



Apologetik efter Schleiermacher

Den tyske teologen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) är en av de mest inflytelserika moderna teologerna. Han levde i en tid då både upplysningens rationalism och romantiken var kritiska mot kristen tro och religion i allmänhet. Schleiermacher försökte försvara religionen från den framväxande kritiken hos den bildade och kulturella eliten i sin tid. Men hans försvar hade ett högt pris – han sålde kristendomens relation till verkligheten. I ett lika desperat som briljant försök omkonstruerade han grunden för kristen tro (vilket traditionellt varit historiskt) till en subjektivering av tron. De anspråk den kristna tron gjorde på verkligheten reducerades till en korrelation till människans "intuition" och "känsla av absolut beorende" (*gefühl*).

Schleiermacher följde här den något tidigare filosofen Immanuel Kant (1724-1804) som också ville rädda religionen från den bildade elitens kritik. Kant avvísade möjligheten att tron kunde ha en teoretisk grund, d.v.s. att påståenden om Gud eller uppståndelsen varken kunde vara sanna eller falska. De var s.k. "a-teoretiska" påståenden, för de var inte påståenden som försökte säga något om hur verkligheten är. Kant försökte istället att legitimera tron på att Gud finns genom moralen. Utan Gud, även om han är teoretiskt obevisbar, har moralen ingen grund. Därför "postulerade" Kant att Gud måste existera.

Schleiermacher gick ett steg längre. Han menade att religionen inte heller var grundad i moralen – han gav därmed kristendomens bildade kritiker rätt i mångt och mycket. Men han var inte beredd att ge upp religionen för det. Den religion som blir kvar är av en art som inte kan begreppsliggöras eller har något med människans moral att göra: "Religionens väsen är varken tanke eller handling

Theofilos

Utgivare:

Theofilos, Mediehøgskolen Gimlekollen,
Servisboks 410, 4604 Kristiansand, Norge

Adress:

Sverige: Theofilos, CredoAkademin, Rehnsgatan 20,
113 57 Stockholm

Norge: Theofilos, Damaris Norge, Mediehøgskolen
Gimlekollen, Postboks 410 Lundsiden,
4604 Kristiansand, Norge

www.theofilos.nu

Redaktion: red@theofilos.nu

Prenumeration: post@theofilos.nu

Ansvarig utgivare:

Stefan Gustavsson

Huvudredaktör:

Lars Dahle

Redaktion:

Stefan Lindholm, Eivind Algrøy och
Margunn Serigstad Dahle

Utgivning:

Tidskriften utkommer med 4 nr per år.

Nästa nr kommer ut i juni 2011

Prenumeration per år:

Sverige: (svenska kr)

295 kr, Student 195 kr, stödprenumeration 500 kr

Norge (norska kr):

295 kr, Student 195 kr, stödprenumeration 500 kr

Övriga Europa 325 svenska kr

Sverige: betala till plusgiro 154 79 93-4

Norge: Bestill via epost, eller brev med navn,
adresse och evt epostadresse! Faktura sendes.

Produktion:

Textorama, Box 427, 573 25 Tranås, Sverige

utan intuition och känsla. Den söker genom intuitionen kontakt med universum som helhet”.

Dessa tankar om religion har gett stora återverkningar i europeisk teologi och kultur. De nordiska länderna är inget undantag. I Sverige fördes denna tradition vidare vid Lunds universitets teologiska institution genom Gustaf Aulén (1879-1977) och Anders Nygren (1890-1979), båda professorer i Lund och sedermera båda biskopar i Strängnäs respektive Lunds stift. Auléns och Nygrens a-teoretiska kristendomstolkning ledde fram till den dräpande kritiken av kristendomens sanningsanspråk, eller avsaknaden därav, i svensk teologi genom Ingemar Hedenius (1908-1982) *Tro och vetande* 1949. En bok som för många blev (den slutgiltiga) anledningen att lämna tron för gott eller, alternativt, fly in i en subjektiverad och skyddad kristendom som inte var åtkomlig för kritik. Generationer av präster och lärare har blivit undervisade i denna teologi även om vi numer kan skönja en ny öppenhet i svensk teologi.¹

En sak som ofta glöms bort i sammanhanget är att både Kant och (kanske ännu mer Schleiermacher) försökte i sin tid och situation försvara den kristna tron, d.v.s. de bedrev apologetik. Men försvaret blev istället en förlustreträtt, en kompromiss som vi fortfarande inte återhämtat oss ifrån. Konsekvensen av Schleiermachers och Kants apologetik är en separation av verkligheten i två sfärer – tro och vetande, förnuft och känsla, det offentliga och det privata.

