

Argument iz Ljubezni

Eden najbolj znanih svetovnih ateistov, Richard Dawkins, v svoji knjigi *Bog kot zabloda* trdi, da je vera v Boga nerazumna, še posebej v luči moderne znanosti. Kot utemeljitev svoje teze izpostavlja dva argumenta: 1) Verjetnost kompleksnega Boga je manjša od verjetnosti manj kompleksnega sveta. 2) Argument verjetnosti nato stopnjuje z naslednjim problemom, na katerega mora vernik najti odgovor: če razlagamo svet s Stvarnikom, kako bomo pojasnili njegov obstoj? Bog kot razlaga je po njegovem prepričanju samo prelaganje problema na višji nivo, saj moramo nato odgovoriti na vprašanje, kdo je naredil Boga.

Ker nam prostor ne dopušča, da bi odgovorili na obe vprašanji, se bomo osredotočili samo na drugo. S pomočjo metode sklepanja na najboljšo razlago in fenomenološko metodo bomo pokazali, da se »problem Načrtovalca« pojavlja samo v nekrščanskih svetovnih nazorih, med katere spada tudi metafizični naturalizem.

METODA SKLEPANJA NA NAJBOLJŠO RAZLAGO

Kevin McCain metodo sklepanja na najboljšo razlago opredeli z naslednjimi besedami: »Ko izvajamo metodo sklepanja na najboljšo razlago, ovrednotimo različne konkurenčne hipoteze z namenom, da določimo, katera od njih je ‚najbolj ljubka‘, tj. katera se najbolje izkaže, ko med seboj primerjamo njihove različne vrednote (kot sta na primer razlagalna moč in enostavnost).« (McCain 2015, 826) Sklepanje na najboljšo razlago lahko predstavimo z naslednjo shemo:

Opazimo presenetljivo dejstvo D.

Če bi bila teorija T resnična, bi bil D samoumeven.

Nobena konkurenčna teorija ne razlaga D tako dobro kot T.

Imamo razumen razlog za domnevo, da je teorija T resnična.

Alistar McGrath je presenetljiva dejstva opredelil kot »stvari, ki nas presenetijo, saj so v nasprotju z našimi običajnimi pričakovanji in nas zato silijo, da se vprašamo, ali obstaja še

kakšen drug način gledanja nanje« (2009, 84). Presenetljivih dejstev ne moremo enostavno zaobiti, ne da bi našli razlago, ki jih osmisli in spremeni v pričakovana dejstva. Moramo pa tudi opozoriti, da presenetljiva dejstva niso pogoj za postavitev nove razlage, saj za to zaodščajo že navadna opazovanja.

Postpozitivizem je postavil novo definicijo razlage, pri čemer je njena glavna lastnost osmišljanje (ang. *making sense*) sveta. V tem primeru je naloga razlage jasno podrejena iskanju razumevanja. (Clayton 1989, 37) Najboljša razlaga je tista, ki najbolje osmisli opazovanja, tako da v njeni perspektivi ni nobenih presenetljivih dejstev. Kako dobro določena razlaga osmišlja svet, pa ocenimo na podlagi tehtanja epistemičnih vrednot.

McCain sicer kot primera epistemičnih vrednot navaja razlagalno moč in enostavnost, vendar med filozofi ni enotnega mnenja, kateri nabor vrednot bi bil najbolj ustrezen. Za Alistra McGratha je najbolj pomembna vrednota resonanca, ki pri njem pomeni bodisi empirično ujemanje bodisi konsonanco. Konsonanca je konsistenca teorije s širšim

teoretičnim kontekstom (McMullin 2008, 503). McGrath trdi, da je empirično ujemanje oziroma empirična ustreznost najboljši način, na podlagi katerega med konkurenčnimi teorijami izberemo najboljšo. Kakor sam pravi: »Na podlagi česa lahko torej sodimo med konkurenčnimi teorijami? V tem primeru je osrednja ideja ‚empirična ustreznost‘: merilo, kako dobro teorija razlaga to, kar dejansko opazujemo. Najboljša razlaga morda sicer ne razlaga vseh opazovanj. Vendar pa jih mora razlagati v večji meri in na bolj verjeten način kot njene alternative.« (2011, 26) Če je za teorijo značilno dobro empirično ujemanje, potem se teorija dobro ujema z opazovanji, kar pomeni, da je malo anomalij.

