človeški 'izdelek', proizvod človekove zavesti in imaginacije. Vendar pa naj bi ta lastna projekcija zaslužila človeka in mu zameglila realno sliko. Človek se mora zavedati, da absolutno, vsemogočno bitje ni bog, ampak človek sam. Bogovi so relativna, od človeka odvisna bitja, pravi Marx.

Menil je, da je v razvoju človeškega duha religija le ena od stopenj. Ko bodo ljudje to ugotovili, bodo vpeti le še v kritično-znanstveni odnos do ideje boga. (v Pavičević, 1988: 80)

Engels pa je bil mnenja, da je izvor religije v nepoznavanju naravnih in družbenih dejavnikov in v nemoči človeka, da bi te sile obvladal. Zato ljudi pomirja misel, da obstaja neka višja sila, s katero imajo možnost komunicirati, bodisi skozi molitev, darovanje ali druge obrede. Ko bo človek dodobra spoznal naravne in družbene dejavnike in jih začel obvladovati, naj bi izginila tudi emocionalna potreba po religijskih predstavah, meni Engels. (v Pavičević, 1988: 90)

Podobnega mnenja je bil tudi Holbach: »Nepoznavanje narave je na svet pripeljalo bogove, poznavanje narave pa je ustvarjeno, da jih uniči.« (v Pavičević, 1988: 162)

Marx je označil religijo za človekovo samoodtujitev, saj naj bi človek lastne proizvode t. j. religijske predstave, razumel kot nekaj tujega. Tudi svoje lastnosti, kot so znanje, dobrota itd., človek v največji meri vidi uresničene v nekem absolutnem bitju. Poleg tega pa se religiozni človek, po Marxu, odtuja tudi od narave same, ker tudi njene lastnosti pripisuje nekim višjim, nadnaravnim silam. Vrednostno gledano je ta odtujitev za Marxa in Engelsa negativen pojav, saj človek s projeciranjem vseh presegajočih lastnosti višjim silam zanemarja in podcenjuje lastne zmožnosti in moč. Zanemarjal pa naj bi tudi realne družbene in življenjske pogoje, od katerih je odvisen njegov položaj. Tako postanejo proizvodi človeških glav samostojna bitja, obdarjena z lastnimi življenji, z bogatimi medosebnimi povezavami in osebnim odnosom do človeka. (v Pavičević, 1988: 85)

Religija je po Marxu samozavest in samoobčutenje človeka, ki se še ni našel oziroma se je ponovno izgubil. »Religija je iluzorna sreča ljudi.« (v Pavičević, 1988: 86)

Vendar pa je za Marxa bog nepomemben, saj ideja boga kot taka nič ne pripomore človeštvu. Gledano iz te perspektive pa je tudi ateizem kot zanikanje boga izguba časa. (Armstrong, 1994: 407)

Nietzsche je bil mnenja, da se človek pomanjšuje, ker vse veliko in močno pri človeku pojmuje kot nadčloveško in tuje, božje. Občutek moči nepričakovano prevzame človeka in zbudi v njem dvom nad lastno osebo, zato si ne upa imeti sebe za vzrok, temveč postavi za vzrok močnejše božanstvo. Religija naj bi, po Nietzscheju, ponižala pojem človeka. (Nietzsche, 1989)

Vsekakor pa je božanski izvor religije, kot tudi nadnaravno bitje samo, stvar verovanja in neverovanja, občutij ter posameznikovega doživljanja sveta. Obstaja mnogo teorij o funkciji boga oziroma vlogi, ki mu jo pripisujejo verujoči in neverujoči.

Dugandžija meni, da so bili razumski kriteriji vedno pomaknjeni vstran, ko se je človek opredeljeval za religijo. Želja, da bog obstaja, je bila dovolj, da je v vernikovemu življenju zaživel kot stvarnost. Boga se sprejema z razlago ali brez nje, kar pomeni, da vse sovпада z njegovim obstojem samo če si nekdo to želi. Bogu se verjame 'na besedo', preverjanje ni potrebno. Vsa dejstva, vse izkušnje vernika se vtkejo v posameznikov verski mozaik. Bog živi, dokler živi potreba po njegovem obstoju. (Dugandžija, 1995: 22)

2.3. ATRIBUTI BOGA; Primeri apologije in kritike

Boga, ki je zgolj duh ali um, se pravi boga, ki je manjši ali celo inkompatibilen z bogom tradicionalnega teizma, bi bili zmožni vzreti celo ateisti. (Hume)

Posebno razvite monoteistične religije pripisujejo bogu nekatere lastnosti, ki so v bistvu imanentne človeku samemu. Človek pa jih doživlja kot omejene in nepopolne, zato si ustvari ideal o njihovi popolnosti, ki je ostvarjen v božanskem bitju.

Nadnaravno bitje je lahko predstavljeno kot oseba, kot projekcija človekove težnje po popolnosti, idealiziranje njegovih lastnosti. Lahko pa je to bitje predstavljeno tudi kot neosebna sila in moč.

Bog, posebno krščanski, ima v glavnem pozitivne lastnosti: je absoluten, popoln, večen, vseveden, svoboden, je prapočelo vsega, stvarnik, resnica, dobrot, lepota, ljubezen itd. Predstavljen je kot oseba, ki je milostljiva in pravična, ki ljubi in kaznuje in takega ga lahko s človeškim umom dojamemo in si ga približamo. Hkrati pa ima lastnosti, ki jih s človeškim umom ne moremo zaobjeti kot npr. absolutna transcendenca, nadnaravnost in nadsvetnost. Tako so ga razumeli na primer sholastični misleci, ki so imeli boga za skrajno veličino, vrhovno bivajoče, vse ostalo naj bi zgolj bivalo, bistvo boga pa naj bi vedno ostalo nepojmljivo.

Verniku naj bi se odkrival kot resnica, pot in življenje, ki jim je treba slediti in jih spoštovati. K bogu se obrača kot k očetu, prosi za pomoč, se pritožuje, spoveduje, zahvaljuje ter je nasploh ontično, eksistencialno, moralno in psihično odvisen od njega.

Monoteisti so razglasili boga za popolnega, to je tudi osnova ontološkega argumenta za njegov obstoj.⁸ Glede na relativno človeško razumevanje pojmov, kot so dober, popoln itd. so teologi in filozofi določili attribute boga :

- Vsemogočen
- Vseveden
- Vseprisoten
- Večen
- Nespremenljiv
- Neskončen

Karen Armstrong je v svojem delu *Zgodovina Boga* pokazala, da se je bog, kljub temu, da naj bi bil nespremenljiv, skozi zgodovino in razumevanje različnih kultur še kako spremenil. Monoteisti bi temu lahko ugovarjali, da bog ostaja isti in da se spreminja izključno naše pojmovanje in gledanje nanj. Če je temu tako, pravi Billington, potem tudi našete izjave in definicije o bogu, ki so jih postavili teologi in filozofi, niso kaj prida merodajne.

Čeprav gredo vernim besede s katerimi opisujejo boga zlahka z jezika, pa človek ne more niti dojeti obsega pomena teh besed. Billington se sprašuje, ali sega božja vsemogočnost tudi onstran logike, kot je razvidno v nekaterih kontradiktornostih v Bibliji, ki jih fundamentalisti sprejemajo brez kančka dvoma. (Billington, 2002)

⁸ Glej poglavje 2.3.1.

Antropomorfična razlaga boga opiše božje kvalitete na smrtnikom bližji in razumljivejši način. Bog naj bi torej imel človeške lastnosti, ki pa se manifestirajo čisteje in popolneje kot pri ljudeh. Tako naj bi bil bog tisti, ki vernike ljubi, varuje, vodi, tolaži, hrabri, jim odpušča in končno nagrajuje. Vendar pa ima lahko tudi drugačno, temačnejšo naravo. Lahko je ljubosumen, srdit, uničevalen, zatiralen, maščevalen, obsojajoč pogojedajalec, kot je razvidno iz Stare zaveze: »Boj se Gospoda, svojega Boga, ti, tvoj sin in tvojega sina sin, in izpolnuj vse dni svojega življenja vse njegove zakone in zapovedi, ki ti jih zapovedujem, da boš dolgo živel!« (5 Mz 6,4)

Krščanski bog se nam tako kaže kot nekakšna tipična razklana osebnost, ki bi bil v veselje vsakemu psihiatru.

Armstrongova je v svoji knjigi pokazala, da so bile negativne lastnosti postopoma izrinjene s strani piscev Biblije, ki so v ospredje potisnili predvsem pozitivne kvalitete boga.

Ludwig Feuerbach je v svojem delu *Bistvo krščanstva*, ki je razmišljanje o bogu iz antropoteističnega⁹ vidika, zapisal: »Metafizični bog je kompendij, zbirka splošnih naravnih značilnosti.« (Feuerbach, 1955: 93)

Ljudje naj bi projecirali svoje ideale na boga, ki je tako postal personifikacija vsega presežnega, dobrega, moralnega, kar so si mogli zamisliti. S tem pa je človek v bistvu podredil boga svojim lastnostim in svojim težnjam. Najprej je abstrahirал svojo eksistenco in jo preslikal na boga, nato pa mu je pripisal konkretne, oprijemljive attribute, da si ga je lažje predstavljal.

Problem te antropomorfične karakterizacije boga, v primerjavi s filozofsko, je po Feuerbachu v tem, da bog naenkrat pade na raven človeških bitij, kar pa predpostavlja tudi fizično vizualizacijo podobe boga. Tako si ljudje boga večinoma predstavljajo kot moškega, kot očeta, kot ženina vseh, ki ga častijo.

Hume dodaja, da v človeštvu prevladuje splošna težnja po tem, da si predstavljamo vsa bitja kot podobna nam samim in prenašamo na vsak predmet tiste kvalitete, ki jih poznamo in se jih intimno zavedamo. Med projeciranjem človeške strasti in slabosti na božanstva tako prihaja do takih nesmislov, da si ga predstavljamo kot ljubosumnega, maščevalnega, muhastega človeka, ki predstavlja našo najvišjo avtoriteto in moč. (Hume, 2001: 18)

⁹ Antropoteizem temelji na oboževanju človeka.

Že Descartes je naredil premik od sholastikov in razlagal boga kot idejo o njem, ki naj bi stopila pred boga samega. Trdil je, da je bivanje boga, naša lastna predstava. Človek kot subjekt je nosilec te predstave, bog pa nastopa kot njen objekt. Torej ideja boga ni odvisna od njega samega, ampak od nas. Priznavamo ga, če se nam kaže jasno in razločno.

Wittgenstein je trdil, da so vsi religijski pojmi uporabljeni kot prispodobe. Če rečemo, da je bog vsemočen in potem pokleknemo pred njim ter molimo, naša dejanja sovpadajo s prispodobo mogočnega boga. Alegorija v bistvu opisuje le naše doživetje.

Nietzsche je kritiziral t. i. *sveto laž*, ki si je izmislila nagrajujočega in kaznujočega boga, onostranstvo, nesmrtnost duše. Trdil je, da je krščanska morala zatajitev vsega naravnega, da s slabo vestjo prisili človeka h komformnosti. Menil je, da »krščanski bog izvaja zločin nad življenjem« (v Armstrong 1994: 409)

Ljudje so se začeli sramovati lastnih teles, strasti, spolnosti in v imenu svetobežnega asketizma prevzeli hinavski obraz moralnosti, ki jih je naredil šibke, je trdil Nietzsche.

Tudi druge lastnosti boga, kot sta vsevednost in vsemočnost, so pogoste tarče kritikov religije. Če bi bil bog namreč vse to, za kar naj bi ga imeli, bi moral vendar predvideti usodo sveta, od človekove neposlušnosti v raju naprej. Nič ga ne bi smelo presenetiti. 'Vsevednost' boga, je marsikateremu verniku dajala vtis o bogu nadzorniku, ki vestno šteje grehe posameznika, da ga bo kasneje lahko prikrajšal za uživanje v raji.

»Nekega dečka so vprašali, kako si predstavlja Boga. Odgovoril je, da je Bog, kolikor lahko presodi, tip, ki stalno vohlja okrog, da bi videl, če se kdo zabava, in mu to preprečil.« (Lewis, 1992: 71)

Humorna misel Humea v Dialogih o naravni religiji, glede na božjo vsemočnost je bila, da je mogoče bog, ki je ustvaril naš svet, bil nek še neizkušeni bog, ki je svet naredil za nalogo v šoli in je ta pač zato tako nepopoln. Ali pa ga je mogoče izdelal nek senilen, ostareli bog in so kasneje ta svet ostali bogovi zavrgli in ustvarili nove, popolnejše. (Hume, 2000: 51)

Ugotovimo lahko, da je znanstveno preverjanje lastnosti boga brezpredmetno. Razpravljamo lahko le o lastnostih, ki se jih navezuje na pojem boga.

Možni načini raziskovanja tega področja so, z vidika subjektivne religioznosti, dogmatske teološke metode in skeptične filozofske metode. (Skledar, 1990: 13)

2.4. OBSTOJ IN NEOBSTOJ BOGA

Skozi stoletja se je razvilo mnogo argumentov, ki so bili imenovani tudi dokazi za obstoj boga. Vzroki za množstvo tovrstnih argumentov so, da: (1) obstoj boga ni samoumeven; nihče ga še ni videl, (2) noben dokaz ni zadovoljiv sam po sebi, celo za verne, (3) nekateri filozofi teh argumentov niso priznavali za samoumevne, logične dokaze za obstoj boga.

Ob tem pa se je razprave o bogu tudi omejevalo in sankcioniralo, kot je npr. leta 1869/70 Vatikanski koncil nad vsemi tistimi, ki so trdili, da boga ni mogoče dokazati po racionalni poti, izrekel anatemo. (Pavičević, 1988: 352)

Že pred 900 leti se je sveti Anzelm trudil dokazati obstoj boga z ontološkim argumentom. Med tistimi, ki so igrali pomembne vloge pri vzpostavljanju dokazov bodisi za ali proti, so bili še: Tomaž Akvinski, Aristotel, David Hume, John Stuart Mill, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Bertrand Russel.

Ko govorimo o bogu, je potrebno najprej razčistiti, za katerega boga gre. V knjigi Georgea H. Smitha *Proces proti bogu*, iz katere bom povzela enajst glavnih argumentov za in proti obstoju boga, je pod besedico 'bog' mišljeno eno in edino, vsemogočno, vsevedno nadnaravno bitje, ki je ustvarilo celotno vesolje. Vendar pa 'bog' ni avtomatično bog, ki ga opisuje Biblija, Koran itd., pač pa se, pri dokazovanju obstoja, nanaša na boga na splošno.

Večina dokazov, tako za kot dokazov proti temelji na logičnem sklepanju. Kar, posebno pri argumentih proti, izključuje veljavnost nelogičnih oziroma iracionalnih sklepanj. Tu pride do nesoglasja, saj verni ljudje, kot bomo videli, trdijo, da sta vera in občutek blaženosti že sama po sebi zadosten dokaz, da nekaj obstaja in zadosten razlog za verovanje v boga.

Sproti bom komentirala napake sklepanja, ki jih pogosto slišimo v trditvah v prid obstoja boga.

2.4.1. ENAJST ARGUMENTOV ZA IN PROTI OBSTOJU BOGA¹⁰

Med številnimi dokazi za obstoj boga in njihovimi kritikami bom navedla enajst najbolj značilnih. Podrobneje pa bom predstavila glavne tri argumente in sicer kozmološkega, teleološkega in ontološkega.

1. KOZMOLOŠKI ARGUMENT ALI ARGUMENT PRVEGA VZROKA

Človek se že od nekdaj sprašuje eno in isto vprašanje: kaj je bilo prej kokoš ali jajce? To je ljudski prevod temeljnega in večnega vprašanja o prvem vzroku vsega, kar obstaja. O prvem vzroku, ki naj bi bil nekaj, kar ni povzročeno od ničesar drugega, nekaj, kar nima začetka. Človek živi v večnem iskanju zadnje, ultimativne razlage, ki bi mu izpolnila in olajšala bivanje na Zemlji. To pa je tudi snov, s katero se ukvarja prvi argument, ki ga bom predstavila.

Kozmološki argument

- 1.) Vse, kar obstaja, mora imeti vzrok za svoj obstoj.
- 2.) Nič ne more biti vzrok svojemu lastnemu obstoju.
- 3.) Vesolje obstaja.

SKLEP: Vesolje ima vzrok za svoj obstoj, ki leži zunaj njega. Ta vzrok je bog. bog je prvi nepovzročen vzrok.

Protiargument, ki se nam prvi utrne in ki ga je predstavil že Kant, se glasi: če mora vse imeti vzrok, mora vzrok imeti tudi bog. Če ima tudi bog svoj vzrok, potem on sam ni prvi (nepovzročen) vzrok. Če pa bog nima vzroka, potem ne velja, da mora vse imeti svoj vzrok. Če pa ni nujno, da imajo vse stvari vzrok, je lahko tudi vesolje ena od njih.

Vendar pa se na tem mestu ne bi zadovoljila s sicer dokaj tehtnimi protiargumenti, saj nam 'goli' kozmološki argument ne razjasni vseh vprašanj. Pove nam torej, da vzrok vesolja ne sme biti del njega, ker bi potem obstajalo nekaj, kar je samemu sebi vzrok - to pa je po definiciji nemogoče. Vendar pa prvi dve premisi napeljujeta na neskončno regresijo prvega vzroka, zato se kozmološki argument poglobi v to vprašanje in se razdeli na dve različici:

¹⁰ Povzeto po G. H. Smithu in R. Le Poidevinu.

- časovni oz. *temporalni argument*

- načinovni oz. *modalni argument* (govori o naključnem obstoju vesolja)

Prvi predvideva, da je vse, kar obstaja, začelo obstajati v določenem času. In dejstvo, da je nekaj začelo obstajati takrat, ko je in ne prej ali kasneje, zahteva kavzalno razlago. Pogledati moramo v čas pred nastankom te stvari in sklepati na vzroke nastanka. Toda prvi vzrok kaže na to, da je nekaj kar obstaja 'od vedno', tako ne moremo pokazati na čas pred nastankom. To podaja možnost, da stvari, ki obstajajo 'od vedno' nimajo vzroka. Zato časovni argument spremeni prvo premiso:

1a.) Vse, kar začne obstajati, ima svoj vzrok za obstoj.

2.) Nič ne more biti vzrok svojemu lastnemu obstoju.

3.) Vesolje je začelo obstajati.

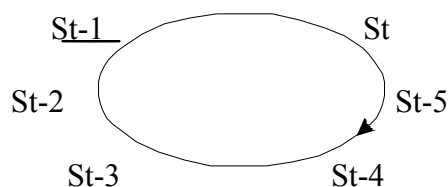
SKLEP: Vesolje ima vzrok za svoj obstoj, ki leži zunaj njega.

Ta argument torej predvideva, da je vesolje začelo obstajati, kar potrjuje tudi teorija velikega poka, ki zagovarja, da ima vesolje čas nastanka. Toda kaj pa, če je ta teorija napačna in vesolje ni imelo začetka? Tu se nam odpirata dve možnosti:

A): Vesolje se razteza neskončno v preteklost. Noben člen ni brez vzroka.