Vad vi behöver är en apologetik som istället kan sammanföra dessa två sfärer. Annars kommer den kristna tro att förbli en privatsak, något som man inte kan diskutera offentligt. Det innebär en apologetik som inte endast argumenterar med förnuftet (eller känslan eller tron etc.) utan demonstrerar den kristna trons sanning på livets alla områden; att kristen tro beskriver verkligheten som den är. Först då kommer den kristna tron inte bara att bli relevant igen utan också sann mot sitt ursprung. Först då kommer den kristna tron kunna försvaras och också kunna peka ut inkonsekvenser i andra sätt att se på och leva i världen. För världen skapades av Gud och den är gjord så att vi kan leta oss fram till honom eftersom att den innehåller gränser och karaktärsdrag som vittnar om en Skapare (Apg. 17:26-8). Det är till denna skapelse som den kristna tron är det starkaste genväret. Alla andra svar kommer att reducera tron till något den inte är, så som Kant (moral) och Schleiermacher (känsla). Evangeliet talar om skapelsen – inte för att det står skapelsen emot utan för att det är själva hjärtat i Guds pågående skapelseverk. Alltså behöver vi inte sälja ut den kristna trons sanning, för den berör allt, hela verkligheten i dess fullhet.

Må Gud höra vår bön och bistå oss!

I detta nummer...

Slaveri, lidande och helvetet är de svåra ämnen som tre av våra författare tagit sig an i detta nummer. Först är vi både stolta och tacksamma för att fått tillåtelse

att publicera en föreläsning av Cambridgeforskaren i NT och tillika Warden för det evangelikala bibelforskningsinstitutet Tyndale House, Dr. Peter J. Williams². Artikeln möter med stor insikt och lärdom den vanliga invändningen att Bibeln och inte minst GT förespråkar slaveri.

Ray Baker är lärare vid CredoAkademin i Stockholm och doktorand i systematisk teologi vid Åbo Akademi. Baker har tagit sig an ett annat av de stora områden som ofta används som slagträ mot kristen tro – helvetet. Baker svarar utifrån C.S. Lewis författarskap. Artikeln ger oss inte förenklade argument och slutsatser utan visar öppet på en del av problemen i Lewis ståndpunkt samtidigt som hans spekulationer kan föra oss in i en djupare reflektion.

Bjørn Are Davidsen, civilingenjör och en flitig skribent om tro och vetande, har skrivit en artikel i ämnet lidandets problem. Han gör, med känslighet inför ämnets svåra natur, en god genomgång av olika typer av argument som använts i den religionsfilosofiska debatten de senaste årtiondena.

Till sist, efter de tre artiklar som behandlar ondskor har vi en möjligen mer positiv artikel. Det är med glädje som vi ser hur *Theofilos* skandinaviska vision här tar ytterligare uttryck i form av en artikel av finlandssvenske Vesa Ollilainen, doktor i NT exegetik. Han ger oss en grundlig genomgång av några av Tapio Puolimatkas (professor i pedagogik) böcker. Puolimatkas har nyligen skrivit tre böcker om tro och vetande som har väckt mycket debatt. Vesa går här igenom varje bok och visar deras svagheter och styrkor och dess värde med en avslutande kritisk diskussion. Till sist skickar han med en uppmaning till att dessa böcker behöver översättas till andra språk så att de kan komma fler till del.

Tolle lege!

Stefan Lindholm
Redaktör

1. Se den insiktsfulla redogörelsen för utvecklingen i svensk teologi i Arne Rasmussen artikel 'A Century of Swedish Theology', *Lutheran Quarterly* 21:2, 2007, 125-162 (http://130.239.27.40/arne_filer/A-Century-of-Swedish-Theology.pdf. Senast hämtad 2011-03-17)
2. Texten här är en bearbetning och översättning av ett föredrag som Dr. Williams höll på European Leadership Forum, maj 2009 i Eger, Ungern.