TRINITARIČNA NARAVNA TEOLOGIJA KOT ISKANJE RESONANCE MED OPAZOVANJI IN KRŠČANSKIM SVETOVNIM NAZOROM

Metoda sklepanja na najboljšo razlago ni omejena le na kontekst znanosti, ampak jo uporabljamo tudi v vsakdanjem življenju, enako kot velja za induktivno metodo posploševanja. McGrath in nekateri drugi avtorji gredo še dlje in metodo sklepanja na najboljšo razlago uporabljajo tudi kot metodo preverjanja, kateri svetovni nazor je najbolj racionalen. Nujno moramo opozoriti, da Bog kot najboljša razlaga opazovanj ni konkurenčna znanstvenim teorijam – kar bi bil primer Boga vrzeli –, ampak metafizičnemu naturalizmu.

Na kratko, McGrath meni, da krščanski nauk veliko bolje osmišlja opazovanja kakor metafizični naturalizem. Sam se je v krščanstvo spreobrnil zaradi razlagalne zmožnosti krščanske vere: »Celotno vprašanje osmišljanja resničnosti je globoko zakoreninjeno tako znotraj naravoslovnih znanosti kakor tudi znotraj mnogih oblik religijske vere, kar še zlasti velja za krščanstvo. Dejstvo je, da je bil eden od najbolj pomembnih dejavnikov, ki me je odločilno odtrgal od mojega mladostniškega ateizma in me privedel v krščanstvo, vedno večje zavedanje o tem, da krščanska

vera veliko bolje osmišlja to, kar vidim okoli sebe in izkušam znotraj sebe, kakor pa njene ateistične alternative.« (2015, 64)

Razumski premislek je vključeval tehtanje prej omenjenih epistemičnih vrednot, med katerimi kot prvo omenja resonanco, ki po njegovih besedah potrjuje dejstvo, da »temeljne teme krščanske vere ponujajo najboljšo razlago tega, kar lahko vidimo« (McGrath 2009, 20). Ta resonanca »poveča pripadnost teoriji, ki lahko razloži to, kar opazujemo« (McGrath 2008, 234). Krščanski svetovni nazor je v resonanci z opazovanji in teorijami, kot nam jih daje znanost: pojavi, kot so veliki pok, natančna naravnost oziroma antropični princip, vesoljni red in drugi, so popolnoma v skladu s pričakovanji krščanskega nauka, kar pa ne velja za metafizični naturalizem, ki jih v najboljšem primeru razlaga s postavljanjem *ad hoc* pomožnih hipotez, kot je na primer teorija več vesolj. Krščanski svetovni nazor je v skladu z opazovanji, ki nam jih podaja fenomenologija, še posebej to velja za fenomenološko analizo ljubezni.

FENOMENOLOGIJA KOT PREUČEVANJE FENOMENOV ŽIVETEGA SVETA

Prvi razlog, zakaj smo izbrali fenomenologijo, je, da se osredotoča na preučevanje fenomenov živetege sveta (npr. pomeni, subjektivnost, življenje, ljubezen itd.), ki jih naturalistični pristopi *a priori* izključujejo iz svoje metodološke obravnave, saj jih ni mogoče razbiti na sestavne dele in izmeriti ter modelirati z matematiko. Drugi razlog za izbiro pa je, da je za preučevanje teh fenomenov najbolj prikladna kar fenomenološka metoda, ki je v svojem bistvu »opisovanje fenomenov, ki se na pomenljiv način pojavljajo v naši izkušnji« (Krupp 2010). Pri tem moramo opozoriti, da gre za prvoosebno poročilo doživetih pojavov in ne za tretjeosebni opis fenomenov.