...St-4... St-3...St-2...St-1...St...

B): Vesolje je časovno zaključeno; nima ne začetka ne konca, vendar je končno. Preteklost je končna vendar nima začetka.



Ni prvega člena. Dogodek se pojavi le enkrat in noben dogodek ni prvi.

Načinovni kozmološki argument govori o naključju obstoja vesolja, in sicer, da stvari začnejo obstajati zaradi pogojev, ki predhodijo njihovemu obstoju. Torej lahko spremenimo prvo premiso v: Vse, česar obstoj je naključen, ima vzrok svojega obstoja. (Vendar pa se na tem mestu ne bi spuščala v podrobnosti.)

Dokaz, da vesolje nima prvega vzroka oz. točno določenega časa nastanka, bi resno ogrozil verovanje v stvarnika. Ker to lahko pomeni, da je nastalo naključno, torej ni bilo povzročeno. Moderna fizika je namreč dokazala, da so se v času pred 'velikim pokom' podrli vsi zakoni fizike tako, da je bil rezultat nepredvidljiv. To dopušča možnost, da se pred začetkom vesolja ni zgodilo nič in torej ni bilo prvega vzroka. Vendar, zakaj se potem vesolje ni pojavilo že prej?

Karl Marx je v svojem očrtu spisa *Privatna lastnina in komunizem* podal tudi kritiko kozmološkega argumenta. Menil je, da je ideja o prvem vzroku tako abstraktna, da človek nujno zapade v paradoks, saj je spraševanje o stvarjenju narave in človeka odmik in abstrahiranje od narave in človeka. Je predpostavljane možnosti, da človek in narava ne obstajata, hkrati pa dokazovanje njunega obstoja. Vendar si nihče, ki razmišlja na tak način, nikoli ne zamišlja sebe kot da ne obstaja. (v Pavičević, 1988: 78)

Vsi ti argumenti nas napeljujejo na razmišljanje o nečem večnem, predhodnem, od vedno obstajajočem, ki bi lahko bilo prvi vzrok vsega. Tako iz kozmološkega argumenta preidemo na *ontološki argument*, ki ga je oblikoval St. Anselm. Med drugim je prvi opredelil boga kot našo optimalno zmožnost zamišljanja.

2. ONTOLOŠKI ARGUMENT

- 1.) Bog obstaja le v naših mislih ali pa tudi v realnosti.
- 2.) Tisto, kar zares obstaja, je večje od tistega, kar obstaja le v naših mislih.
- 3.) Če bi bog obstajal le v naših mislih, potem bi se lahko spomnili še česa veličastnejšega, na primer nečesa kar zares obstaja.
- 4.) Ne moremo si zamisliti ničesar večjega od boga.

SKLEP: Bog ne obstaja le v naših mislih, ampak tudi v realnosti.

Če torej verjamemo ontološkemu argumentu, da bog nujno obstaja, potem smo našli prvi vzrok, ki ga predpostavlja kozmološki argument.

Ateisti teistom oporekajo, da je potemtakem mogoče s tem istim argumentom dokazovati tudi druge stvari in ne le obstoja boga. Na primer obstoj hudiča oziroma zla. Resnično obstajajoče najhujše zlo je bolj zlobno od tistega, ki si ga lahko zamislimo. Ontološki argument se brani s tem, da je ravno na veličini in dobroti nekaj več, in zato velja argument le za boga. Ontološki argument lahko govori o tem, da je bog večji od vsakršne predstave o bogu. (npr. kot portret ni nikoli tako popoln kot dejanski človek).

Toda v kakšnem smislu je nekaj, kar obstaja, v resnici večje od tistega, kar obstaja zgolj v naših mislih? Če je nekaj v moji misli, je to torej neka ideja, ideja pa je predstava. Tej ideji oz. predstavi lahko ne odgovarja nobena stvar v svetu (npr. morska deklica).

Obstaja še druga verzija ontološkega argumenta:

Načinovni ontološki argument (modalni)

- 1.) Če je možnost, da bog obstaja, potem nujno obstaja.
- 2.) Možnost je, da bog obstaja.

SKLEP: Bog nujno obstaja.

Vendar pa se nam v tem primeru kar sam ponudi protiprimer, ki predstavlja zrcalno sliko ontološkega argumenta in je prav tako močan.

Načinovni ateistični argument

- 1.) Če je možnost, da bog obstaja, potem nujno obstaja.
- 2a.) Možnost je, da bog ne obstaja.

SKLEP: Ni nujno, da bog obstaja.

Tako smo pokazali, da se teisti ne morejo zanašati na ta argument, ko zagovarjajo svoje stališče.

Navedla bom še različico ontološkega dokazovanja obstoja boga, ki združuje prej omenjeni obliki, hkrati pa je podan še protiargument.

ZA: Bog je po definiciji popoln. Nujna lastnost popolnega predmeta je, da obstaja (če ne bi obstajal, ne bi bil popoln). Če popolnost zahteva obstoj, potem bog obstaja.

PROTI: Trditev: »Bog je po definiciji popoln«, je nesmiselna. Saj iz besede *popolnost*, ne moremo razbrati njenega obsežnega pomena. Lahko namreč rečemo, da je bog popolno dober

in hkrati popolno slab. Tudi trditev, da popolnost zahteva obstoj, je nesmiselna, saj pove le »Če bog obstaja, potem obstaja«, vendar to ne dokazuje njegovega obstoja.

Najbolj znana je Kantova kritika ontološkega dokaza, ki ga je prevedel v geometrijsko logiko. V dokazovanju boga je torej rečeno, da je nepriznavanje eksistence absolutno nujnega bitja enako nesmiselno, kot če bi oporekali sodbi, da ima trikotnik tri kote. Kant je ugotovil, da gre tukaj za nujnosti samih sodb in ne za nujnost obstoja neke stvari. Kajti sodba, da ima trikotnik tri kote, ne dokazuje samega obstoja tega trikotnika. To je samo trditev, da ima v primeru če trikotnik obstaja, nujno tri kote. Hkrati pa ideja o nujnem popolnem bitju izhaja iz človeškega uma, torej lahko le rečemo, da je ta ideja človeku potrebna, iz česar pa ne moremo zaključiti, da je ta ideja objektivno realna. (v Pavičević, 1988: 354)

Svojo kritiko ontološkega argumenta je podal tudi Karl Marx, ki smatra ta dokaz, kot tudi vse ostale, za tautologijo¹¹, saj trditev na osnovi svoje lastne zamisli ali ideje o bogu, da bog obstaja, ne pomeni nič drugega kot: zame, ki mislim boga, je bog realna zamisel. Tako se dokaz o obstoju boga spremeni v dokaz o obstoju bitja, ki se zaveda svojega obstoja, torej dokaz o obstoju človeške zavesti o sebi. Če trdimo, da je moja predstava realna zame, to velja tudi za vse ostale predstave drugih ljudi in imajo potemtakem vsi zamišljeni bogovi realno eksistenco. Marx je menil, da z vidika razuma bogovi ne obstajajo in vera vanje je dokaz nerazumnosti sveta in nerazumnosti človeka. V tem smislu so dokazi za obstoj boga istočasno lahko dokazi za njegov neobstoj. Lahko bi se torej glasili: »Ker je narava slabo ustrojena, obstaja bog« ali »Ker je svet nerazumen, obstaja bog«.

3. TELEOLOŠKI ARGUMENT ALI SMOTRNOSTNI ARGUMENT

ZA: Vesolje je urejeno in kaže neko smiselnost in razumnost. Stvari, ki kažejo tolikšno smiselnost in razumnost, morajo imeti še bolj razumnega stvarnika. Ta stvarnik je bog.

PROTI: Če je vesolje ustvarjeno razumno, mora biti bog zagotovo še bolj razumno ustvarjen. Zatorej mora imeti bog stvarnika, ki je še bolj razumen od njega. Če pa bog ne potrebuje stvarnika, potem ni razloga, da bi ga potrebovalo relativno manj razumno in smiselno vesolje.

¹¹ Tautologija je ponavljanje misli z drugimi besedami ali označevanje stvari ali pojma z besedami, ki pomenijo isto. V logiki pa je tautologija sodba, kjer se subjekt ujema s predikatom.

Tu se pojavi napaka *sklepanja po analogiji*, ki je pogosta predvsem ob zagovarjanju božjih atributov, ki seveda človeku niso dojemljivi v svoji veličini. Torej se nanaša na vprašanje »kakšen je bog«.

Podobni učinki nas po pravilih analogije napeljujejo na sklepanje, da so si podobni tudi vzroki. Stvarnik narave je podoben človeškemu duhu, čeprav ima večje sposobnosti, ki so sorazmerne z veličino opravljenega dela. Gre za analogijo *ura – urar*, ki predpostavlja, da univerzum ni stvar naključij pač pa delo stvarnika. Ta argument je eden tistih nižje vrste, ker je skrčen na izkušnjo, zato ni najbolj zanesljiv. Iz sveta, ki ga opazujemo, sklepamo na lastnosti boga.

Lahko pa ta argument uvrstimo tudi med *zmote kompozicije* tj. sklepanja iz delov na celoto, saj sklep izhaja iz opazovanja sveta in njegove urejenosti na attribute boga.

4. ARGUMENT ŽIVLJENJA

ZA: Življenje ne more izvirati iz naključnega gibanja atomov, vendar dejstvo je, da obstaja. Torej je obstoj boga nujen za izvor življenja.

PROTI: Če je bog tudi živo bitje, je nekaj moralo ustvariti tudi njega. Življenje ne izvira iz naključnega gibanja atomov, ampak je omejeno z nenaključnimi zakoni kemijskih reakcij in atomsko fiziko. Če pa bog ni živo bitje, potem ni potrebe, da bi se človek ukvarjal z njim.

5. ARGUMENT RAZODETE TEOLOGIJE ALI ARGUMENT BIBLIJE

ZA: Biblija trdi, da bog obstaja in je tudi sama navdihnjena od boga. Zatorej mora biti njena trditev resnična in bog res obstaja.

PROTI: Biblija je na mnogih mestih kontradiktorna in vsebuje številna izkrivljena dejstva. Če bi bila navdihnjena od boga, se to ne bi smelo zgoditi. Argument za obstoj boga je *napaka krožnega sklepanja*, saj argument trdi, da je Biblija navdihnjena z nečim, česar obstoj šele želimo dokazati. Če pa Biblija ni božja beseda, so njene trditve o obstoju boga tako ali tako irelevantne.

6. ARGUMENT ČUDEŽEV

ZA: Čudeži zahtevajo prisotnost nadnaravne sile tj. boga. Čudeži se dogajajo, kar potrjuje obstoj nadnaravne sile oziroma boga.

PROTI: Če definiramo čudež kot nekaj, kar krši naravne zakone, kar je splošna opredelitev, lahko govorimo o čudežih le, če smo iracionalni (saj nam razum vелеva, da nič, kar je v

nasprotju z naravnimi zakoni, ni mogoče). S čudeži ne potrdimo obstoja boga, ker moramo najprej verjeti v boga, da bi verjeli v čudeže.

7. ARGUMENT RELIGIOZNIH DOŽIVETIJ

ZA: Mnogo ljudi trdi, da so doživeli bližnje srečanje z bogom; torej bog mora obstajati.

PROTI: Občutka, da je nekdo srečal boga ne smemo pomešati s tem, da je nekdo dejansko srečal boga. Ta zamenjava občutkov z dejstvi se imenuje *misticizem*, ki pa ni racionalno veljaven postopek za pridobivanje informacij o svetu.

Gre za *zмотo relevance* ali zmotno sklicevanje na čustva, ki je načeloma še najbolj verjetna razlaga verovanja, namreč iz nekega notranjega navdiha, notranjega prepričanja, ki pa je prešibek argument za zadosten dokaz o obstou boga. Emocionalna prevzetost je individualna in tako zelo variira od posameznika do posameznika, da se je ne da zagotovo dokazati in posplošiti na vse vernike.

8. MORALNI ARGUMENT

ZA: Vsi ljudje imajo moralne vrednote. Obstoja teh vrednot se ne da razložiti drugače kot da jih je v človeka vsadil bog. Torej bog obstaja.

PROTI: Obstaja lažji način za pojasnitev moralnih vrednot, saj če bi moralne vrednote izvirale od boga, bi imeli vsi enake vrednote, pa jih nimamo. Moralne vrednote so človeku imanentne, usmerjane z družbenimi normami in se prenašajo iz roda v rod.

9. ARGUMENT ŽELJE

ZA: Če ne bi bilo boga, človek ne bi imel nobenega razloga za življenje ali za to, da je dober. Zatorej mora obstajati bog. Večina ljudi veruje vanj, zato bog obstaja.

PROTI: Ta trditev ni dokaz, ampak zgolj želja. Trdi le, »zato ker bi bilo lepo, da bi bog obstajal, obstaja«. Vsekakor je človek lahko dober in ima razloge za življenje, četudi ni boga. Tudi Feuerbach je bil mnenja, da gre pri krščanstvu le za nekakšno vrsto izpolnjevanja človekovih želja in projeciranja človekovih lastnosti na boga.

10. ARGUMENT VERE

ZA: Obstoj boga se ne da dokazati z razumom, pač pa z verovanjem. Verovanje dokazuje obstoj boga.

PROTI: Razum oziroma logika sta se izkazala za dosledna pri pridobivanju informacij o vesolju. Vera v nekaj, ki je velikokrat skregana z razumom, pa ni nikoli podajala resničnih informacij o stvareh in ne more biti zadosten razlog za obstoj boga.

11. PASCALOVA STAVA

Ta argument predpostavlja tri hipotetične situacije:

- *Recimo, da bog je in jaz verujem.* Sem vsekakor spoznala resnično dobro ... in lažje živim, ker vem, da bom 'zveličana' (prednosti, 'potuha' verovanja).

- *Recimo, da boga ni in jaz verujem.* Spoznanje bo prišlo ob zadnji uri in če vse življenje živim v prepričanju v najvišje obličje, nisem za nič prikrajšana.

- *Kaj pa če bog je in jaz ne verujem?* Kakšna kazen se mi obeta? Da ne pridem v nebesa? Da bom večno visela med nebom in zemljo?

Tu se kot ateist, ki priznava religijo kot drugačen način razmišljanja, lahko oprem na poudarjene božje attribute. Bog je milosten in dober ter odpustljiv. Torej se nejevernim Tomažem ni ničesar bati. 'Zveličani' bomo vsi.

Bolj grob protiargument drugi hipotezi je, da zavračanje razuma in nezaupanje v lastno presojo ne vodi k sreči. Veliko lahko izgubimo z vero v boga, pa najsi ta obstaja ali ne. Izgubimo zmožnost reševanja lastnih problemov. Izgubimo veliko časa, ki ga porabimo za molitve in obiskovanje cerkve. Izgubimo samozavest, ki izhaja iz vedenja, da smo odgovorni za lastna dejanja. Četudi bog obstaja in bi verovali vanj, kateri religiji bi sledili? Kaj bi se z nami zgodilo po smrti, če bi izbrali napačno religijo? (Stein, 1980: 57)

Dialog med teistom in ateistom pa ni nujno vedno tehtanje hipotez, logičnih premis in sklepov. Včasih se zazdi dokazovanje lastne pozicije jalovo in opravičevanje lastnih čustev nepotrebno. Pogovor se konča brez argumenta, brez razlage; kot je Hume ponazoril, konkretno stališče teista, v svojih *Dialogih o naravni religiji* v pogovoru med Kleantom in Filonom: »Celotni zbor narave poje himno v čast svojega Stvarnika, samo ti, ali skoraj samo ti, motiš to splošno harmonijo. Ti začenjaš z nejasnimi dvomi, pikolovstvi in ugovori: vprašuješ me, kakšen je vzrok tega vzroka? Ne vem, pa me tudi ne zanima; to se me ne tiče. Našel sem božanstvo; in tu se neha moje raziskovanje. Naj gredo naprej tisti, ki so modrejši in bolj podjetni.« (Hume, 2000: 46)

3. PREDSTAVITEV RAZLIČNIH POJMOVANJ BOGA

Monoteisti so razvili svojo lastno podobo boga. Vendar zamisel boga ni enovita, temveč variira med in intra-religijsko v monoteizmu. Bog je bil vedno dojet kot neko samoumevno dejstvo, vendar se ga ni opredeljevalo kot ostala objektivna dejstva.

V tem poglavju bom predstavila nekaj različnih vidikov boga, s poudarkom na krščanskem razumevanju ideje boga. Izpostavila bom predvsem razliko med osebnim, personalnim bogom ortodoksne katoliškega pojmovanja in avtonomnimi pojmovanji boga kot na primer sile, energije, duha itd., kakor so o tem razmišljali filozofi in mistiki.

3.1. KRŠČANSKI BOG

Krščanstvo se uvršča med religije razodetja, ki svoj nauk smatrajo za neposredne božje besede. Samega sebe ima krščanstvo za absolutno religijo, v kateri je izpovedana končna resnica in tako samo sebe opredeljuje kot edino pravo religijo.

Glede osnovnega religijskega pojma - boga, se krščanstvo uvršča v poseben tip monoteizma, saj je bog eden, a hkrati trojen. Pojavlja se namreč kot bog-oče, bog-sin in kot bog-Sveti duh. »Pripadniki islama in judaizma trdijo, da imajo najčistejšo obliko monoteizma, saj imajo kristjani Sveto trojico.« (Smart, 1996: 60)¹²

Krščanstvo temelji na čaščenju Jezusa Kristusa kot božjega sina, v katerem se je bog razodel človeku. Na Jezusa gleda kot na resnično zgodovinsko osebnost, ki je božje narave.

Prisotna je ideja odrešitve oz. odrešitelja - mesije, kar je ena od osnovnih idej religij razodetja. Vezana je na idejo o grešnosti človekove narave, ki jo je krščanstvo prevzelo iz stare judovske religije. Judovska religija je bila za časa pojava krščanstva predpisana religija.

Krščanstvo je zmes raznovrstnih religij in vplivov nekaterih filozofij; judaizma, zoroastrizma, sirijske in egipčanske religije, grške filozofije idr. (Pavićević, 1988: 235)

¹² Vendar pa obstajajo tudi netrinitarična krščanstva. (op. a.)

3.1.1. PODOBE RIMSKOKATOLIŠKEGA BOGA¹³

Temeljna opredelitev rimskokatoliškega verovanja je Apostolska veroizpoved:

Verujem v Boga Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje. In v Jezusa Kristusa, Sina njegovega edinega, Gospoda našega; ki je bil spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device; trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob položen; šel pred pekel, tretji dan od mrtvih vstal; šel v nebesa, sedi na desnici Boga Očeta vsemogočnega; od ondod bo prišel soditi žive in mrtve. Verujem v Svetega Duha; sveto katoliško Cerkev, občestvo svetnikov; odpuščanje grehov; vstajenje mesa in večno življenje. Amen. (KKC, 1993, 63)

Celotna veroizpoved govori o bogu. Če govori tudi o človeku in svetu, je to vedno v odnosu do boga.