Bibelen og slaveriet

Blant de viktigste argumentene nyateister som Richard Dawkins, Sam Harris og Christopher Hitchens har mot Bibelen er at den taler for slaveri. Denne artikkelen viser at ordene *slave* og *slaveri* brukes langt oftere i nyere oversettelser, og foreslår en mer nyansert oversettelse. Leseren får hjelp til å forstå at den gammeltestamentlige slaveriet ikke kan sammenlignes med den moderne forståelsen av ordet. I tillegg peker forfatteren på at NTs ord om likhet og gjensidig underordning gjaldt alle kristne – slaver så vel som frie.

“I andre vers av det etterfølgende kapitlet [Andre Mosebok 21], forklarer gud Moses under hvilke forhold de kan kjøpe eller selge slaver (eller gjennomføre deres ører med en syl) og gir dem regler når det gjelder å selge sine døtre.”ⁱ

– Christopher Hitchens.

“For å forstå Bibelens moralske visdom kan det være nyttig å se på moralske spørsmål som nå er løst til alles tilfredsstillelse. Se på spørsmålet om slaveri for eksempel. Hele den siviliserte verden er nå enige om at slaveri er avskyelig. Hva slags moralsk veiledning får vi fra Abrahams Gud i dette spørsmålet? Hvis du ser i Bibelen vil du oppdage at universets skaper tydeligvis forventer at vi skal holde slaver:”ⁱⁱ

– Sam Harris

Disse sitatene fra to av Vestens mest innbitte kristendomskritikere kan få hvem som helst til å ta avstand fra tanken om at Bibelen skulle være en troverdig kilde til moralsk visdom. Følgende sitat fra Bibelen ser ut til å underbygge påstandene ytterligere:

“Vil du få deg en trelle eller en trellekvinne, skal dere kjøpe dem av de folk som bor rundt omkring dere. Dere kan også kjøpe trelle av de fremmede som holder til hos dere, og av deres etterkommere som bor hos dere og er født i deres land. Dem kan dere eie, og dere kan la dem gå i arv til deres barn, så de kan eie dem. Dere kan bruke dem som trelle så lenge dere vil. Men over dine brødre, israelittene, skal du ikke gjøre deg til herre. En bror skal ikke være hard mot sin bror.”ⁱⁱⁱ (Tredje Mosebok 25,44-46)

Harris får det altså til å høres ut som om du kan eie treller for alltid, og at du kan herske over dem med hard hånd.

Prima Facie

Det vi kan kalle et *prima facie*^{iv} argumentasjon om Bibelen og slaveri kan høres omtrent slik ut:

- Bibeloversettelser snakker om slaver
- I GT finner vi ingen innsigelser mot å holde slaver
- I NT finner vi ikke noe påbud om å sette slaver fri, faktisk blir slavene fortalt at de må underordne seg
- Altså godtar Bibelen slaveri
- Vi vet at slaveri er urett
- Altså godtar Bibelen noe vi vet er urett

Det kan altså se ut som om vi har en relativt god sak mot Bibelen! For å forstå hva Bibelen egentlig sier om slaveri er det imidlertid avgjørende viktig å se nærmere på ord som *trell/slave*^v, *kan (may)*, *kjøpe* og *eiendom*.