Za naš primer smo izbrali metodo eidetične redukcije, ki jo je utemeljil Edmund Husserl. S to metodo pridemo do bistva (ang. *essence*),

tj. do pomena fenomena, tako, da ga lahko razumemo. Bistvo lahko v fenomenološkem smislu razumemo kot »strukturo bistvenih pomenov, ki razlaga dotični fenomen. Bistvo oziroma struktura določa, da je fenomen prav ta in noben drug. Bistvo oziroma struktura osvetljuje bistvene lastnosti fenomena, brez katerih ne bi bil prav ta fenomen.« (Dahlberg 2006, 11) Ko fenomen predstavi samega sebe kot nekaj, predstavi tudi svoje bistvo. (Dahlberg 2006, 12) Merleau-Ponty definira fenomenologijo ravno na podlagi bistev: »Fenomenologija je preučevanje bistev.« (Merleau-Ponty 1995, vii) In dalje nas opozarja, da bistva niso brezčasne ideje, ki bi obstajale v razumu, ampak se nahajajo v pojavih samih: »Snov je noseča s svojo formo.« (Merleau-Ponty, 1964, 12) Merleau-Ponty ta bistva enači z redom, pomenom, resnico in pravi, da zaradi njih »različni dogodki niso le zaporedje časovnih enot« (Merleau-Ponty 1964, 52). Gestalt psihologija je namreč na podlagi eksperimentov ugotovila, da je osnovna enota naše percepcije sveta »Gestalt« oziroma forma, ki jo v perceptualnem polju gradi niz partikularnih bitnosti. Ko ti osnovni elementi gradijo celoto, velja, da je ta celota več kot le seštevek posameznih delov. To pa je ravno nasprotno, kot uči empirizem, namreč da je osnovna enota atomična zaznava in da je celota le vsota teh enot. (Mirvish 1983, 453–454) Pomen je torej nekakšna dodana vrednot, ki jo imajo določeni fenomeni. Fenomeni niso le vsota osnovnih enot – na primer vsota časovnih enot nekega dogodka –, ampak so več kot ta vsota. Ta dodana vrednot je forma, bistvo, pomen, Gestalt, vzorec, struktura, kakorkoli pač že. In naloga fenomenologije je ravno to, da bistvo razloči in ga opiše.

Če se vrnemo k »eidetični redukciji«, iskanje oziroma intuicija bistva se začne s t. i. »prostimi variacijami v domišljiji«, ki so modifikacije izkušane ali v domišljiji navzočega objekta. Kar se med temi prostimi variantami originala ohranja kot »nespremenljivka« (ang. *invariant*), lahko prepoznamo kot bistveno formo, brez katere fenomen ne bi bil to, kar je. (Husserl 1977, 9a; 1973, 340–341)

Pri tem pa se pojavi vprašanje. Kaj če je posameznikova vizija bistva samo predsodek, zakoreninjen v jeziku? Kaj če je posledica teoretske obloženosti percepcije, zaradi katere vidim nekaj, kar dejansko ne obstaja? Merleau-Ponty daje navodilo, kako lahko prepoznamo iluzijo: »Če mi bistvo ne omogoči, da združim vsa poznana dejstva in vsa tista, ki jih lahko povežem z njim. Če mu to ne uspe, morda sploh ne gre za bistvo, ampak za predsodek.« (Merleau-Ponty, 1964, 75) Ta primer ponazarja uporabo metode sklepanja na najboljšo razlago. Med različnimi bistvi se odločimo za tisto, ki ima večjo razlagalno moč (poveže več fenomenov).

Na povezanost fenomenološke metode in naravoslovnih metod je opozarjal že Husserl. Njegovo ugotovitev, da eidetična redukcija ni tako zelo različna od naravoslovnih metod pridobivanja teorij, podaja tudi Merleau-Ponty in pri tem dodaja, da sodeč po rezultatih zgodovinskih analiz, znanstveniki v praksi ne uporabljajo metod, ki jim jih predpisujejo filozofi znanosti. Njihova metoda je po njegovih besedah eidetična redukcija: »Metoda, ki jo uporabljajo fiziki, ni Millova indukcija, ki je v znanosti nihče ne prakticira. Bolje bo, če rečemo, da je ta metoda *branje bistev*.« (Merleau-Ponty 1964, 69) Verifikacija te razumske analize po njegovem prepričanju obstoji v razločnosti oziroma jasnosti, ki jo teorija daje pojavom. Razlika med fenomenološkim in empiričnim pristopom je samo v tem, da prvi uporablja domišljijske variante oziroma primere, drugi pa resnične. (Merleau-Ponty 1964, 70) Intuitivno branje bistev pa je značilno za proces tvorjenja razlagalne hipoteze, ki nastane zaradi prisotnosti presenetljivega dejstva. Ta proces je ameriški pragmatični filozof Charles Pierce imenoval »abdukcija«. Dejal je, da gre pri abdukciji za intuicijo, preblisk oziroma vpogled. (McGrath 2009, 83) Vse to pa je značilno tudi za eidetično redukcijo. Zanimivo je, da tako metodo sklepanja na najboljšo metodo kot tudi fenomenološko metodo znanstveniki v praksi pogosto uporabljajo nevede, saj sta nekako implicitno prisotni v klasičnih metodah znanstvenikov, kot je na primer metoda