3.1.2. NERAZDRUŽLJIVOST RAZDRUŽLJIVEGA ALI TROJSTVO

»Poslušaj Izrael, Gospod je naš Bog, Gospod edini!« (5 Mz 6,4) Tako je Mojzes dopovedoval Izraelcem, da je samo en bog, ki je edini. Vendar pa je krščanstvo oznanilo drugačno resnico: »Bog je samo eden, vsemogočni Oče in njegov edini Sin in Sveti Duh: presveta Trojica.« (KKC, 1993: 78)

Posebnost krščanstva je njegova trinitaričnost, ki se 'najslikoviteje' odraža v katoliški veroizpovedi. 'Skrivnost Svete trojice' je središčna skrivnost katoliške vere. To naj bi bila skrivnost boga v njem samem. Trojica predstavlja temeljni nauk hierarhije verskih resnic. Kakor razlaga Katekizem katoliške cerkve je trojica najgloblja notranjost božje biti in je v svoji skrivnostnosti nedostopna samemu razumu in celo veri. (KKC, 1993: 79)

Dogma o Sveti trojici pravi, da je trojica ena; torej ne gre za priznavanje treh bogov ampak enega samega boga v treh osebah t. i. enobistveno trojico. Nadalje naj bi bile božje osebe stvarno različne med seboj in naj bi se razlikovale glede odnosa do izvora: oče je tisti, ki rodi, sin tisti, ki je rojen in Sveti duh tisti, ki izhaja. Po dogmi pa so vse te tri osebe tudi v odnosu druga do druge. V osebnih imenih, ki izražajo odnose, se namreč oče nanaša na sina, sin na očeta in Sveti duh na oba.

¹³ gr. Katholikos = vesoljen, splošen, za splošno rabo.

OČE

Oče je prva oseba Svete trojice. Klicanje boga kot 'očeta' je poznano mnogim religijam. Pogosto gledajo na božanstvo kot na očeta bogov in ljudi. Označevanje krščanskega boga z imenom 'Oče' pa nakazuje predvsem to, da naj bi bil bog prvi izvor vsega in hkrati skrbnik za vse svoje 'otroke'. Vera naj bi črpala iz človekovega izkustva s starši, ki naj bi bili na nek način za človeka prvi božji namestniki. Vendar tu Katekizem poudarja, da ta izkušnja lahko iznakazi obraz starševstva, ki ni nezmotljivo. Bog pa na drugi strani presega očetovstvo in materinstvo: »nihče ni oče tako, kakor je oče Bog.« (KKC, 1993: 80)

Vendar katekizem posebej poudari da »Bog ni ne moški, ne ženska, Bog je Bog.« (KKC, 1993: 80)

JEZUS KRISTUS

Krščanski bog pa se razodeva kot oče tudi v odnosu do svojega domnevnega sina Jezusa, ki naj bi bil podoba nevidnega boga in njegovega bistva. Na prvem nicejskem koncilu leta 325, je katoliška cerkev izjavila, da je sin z očetom enega bistva, torej sta skupaj en sam bog. V središču kateheze je oseba Jezus Kristus iz Nazareta, učlovečeni sin boga, po katerem kateheti razkrivajo celoten božji načrt.

Jezus pomeni v hebrejščini 'bog, ki rešuje', *Kristus* pa v grščini pomeni 'mesija' ali 'maziljenec'. »Ime Božji Sin pomeni edinstveno in večno razmerje Jezusa Kristusa do Boga, njegovega Očeta: Jezus Kristus je edinorojeni Očetov Sin in Bog sam. Za to, da smo kristjani, je potrebno verovati, da je Jezus Kristus Božji Sin.« (KKC, 1993: 131)

Feuerbach je v svojem *Bistvu krščanstva* zapisal: »Bog kot Bog je vedno oddaljeno bitje, odnos do njega pa abstrakten [...] dokler nam ni neko bitje znano iz oči v oči, smo še vedno v dvomih ali sploh je in ali je takšen kakršnega si predstavljamo. Kristus je osebno znan Bog, Kristus je blažena gotovost, da Bog je in da je tak, kot hoče čustvo.« (Feuerbach, 1982: 214) Torej je v krščanstvu religiozno čustvo razrešeno v slikovni govorici, v pojavnosti Kristusa kot učlovečenega boga. Religiozno čustvo, o katerem govori Feuerbach, hrepeni po subjektivnem, pristnem, osebnem bogu, oprijemljivi zgodovinski osebnosti, ki le s svojo ranljivo človeškostjo poteši dvome o obstoju boga. Zato je Kristus edini, osebni, dejanski bog kristjanov. Njegovo trpljenje nam naj bi bilo v večni opomin, na kar opozarja tudi simbol krščanstva - razpelo.

Dileme glede Jezusove božje narave so aktualne še danes. Jezus človek ali bog? Monofiziti verjamejo, da je Jezus le ene narave, in sicer božje, to zagovarjajo predvsem predkalcedonske cerkve (kalcedonski koncil l. 451).

Svoje mnenje o tej občutljivi temi je izrazil tudi C. S. Lewis v svoji knjigi *Le krščanstvo*, kjer kara ljudi, ki so pripravljene sprejeti Jezusa kot velikega učitelja morale, ne pa kot Boga. »Človek, ki bi bil le človek in bi govoril stvari, ki jih je izrekel Jezus, zares ne bi bil učitelj morale. Ali bi bil norec – na isti ravni s človekom, ki o sebi trdi, da je kuhano jajce – ali največji prevarant. Treba se je odločiti ali je ta človek Božji Sin ali pa norec ali še kaj hujšega.« (Lewis, 1952: 41)

SVETI DUH

Sveti duh je bil, pravi nicejsko-carigrajska veroizpoved, dejaven že od stvarjenja dalje. Tako naj bi bil razodet kot božja oseba, različna od Jezusa in od očeta. S tem, ko je bila oseba duha poslana po Jezusovem zveličanju, naj bi se skrivnost Svete trojice razodela v polnosti. (KKC, 1993: 81)

Svetega duha kot tretjo osebo v trojici, ki je enega bistva in ene narave z očetom in sinom, je deklariral carigrajski koncil leta 381.

Credo latinskega izročila leta 796 dopolnjuje, da Sveti duh ne izhaja le iz očeta temveč tudi iz sina – filioque. Florentinski koncil leta 1438 pa vlogo svetega duha še podrobneje 'razjasni': »Sveti Duh ima svoje bistvo in svojo bit hkrati iz Očeta in Sina ter večno izhaja iz obeh kot iz enega samega počela in po enem samem dahnjenju [...] in ker je vse tisto, kar je Očetovega, Oče sam dal svojemu edinemu Sinu, ko ga je rodil, razen svoje biti kot biti Očeta, zato ima Sin prav to izhajanje Svetega Duha po Sinu vekomaj od svojega Očeta, ki je rodil Sina od vekomaj.« (KKC, 1993: 81)

Uvedba filioque, torej stavka *in iz sina*, v nicejsko-carigrajsko veroizpoved, ki je leta 1054 povzročila razkol znotraj krščanske cerkve, znotraj latinske liturgije še danes predstavlja spor s pravoslavnimi cerkvami.

Že v prvih stoletjih našega štetja so se ljudje spraševali o protislovjih, ki jih vsebuje doktrina o trojstvu. Torej kateri je edini in pravi bog krščanstva. Kako je lahko Kristus enak bog kot bog oče? Saj je tudi Jezus sam govoril, da je oče edini in pravi bog, ki ga je treba spoštovati. Ljudje so začeli zaupati bogu, za katerega so verjeli, da jim je vdahnil življenje, jih varoval ter jim nudil večno življenje.

Veliko je teorij, ki poskušajo logično razložiti obstoj treh bogov v enem in ki so odprle dogmatska nasprotja v krščanstvu, meni Armstrongova. (Armstrong, 1994: 131)

Ena od razlag Svete trojice, ki jo je zastopal Feuerbach, je, da se preko nje vernik lažje poistoveti z bogom, saj odpira nov, osebnejši odnos. Človeška potreba po dvojnosti in ljubezni, ki jo religija izpolnjuje tako, »da v tihi samotnosti božjega bitja postavlja neko drugačno, drugo, od osebnosti Boga različno bitje, po bistvu pa z njim identično bitje – gre namreč za božjega sina.« (Feuerbach, 1982: 144)

Po Feuerbachu gre torej za osnovno celico družinske ljubezni med očetom in sinom, preko katere se vzpostavlja oprijemljivejša ljubezen do ljudi. Odsoten, neskončen bog ne more biti človekov predmet verovanja, saj mu manjka čutnost, končnost, razum, nekaj človeškega, s čemer bi se lahko navadnim ljudem konkretnije približal. Zato je tu 'Sin' – Jezus Kristus, preko katerega vernik občuduje božjo ljubezen, ki naj bi ga navdihovala. Tretja oseba v troedinosti pa izraža zgolj vzajemno ljubezen obeh božjih osebnosti, predstavlja enotnost sina in očeta, pojem skupnosti in oba razodeva. Kljub temu, da strogemu pojmu ljubezni zadostujeta dva, Sveti duh vdahne nek mistični pridih in ju še trdneje povezuje skupaj, je menil Feuerbach.

Svojo teorijo je v svojem eseju *Prihodnost neke iluzije* podal tudi Freud, ki je bil mnenja, da je krščanstvo izšlo iz očetovske religije in postalo sinovska.

3.1.3. OSEBNI BOG

Veliko kristjanov ima konfuzne predstave o bogu, ki ga razlaga Sveto pismo z vsemi svojimi kontradiktornostmi in množtvom interpretacij. Težko si je namreč ne predstavljati boga kot osebe ali doumeti na primer Sveto trojico, združeno v enem samem bogu. Boga kot nedoumljivo, nadzemno, absolutno in hkrati bivajoče, pa si je še težje zamisliti. Zato kristjani težijo k personifikaciji božje podobe, pripisujejo ji kvalitete in lastnosti ter z bogom vzpostavljajo osebni nagovor. Kljub temu, da ideja personalnega boga postaja vedno bolj nesprejemljiva, tako iz moralnih, intelektualnih, znanstvenih kot tudi iz spiritualnih razlogov. Po Armstrongovi je krščanstvo najbolj personalizirana monoteistična religija, saj je središčni motiv preroških religij osebno srečanje z bogom. Bog naj bi ljudi klical k sebi in jim ponudil možnost izbire, da ga sprejmejo ali ne. Osebni bog vzpostavlja stik z ljudmi skozi dialog in ne

preko tihe kontemplacije. Krščanski bog poseblja ljubezen, vendar mora biti v zameno uničen človekov ego, poudarja Armstrongova. (Armstrong, 1994: 247)

Personalizem lahko jemljemo tudi kot nekakšno fazo religioznega in moralnega razvoja. Kajti osebni bog lahko postane resna odgovornost. Postane lahko vernikov idol, projekcija njegovih potreb, strahov in želja. Pripelje ga celo do tega, da sprejme in se sprijazni z veliko nesrečo v življenju kot božjo voljo, ki je sicer ne bi mogel prenesti. Osebni bog lahko postane tudi nevaren, saj ljudi namesto, da bi jih povedel preko njihovih meja, lahko zameji znotraj konkretnega gledanja na svet. Zato so vse svetovne religije poskušale prevladati osebno koncepcijo boga.

BOŽJE IME

Krščanska doktrina pravi, da je bog, četudi ni nikoli razodel svojega pravega videza, vendar razodel svoje ime in torej ni neka brezimna moč. S tem naj bi se naredil bolj dostopnega, vzpostavil bolj osebni stik. Kot temeljno razodetje božjega imena velja božje prikazanje Mojzesu v obliki gorečega grma: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov [...] Jaz sem, ki sem.« (2 Mz 3,6).

Bog naj bi bil torej bog očetov, ki jih je vodil na njihovih potovanjih. To naj bi bil zvest in sotrepeč bog. S tem naj bi se razodel, a hkrati odklonil svoje imenovanje in tako pokazal, da je nad vsem, neizrekljiv, da je 'skriti Bog' (Iz 45,15). 'Jaz sem', pa kaže tudi na to, da naj bi bil bog vedno navzoč, tudi tukaj in zdaj.

Katekizem se o božji podobi izrazi s filozofsko terminologijo: »Bog je polnost Biti in sleherne popolnosti, brez začetka in brez konca. Medtem ko so vsa ustvarjena bitja prejela od njega svojo bit, vse, kar so in kar imajo, je edinole on svoja bit sama in on je iz samega sebe vse tisto, kar on je.« (KKC, 1993: 75)

3.1.4. TEONOMNOST MORALE

Tudi vsem moralnim vrednotam krščanstvo pripisuje božji izvor. Temeljne krščanske vrline - vero, upanje in ljubezen - cerkev imenuje božanske oz. teološke. Torej jih distancira od antropološko-avtonomnega stališča o izvoru moralnih vrednot. Krščanstvo uči, da človek ni zmožen sam zasnovati moralnih vrednot, temveč so le-te vnešene vanj s strani višje, božanske sile. Moralni princip zato ni avtonomen, pač pa teonomen.

Marx v polemičnem spisu *Sveta družina* iz humanistično-naturalističnega stališča kritizira predvsem ta aspekt krščanske doktrine. Za Marxa, ki mu je bilo blizu antično, helensko pojmovanje vrednot življenja in osnov morale, je kot za Aristotela, kriterij dobrega in zlega imanenten človeku in že prisoten v človeški naravi. Ta 'generična bit človeka', kot jo imenuje Marx, se nahaja v človekovem občutju sveta in ljudi okoli sebe ter tudi v občutku svobode in dostojanstva.

Ko smo že ravno pri dostojanstvu, pa ima glede tega katekizem katoliške cerkve povedati tole: »Človek je bil ustvarjen po božji podobi in edino on je zmožen spoznavati in ljubiti svojega Stvarnika. Za ta cilj je bil ustvarjen in to je temeljni razlog za njegovo dostojanstvo.« (KKC, 1993: 106)

Nietzsche je strogo obsojal krščansko moralo, ki po njegovem zanika naravno in daje občutek nedostojnosti v naravnem. »Krščanski pojem boga [...] je eden od najbolj pokvarjenih pojmov o bogu. Predstavlja mogoče celo najnižjo stopnjo v upadajočem razvoju božjih tipov. Bog, izrojen v zanikanje življenja, namesto da bi bil njegova preobrazba in večni Da! V bogu upravičeno sovraštvo do življenja, narave in volje do življenja.« (Nietzsche, 1989: 284)

3.2. BOG FILOZOFOV

Filozofija se je s predsokratiki začela ukvarjati s teogonijo, kozmogonijo in tudi antropogonijo in na ta vprašanja začela odgovarjati na drugačen način. Z izvornim čudenjem, ki se kasneje izrazi v Leibnizovem vprašanju: »Zakaj je nekaj in ne raje nič?«, je filozofija prešla religijo in njeno temeljno občudovanje, ki se izraža v strahospoštovanju pred osebnim bogom, in se razvijala v čudenju biti bivajočega. (Hribar, 2000: 18)

V filozofiji religije po Skledarju¹⁴ lahko razločimo nekaj osnovnih pristopov:

1. Racionalistični (um, zavest) – Platon, Aristotel, Hegel, Feuerbach, Holbach
2. Iracionalistični (občutki, doživljanje, verovanje) – Plotin, Tertulijan, Kierkegaard
3. Kompromis med zgornjima dvema opcijama - Auguštin, Anzelm, Akvinski
4. Agnostični (transcendenca, ki ne izključuje praktične, etične in psihološke dimenzije)
– Kant

¹⁴ N. Skledar: Razgovori o religiji (1990, str. 19)

3.2.1. METAFIZIČNI BOG

Bog je imel sprva zelo jasen, oprijemljiv in direkten pomen, šele kasneje mu pripisujejo metafizično dimenzijo. Metafizični bog, bog ontoteologije¹⁵ predstavlja vrhovno, najpopolnejše in najvišje bivajoče, obenem pa velja za bit samo. Bog je hkrati bit in vzrok biti, svoje in biti vsega drugega, manj popolnega bivajočega.

Ideja božjega je vstopila v filozofijo s Platonom in njegovim mitom o votlini, filozofsko zgodbo o človekovem osvobajanju, ki se reši vseh spon dejanskosti ob vzrtju sonca, ki je prispodoba ideje Dobrega¹⁶ kot najvišje ideje v božanskem svetu idej. Platon ideje Dobrega sicer neposredno ne izenači z božjim ali z bogom, vendar govori o motrenju ideje Dobrega kot o božanskem motrenju. (Hribar, 2000: 24)

Vendar gre tu za tisto najvišje Dobro, ki tvori boštvenost bogov, je poreklo bogov in je v tem smislu onkraj njih. To Platonovo pojmovanje boga se je po srečanju z biblijskim bogom razvilo v krščanskega boga, prirejenega za ljudstvo. (Hribar, 2000: 126)

Grški filozofi so pojmovali boga kot najvišje bivajoče, kot imanentni princip sveta, v nasprotju z judovsko krščansko predstavo o bogu kot o nečem, kar presega svet, je izven sveta.

Vrhovno božanstvo Aristotela ali Plotina se je zelo razlikovalo od boga razodetja; ni se namreč zanimalo za zemeljska dogajanja, ni ustvarilo sveta in ne bo mu sodilo ob koncu.

Avguštin je Svetega duha razumel kot ljubezen med očetom in sinom in se zavzemal za trinitarično teologijo, ki pa je bila za Grke preveč antropomorfna.

Platon in Avguštin sta svetovala introspektivni pogled, pogled vase, kjer bi našli odraz božje slike. Menila sta, da se mora pravi kristjan najprej poglobiti v svojo notranjost, od koder ga bo ekstaza prenesla iznad intelekta, le tako bo našel vizijo boga, ki prerašča vse naše človeško pojmovanje.

Tomaž Akvinski je s svojim spajanjem Avguština in grške filozofije trajno vplival na zahodno krščanstvo. Misterij Svete trojice mu ni šel v račun, saj je sam poudarjal razliko med nedoumljivo realnostjo boga in človeško doktrino o njem. Menil je, da je resnična narava

¹⁵ Ontoteologija je oznaka za dvoednost metafizike, ki jo sestavljata ontologija – nauk o biti in teologija – nauk o bogu.

¹⁶ 'Dobro' pišem z veliko začetnico, ker ne predstavlja dobrega kot takega, pač pa najvišje, vrhovno Dobro; idejo, bit dobrega.

boga človeškemu umu nedostopna: »Vse kar človek ve o Bogu je, da nič ne ve, ker ve, da vse tisto kar Bog je, človeku ni razumljivo.« (v Armstrong, 1994: 240)

Sicer definicijo boga Tomaža Akvinskega sestavljata pojmovanje boga filozofov, konkretno Aristotela, ki je trdil, da je bog prvobitno bitje in boga Biblije, kjer se je bog opredelil sam (Jaz sem, ki sem). Bog Akvinskega je torej 'tisti, ki je', ta definicija boga, kot bitja po sebi ne označuje neke posebne oblike obstoja, temveč le obstoj sam. Zanj je bog kot stvarnik, katerega božjega bistva ne poznamo, bit povezujoča Bit.