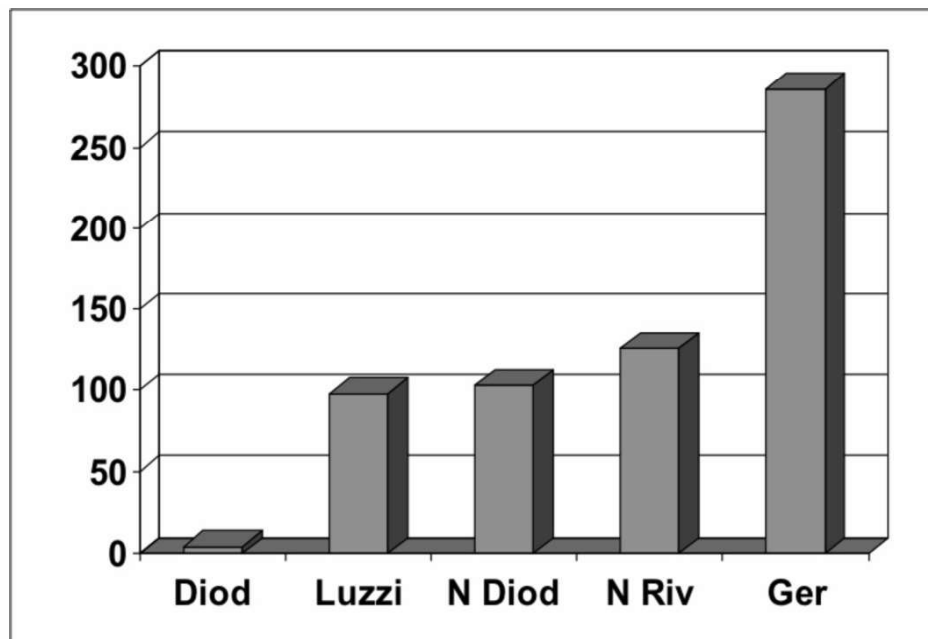
Oversettelse av begreper

I King James-Bibelen fra 1611 finner vi ordet *trell* bare to steder. I den nye King James-oversettelsen fra tidlig på 1900-tallet finner vi det samme ordet 46 steder. Går vi til New International Version finner vi *trell* nevnt 130 ganger, mens det i New Revised Standard Version finnes 166 steder.

Hvis vi ser på Jewish Publication Societys oversettelse av GT fra 1917 finner vi ordet brukt tre ganger, mens det i 1985-versjonen brukes hele 135 ganger.

I Tyskland ser vi at Luther-Bibel fra 1912 ikke nevner ordet *sklave/sklavin* i det hele tatt, mens den reviderte utgaven fra 1984 nevner ordet 70 ganger. På spansk bruker 1909-utgaven av Reina-Valera *esclavo* eller *esclava* fire ganger, 1960-versjonen bruker ordet 25 ganger, mens ordene opptrer 65 steder i 1995-versjonen.

Vi ser med andre ord et tydelig mønster i hvordan bibeloversettelsene har behandlet ordet *trell* de siste hundre årene. En har gått fra andre positivt ladede ord til det mer negativt ladede *trell/slaveri*. Det samme mønsteret finnes i andre oversettelser (se tabell 1).



Tabell 1. Oversikt over bruken av *schiaivo* og *schiaiva* i italienske oversettelser.

Et hierarki av treller

Det hebraiske ordet *ebed* hadde ikke den utvetydig negative klang i sin opprinnelige kontekst, som *trell* og *slave* har for oss. Mest sannsynlig var det et ord som *ikke* var negativt. Ordet er klart relatert til arbeid, og brukes for å vise en organisasjonsmessig nivåforskjell.

Det har altså vært en tendens til å bruke negativt ladede ord for å oversette et ord som ikke nødvendigvis er negativt, eller kanskje ikke er negativt i det hele tatt. Disse endringene i bibeloversettelser bygger ikke på nye oppdagelser, og så vidt undertegnede kjenner til har det heller ikke vært noen betydelige diskusjoner som har ført til denne forståelsen av ordet.

Når Israels konge kalles 'Guds tjener' er det *ebed* som ligger til grunn for denne tittelen. Israelittene kalles Kongens tjenere og så videre. Det finnes altså ingen som ikke er en annens tjener – eller trell – i et slikt hierarki, i motsetning til det romerske imperiet og det nordamerikanske trellsystemet, der det var tjenere og ikke-tjenere. Det jødiske systemet er altså betraktelig annerledes.

Litt av problemet med de nye oversettelsene er altså at et ord som ikke nødvendigvis er negativt ladet oversettes med et begrep som har en utvetydig negativ konnotasjon i vår tid.

Inkonsekvent oversettelse

Et annet problem er at oversettelsene noen ganger kan være inkonsekvent i bruken av begrepet. Når Moses omtales som Herrens tjener i Josva 1,1 bruker oversettelsen det positivt ladede begrepet *tjener*. I 2. Mosebok 21 derimot brukes et mer negativt begrep. Disse mekanismene må vi være klar over, fordi disse oversettelsene er en del av utgangspunktet for de anklager som rettes mot Bibelen i dag. Vi kan ikke forvente at en moderne leser som leser ordet *trell* skal la være å tenke på moderne slavehandel slik hun kjenner det fra trellhandelen i Nord-Amerika, eller fra Romerriket. Men i realiteten finnes det ikke grunnlag for å anta at det gammeltestamentlige samfunnet fungerte på denne måten.

På bakgrunn av dette bør vi foreslå endringer i hvordan disse begrepene oversettes, noe vi vil komme tilbake til i denne artikkelen.