falzifikacije. Znanstvenik ob neuspelem poizkusu navadno ne zavrže teorije – kar bi po teoriji Karla Popperja moral storiti –, ampak tehta, ali naj pred nadaljevanjem eksperimentiranja zavrže teorijo ali rezultate poizkusa.

Ob tem bi kdo lahko ugovarjal, da so naravoslovne teorije dokazane, fenomenološka bistva pa ne. Odgovor bi bil naslednji: postpozitivizem je pokazal, da zaradi problema teoretske obloženosti in poddoločenosti ne moremo neproblematično dokazati nobene teorije. Prav zaradi tega znanstveniki uporabljajo metodo sklepanja na najboljšo razlago, pri kateri se na podlagi epistemičnih vrednot in vrednostne sodbe odločajo med konkurenčnimi teorijami. Drugi argument, zakaj so fenomenološka bistva enakovredna znanstvenim teorijam, pa je, da tudi mnoge dobro poznane znanstvene teorije – na primer Darwinovo teorijo evolucije z naravno selekcijo – sprejemamo, čeprav jih ne moremo dokazati z metodo, kot je na primer hipotetično-deduktivna metoda. Zakaj bi bila fenomenološka bistva izjema?

RATIO SUI KOT FENOMENOLOŠKA POSEBNOST LJUBEZNI

Tudi ljubezen je del živetea sveta in zato objekt preučevanja fenomenologije, kaže pa se na več načinov, na primer z doživljanjem čustev, kot so veselje, žalost, sreča, potrnost, vznesenost itd. Vendar je ljubezen več kot čustvo. Izraža se v različnih življenjskih držah, kot sta med drugim ponižnost in popustljivost. Izraža se v odpuščanju. Izraža se v dejanjih, kot so dobra dela. Izraža se v neobsojanju. Ljubezen je torej več kot življenje.

Prava ljubezen ima fenomenološko posebnost v tem, da je nepovzročena in da ima razlog v sami sebi. Gre za še eno presenetljivo dejstvo, ki z vidika krščanskega nauka postane osmišljeno. Kako lahko obstaja fenomen, ki ima diametralno nasprotno lastnost kakor fenomen sveta, ki v skladu s principom zadostnega razloga zahtevajo razlog za svoj obstoj in za to, da so takšni, kot so? Kako ga razložiti?

Naša izkušnja življenja in bivanja nasploh je, da je prigodno, minljivo, povzročeno. Po eni strani izkušamo, da se svet okoli nas obnaša po določenih zakonitostih, ki jih odkrivajo naravoslovne znanosti. Določen pojav oziroma dogodek nima smisla, če zanj ne najdemo razlage oziroma vzroka oziroma če ga ne moremo umestiti v verigo vzrokov. Če jabolko pade z drevesa, stoji za tem določen vzrok. Nesmiselno je trditi, da se je nekaj zgodilo brez kakršnegakoli vzroka oziroma razloga. Druga značilnost sveta je prigodnost. Znanost ni odkrila nobenega vzroka oziroma zakona, ki bi bil utemeljen sam v sebi in ne bi potreboval zunanega vzroka. Tudi dejstvo več vesolj, ki ga zagovarjajo mnogi, samo po sebi ni nujno, ampak bi se lahko spraševali po zakonitostih, ki vladajo temu pojavu. Znanost še ni našla teorije vsega – in je verjetno tudi ne bo.