Mojster Eckhart pa je obravnaval raven boga, ki ni več bog. Menil je, da moraš: »Boga ljubiti neduhovno, kajti dokler ima tvoja duša lik duha, ima tudi podobe [...] Ljubiti ga moraš kakor Ne-Boga, Ne-duha, Ne-osebo, kot pristno, čisto, jasno Eno [...]« (v Hribar, 2000: 51)

Torej pravi bog je po Eckhartu 'Ne-Bog', bog, ki ni bog. Je prečrtani, prekrižani bog, ki ga je Eckhart prevzel od Mariona. Bog kot 'Ne-Bog' ni bog iz formule 'v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha', ni nikakršno vrhovno bivajoče, ni gospodar narave in zgodovine, tudi stvarnik kot vzrok vzrokov ne, ni vsemogočen. Odpadejo vsi superlativi. Bog ni torej nič bivajočega, kar predstavlja zlom vseh običajnih predstav. (Hribar, 2000: 51)

Ta t. i. negativna teologija pa ne pomeni negacije boga, temveč: »Vzpenjanje prek zanikanja do nadbivajoče temine, ki je zakrita z lučjo«, kot je boga razumel mistični teolog Dionysios Aeropagit. (Hribar, 1978: 7)

Filozofsko metodo o bogu lahko razumemo kot da je bog drugo bitje, največje, najvišje kar obstaja in ne neka druga realnost. (Armstrong, 1994: 152)

Georg Wilhelm Hegel, človek razsvetljenstva in tudi romantike, ki je poudarjal razum pred namišljenimi predstavami in tako imel filozofijo za superiorno religiji, je razvil svojo teorijo, podobno kabalistični (ki jo bom podrobneje opisala v naslednjem poglavju o mistikih). Judovski bog se je Heglu zdel namreč kot nekakšen tiran, ki je zahteval brezpogojno podrejanje (Ta Heglov pogled na judaizem je postal nov tip metafizičnega antisemitizma). Jezus je sicer hotel ljudi osvoboditi tega tiranstva, toda kristjani so naredili enako napako in boga poimenovali kot božjega despota. Hegel je trdil, da bog ni neka zunanja entiteta, ločena od sveta in ljudi, pač pa sta človeštvo in duh, končno in neskončno dve strani iste resnice in obe potrebni za samospoznanje. Razglasil je božje kot dimenzijo človeškosti. (Armstrong, 1994: 404)

Artur Schopenhauer je trdil, da ni niti absolutnega niti razuma, niti boga, niti duha, ničesar razen brutalne volje do preživetja. Strinjal se je s konceptom hinduistov in budistov ter nekaterih kristjanov, da je vse, kar obstaja, le iluzija. Obstajajo le umetnost, glasba ter odrekanje in sočutje, ki našim dušam lahko prinesejo mir. V nasprotju s protestantsko doktrino, da je vse v božjih rokah, je bil Schopenhauer bližje judovski in muslimanski percepciji, ki pravi, da mora posameznik sam zase skrbeti v življenju. (v Armstrong, 1994: 405)

Filozofi so se načeloma zavedali omejenosti intelekta pri teoloških vprašanjih. Razvijali so racionalne dokaze za obstoj boga, da bi lahko svoje religiozno prepričanje artikulirali v svojih znanstvenih teorijah in ga povezali z drugimi vsakdanjimi izkustvi. Osebnostno, v večini, niso dvomili v obstoj boga in niso mislili, da se mora človek sprva razumsko prepričati v obstoj boga, da bi nato lahko doživeli mistično iskustvo. Prej obratno.

3.3. BOG MISTIKOV

Pojmovanje boga mistikov predstavlja nekakšno alternativo, saj so mistiki vedno vztrajali, da bog ni neko drugo bitje. Trdili so, da sploh ne obstaja in zato ga je bolje klicati 'Nič'. Ta bog je še najbližji naši sekularni družbi, ki podobe absolutnega šteje za neprimerne. Bogu mistikov se lahko približamo skozi domišljijo in ga lahko razumemo kot nekakšno obliko umetnosti. Mistiki so se posluževali glasbe, plesa, poezije, zgodb, slikanja, kiparjenja in arhitekture, da bi izrazili to 'resničnost', ki sega za vse koncepte. Vendar pa misticizem kljub temu zahteva inteligentnost, disciplino in samokritiko med poglobljanjem do/v boga, ki nas varujejo pred prepuščanjem pretirani emocionalnosti ali projekcijam.

Mistikov 'pristop k bogu' je predvsem simboličen vzpon skozi skrivnostne poti uma. Vizije, ki nikoli niso same sebi namen, so sredstva doseganja religioznega doživetja, ki presega pojem normalnega. Halucinacije, ki večkrat predstavljajo neko patološko stanje, se tu pojavijo med koncentrirano meditacijo in notranjo refleksijo. Za interpretiranje teh simbolov je potrebna posebna veščina. Mistik svoj um preusmeri. Cilj je zaobiti razum. Ne želi si osebno komunicirati z bogom, temveč čutiti eno z 'vseobsegajočo svetostjo', ki nadvladuje vse. Gre za intuitivno pojmovanje boga, ki ga mistik občuti kot enotnost vseh stvari, kot osvoboditev od lastnosti in zlitje z neko večjo, nepojmljivo realnostjo. Nekakšna deifikacija torej.

Pri tem 'samouničenju', ki je postalo središčni ideal *sufijev* – islamskih asketov, pa ne gre za uničenje človekovih naravnih sposobnosti pač pa za realizacijo le-teh. Sufi zavrže svoj ego in tako odkrije božansko prisotnost v svojem lastnem bistvu, kar sproži občutek večjega samozavedanja in samokontrole. (Armstrong, 1994: 158)

Bog sufijev je zamenjal oddaljenega boga filozofov v večjem delu islama.

Odgovor judov na premike v muslimanskem svetu je bilo mistično, simbolično interpretiranje boga. Nova disciplina se je imenovala *kabala* oz. tradicija nasledstva, saj se je prenašala od učitelja na učence. Kabalisti niso racionalno razmišljali o naravi boga, temveč so se obrnili na domišljijo. Ta bog, ki naj bi bil v svojem bistvu nedojemljiv in brezoseben, naj bi se tako dotikal globljih strahov in skrbi. Klicali so ga 'Neskončni'. Kabalisti so razvili lastno mitologijo in nekatere psihološke metode doseganja enotnosti z bogom. (Armstrong, 1994: 186)

Razumevanje boga kabalistov je postalo dominantno v judaizmu v 16. stoletju.

Mistik veruje, da obstaja toliko poti k bogu, kolikor je ljudi na svetu. (Armstrong, 1994: 168) Iz tega pa sledi, da nobena religija ne more izraziti celote božjega misterija. Objektivne resnice o bogu torej ni.

Mistično doživetje boga je subjektivna izkušnja, ki vključuje notranje potovanje in ne percepcije nekega objektivnega dejstva izven sebe. Kontakt se vzpostavlja preko domišljijjskih slik in ne preko logičnih sposobnosti. Ta občutja mistik podoživi namerno, z različnimi fizičnimi in mentalnimi vajami (izčrpavanjem, napor, postom, bedenjem, askezo, mantranjem, vrtenjem okoli svoje osi – derviši¹⁷ itd.), ki rezultirajo končno vizijo, ki pa vedno pride nepričakovano. (Armstrong, 1994: 256)

Zahodni kristjani so menili, da so napetost, brezvoljnost in žalost uvod v izkustvo boga in so v t. i. temnih nočeh duše s kontemplacijo vstopali v dialog z bogom. Misticizem se v krščanstvu odraža v miselnosti, da se je potrebno znebiti svoje koncepcije boga in se osloboditi antropomorfnih predstav. Nekateri so celo predlagali, da se besede 'bog' sploh ne bi uporabljalo. Že Grki so trdili, da je vsaka trditev o bogu paradoks, saj verni le tako lahko zadržijo občutek njegove mističnosti in nedojemljivosti.

¹⁷ Derviši so člani enega izmed sufijskih redov nastalega v 13. stol.. Njihov ples je metoda koncentracije.

Cilj kontemplacije je preseči tako ideje, besede kot slike, ki samo preusmerjajo pozornost in vežejo človeka na ta svet. Nato se pojavi 'določeno občutje prisotnosti', ki ga je nemogoče definirati in naj bi presegalo vsakršno človekovo izkušnjo, doživeto z drugo osebo. To stanje imenujejo 'notranja tišina', oziroma 'stanje pričakovanja'. Šele nato lahko človek pričakuje 'obisk druge realnosti'. Grški mistiki so menili, da božjega bistva ni možno spoznati, lahko spoznamo le del njega – njegovo energijo. Razlika je približno takšna kot med sončnimi žarki in soncem. (Armstrong, 1994: 257)

Boga mistikov je težko doumeti, saj mora mistik trdo delati, da ga zaobjame 'čut boga', kar zahteva dolge ure treninga z učiteljem. Mistiki so mnenja, da mora človek namenoma ustvariti 'čut po bogu', na podoben način kot na primer umetnik ustvarja svojo umetnino.

Bog mistikov ni že v naprej pripravljen, 'ready made', kot so ljudje, sedaj v družbi hitre prehrane, 'fast fooda', instant informacij in splošnega hitrega življenja, vajeni. Vendar pa se mističnih vrednot kljub njihovi zapletenosti lahko priučijo, četudi niso sposobni doseganja visokih stanj zavesti kot mistiki. Lahko spoznajo, da bog ne obstaja na nek preprost način in da je beseda 'bog' le simbol za to transcendentno realnost. Mistični agnosticizem človeka počasi uvaja v te kompleksne zadeve brez kakršnegakoli instantnega dogmatičnega zagotovila. Vendar pa ta mistični način ni za vsakogar. Misticizem iz 'druge roke' je lahko enaka izkušnja kot brati kritiko pesmi in ne pesmi same.

Misticizem je večkrat viden kot neka ezoterična disciplina, saj naj bi bilo tovrstne resnice mogoče spoznati le preko intuicije in preko posebnega treninga in ne z racionalnimi razlagami. Na Zahodu misticizem ni nikoli predstavljal glavne smeri v religiji. Marginalizirali so ga tako protestantski kot katoliški reformatorji in tudi racionalisti, ugotavlja Armstrongova. (Armstrong, 1994: 454)

Od leta 1960 pa se spet pojavlja zanimanje za misticizem, kot navduševanje nad jogo, meditacijo in budizmom. Mistična religija naj bi bila načeloma bolj direktna in, tako trdijo praktikanti, globlje poseže v človekovo bistvo kot na primer vera, ki mnogokrat temelji na razumu. Mistiki so poudarjali predvsem inteligenco in mentalno uravnoteženost.

Jung je gledal na boga podobno kot mistiki, in sicer kot na psihološko resnico, ki jo vsak posameznik subjektivno doživlja. V nasprotju s Freudom je menil, da subjektivni bog, ki ga

človek spozna v globini svojega bistva, lahko preživi psihoanalitično znanost, za razliko od antropomorfnega božanstva, ki je morda res odraz nezrelosti. (v Armstrong, 1994: 410)

Odmev filozofske mistike zaznamo pri Schellingu, Nietzscheju in Husserlu, a znova se zares prebudi šele s Heideggrom.

3.4. BOG IN ZNANOST

Znanstveniki, ki se ukvarjajo z vprašanji, kot je na primer vzrok za nastanek vesolja, poskušajo razložiti svet na svoj način. Lahko bi rekli, da z matematičnimi enačbami ustvarjajo nove teorije o nastanku vesolja.

Dandanes najbolj zastopana znanstvena razlaga o nastanku vesolja je teorija o 'velikem puku'. Vsa energija in materija vesolja naj bi bili zgoščeni v vroči, gosti točki, ki naj bi pred 20. do 10. milijardami let eksplodirala iz nič. Odtlej se vesolje širi in ohlaja.

Albert Einstein je leta 1915 s splošno teorijo relativnosti položil temelje te teorije. Veliki puk naj bi ustvaril tudi prostor in čas in ne le materije. Čas naj bi se torej začel z velikim pukom, prej ga ni bilo. Za fizike je predstava o nastanku iz nič popolnoma logična, saj se v celoti sklada z osnovnimi zakoni kvantne fizike. Za mnoge znanstvenike je vprašanje, kaj se je zgodilo pred velikim pukom, brezpredmetno. Nekateri pa se po odgovor zatečejo k teologiji. Sprašujejo se, ali je bil za stvarjenje sveta potreben razum, z veliko začetnico, ki je najprej določil zakone fizike.

Znanstveniki, ki se ukvarjajo s temeljnimi vprašanji, z različnimi poskusi poskušajo ustvariti enake pogoje, kakršni so bili ob velikem puku. Vendar vedno bolj, ko se približujejo točki nič nastanka vesolja, njihove teorije odpovedujejo. Veliko znanstvenikov se pred dejstvom, da človeški razum nikoli ne bo dojel nekaterih stvari, zave svoje lastne majhnosti in do skrivnosti vesolja občuti veliko spoštovanje in tudi ponižnost. Nekateri se pred težo neznesne relativnosti oprimejo vere.

Paul Davies, profesor matematične fizike in avtor knjig *Bog in nova fizika* ter *Božji razum*, je za svoje delo dobil priznano Templetonovo nagrado (pred njim sta jo dobila Billy Graham in mati Tereza) za 'širjenje evangelija skladnosti med znanostjo in vero'. Znanost je tako s strani teologije dobila priznanje, da tudi ona igra vlogo v razjasnjevanju temeljnih vprašanj.

Davies s svojimi teorijami ruši tradicionalno podobo osebnega boga. Po njegovem je namreč nedopustno, da si ljudje predstavljajo boga kot nekakšnega vesoljnega čarovnika ali kot nadčloveka v nebesih. Meni, da je treba odgovore iskati v svetu okoli nas, v zakonih fizike. Za Daviesa pa so ti zakoni dokaz, da je na delu božanski razum.

Ko gre za nastanek vesolja, se znanstveniki v grobem delijo na dva tabora; prvi verjamejo, da je predpogoj lepote in urejenosti vesolja nek 'vesoljni Stvarnik' in njegov 'Razum', drugi pa menijo, da je vesolje zgolj rezultat naključja in zakonov fizike. Verujoči znanstveniki torej verujejo v neko oddaljeno podobo boga, v 'veliki Um', 'Razum', 'kozmičnega Matematika' ali Newtonovega 'velikega Mehanika'. Bog nove fizike je hladen bog, ki se ne odziva na molitve, ne ponuja odrešitve (je kot nekakšna karikatura znanstvenika). Bolj subjektivnega boga namreč ni moč dokazati ali locirati v fizičnem sistemu vesolja.

Mnoge znanstvenike so okarakterizirali kot verne, ker naj bi se na nek specifičen način izražali in pojmovali boga. Tudi Einstein je govoril o bogu: »Bog ne kocka.«, kar je javnost takoj prenesla v ustaljene osebne forme verovanja. On pa je s tem mislil na prisposodbo narave; bog ne kocka pomeni, da zakoni narave ne vključujejo naključja. Poleg tega je menil, da naj njegova relativnostna teorija ne bi ogrozila koncepta boga, saj je relativnost, po njegovem, izključno znanstvenega pomena in nima nič opraviti z religijo.

Tak odnos do boga ima tudi Stephen Hawking in še mnogi drugi.

Nekateri znanstveniki z uporabljanjem besede 'bog' brišejo ločnico med teologijo in znanostjo. Postavljajo se v vlogo modernih duhovnikov, kar je povzročilo celo pojavljanje novih (pre)drznih teorij o naravi boga. Nekateri znanstveniki namreč s fizikalnimi zakoni dokazujejo obstoj boga, kar je s strani ostalih znanstvenikov nadvse neprimerno početje, ki si ne zasluži naziva znanost. Matematični fizik Frank Tipler je eden takih, ki oznanja novo 'superprihodnost'. Napoveduje namreč, da se bo življenje razširilo po celotnem vesolju, če se bomo le ljudje shranili na trde diske superračunalnikov in se v vesoljskih ladjah na antimaterijski pogon odposlali v vesolje. Gre za nekakšno vstajenje navidezne resničnosti, ki obljublja večno življenje ob pomoči znanstvenega napredka. Vendar pa ostali znanstveniki opozarjajo, da tovrstna 'odkritja' ne gre jemati resno, temveč bolj kot nekakšno znanstveno fantastiko.

Celo nekateri teologi so združili znanost z religijo in razlagajo vero na svoj način. Tako se pojavijo tudi trditve, ki pravijo, da bog ni nič drugega kot elektron ali katerikoli drugi fizikalni delec.

Jezuit Pierre Teilhard de Chardin je spojil svoje verovanje v boga z moderno znanostjo. Religijo je razlagal s t. i. tosvetno teologijo, kar ga je tudi pripeljalo v težave kot duhovnika. Menil je, da nam znanost priča o tem, kako narava teži k vse večji kompleksnosti in hkrati k večji enotnosti v vsej njeni različnosti. Razvoj in napredek naravoslovnih znanosti naj bi na nek način podpiral religijsko mišljenje in spodbujal verovanje v stvarnika.

Nova odkritja npr. fizike, astronomije ali mikrobiologije nam dajejo vpogled v nove svetove kjer veljajo drugi zakoni. Ugotavljamo, da ima vse v univerzumu svoj namen, mesto, red. Nekateri iz tega zaključujejo, da celoten ustroj narave razodeva umnega stvarnika.

Biblične hipoteze o nastanku sveta sta ogrozila že Charles Lyall in Charles Darwin s svojimi evolucionističnimi teorijami. Stvarjenje je bilo namreč, že od Newtona naprej, eno bistvenih razumevanj boga kot kreatorja odgovornega za vse, kar obstaja. Vendar pa se razumevanje boga biologov krepko razlikuje od tistega, ki ga razumejo fiziki, matematiki ali kozmologi. Biologi namreč lahko spremljajo nastanek sveta na mikronivojih, kar jim omogoča razumevanje stvarjenja na nek naraven, logičen način, ki ni tako ovit v mistiko kot v kozmologiji. Molekularna biologija je ugotovila, da je življenje le nekakšna zapletena kemična formula, kar biologe, po njihovih besedah, postavlja na realna, trdna tla in jim ne nudi razloga za verjetje v boga.

Znanstveniki so torej vzpostavili neko svoje, avtonomno pojmovanje boga, ki se vklaplja v naravo njihovega dela in znanstvena odkritja in s tem prispevali k širokemu spektru pojmovanj boga.

4. TEIZEM IN DEJAVNIKI VPLIVA NANJ

V tem poglavju bom najprej prikazala nekaj relevantnih teoretičnih opredelitev teizma¹⁸, ki so pomembne za razumevanje kasnejših rezultatov analiz. Opisala bom kazalce oz. indikatorje ter faktorje teističnosti, ki vplivajo na različna pojmovanja boga (a)teistov. Na kratko pa bom tudi orisala religijsko situacijo v Sloveniji, kot je razvidna iz že opravljenih raziskav.

4.1. INDIKATORJI TEIZMA

Kazalci religioznosti so sami deli religije; verovanje, religijska občutja, simboli, moralne norme, udeležba v verskih obredih. Skozi te pokazatelje lahko merimo tudi intenziteto in tip vernikove religioznosti.

Obrednost se meri na podlagi udejstvovanja posameznih obredov, kot so: molitev, udeležba maše, pridobivanje zakramentov, post in tudi krščenje otrok. Stopnja religioznosti, meni Pavičević, je odvisna od stopnje izpolnjevanja verskih dolžnosti, kajti religioznost ni samo verovanje, pač pa tudi udeleževanje obredov.

Dr. Štefica Bahtijarević predlaga osnovno razdelitev kazalcev verske pripadnosti na kazalce *religijske identifikacije* in *religijske participacije*. Pod prvo je mišljeno vernikovo miselno in emocionalno prisvajanje verskih kriterijev, medtem ko participacija označuje vernikovo udeležbo v obrednih cerkvenih aktivnostih nasploh. Torej je participacija nekakšna vidna, manifestirana religioznost.¹⁹ (v Pavičević, 1988: 155)

Oboje pa nekako združuje *cerkvena religijska identifikacija*, ki jo je bilo potrebno uvesti, da bi se zmanjšal delež tistih, ki imajo osebni način verovanja, ki je ločen od cerkvenega modela religioznosti. Tako cerkvenost povzroči institucionalnost osebne religioznosti, kar pomeni povezanost občutkov, verovanja in obnašanja v skladu s cerkvenimi normami.

¹⁸ Teoretične opredelitve teizma bom povzela po Pavičeviću: Sociologija religije (1988)

¹⁹ Samo identifikacija brez participacije je znak zasebne, izvencerkvene religijske pripadnosti. Medtem ko je participacija brez identifikacije znak marginalnosti religije in participativnega konformizma. (Pavičević, 1988: 155)

4.2. FAKTORJI TEIZMA

Teizem je spremenljiv pojav. Skozi zgodovino se spreminja tako njegova intenzivnost in razširjenost kot tudi oblike njegovega delovanja. Faktorji teh sprememb so predvsem družbeno-ekonomske narave, med katere uvrščamo: stopnjo razvitosti tehnike, znanosti, tip proizvodnih odnosov, razredno stratifikacijo, oblike družine, izobrazbo itd. Teizem, kot značilen družben pojav vzdržuje celota teh faktorjev, torej celota človeške kulture, tako materialne kot duhovne, ki jo moramo vedno gledati v določenem zgodovinskem kontekstu.

»Če torej definiramo religijo kot občutek odvisnosti od višjih sil in če vzamemo v obzir, da je ta občutek spremenljiv, lahko ugotavljamo povezanost med tem občutkom in dejanskimi odvisnostmi med ljudmi znotraj globalne družbe.« (Pavičević, 1988: 157)

Skledar meni, da se na znanstven način lahko preučuje npr. družbena pogojenost in funkcija religije, torej kakšen vpliv in vlogo ima religija na dele družbe in obratno kako družbeni sloji, skupine, institucije vplivajo na pojavljanje, intenziteto, frekvenco in obliko religioznosti. (Skledar, 1990: 13)

Podatke na temo pojmovanja boga sem izbrala med raziskavami Slovenskega javnega mnenja od leta 1968 do 2000. Vendar pa je treba poudariti, da so skozi to obdobje opazne nekatere spremembe v opredeljevanju (ne)religioznosti. Na religijsko dinamiko sta v svojem prispevku v zborniku *Podobe o cerkvi in religiji* opozorila Marjan Smrke in Samo Uhan ter jo razdelila na tri glavna obdobja. Od leta 1968 do 1978 gre za napredujočo sekularizacijo, ki se je izrazila v prepolovitvi deleža religioznih-cerkveno doslednih (po Roterjevi tipološki lestvici vernih, nevernih in neopredeljenih²⁰) in podvojitvi deleža nereligioznih-doslednih. Drugo obdobje od leta 1978 do konca osemdesetih je zaznamovala revitalizacija religioznih oz. desekularizacija. To je bilo obdobje postopnega poglobljanja družbene krize in sprememb sistema, kar se odraža na stališčih in opredelitvah ljudi posebno v prehodu v osemdeseta leta. V religiji pa so vidni odkloni od prejšnjih let predvsem leta 1988, ko lahko opazimo naraščajoče izražanje cerkvene religioznosti, ki pa je, kot se potrди v naslednjih letih, vse manj dogmatska in vse bolj svetna, zemeljska. V začetku naslednjega obdobja je opazno naraščanje neortodoksnih oblik religioznosti. Ta pojav je povezan z dinamičnim spreminjanjem vrednot v zahodnoevropskem kulturnem in vrednotnem prostoru, kar se kaže s premikom v

²⁰ Glej Z. Roter: Vera in nevera v Sloveniji od leta 1968 do leta 1978 (1982)

vrednotenju delovanja cerkvenih institucij. Cerkev in duhovščino ljudje uvrščajo, skupaj s političnimi strankami in parlamentom, na dno lestvice zaupanja. (Toš, 1999: xvii)

V obdobju devetdesetih (razen omenjenih začetnih sprememb) glede poglavitnih kategorij ni bistvenih 'statističnih' sprememb. Naraščanje nominalnih izrazov religioznosti se konec devedesetih let ustavi.

Ti rezultati uvrščajo Slovenijo glede vprašanja religioznosti v neko povprečje v Evropi.

V svoji nalogi se bom delno nanašala na rezultate že opravljenih raziskav in lastne ugotovitve iz analize nekaterih spremenljivk v povezanosti z izbranimi sociodemografskimi variablami. Menim, da so razlike med pojmovanji boga empirično ugotovljive. Svoje analize ne bom gradila zgolj na posamičnih izjavah o osebni vernosti, pač pa z opazovanjem razumevanja pojma boga, ki nakazuje na cerkvena oz. avtonomna verovanja. Poudarek bo med drugim tudi na trditvah, ki zadevajo razmerje med posameznikom in bogom, vero v osebnega, utelešenega boga in občutek povezanosti z njim.

4.2.1. SOCIODEMOGRAFSKE SPREMENLJIVKE

Najznačilnejše skupine, glede na katere lahko merimo stanje religioznosti, so: družbeni razredi, družbeni sloji, poklici, stopnje izobrazbe in tudi ne/religioznost družine.

Razredna pripadnost je odvisna od višine dohodkov, delovnega mesta, delitev funkcij in stopnje izobrazbe.²¹ Med faktorje religioznosti se uvršča tudi delitev prebivalstva na meščansko in vaško. Velja, da je vaško prebivalstvo bolj verno od mestnega. Nekateri podatki kažejo tudi premosorazmerno povezanost neverovanja in izobrazbe.

Posebna skupina faktorjev so t. i. človeški oziroma antropološki faktorji, med katere umeščamo kategoriji *spol* in *vzgoja*. Znano je, da naj bi bile ženske v povprečju bolj religiozne od moških in starejši bolj verni od mlajših. Razliko v stopnji religioznosti med ženskami in moškimi mnogi religiologi razlagajo z večjo emocionalnostjo žensk, večjim občutkom podložnosti, ki ga izzivajo verski obredi in pa tudi večjo vezanost žensk na monotono gospodinjstvo. (Pavičević, 1988: 161)

²¹ Nekateri sociologi predpostavljajo, da meščanski (srednji in višji) razred dopušča več možnosti napredovanja, razredne mobilnosti, torej so ljudje medsebojno manj odvisni. Vendar pa zagovorniki tega stališča pozabljajo na izkoriščanje s strani imetnikov določenih visokih položajev. Tako je dejanska medrazredna odprtost vprašljiva.

Vendar pa je poleg teh biološko-psiholoških faktorjev prisoten tudi družbeni položaj posamezne ženske. Podobne razloge navajajo tudi v primeru večje vernosti starejših.

4.2.2. (NE)VEROVANJE V BOGA IN SOCIODEMOGRAFSKE SPREMENLJIVKE V SLOVENIJI – opis stanja

V Sloveniji se v devedesetih letih pokaže, da so vernost, cerkvenost vernosti in dogmatičnost vernosti izrazito povezane predvsem s socialno šibkejšimi sloji, medtem ko sta nevernost in nedogmatična vernost povezani z višjimi sloji. Vernost je bila desetletja prepoznavna kot delavsko-kmečki pojav, rimskokatoliška cerkev pa identifikacijski simbol spodnjih družbenih slojev. Te povezave pa so v devedesetih šibkejše. Med izrazitejše kazalce manjše povezanosti nižje slojevske pripadnosti in vernosti v devedesetih je mogoče šteti naraščanje izobraženosti vernih, povečanje deleža uslužbencev znotraj kategorije verno-cerkveno doslednih, višjeslojevsko (samo)uvrščanje verno-cerkveno doslednih ter povečanje deleža prav te kategorije v višjih statusnih in dohodkovnih razredih. (Toš, 1999: 147)

V raziskavi *Podobe o cerkvi in religiji na Slovenskem v 90-ih* so v analizi vere v boga v odnosu do sociodemografskih spremenljivk ugotovili, da je zveza med vero v boga in spolom značilna, torej verovanje v boga je izrazitejše med ženskami, ki jih 40,1% veruje v boga, kot med moškimi (28,5%). To velja tudi za kategorijo 'globoke religioznosti'.

V pričakovani smeri se je izkazal tudi vpliv pripadnosti starostnim skupinam, saj se je izkazalo, da se verovanje v boga s starostjo krepi. Delež tistih, ki izražajo verovanje v boga med anketiranci od 18 do 29 let je 26,7%, med starejšimi od 65 let pa kar za dvakrat naraste (62,8%). Med mlajšimi, ki ne izražajo vere v boga, je 55,3% anketirancev, med najstarejšimi pa 32,1%. Tudi samoopredeljena 'globoka religioznost' se krepi s starostjo.

Povezava med izobrazbo in izražanjem vere v boga, kot so ugotovili, je značilna in izrazita. Med osnovnošolsko izobraženimi izražanje verovanja v boga obsega dobro polovico vseh anketirancev (54,6%), med poklicno izobraženimi tretjino (36,6%), med srednje izobraženimi četrtino (24,6%) in med visoko izobraženimi le še petino (19,6%). Tudi koncept 'globoka religioznost' ima najboljše zaledje med osnovnošolsko izobraženimi anketiranci. (Toš, 1999)

Pri preverjanju notranje religioznosti so se raziskovalci omejili na tri skupine. Na *nereligiozne*, za katere je značilno 'izpraznjenje religijskih vsebin', na *avtonomno religiozne*,

pri katerih gre za individualizirano verovanje, ki odstopa od cerkvenega razumevanja vernosti in *cerkveno religiozne*, ki verujejo v skladu z zapovedanim cerkvenim naukom, ortodoksno, dogmatsko. Pri preverjanju razumevanja boga kot izraza krščanske religioznosti se je izkazalo, da je tudi med anketiranci, uvrščenimi med nereligiozne, kar v 5 odstotkih prisotno verovanje v boga, ki pa je povezano z deističnim pojmovanjem boga kot neke višje duhovne sile. Pri Slovencih tudi sicer bolj izstopa vera v neko višjo duhovno silo, s kar tretjino opredelitev. Sicer pa se tisti, ki sploh ne dvomijo o obstoju boga tudi sicer uvrščajo v skupino cerkveno religioznih in avtonomno religioznih. Izražanje nevere v boga pa je značilno zgolj za nereligiozne.

Tej porazdelitvi je podobna tudi porazdelitev dobljena na podlagi vprašanj glede Jezusove narave. Dvom o obstoju Jezusa je izrekla dobra četrtina (28%) anketirancev. Zveza z notranjo religioznostjo je načeloma značilna. Med nereligioznimi prevladuje dvom v Jezusov dejanski obstoj. Cerkevno religiozni pa ga jemljejo predvsem kot božjega sina.

Ob merjenju občutka božje bližine, s katerim so preizkušali religiozno izkustvo, so prišli do podobne potrditve med povezanostjo božje bližine in tipom religioznosti. Torej blizu bogu se počutijo predvsem cerkveno religiozni medtem, ko se neopredeljeni uvrščajo med oba ostala tipa.

5. EMPIRIČNI DEL

Rezultati empiričnega raziskovanja so bili izvedeni na podlagi izsledkov relevantnih raziskav *Slovenskega javnega mnenja* (SJM). Analiza podatkov je sekundarna.

5.1. MERJENJE POJMOVANJ BOGA SKOZI ČAS

Preko različnih vprašanj o razumevanju pojma boga sem skozi čas primerjala razliko o splošnem verovanju v boga, s poudarkom na razliki med cerkvenimi in nepravoverno cerkvenimi, torej avtonomnimi predstavami. Primerjava v nekaterih primerih ni v celoti izvedljiva, ker so vprašanja v anketah modificirana in zato ne omogočajo doslednih primerjav. Vsi rezultati v tabelah so predstavljeni v odstotkih.

ANALIZA, REZULTATI IN INTERPRETACIJA

5.1.1. Verovanje v boga ali v neko višjo silo

Ali verujete, dvomite ali ne verujete, da je bog ali neka višja sila?	1980	1986	1992 ²²
1. Verujem, da je bog	24,8	26,5	19,8
2. Dvomim, da je bog, toda verujem, da je neka višja sila	17,3	23,4	/
3. Ne verujem, da je bog, vendar verujem, da je neka višja sila	12,3	12,4	38,6
4. Ne verujem, da je bog in ne verujem, da je neka višja sila	43,7	37,7	13,1
5. Brez odgovora	2,0	/	11,2

Tabela 1 je pregled stanja v drugem obdobju, kot ga opredeljujeta Smrke in Uhan, ki jasno kaže desekularizacijski proces v osemdesetih, z dvigom avtonomnih in upadom cerkvenih pojmovanj boga.

V obdobju dvanajstih let so opazni premiki v verovanju boga, in sicer se je predvsem zmanjšal odstotek tistih, ki verujejo v boga oz. v primeru leta 1992 v osebnega boga. V letih 1980 in 1986 je bil ta odstotek okoli 25%, medtem, ko je v letu 1992 padel na 19,8%. Če združimo odgovora 2. in 3. iz osemdesetih ('80 – 29,6%, '86 – 35,8%) in ju primerjamo z odstotki iz leta 1992 (38,6%), opazimo naraščanje verovanja v neko višjo silo. Zelo pa je opazen upad tistih, ki ne verujejo niti v boga niti v višjo silo.

²² Leta 1992 so bila vprašanja modificirana in sicer: 1. Obstaja osebni Bog, 2. Obstaja neka vrsta duha ali življenjska sila, 3. Res ne vem kaj naj si mislim o tem – 17,2%, 4. Mislim, da ne obstaja nobena vrsta duha, Boga ali življenjske sile

5.1.2. Vera v osebnega boga in vpliv boga na posameznikovo življenje

Ali soglašate ali ne soglašate z naslednjimi izjavami?		močno soglašam	soglašam	ni soglašam	ne soglašam	sploh ne soglašam	ne vem	brez odgovora
Obstaja bog, ki se ukvarja z vsakim človekom posebej	1991 1998	5,8 8,2	17,6 15,6	14,9 13,7	26,4 22,9	23,0 28,3	10,0 9,4	2,3 1,8
Zame ima življenje (le en) smisel, ker je Bog	1991 1992 ²³ 1998	4,2 / 5,4	15,3 21,2 13,8	14,9 15,1 12,6	30,2 53,1 25,3	<u>24,7</u> / <u>34,8</u>	7,7 10,6 6,0	2,9 / 2,2
Bog določa potek našega življenja	1991	4,0	16,7	15,8	28,9	24,3	7,7	2,5

Tabela 2 - Glede prve trditve, ki nakazuje na verovanje v osebnega boga, v letih 1991 in 1998 ni prišlo do večjih odstopanj v odstotkih odgovorov. Večina ljudi ni soglašala s trditvijo. Vendar pa je odstotek tistih, ki močno verujejo, da obstaja bog, ki se ukvarja z vsakim človekom posebej, v sedmih letih narasel za 3 %, upadel pa odstotek tistih, ki ne soglašajo s to trditvijo.

Pri trditvi o smiselnosti življenja, ker obstaja 'Bog', torej katoliški bog, se je pokazala posebno razlika med letoma 1991 in 1998, ko je odstotek nasprotnikov tej trditvi narasel kar za 10 %. Bog kot oseba torej, v splošnem, nima velikega vpliva na življenja anketirancev, kar že kaže na začetek rahlega upadanja moči cerkvenih pojmovanj boga kasneje v devetdesetih.

²³ Leta 1992 so bili pri tem vprašanju na voljo le odgovori pod katerimi so navedeni rezultati. Zato ni možna natančnejša primerjava.

5.1.3. Odnos do boga

Povejte, katera od naslednjih izjav najbolj izraža vaš odnos do boga? ²⁴	1991	1997	1998	2000
1. Ne verujem v boga	18,4	11,6	13,5	13,5
2. Ne vem, če je bog in ne verjamem, da je to možno spoznati	9,0	7,3	8,2	5,7
3. Ne verujem v utelešenega boga, verujem pa v to, da obstaja neka višja duhovna moč	22,0	31,4	28,4	29,0
4. Včasih verujem v boga, včasih pa ne	8,7	7,2	7,5	8,5
5. Čeprav sem v dvomih menim, da vendarle verujem v boga	16,7	16,5	15,7	13,7
6. Vem, da bog zares obstaja in v to prav nič ne dvomim	20,9	24,4	21,9	24,2
9. Ni odgovora	4,3	1,6	4,7	5,4

Tabela 3 - V obdobju šestih let od 1991 do 1997 je za 7% upadlo število ne verujočih v boga. Potem pa se je do leta 2000 dvignilo za 3%. Torej skupno iz 18,4% na 13,5%. Vendar pa se je za skoraj 10% povečalo število tistih, ki ne verujejo v utelešenega boga, pač pa v neko višjo duhovno moč. Lahko sklepamo, da so nekateri nereligiozni prešli v skupino avtonomne religioznosti. V devetih letih je narasel odstotek tistih, ki so prepričani v božji obstoj. Tukaj se kaže vpliv krizne prehodne situacije leta 1991, ko se večina ljudi še ni sproščeno opredeljevala do te občutljive teme, vendar pa se je kasneje jasneje deklarirala.

5.1.4. Verovanje v boga v preteklosti in sedaj

Katera od teh izjav najbolj opisuje vaš odnos do boga v preteklosti in sedaj?	1991	1998
1. Ne verujem v boga in nikoli nisem veroval vanj	22,2	19,8
2. Ne verujem v boga, prej pa sem veroval vanj	9,4	9,1
3. Verujem v boga, prej pa nisem veroval vanj	2,2	4,0
4. Verujem v boga in sem vedno veroval vanj	47,3	46,3
9. Ni odgovora	18,9	20,9

Tabela 4 - V sedmih letih se je zmanjšalo število ljudi za 3 odstotke, ki niso verovali in ne verujejo. Kar je logično, glede na dejstvo, da je za 2 % narasel sicer majhen odstotek tistih, ki sedaj verujejo, prej pa niso. Ostalo pa je približno enako.