Vendar pa se nam ljubezen kaže drugače kakor svet, tudi kakor življenje. Ljudje hrepnimo po ljubezni, ki ne bi bila pogojena, po tem, da bi nas drugi imeli radi brez kakršnegakoli razloga, čeprav se zavedamo, da takšna ljubezen ni možna. Pa je res tako? Kako bi potem razložili sposobnost razuma, da razčlenjuje zakonitosti prave ljubezni? Izkušnja nam govori, da »prava« oziroma »popolna« ljubezen nima razloga oziroma vzroka, saj je – ravno nasprotno kot pri materialnem svetu – nesmiselno govoriti o njenem obstoju, če je pogojena oziroma ima za svoj obstoj nek zunanji razlog, ki bi bil različen od nje same. Ljudje se s svojimi dejanji temu idealu bolj ali manj približujemo, vemo pa, da ga nikoli ne bomo dosegli. Kako da izkušnja govori o obstoju nečesa, kar se obnaša ravno nasprotno kakor pojavi in dogodki sveta? Tam, kjer je vzrok oziroma razlog, tam popolne ljubezni ni. Razlog in prava ljubezen se izključujeta.

Najbolj pomembna lastnost, po kateri se prava ljubezen loči od prigodnega materialnega sveta, pa je njena »nujnost«. Prava ljubezen nima zunanega razloga, ki bi jo naredil prigodno. Prava ljubezen ima razlog v sami sebi. Pri pravi ljubezni je dejanje storjeno brez zunanega razloga, torej iz ljubezni same. Če

bi se pri pravi ljubezni vprašali, zakaj je bilo določeno dejanje narejeno, je edini odgovor, da »iz« ljubezni. O idealu prave ljubezni govori apostol Pavel, ko pravi: »Pri vas naj se vse dela iz ljubezni.« (1 Kor 16,14) Pri pravi ljubezni mora biti torej ljubezen sama sebi razlog. Prav zaradi te svoje lastnosti prava ljubezen ni prigodna, ampak nujna.

Ljubezen kot *ratio sui* je rdeča nit fenomenologije ljubezni, ki jo podaja francoski fenomenolog Jean-Luc Marion. Ta v nasprotju z Descartesom človeka ne definira kot razumno bitje, ampak kot bitje, ki ljubi: »Človek ljubi – to ga loči od vseh drugih končnih bitij, če ne celo od angelov. Človeka ne moremo definirati niti z *logosom* niti z bitjo znotraj njega samega, ampak z dejstvom, da ljubi (ali sovraži), ne glede ali to želi ali ne. V tem svetu ljubi le človek, kajti živali in računalniki na svoj način razmišljajo prav tako dobro, če ne celo bolje od njega; vendar zanje ne moremo reči, da ljubijo. Edino človek ljubi – ljubeča žival.« (Marion 2007, 7) Za pravo ljubezen je po Marionovem prepričanju značilno preseganje vzajemnosti (ang. *reciprocity*): »Posledično ljubeči človek s tem, ko ljubi brez vzajemnosti, ljubi brez razloga, niti ne more razloga podati – kar je v nasprotju z načelom zadostnega razloga.« (Marion 2007, 79) Ljubeči človek »ne more podati nobenih razlogov za pobudo v ljubezni.« Marion trdi, da za ljubezen velja »načelo nezadostnega razloga«, saj pri pravi ljubezni nimamo zadostnega razloga za to, da bi imeli prvo pobudo. Na vprašanje »Zakaj ljubiš?« ne moremo podati nobenega zadostnega razloga. Marion v podkrepitev načela nezadostnega razloga poda naslednje argumente: Prvič, če ljubim prvi, brez zagotovitve o povračilu, mi recipročnost ne more dati razloga za ljubezen. Drugič, ker ljubim prvi, včasih vnaprej še ne poznam dobro osebe, ki jo ljubim, saj poznavanje osebe nima nobenega pomena z vidika iniciacije ljubezni. Prvi lahko ljubim tudi osebe, ki jih ne poznam. Tretjič, če ljubim brez razloga ali celo brez predhodnega poznavanja druge osebe, »ne ljubim zato, ker poznam osebe, ki jo ljubim, ampak ravno obratno, vidim in

poznam jo le v primeru, če ljubim«. (Marion 2007, 79–80) Oseba se pojavi pred menoj le, če jo ljubim, kajti moja predhodna pobuda ne odloča samo o mojem odnosu do nje, ampak predvsem njeno pojavnost (ang. *phenomenality*), saj sem bil prvi, ki sem jo s tem, da jo ljubim, postavil na oder. (Marion 2007, 79–80) Za naš primer so ključne naslednje Marionove besede: »Z vidika osebe, ki ljubi, in samo z njenega vidika, ljubezen postane sama sebi zadosten razlog.« Z drugimi besedami: prava ljubezen je *ratio sui*. (Marion 2007, 82)