²⁴ To vprašanje oz. indikator bo osnova tudi za nadaljnje analiziranje pojmovanja boga v odnosu s sociodemografskimi spremenljivkami. Zato bi na tem mestu rada razjasnila pomen izjav. Trditev 2.) *Ne vem, če je bog in ne verjamem, da je to možno spoznati*, prej kot na neodločenost, kaže na neko zdravorazumsko prepričanje, kot rezultat razmišljanja o temi. Sicer se bolj nagiba k neverovanju. Izjava 3.) *Ne verujem v utelešenega boga, verujem pa v to, da obstaja neka višja duhovna moč*, je odstopanje od ortodoksne pojmovanja boga. Izjava 4.) *Včasih verujem v boga, včasih pa ne*, označuje verovanje po potrebi, ki se ga večinoma poslužujejo ljudje z nizko samozavestjo in nerazjasnjenimi religijskimi pomeni. In trditev 5.) *Čeprav sem v dvomih menim, da vendarle verujem v boga*, kaže na neodločnost v izpovedovanju vere.

5.1.5. Občutek bližine boga

Kako blizu se – v celoti gledano – čutite bogu?	1991	1997
1. Ne verujem v Boga	21,6	17,9
2. Sploh mu nisem blizu	7,6	8,3
3. Nisem mu zelo blizu	20,4	15,3
4. Precej blizu sem mu	25,5	33,1
5. Izredno blizu sem mu	5,1	5,2
8. Ne vem	14,7	18,9
9. Ni odgovora	5,2	1,2

Tabela 5 - To vprašanje preverja samoopredelitev odnosa, ki ga ima posameznik z bogom. Če se čuti bogu izredno blizu, lahko sklepamo, da ga pojmuje cerkveno-ortodoksno, kot osebo. Rezultati se približno ujemajo s tistimi pod vprašanjem o verovanju v boga (tabela 3.). Ker pa gre pri tem vprašanju konkretno za občutja do boga, je odstotek tistih, ki ne verujejo vanj večji kot pri zgornjem vprašanju. Odstotka odgovorov *nisem mu zelo blizu* v obeh letih kažeta na relativno razširjeno avtonomno pojmovanje neosebne boga, ki pa je v šestletnem razmiku upadlo skoraj premosorazmerno z naraščanjem števila tistih, ki se čutijo bogu precej blizu. Vendar pa ne gre zanemariti relativno velikega odstotka neopredeljenih in tistih, ki niso odgovorili.

5.1.6. Stopnja pomembnosti boga v posameznikovem življenju

Kako pomemben je bog v vašem življenju? 10 pomeni zelo pomemben, 1 pomeni, da sploh ni pomemben.	1 ni pom- emb- en	2	3	4	5	6	7	8	9	10 zelo pom- emb- en	ne vem
1992	26,5	4,2	5,8	7,1	16,4	6,4	5,6	6,7	2,3	13,3	5,8
1995	22,3	7,4	6,0	4,8	14,8	6,2	6,4	8,3	7,0	14,6	2,4

Tabela 6 - Zanimivo je najvišje število odstotkov pod odgovorom *1–ni pomemben* kar se ujema z deležem nevernih v devetdesetih. Izpostavljeni so še odgovori na sredini pod *5–niti ne pomemben, niti zelo pomemben*, in seveda odstotek tistih, ki menijo, da je bog zelo pomemben v njihovem življenju, ki pa je za polovico manjši, kot pri odgovoru *1–ni pomemben*. Sicer odgovori enako oddaljeni od obeh skrajnih polov (torej 2 in 9, 3 in 8, ter 4 in 6), varirajo za odstotek ali dva. V treh letih je viden upad nepomembnosti boga v življenju Slovencev za 4%, ki so se razporedili po lestvici, niso pa pretirano vplivali na skrajni odgovor *10–zelo pomemben*.

5.2. ODNOS DO BOGA IN SOCIODEMOGRAFSKE SPREMENLJIVKE V LETU 1998

V nadaljevanju me je zanimala razširjenost verovanja v boga glede na spol, starost, izobrazbo, okolje bivanja in družbeni sloj, kajti te spremenljivke in njihovo medsebojno učinkovanje kontekstualno vplivajo na ljudi in na njihovo izražanje vere v boga.

Ta del naloge temelji na podatkih, ki so bili zbrani v okviru projekta Slovensko javno mnenje 1998/1: Mednarodna raziskava o neenakosti in religiji. Raziskavo je v oktobru in novembru leta 1998 izvedel Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij pri Fakulteti za družbene vede.

Raziskava je bila izvedena na reprezentativnem vzorcu (N=1050) polnoletnih državljanov Republike Slovenije. Podatki so bili zbrani na osnovi osebnega anketiranja na terenu s pomočjo standardiziranega vprašalnika. Realiziran vzorec je bil N=1008.

Rezultati empiričnega raziskovanja so bili izvedeni s pomočjo računalniškega programa SPSS.

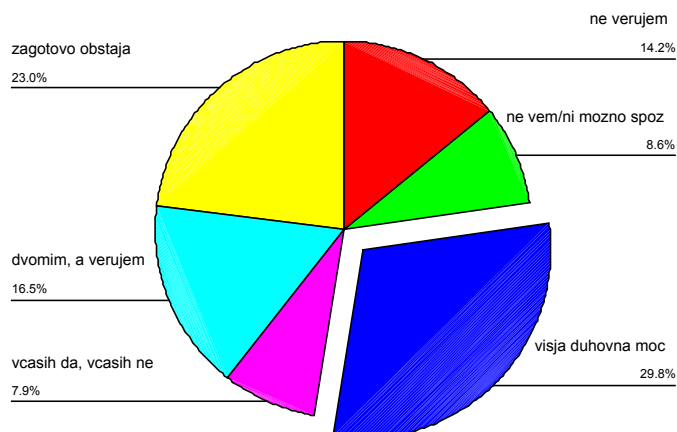
REZULTATI IN INTERPRETACIJA

Spodnji kolač prikazuje rezultate leta 1998, že prej obdelanega vprašanja o odnosu do boga (glej tabelo 3)²⁵, ki bo moje osnovno vprašanje pri nadaljni analizi podatkov, katerih rezultate bom v nadaljevanju predstavila z dvodimenzionalnimi grafi, ki bodo prikazovali odnos do boga v povezavi z različnimi sociodemografskimi faktorji. (Rezultati v tabelah so priloženi v poglavju 8. PRILOGA).

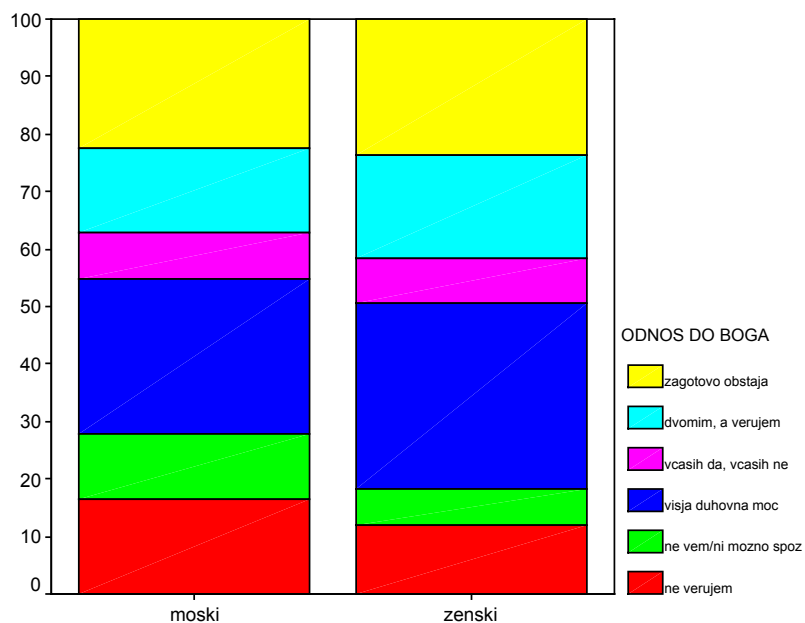
Kolač nazorno prikaže prevladujoč odstotek avtonomnih pojmovanj boga, kot višje sile oz duhovne moči, kar je značilno za pozna devetdeseta leta.

²⁵ Številke v odstotkih v kolaču rahlo odstopajo od tistih v tabeli št. 3, ker sem izločila odstotek brez odgovora.

ODNOS DO BOGA



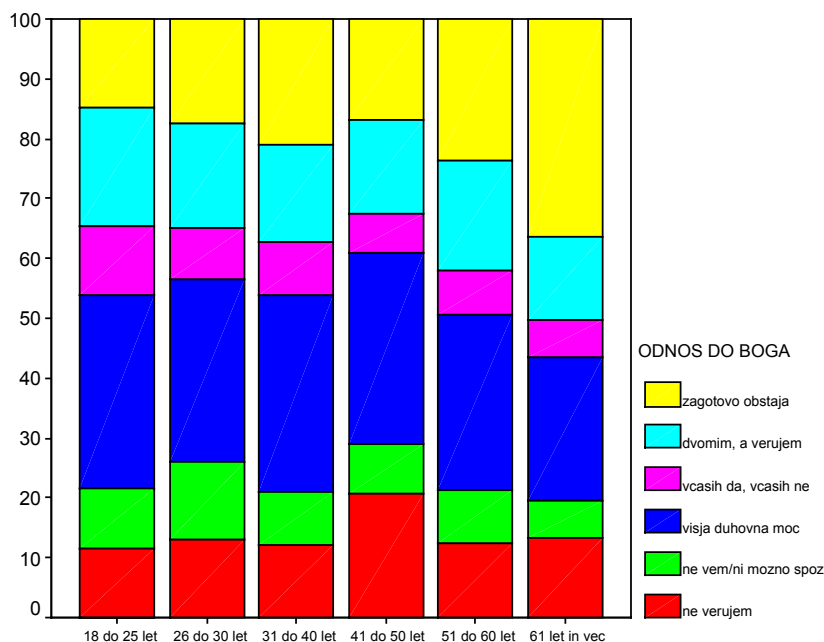
5.2.1. Spol in pojmovanje boga



Graf 1 - Približno enaka odstotka tako moških kot žensk verujeta, da bog zagotovo obstaja (22%). 5% več žensk kot moških kljub dvomom vseeno veruje. Skoraj 10% več žensk veruje v neko višjo duhovno moč in ne v utelešenega boga medtem, ko je odstotek moških, ki menijo, da obstoja boga ni možno spoznati za 5% večji, kot pri ženskah. Več pa je tudi neverujočih moških (za 4,4%).

Da gre za statistično značilne razlike med moškimi in ženskami, nam potrdi tudi rezultat χ^2 testa ($\chi^2 = 359.487$, sig.: .000)

5.2.2. Starost in pojmovanje boga



Graf 2 - Starostne skupine sem razdelila na pet obdobj, ki zaznamujejo človekovo življenje in sicer: *Od 18 do 25 let*, kar je obdobje šolanja; *od 26 do 30 let*, kar je obdobje iskanja zaposlitve, morebitnega ustvarjanja družine, torej pripravljanja na 'pravo' življenje; *od 31 do 40 let*, kar je obdobje neke uravnoveženosti in odgovornosti, neodvisnosti, mogoče tudi trdnosti; *od 41 do 50 let*, obdobje zrelosti in ustaljenosti, v drugem delu pa tudi krize srednjih let; *od 51 do 60 let*, starejše obdobje; *in od 61 let in več*. Vprašanje o odnosu do boga ostaja enako.

V prvem obdobju je zaslediti najmanjšo navzočnost vere v boga (11,6%) in najmanjše prepričanje v njegov dejanski obstoj (14,9%) kot v vseh ostalih obdobjih. Hkrati je opazno največje t.i. verovanje po potrebi; včasih verujem, včasih ne verujem (11,6%). Večji je tudi odstotek tistih, ki sicer dvomijo pa vseeno verujejo (19,8%), v primerjavi z ostalimi obdobji.

V drugem obdobju, je v primerjavi s prvim opaziti povečano ne verovanje in tudi povečano verovanje v boga, ki pa ne odstopata od povprečja. Največji pa je odstotek 'racionalnega dojetanja boga' - ne vem, če je bog in ne verjamem, da je to možno spoznati (13%).

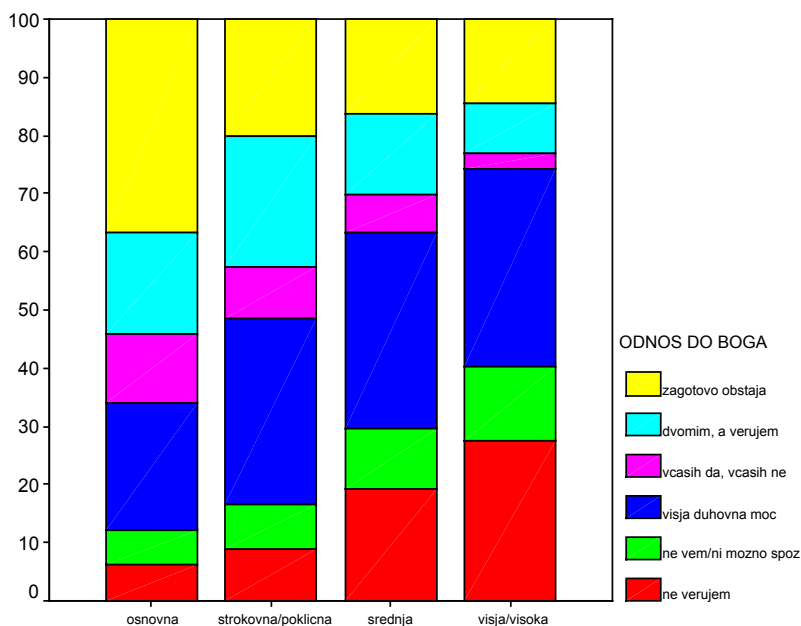
V tretje obdobju vernost v boga še narašča in sicer od prvega obdobja za 7%. V četrtem obdobju pa sledi preobrat in je zvišano število ne verujočih, ki jih je 20,6%, kar je največ v primerjavi z ostalimi obdobji. V obdobju od 51 do 60 let začne verovanje v boga naraščati in

ne verovanje upadati. Vernost je največja pri ljudeh starejših od 61 let, kar 36,3%, hkrati z njo upada tudi dvom v boga.

Verovanje v višjo duhovno silo je v vseh obdobjih nekako enako in predstavlja največji del pojmovanja boga (29,8%), razen v najstarejšem rahlo upade za približno 10% od povprečja.

Tudi v primeru starosti oz. starostnih skupin, nam testi pokažejo, da gre za statistično značilne razlike ($\chi^2 = 46.217$, sig.: .006)

5.2.3. Izobrazba in pojmovanje boga²⁶



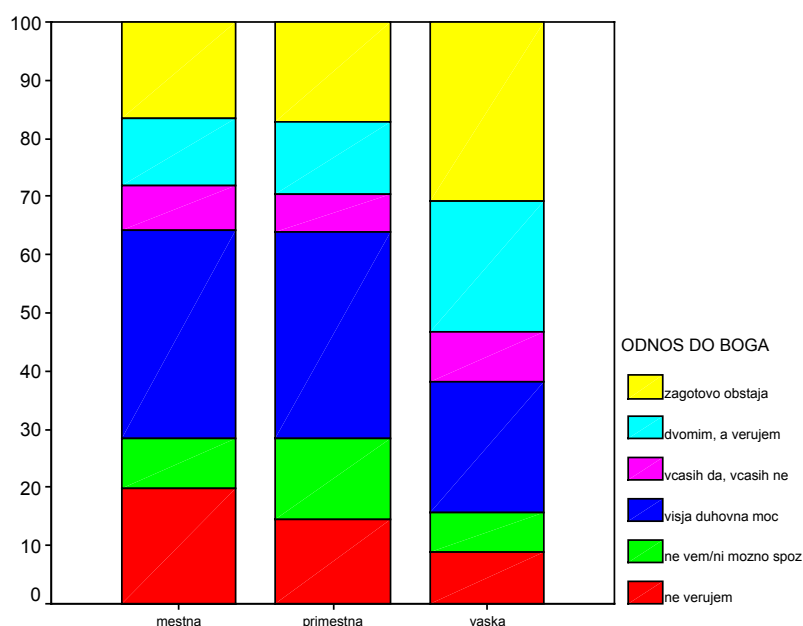
Graf 3 – Vpliv izobrazbe na pojmovanje boga je statistično značilen ($\chi^2 = 115.544$, sig.: .000) Neverovanje v boga se, po pričakovanjih, povečuje z stopnjo izobrazbe; osnovna izobrazba – 6,1%, strokovna oz. poklicna izobrazba – 8,9%, srednja izobrazba – 19,4% in višja oz. visoka izobrazba – 27,6%. Skoraj premosorazerno upada tudi delež verovanja v boga; osn.i. – 36,8%, strok.i. – 20,35%, sr.i. – 16,2% in visoka i. – 14,5%.

Največ dvoma v obstoj boga je razvidno med strokovno oz. poklicno izobraženimi (22,4%), najmanj pa med visoko izobraženimi (8,6%). Tudi nedosledno verovanje, *včasih ja, včasih ne* upada z stopnjo izobrazbe. Sorazmerno s stopnjo izobrazbe pa raste tudi odstotek verovanja v višjo duhovno silo, vendar razlike niso velike.

²⁶ Osnovna = nedokončana O.Š., dokončana O.Š., nedokončana strokovna oz. srednja šola; srednja = nedokončana višja ali visoka šola.

Opazimo torej, da v prvih treh opredelitvah do boga (ne verujem, ne verujem in menim, da to ni možno spoznati in verujem v višjo duhovno silo), odstotek z stopnjo izobrazbe raste, v ostalih treh opredelitvah do boga, ki izražajo večinoma verovanje v boga, pa odstotek z izobrazbo pada.

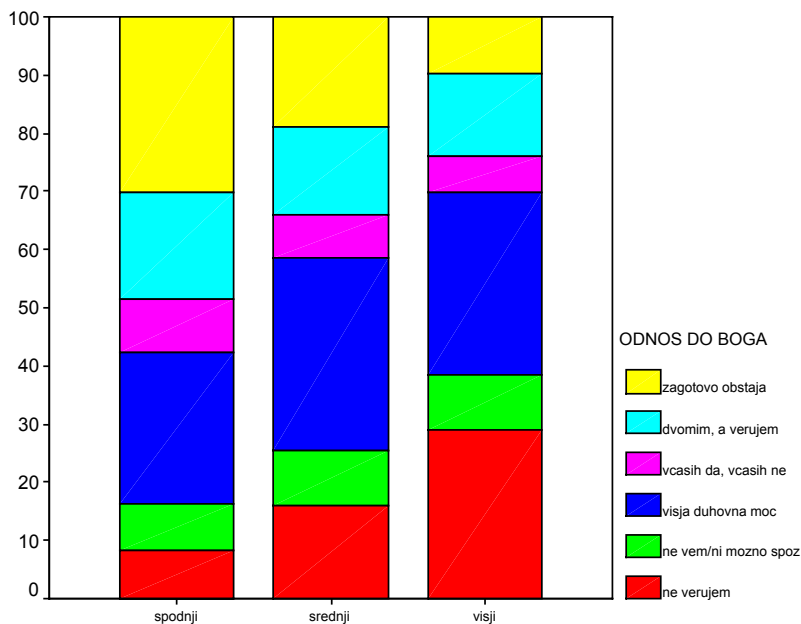
5.2.4. Bivalno okolje in pojmovanje boga



Graf 4 - V mestu je največji odstotek tistih, ki ne verujejo v boga (19,8%), v primestnem okolju le še 14,5% in na vasi samo 8,8%. V višjo duhovno moč verujejo enako v mestu, kot v primestju (35%) medtem, ko jih na vasi v tem pogledu veruje 22,6%. Na vasi je več tistih, ki so v dvomih, vendar verujejo (22,6%), največ vaščanov pa, glede na celoten vzorec, zagotovo ve, da je bog (30,6%). V mestu in primestju je takih le 17%.

Zgoraj opisane razlike so statistično značilne ($\chi^2 = 74.015$, sig.: .000).

5.2.5. Družbeni sloj in pojmovanje boga ²⁷

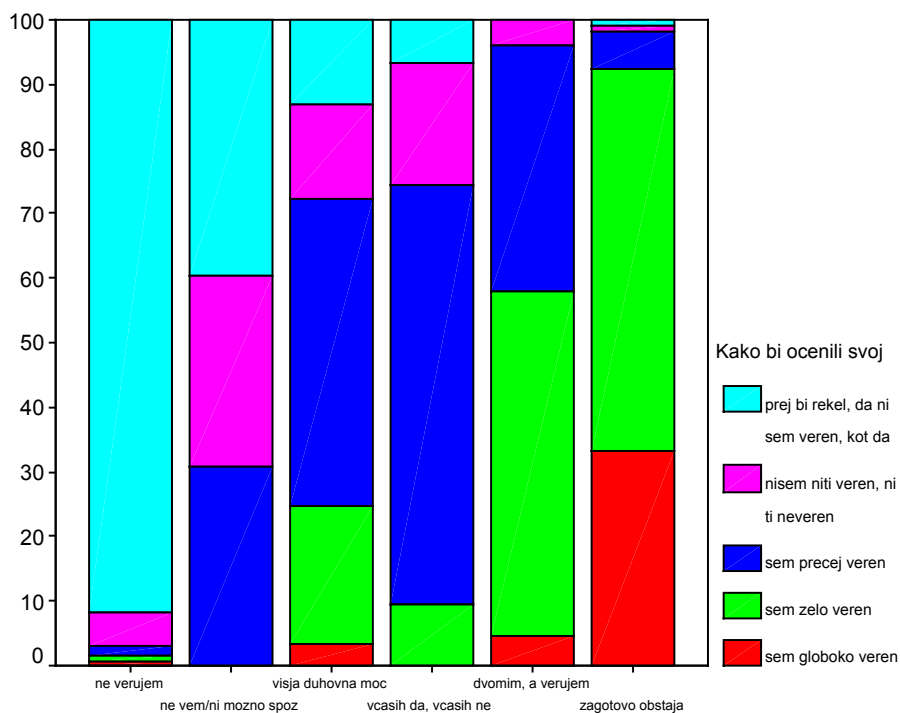


Graf 5 – Med pripadniki različnih slojev obstajajo statistično značilne razlike ($\chi^2 = 48.766$, sig.: .000).

Nevernih je največ v višjem sloju (28,9%), najmanj pa v spodnjem (8,2%). V višjo duhovno moč, ki kot način verovanja v celotnem vzorcu anketirancev prevladuje s 30%, najmanj verujejo v spodnjem sloju (26,1%), najbolj pa v srednjem sloju (33%). Nejasnost oz verovanje po potrebi (včasih da, včasih ne) upada za približno 3% z višino sloja. Največ 'dvomljivcev', ki pa vseeno verujejo v boga je v spodnjem sloju (18,4%). Prepričanost, da bog zagotovo obstaja je zasedrana med 30,1% spodnjega sloja, kar predstavlja dokaj drastično razliko z višjim slojem, kjer je tako prepričanih le 9,6%.

²⁷ spodnji = čisto spodnji in delavski; srednji = srednji; višji = višji srednji in zgornji

5.2.6. Pojmovanje boga glede na samooceno vernosti



Graf 6 - Dvodimenzionalni graf prikazuje odnos med odnosom do boga in samooceno vernosti. Med globoko vernimi je 81,1% tistih, ki zagotovo vedo, da bog obstaja, 10% tistih, ki verujejo v višjo duhovno moč in zanimiv 1,1% tistih, ki sploh ne verujejo v boga. Med tistimi, ki se opredeljujejo za zelo verne je 46,4%, ki verujejo, da bog zares obstaja, 29,5% pa jih dvomi a vseeno veruje. Tudi med precej vernimi najdemo tiste, ki ne verujejo v boga, 17,2% pa je takih, ki včasih verujejo, včasih pa ne. Vse skupine vernosti so najbolj enakomerno porazdeljene v odnosu do višje duhovne moči, kar kaže na najvišji odstotek opredeljevanja ravno za ta tip odnosa do boga.

Tudi tukaj so opisane razlike statistično značilne ($\chi^2 = 977.543$, sig.: .000)

5.2.7. Pojmovanje boga glede na versko skupnost

Za prikaz odnosa med pojmovanjem boga in versko skupnostjo, sem se odločila, zaradi letošnjih podatkov, ki jih je prinesel popis prebivalstva 2003, kateri je pokazal upad katoličanov iz 71,6% leta 1991, na 57,8%. Poleg tega je popis prikazal tudi velik delež tistih, ki se o svoji veroizpovedi niso želeli zjasniti (15,7%), bodisi ker o svoji verski pripadnosti nočejo govoriti ali pa preprosto ne verujejo. Delež katolikov se je torej zmanjšal za kakšno

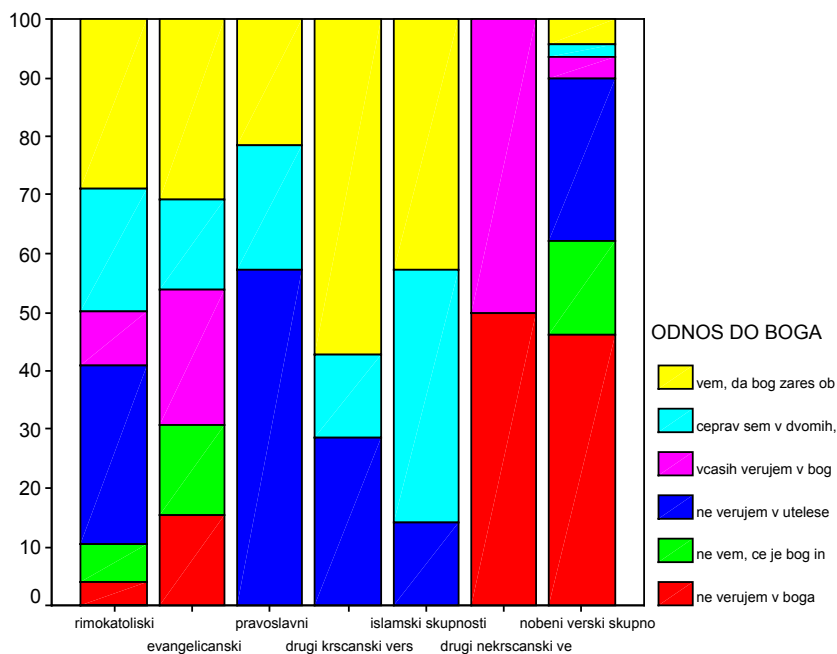
petino, hkrati pa je delež pripadnikov islamske skupnosti narasel za slabi dve tretjini (iz 1,5% leta 1991, na 2,4%).

Upad katolikov in povečanje števila privržencev drugih verskih skupnosti, kaže na upad tradicionalne vernosti, vezane na institucijo ter na njen dogmatski in pravni red in na drugi strani krepljenje zanimanja za duhovnost in druge oblike religioznosti.

Eden od dejavnikov upada je splošna sekularizacija družbe, ki je kot se izrazi Smrke povezana s »postmoderno zgodbo t.j. spogledovanjem znatnega dela formalnih katolikov z novodobniško (para)religijsko ponudbo« (v Mladina, 2003: 25)

Dejstvo, da nekdo pripada neki veroizpovedi, še ne pomeni, da veruje na njen dogmatičen način. Kriteriji za kristjane na primer, je namreč verjetje v vstajenje (večina Evropejcev je po tem merilu nekristjanov), sprejemanje dogem in verovanje v boga kot osebo (v Evropi si 61,6% ne predstavlja boga na ta način, ampak kot višjo silo). Od 70% iniciiranih katoličanov je le 1/3 ortodoksnih.

Zato sem preverjala opredelitev veroizpovedi, z vprašanjem o pojmovanju boga, ki pokaže odnos do boga kot osebe ali neke druge višje sile.



Graf 7 prikazuje odnos med versko skupnostjo in odnosom do boga²⁸. Med katoličani lahko opazimo največji odstotek tistih, ki ne verujejo v utelešenega boga temveč v neko višjo duhovno moč (30,6%). Delež cerkveno vernih katoličanov, torej tistih, ki v obstoj boga niti malo ne dvomijo je 28,9%. Zanimivi so 4% ne verujočih katoličanov in 6,5% tistih, ki ne vedo ali bog obstaja in da je to možno dokazati, med katoličani.

Med evangeličani je največ tistih, ki zagotovo vedo, da bog obstaja (30,8%), vendar pa je tudi velik odstotek tistih, ki včasih verujejo, včasih pa ne. Nihče od evangeličanov pa ne veruje v neko višjo duhovno moč.

57,1% pravoslavnih veruje v neko višjo duhovno moč, kar je skladno z njihovo cerkveno doktrino. Ostali pa so razporejeni v skrajni dve opredelitvi do boga.

V drugih krščanskih verskih skupnostih jih 28,6% veruje v neko višjo duhovno moč, kar 57,1% pa veruje, da bog zagotovo obstaja. V islamu so verniki razdeljeni med prvi dve pozitivni opredelitvi do boga, 14,3% pa jih veruje v višjo silo. Zanimiv je podatek, da je pri popisu prebivalstva letos, delež pripadnikov islamske skupnosti, od leta 1991 (1,5%), narasel kar za slabi dve tretjini (2,4%).

Druge nekrščanske verske skupnosti se delijo na tiste, ki ne verujejo v boga in tiste, ki včasih verujejo, včasih pa ne. Med tistimi, ki ne pripadajo nobeni verski skupnosti sicer z 46,1% prevladujejo ne verni, sledi pa jim verovanje v višjo silo z 27,8%. Distribucija ostalih opredelitev do boga je vseeno pestra in so zastopane vse ponujene možnosti.

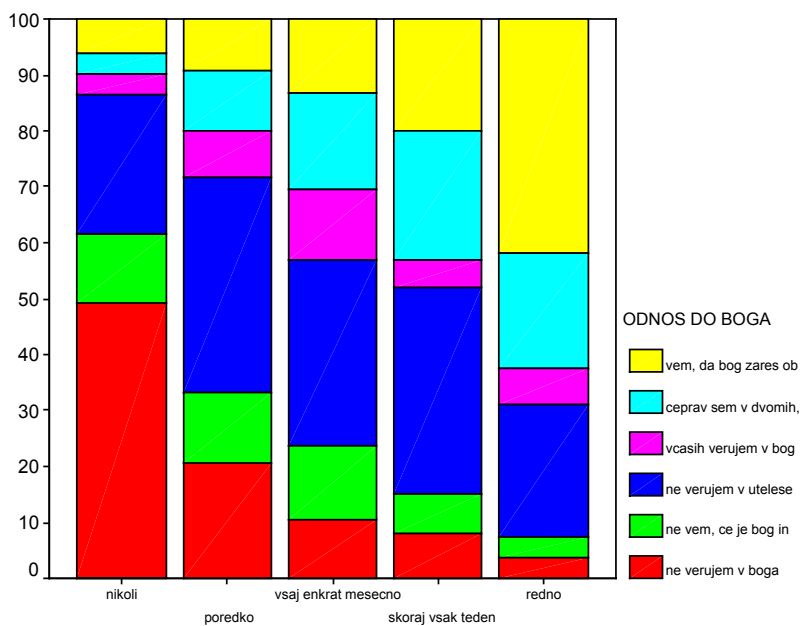
Iz pričujočega grafa je torej lepo razviden upad prepričanosti v obstoj boga, kot ga razume cerkev in pretežno opredeljevanje za vero v višjo silo.

²⁸ Rezultatov sicer ne moremo posploševati na populacijo, kajti vzorec anketiranih je pri posameznih verskih skupnostih premajhen: evangeličani – 13, pravoslavni – 14, druge krščanske verske skupnosti – 7, islamska skupnost – 7 in druge nekrščanske verske skupnosti – 2.

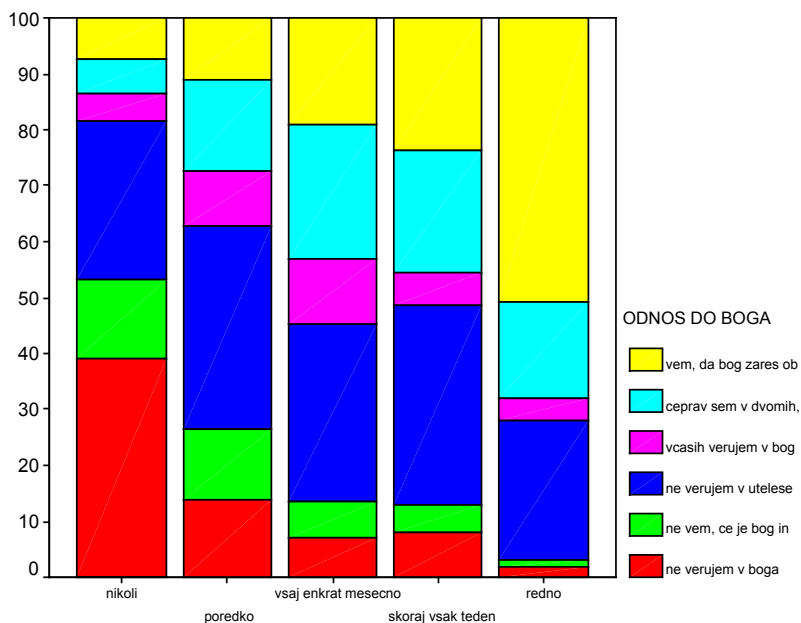
5.2.8. Vpliv vzgoje na pojmovanje boga

Zanimalo me je kako na opredelitev svojega pojmovanja boga vpliva (ne)verska vzgoja. Za indikatorje (ne)verske vzgoje sem izbrala obiskovanje bogoslužja (maše) vsakega starša posebej in samoopredelitvi odnosa do boga.

• mati



• oče



Grafa 8 in 9 - Na vernost ima močnejši vpliv (ne)verska vzgoja očeta oz. njegovo obiskovanje bogoslužja, kot materino (kar je razvidno tudi iz Cramerjevega koeficienta = .283).

Če je mati redno obiskovala bogoslužje, se je 41,8% anketirancev opredelilo za verne. Če pa je oče redno obiskoval bogoslužje, se jih je kot verne opredelilo 50,7%. Medtem, ko je pri ne verovanju obratno. Če mati nikoli ni obiskovala bogoslužja, se je za neverne opredelilo 49,1% anketirancev. Nevernikov, v primeru, ko bogoslužja nikoli ni obiskoval oče, pa je 38,9%.

5.3. PROFIL (A)TEISTA

V grobem lahko zaključimo, da se za avtonomno pojmovanje boga kot višje duhovne moči, večinoma opredeljujejo predvsem ženske²⁹, ljudje v starostnem obdobju od 31 do 40 let, tisti z višjo oz. visoko izobrazbo, meščani in tisti iz srednjega sloja.

V cerkveno pojmovanje boga kot osebe verujejo večinoma ženske (1,2% več od moških), ljudje iz starostne skupine od 61 let in več, tisti z osnovno izobrazbo, vaščani in tisti iz spodnjega sloja. Na tovrstno verovanje v boga vpliva predvsem vzgoja in redno obiskovanje bogoslužja očeta.

Med neverne pa se prištevajo po večini moški, prevladujejo ljudje stari od 41 do 50 let, tisti z višjo oz. visoko izobrazbo, iz mestnega okolja in tisti iz višjega sloja. Na nevernost bolj vpliva vzgoja matere in njeno neobiskovanje bogoslužja.

²⁹ Za avtonomno pojmovanje se opredeljuje 32,4% žensk, hkrati pa ženske prevladujejo tudi v opredeljevanju za cerkveno definicijo boga (23,6%).

6. ZAKLJUČEK

V sodobnem svetu je na pohodu predrugačenje vrednot, potreb, idealov, ki so po svoje preoblikovali človeka, da ne verjame več starim zgodbicam o lepem nebeškem življenju. Realnost kaže povsem drugačno podobo in mnogo ljudi je izgubilo interes za imaginativni trud, ki ga zahteva pojmovanje in razumevanje pojma boga. Placebo osebnega boga je nehal delovati. Sedaj ideja boga dobiva vedno nove podobe, saj človeška bitja vseeno ne prenesejo praznine, s katero jih navdaja življenje brez upanja, vere in ljubezni, v karkoli že. Verovanje torej ostaja.

Religija pa vendar ne more več nuditi aдекватne razlage boga. Cerkev zgublja vlogo socializatorja ljudi, zaradi svoje rigoroznosti, dogmatičnosti, gluhosti za nekatere sodobne probleme ljudi in svojega konzervativizma nasploh. Zato dinamika spreminjanja pojmovanj boga poteka v smeri vedno večjega pomena necerkvenih oz. neortodoksnih verovanj. Vsak človek si lahko izdelava svojo predstavo, pa naj bo vizualna ali neopredeljiva. Gre za redefinicijo pojma boga kot ga poznajo institucije in iskanje boga nad institucionaliziranim osebnim bogom. Bog namreč postaja predvsem individualna, intimna domena posameznika.

V diplomski nalogi sem pokazala na izrazito diferenciranost pojma (a)teističnosti in odprtost interpretacij pojmovanja boga. V empiričnem delu so rezultati, kljub preskopi specifikaciji vprašanj za konkretnjšo opredelitev tega pojma³⁰, pokazali na trend naraščanja necerkvenih-avtonomnih pojmovanj boga med Slovenci v devetdesetih, medtem ko se odstotek tistih, ki verujejo v skladu z zapovedanim cerkvenim naukom giblje od 21% do 24%. Pri Slovencih izstopa vera v neko višjo duhovno silo, s kar tretjino opredelitev. Tisti pa, ki sploh ne dvomijo o obstoju boga, se uvrščajo tako v skupino cerkveno religioznih kot v skupino avtonomno religioznih. Ta dejstva napeljujejo na potrditev na začetku postavljene teze o post(a)teistični religioznosti.

Vstopamo torej v novo obdobje (ne)religioznosti, z odprtim trgom religijskih vsebin, nad izbiro katerih ne bdi več ideološki veliki brat. Prihodnost boga je torej pestra – 'novi bog' za novega človeka, če bi se izrazili po Nietzschejevo.