APOLOGETSKI POMEN RESONANCE FENOMENOLOŠKE ANALIZE LJUBEZNI S KRŠČANSKIM NAUKOM IN DISONANCE Z NATURALIZMOM

In kaj nam povejo fenomenološka opažanja v zvezi z ljubeznijo? Najprej to, da sta fenomen življenja in fenomen ljubezni z vidika metafizičnega naturalizma presenetljivo dejstvo, ki zahteva razlago, s perspektive krščanskega nauka pa nekaj povsem pričakovanega. Namreč, krščanski nauk pravi, da je Bog ljubezen (1 Jn 4,16), poleg tega je temelj krščanske veroizpovedi, da je Bog eden v treh osebah, kar je v skladu s spoznanjem, da mora popolna ljubezen razmerje oziroma odnos vsebovati že sama v sebi. Krščanski nauk, da smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi, je v resonanci s tem, da človek s svojim razumom lahko dostopa ne samo do zakonitosti materialnega sveta, temveč tudi zakonov popolne (prave) ljubezni. Nasprotno pa metafizični naturalizem nima že vnaprej pripravljene razlage za fenomena življenja in ljubezni, pravzaprav sta zanj nekaj nepričakovanega. Naturalistična razlaga, da je življenje in z njim ljubezen samo proizvod nevronskega procesa, ni v skladu s fenomenološko analizo, saj je težko razložiti, zakaj so fenomenološke značilnosti sveta in življenja tako različne, še težje pa, kako da v svetu, ki deluje po principu zadostnega razloga, obstaja fenomen po imenu prava ljubezen, ki ne samo, da nima razloga, ampak ga celo ne sme imeti, saj njegova prisotnost pomeni odsotnost prave

ljubezni. Na podlagi tega lahko zaključimo, da so fenomenološka opazovanja ljubezni v resonanci s krščanskim naukom in v disonanci z naturalizmom.

Drugi pomen fenomenološke analize ljubezni zadeva problem Načrtovalca, ki ga omenja Richard Dawkins. Če si Boga predstavljamo kot eno od bitij v svetu, potem je njegov obstoj res problematičen, saj je ravno tako prigoden kot vse ostale stvari in ga je torej nesmiselno postavljati za Prvi vzrok. To težavo najdemo tudi v klasični metafiziki, ki Boga definira kot *Ipsum Esse Subsistens*, saj ta definicija ne pojasni, zakaj naj bi bila eksistenca del bistva Boga, ko pa se nam bivajoče kaže samo kot prigodno. Na drugi strani fenomenološka analiza pravi, da je prava ljubezen na sebi po definiciji »nujna«, saj drugače ne more obstajati. Ljubezen, ki ima začetek in konec, ni prava ljubezen. Prava ljubezen je lahko samo večna. Na podlagi izkustva ljubezni lahko torej prideemo do spoznanja, da vsaj teoretično priznamo obstoj resničnosti, ki je sama po sebi nujna. In glede na množico mnogih razlogov, na podlagi katerih lahko trdimo, da je krščanstvo resnično – to vprašanje presega domet tega prispevka –, lahko zaključimo, da »nujnost« Boga ni samo teoretična oziroma logična možnost, ampak tudi dejanska resničnost. Če nauku, da je Bog Ljubezen, pridružimo fenomenološko analizo ljubezni, potem obstaja tehten oziroma upravičen razlog, da ga postavimo kot počelo prigodnega sveta. Ob dejstvu evangeljskega Boga ljubezni je Dawkinsovo vprašanje »Kdo je naredil Boga?« popolnoma odveč, saj je popolna (prava) ljubezen, kot jo razkriva fenomenološka analiza, lahko samo večna.