³⁰ Za natančnejšo analizo pojma post(a)teistične religioznosti, bi morala biti vprašanja zelo specifična, saj bi morala vsebovati več različnih konkretnjših opredelitev in pojmovanj boga in ne le osnovnih (torej osebni cerkveni bog ali neka višja sila). Tako bi lahko šele sklepali na jasn trend odstopanja od cerkveno ortodoksnih pojmovanj boga. Nekaj takih opredelitev boga sem nakazala v teoretičnem delu diplome (npr. bog mistikov, bog filozofov itd.). Potrebno pa bi bilo vključiti tudi pojmovanja boga drugih religij, npr. hinduizma, budizma, islama itd.

»Če bomo v bodoče hoteli ustvariti živo novo vero primerno sodobnemu življenju, pa mogoče ni napačno, da si najprej ogledamo zgodovino boga, saj se iz nje lahko marsikaj naučimo in pri 'novem bogu' ne ponavljamo več istih napak.« (Armstrong, 1994: 457)

7. VIRI IN LITERATURA

1. Aldridge, Alan (2000): Religion in the contemporary world. A sociological introduction. Polity Press, Cambridge.
2. Armstrong, Karen (1994): A history of god. Mandarin, London.
3. Bloom, Irene in drugi (1996): Religious diversity and human rights. Columbia university press, New York.
4. Billington, Ray (2002): Religion without God. Routledge, London.
5. Connolly, Peter (1999): Approaches to the study of religion. Cassell, London and New York.
6. Cupitt, Don (1998): Post-Christianity. V: Hellas, Paul (ur.): Religion, modernity and postmodernity. Blackwell Publishers, London, str. 218-232
7. Dugandžija Nikola (1995): Ateizam. Magister, Zagreb.
8. Đurić, Mihailo (1987): Sociologija Maksa Vebera. Naprijed, Zagreb.
9. Feuerbach, Ludwig (1982): Bistvo krščanstva. Slovenska matica, Ljubljana.
10. Freud, Sigmund (1996): Prihodnost neke iluzije. Založba Obzorja, Maribor.
11. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): Absolutna religija. Analecta, Ljubljana.
12. Hribar, Spomenka (1978): Razvoj pojma boga in njegova teoretska operacionalizacija za sociološke raziskave sodobne religioznosti (III. del). Raziskovalni inštitut, Ljubljana.
13. Hribar, Tine (1994): Postmetafizika. V Phainomena, let. 3, št 7/8, str. 1-5, Ljubljana.
14. Hribar, Tine (2000): Filozofija religije. Poglavja o onto-teo-logiji. Filozofska fakulteta, oddelek za filozofijo, Ljubljana.
15. Hribar, Tine (2002): Evangelij po Nietzscheju. Zbirka Phainomena, Ljubljana.
16. Hick, John in Askari, Hasan (1985): The experience of religious diversity. Gower, England.
17. Hume, David (2001): Naravna zgodovina religije. Claritas, Ljubljana.
18. Hume, David (2000): Dialogi o naravni religiji. Analecta, Ljubljana.
19. Katekizem katoliške cerkve (1993): Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana.
20. Kermauner, Taras (1993): Bog in slovenstvo. Versko kulturni eseji. Družina, Ljubljana.
21. Kerševan, Marko (1982): Cerkvena religioznost v Sloveniji. Založba Obzorja, Maribor.
22. Kerševan, Marko (1975): Religija kot družbeni pojav. Mladinska knjiga, Ljubljana.

23. Le Poidevin, R. (1996): *Arguing for atheism; An introduction to the philosophy of religion*. Routledge, London and New York
24. Lewis, C. S. (1992): *Zakaj bog*. Ganeš, Ljubljana.
25. Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Krt, Ljubljana.
26. Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Slovenska matica, Ljubljana.
27. Nietzsche, Friedrich (1994): *Vesela znanost*. V *Phainomena*, let. 3, št 7/8, str. 1-5, Ljubljana.
28. Nietzsche, Friedrich (1989): *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Slovenska matica, Ljubljana.
29. Otto, Rudolf (1989): *O svetem*. V *Nova revija*, let.8, št. 91, str. 1406-1409, Ljubljana.
30. Pavičević, Vuko (1988): *Sociologija religije*. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.
31. Roter, Zdenko (1982): *Vera in nevera v Sloveniji (1968 – 1978)*. Založba Obzorja, Maribor.
32. Skledar, Nikola (1990): *Razgovori o religiji*. Školske novine, Zagreb.
33. Smart, J.J.C. in Haldane, J.J. (1996): *Atheism and theism*. Blackwell publishers, Oxford.
34. Smith, George H. (1974): *The Case Against God*. Nash Publishing, Los Angeles.
35. Sorč, Ciril (2000): *Živi bog: Nauk o sveti Trojici*. Družina, Ljubljana.
36. Spinoza, Baruch de (1988): *Etika*. Slovenska matica, Ljubljana.
37. Stein, Gordon (1980): *An anthology of atheism and rationalism*. Prometheus Books, Buffalo.
38. Škvorc, Mijo (1982): *Vjera i nevjera. Problem naših dana i misterij naših duša*. Filozofsko-teološki institut, Zagreb.
39. Toš, Niko (1999): *Podobe o cerkvi in religiji (na slovenskem v 90-ih)*. FDV, Ljubljana.
40. Toš, Niko (1999): *Vrednote v prehodu II, Slovensko javno mnenje 1990-1998*. FDV, Ljubljana
41. Trampuš, Jure (2003): *Številke o najbližjem bogu*. Mladina, št.16, str. 24-25
42. Ungar, Leopold (1992): *Svetovni nazor boga*. Ognjišče, Koper.
43. Ward, Graham (1997): *The postmodern god. A theological reader*. Blackwell Publishers, Oxford.
44. Ameriški dokumentarni film: *God only knows (Sam bog ve)*

8. PRILOGA

- **Pojmovanje boga glede na samooceno vernosti**

R63 ODNOS DO BOGA * VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost? Crosstabulation

			VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?					Total
			1 sem globoko verem	2 sem zelo verem	3 sem precej verem	4 nisem niti verem, niti neveren	5 prej bi rekel, da nisem verem, kot da	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?	1 1.1%	1 .4%	2 .7%	7 7.4%	124 62.3%	135 14.4%
	2 ne vem/ni mozno spoznati	Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?			25 9.0%	24 25.5%	32 16.1%	81 8.6%
	3 visja duhovna moc	Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?	9 10.0%	59 21.2%	132 47.3%	41 43.6%	36 18.1%	277 29.5%
	4 vcasih da, vcasih ne	Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?		7 2.5%	48 17.2%	14 14.9%	5 2.5%	74 7.9%
	5 dvomim, a verujem	Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?	7 7.8%	82 29.5%	59 21.1%	6 6.4%		154 16.4%
	6 zagotovo obstaja	Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?	73 81.1%	129 46.4%	13 4.7%	2 2.1%	2 1.0%	219 23.3%
Total		Count % within VERNOST Kako bi ocenili svojo vernost?	90 100.0%	278 100.0%	279 100.0%	94 100.0%	199 100.0%	940 100.0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	977.543 ^a	20	.000
Likelihood Ratio	954.375	20	.000
Linear-by-Linear Association	557.419	1	.000
N of Valid Cases	940		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 7.09.

Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal Phi	1.020	.000
Nominal by Nominal Cramer's V	.510	.000
N of Valid Cases	940	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- **Pojmovanje boga glede na versko skupnost**

R63 ODNOS DO BOGA * D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ, Crosstabulation

			D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,							Total
			1 rimokatoliški	2 evangelicanski	3 pravoslavni	4 drugi krščanski verski skupnosti	5 islamski skupnosti	6 drugi nekrščanski verski skupnosti	7 nobeni verski skupnosti	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count	27	2				1	106	136
		% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	4.0%	15.4%				50.0%	46.1%	14.2%
	2 ne vem/ni možno spoznati	Count	44	2					37	83
		% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	6.5%	15.4%					16.1%	8.7%
	3 visja duhovna moc	Count	209		8	2	1		64	284
		% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	30.6%		57.1%	28.6%	14.3%		27.8%	29.7%
	4 včasih da, včasih ne	Count	62	3				1	8	74
	% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	9.1%	23.1%				50.0%	3.5%	7.7%	
5 dvomim, a verujem	Count	143	2	3	1	3		5	157	
	% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	21.0%	15.4%	21.4%	14.3%	42.9%		2.2%	16.4%	
6 zagotovo obstaja	Count	197	4	3	4	3		10	221	
	% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	28.9%	30.8%	21.4%	57.1%	42.9%		4.3%	23.1%	
Total	Count	682	13	14	7	7	2	230	955	
	% within D124 KATERI VERSKI SKUPNOSTI PRIPADATE SEDAJ,	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	

Starost in pomovanje boga

R63 ODNOS DO BOGA * STAR Starostna skupina Crosstabulation

			STAR Starostna skupina						Total
			1 18 do 25 let	2 26 do 30 let	3 31 do 40 let	4 41 do 50 let	5 51 do 60 let	6 61 let in vec	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count	14	12	23	40	17	30	136
		% within STAR Starostna skupina	11.6%	13.0%	12.0%	20.6%	12.5%	13.3%	14.2%
	2 ne vem/ni mozno spoznati	Count	12	12	17	16	12	14	83
		% within STAR Starostna skupina	9.9%	13.0%	8.9%	8.2%	8.8%	6.2%	8.6%
	3 visja duhovna moc	Count	39	28	63	62	40	54	286
		% within STAR Starostna skupina	32.2%	30.4%	33.0%	32.0%	29.4%	23.9%	29.8%
	4 vcasih da, vcasih ne	Count	14	8	17	13	10	14	76
	% within STAR Starostna skupina	11.6%	8.7%	8.9%	6.7%	7.4%	6.2%	7.9%	
5 dvomim, a verujem	Count	24	16	31	30	25	32	158	
	% within STAR Starostna skupina	19.8%	17.4%	16.2%	15.5%	18.4%	14.2%	16.5%	
6 zagotovo obstaja	Count	18	16	40	33	32	82	221	
	% within STAR Starostna skupina	14.9%	17.4%	20.9%	17.0%	23.5%	36.3%	23.0%	
Total	Count	121	92	191	194	136	226	960	
	% within STAR Starostna skupina	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	46.217 ^a	25	.006
Likelihood Ratio	43.772	25	.011
Linear-by-Linear Association	8.083	1	.004
N of Valid Cases	960		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 7.28.

Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Phi	.219	.006
Nominal by Cramer's V	.098	.006
N of Valid Cases	960	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- **Bivalno okolje in pojmovanje boga**

R63 ODNOS DO BOGA * TIPKS Tip krajevne skupnosti: Crosstabulation

			TIPKS Tip krajevne skupnosti:			Total
			1 mestna	2 primestna	3 vaska	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count	76	22	37	135
		% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	19.8%	14.5%	8.8%	14.1%
	2 ne vem/ni možno spoznati	Count	33	21	29	83
		% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	8.6%	13.8%	6.9%	8.7%
	3 visja duhovna moc	Count	137	54	95	286
		% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	35.7%	35.5%	22.6%	29.9%
4 vcasih da, vcasih ne	Count	30	10	36	76	
	% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	7.8%	6.6%	8.6%	7.9%	
5 dvomim, a verujem	Count	44	19	95	158	
	% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	11.5%	12.5%	22.6%	16.5%	
6 zagotovo obstaja	Count	64	26	129	219	
	% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	16.7%	17.1%	30.6%	22.9%	
Total		Count	384	152	421	957
		% within TIPKS Tip krajevne skupnosti:	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	74.015 ^a	10	.000
Likelihood Ratio	73.836	10	.000
Linear-by-Linear Association	54.565	1	.000
N of Valid Cases	957		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 12.07.

Symmetric Measures

		Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal	Phi	.278	.000
	Cramer's V	.197	.000
N of Valid Cases		957	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- **Izobrazba in pojmovanje boga**

R63 ODNOS DO BOGA * IZO Izobrazba Crosstabulation

			IZO Izobrazba				Total
			1 osnovna	2 strokovna /poklicna	3 srednja	4 visja/visoka	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count	17	21	55	42	135
		% within IZO Izobrazba	6.1%	8.9%	19.4%	27.6%	14.2%
	2 ne vem/ni mozno spoznati	Count	17	18	29	19	83
		% within IZO Izobrazba	6.1%	7.6%	10.2%	12.5%	8.7%
	3 visja duhovna moc	Count	61	76	96	52	285
		% within IZO Izobrazba	21.8%	32.1%	33.8%	34.2%	29.9%
	4 vcasih da, vcasih ne	Count	33	21	18	4	76
		% within IZO Izobrazba	11.8%	8.9%	6.3%	2.6%	8.0%
	5 dvomim, a verujem	Count	49	53	40	13	155
		% within IZO Izobrazba	17.5%	22.4%	14.1%	8.6%	16.3%
	6 zagotovo obstaja	Count	103	48	46	22	219
		% within IZO Izobrazba	36.8%	20.3%	16.2%	14.5%	23.0%
Total		Count	280	237	284	152	953
		% within IZO Izobrazba	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	115.544 ^a	15	.000
Likelihood Ratio	115.278	15	.000
Linear-by-Linear Association	89.023	1	.000
N of Valid Cases	953		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 12.12.

Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal Phi	.348	.000
Cramer's V	.201	.000
N of Valid Cases	953	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- **Družbeni sloj in pojmovanje boga**

Crosstab

			SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR			Total
			1 spodnji	2 srednji	3 visji	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	31 8.2%	76 16.1%	24 28.9%	131 14.1%
	2 ne vem/ni možno spoznati	Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	30 8.0%	45 9.5%	8 9.6%	83 8.9%
	3 visja duhovna moc	Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	98 26.1%	156 33.0%	26 31.3%	280 30.0%
	4 včasih da, včasih ne	Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	35 9.3%	35 7.4%	5 6.0%	75 8.0%
	5 dvomim, a verujem	Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	69 18.4%	72 15.2%	12 14.5%	153 16.4%
	6 zagotovo obstaja	Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	113 30.1%	89 18.8%	8 9.6%	210 22.5%
Total		Count % within SLOJ KATERI DRUŽBENI SKUPINI - SLOJU ALI RAZR	376 100.0%	473 100.0%	83 100.0%	932 100.0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	48.766 ^a	10	.000
Likelihood Ratio	48.235	10	.000
Linear-by-Linear Association	42.762	1	.000
N of Valid Cases	932		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 6.68.

Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Phi	.229	.000
Nominal by Cramer's V	.162	.000
N of Valid Cases	932	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- Vzgoja in pojmovanje boga
 - mati

Crosstab

			MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)					Total
			1 nikoli	2 poredko	3 vsaj enkrat mesечно	4 skoraj vsak teden	5 redno	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem v boga	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	55 49.1%	29 20.6%	18 10.3%	13 8.1%	12 3.7%	127 13.9%
	2 ne vem, ce je bog in ne verjamem, da j	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	14 12.5%	18 12.8%	23 13.2%	11 6.9%	12 3.7%	78 8.6%
	3 ne verujem v utelesenega boga, verujem	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	28 25.0%	54 38.3%	58 33.3%	59 36.9%	77 23.7%	276 30.3%
	4 vcasih verujem v boga, vcasih pa ne	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	4 3.6%	12 8.5%	22 12.6%	8 5.0%	21 6.5%	67 7.3%
	5 ceprav sem v dvomih, menim da vendarle	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	4 3.6%	15 10.6%	30 17.2%	37 23.1%	67 20.6%	153 16.8%
	6 vem, da bog zares obstoja in v to prav	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	7 6.3%	13 9.2%	23 13.2%	32 20.0%	136 41.8%	211 23.1%
Total	Count % within MATI mati obiskovala bogoslužje (mase)	112 100.0%	141 100.0%	174 100.0%	160 100.0%	325 100.0%	912 100.0%	

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	279.359 ^a	20	.000
Likelihood Ratio	257.292	20	.000
Linear-by-Linear Association	202.982	1	.000
N of Valid Cases	912		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 8.23.

Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal Phi	.553	.000
Nominal by Nominal Cramer's V	.277	.000
N of Valid Cases	912	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- oče

Crosstab

			OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)					Total
			1 nikoli	2 poredko	3 vsaj enkrat mesечно	4 skoraj vsak teden	5 redno	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem v boga	Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	74 38.9%	28 13.9%	13 7.1%	8 7.9%	4 1.8%	127 14.2%
	2 ne vem, ce je bog in ne verjamem, da j	Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	27 14.2%	25 12.4%	12 6.5%	5 5.0%	3 1.4%	72 8.0%
	3 ne verujem v utelesenega boga, verujem	Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	54 28.4%	73 36.3%	58 31.5%	36 35.6%	54 24.7%	275 30.7%
	4 vcasih verujem v boga, vcasih pa ne	Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	9 4.7%	20 10.0%	22 12.0%	6 5.9%	9 4.1%	66 7.4%
	5 ceprav sem v dvomih, menim da vendarle	Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	12 6.3%	33 16.4%	44 23.9%	22 21.8%	38 17.4%	149 16.6%
	6 vem, da bog zares obstoja in v to prav	Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	14 7.4%	22 10.9%	35 19.0%	24 23.8%	111 50.7%	206 23.0%
Total		Count % within OCE mati obiskovala bogoslužje (mase)	190 100.0%	201 100.0%	184 100.0%	101 100.0%	219 100.0%	895 100.0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	287.597 ^a	20	.000
Likelihood Ratio	276.071	20	.000
Linear-by-Linear Association	203.970	1	.000
N of Valid Cases	895		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 7.45.

Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal Phi	.567	.000
Nominal by Nominal Cramer's V	.283	.000
N of Valid Cases	895	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

- Spol in pojmovanje boga

R63 ODNOS DO BOGA * D96 SPOL Crosstabulation

			D96 SPOL		Total
			1 moski	2 zenski	
R63 ODNOS DO BOGA	1 ne verujem	Count	77	59	136
		% within D96 SPOL	16.4%	12.0%	14.2%
	2 ne vem/ni mozno spoznati	Count	53	30	83
		% within D96 SPOL	11.3%	6.1%	8.6%
	3 visja duhovna moc	Count	127	159	286
		% within D96 SPOL	27.1%	32.4%	29.8%
4 vcasih da, vcasih ne	Count	38	38	76	
	% within D96 SPOL	8.1%	7.7%	7.9%	
5 dvomim, a verujem	Count	69	89	158	
	% within D96 SPOL	14.7%	18.1%	16.5%	
6 zagotovo obstaja	Count	105	116	221	
	% within D96 SPOL	22.4%	23.6%	23.0%	
Total		Count	469	491	960
		% within D96 SPOL	100.0%	100.0%	100.0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	14.919 ^a	5	.011
Likelihood Ratio	15.017	5	.010
Linear-by-Linear Association	4.777	1	.029
N of Valid Cases	960		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 37.13.

Symmetric Measures

		Value	Approx. Sig.
Nominal by	Phi	.125	.011
Nominal	Cramer's V	.125	.011
N of Valid Cases		960	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.