Glavni problem Dawkinsa je torej v tem, da nima krščanskega razumevanja Boga, ampak zagovarja deistični nauk. Pravzaprav je krščanstvo edina religija, ki oznanja ne samo »obstoje« Boga, ampak tudi njegovo »naravo«. Sveto pismo poroča, da je bilo nepoznavanje narave Boga osnovna značilnost poganke vere. Apostol Pavel je to dejstvo izrazil kot izhodiščno točko svojega oznanjevanja v Atenah: »Tedaj je Pavel stopil na sredo

Areopaga in spregovoril: ‚Možje Atenci! Po vsem, kar vidim, ste zelo pobožni. Sprehajal sem se po vašem mestu in si ogledoval vaše svetinje. Ob tem sem opazil tudi oltar z napisom „Nepoznanemu bogu“. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam.‘« (Apd 17,22-23) Evangelij je dobra novica predvsem zato, ker nam oznanja, da se nam Boga ni treba bati, saj pravzaprav poznamo in razumemo njegovo naravo, ki je popolna Ljubezen. Bog nam je dokazal, da nas ljubi, in sicer s tem, da je za nas dal svoje življenje.

Glavni razlog, zakaj se Richardu Dawkin-su vera zdi nerazumna, je, da ima napačno podobo o naravi Boga. Bog ni stvar, saj morajo stvari imeti zunanji razlog. Bog je ljubezen. Če na to pristanemo, je razumno verjeti, da je Bog prvi vzrok. Odgovor ateistov, da svet »pač je«, ni nobena razlaga prigodnosti, saj ne podaja nobenega nujnega počela. Tudi odgovor, da vesolje ne potrebuje razlage, ni na mestu, saj vprašanje »Zakaj je nekaj in ne raje nič?« zahteva odgovor. Krščanski nauk torej problema utemeljevanja sveta ne prenese na višji nivo oziroma na vprašanje »Kdo je naredil Boga?«, ampak ta problem učinkovito reši. S tem pa pade tudi osnovna predpostavka Dawkinsove knjige *Bog kot zablada*. Nekateri verjamejo v popolno družbo in zanikajo resničnost popolne ljubezni. Kristjani nasprotno verujemo, da popolna ljubezen ni samo logična možnost, ampak tudi dejstvo. In za to imamo utemeljene razloge.

REFERENCE:

- Clayton, Philip.** 1989. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dahlberg, Karin.** 2006. The Essence of Essences – The Search for Meaning Structures in Phenomenological Analysis of Lifeworld Phenomena. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 1, št. 1: 11–19.
- Dawkins, Richard.** 1995. *River out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Dawkins, Richard.** 2007. *Bog kot zablada*. Prevedla Maja Novak. Ljubljana: Modrijan.
- Husserl, Edmund.** 1973. *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*. London: Routledge & Kegan Paul.

Husserl, Edmund. 1977. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Prevedel John Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.

Mirvish, Adrian Michael. 1983. Merleau-Ponty and the Nature of Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research* 43, št. 4: 449–476.

Krupp, Tyler. 2010. Phenomenology. V: *Encyclopedia of Political Theory*, 1032–1036. Ur. Mark Bevir. Los Angeles: SAGE Publications, Inc.

Marion, Jean-Luc. 2007. *The Erotic Phenomenon*. Prevedel Stephen E. Lewis. Chicago: The University of Chicago Press.

McCain, Kevin. 2015. Explanation and the Nature of Scientific Knowledge. *Sci & Educ* 24: 827–854.

McGrath, Alister. 2009. *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology: The 2009 Gifford Lectures*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

McGrath, Alister. 2011. *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

McGrath, Alister. 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

McGrath, Alister. 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.

McMullin, Ernan. 2008. The Virtues of a Good Theory. V: *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 498–508. Ur. Stathis Psillos in Martin Curd. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *The Primacy of Perception*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1995. *Phenomenology of Perception*. Prevedel Collin Smith. London: Routledge.

Musgrave, Alan. 2010. Critical Rationalism, Explanation, and Severe Tests. V: *Error and Inference: Recent Exchanges on Experimental Reasoning, Reliability, and the Objectivity and Rationality of Science*, 88–112. Ur. Deborah Mayo in Aris Spanos. Cambridge: Cambridge University Press.