Gammeltestamentlig kontekst

I en samtale der innvendingen reises om at Bibelen støtter trelldom, er det viktig å vri søkelyset fra hva hvordan vi forstår ordet i vår tid, til hvordan det ble oppfattet i sin opprinnelige kontekst. Hvis vi bruker litt tid på å se på hva vi kan vite om den virkelighet som ordet ble brukt i, finner vi flere viktige opplysninger.

Kan arve

For å forstå de gammeltestamentlige institusjonene dette ordet brukes i, kan vi begynne med å se på patriarkene Abraham, Isak og Jakob. Disse mennene var gjetere eller husholdere. I første Mosebok 15,2 leser vi at Elieser fra Damaskus skulle arve Abrams hus, fordi Abram var barnløs. Elieser omtales som en trell, men skal altså arve hele Abrams hus! I et slavesamfunn slik vi kjenner det er en trellkvinnes barn født som trell. Dette er en sentral mekanisme i et slaverisystem. Men i fortellingen om Elieser^{vi} ser vi altså at en trellkvinne føder en sønn som er i posisjon til å bli arving.

Får tillit

Treller i Bibelen får tillit. Abraham sender sin trell på en reise med ti kameler og dyrebare gjenstander for at tjeneren skal finne ham en hustru. Også romerne kunne noen ganger ha et sterkt tillitsforhold til sine treller. Dette begrenset seg imidlertid som oftest til å ha ansvar for huset mens de var borte. De ville ikke sendt sine treller tusenvis av mil av

gårde med massevis av penger, fordi en visste hva som da ville skje. Hvis en trell var under vanskelige levekår ville han benyttet situasjonen til å rømme. Vi ser også at Abraham gir sine tjenere våpen, noe som indikerer en stor tillit.

Behandles som en bror

Under Moses finner vi den interessante forskriften at israelittene skal behandle den fremmede som bor blant dem som en bror: *Når en innflytter bor i landet hos dere, skal dere ikke undertrykke ham. 34 Dere skal behandle ham som en landsmann. Du skal elske ham som deg selv.*^{vii} Vi leser seinere at: *Den samme rett skal gjelde for dere, enten dere er innflyttere eller født i landet.*

Vi ser altså et sterkt og gjennomgående prinsipp i GT om at de samme rettigheter skal gjelde for innflyttere som for innbyggere, med klare referanser til prinsippet om å elske vår neste som oss selv. Men på samme tid ser vi noen *svakere* reguleringer som tillater å gjøre det de sterkere prinsippene forbyr.

Ulike trelssystemer

Det kan være nyttig å sammenligne ulike slaverisystemer for å forstå hva som egentlig menes når slaveri omtales i GT. Vi skal se på det gammeltestamentlige, det romerske og det moderne slaverisystemet (Nord-Amerika).

På gammeltestamentlig tid hadde tjenere fri hver syvende dag, slik vi leser i det tredje bud^{vii}, og ved høytider. De hadde krav på tilstrekkelig med mat, og det ser ut til at de også hadde samme adgang som frie menn til å reise en klage mot noen i byporten, datidens rettssal. Dette står i sterk kontrast til det romerske slaverisystemet, der slaven ikke hadde noen juridiske rettigheter.

I GT gis trelles en beskyttelse fra uønsket seksuell tilnærming. GT har som kjent flere steder som taler mot uakseptabel seksuell adferd, og trellelene omfattes også av disse.

I Romerriket og i moderne slaveri var kidnapping akseptert som en måte å rekruttere nye trelles. I GT kunne derimot kidnapping medføre dødsstraff. Det finnes ingen beskrivelser av at trelles i GT ble holdt i lenker eller ble sperret inne. Vi kan heller ikke se at de ble mishandlet og behandlet dårlig. Tvert imot finnes det massevis av prinsipper som ville motvirket en slik praksis. Hvis noen for eksempel slo ut en tann eller

ødelagte et øye på en trell måtte de frigi denne. I en romersk rettssal derimot kunne ingen trell avgi vitnesbyrd med mindre denne faktisk hadde gjennomgått tortur, fordi ingen ville tro dem hvis de ikke hadde blitt torturert først.

Som vi har sett er det stor forskjell på hva slaveri innebærer i de ulike samfunn, og dette får betydning for de nyateistiske anklagene mot Biblens Gud.

	OT	Roman	New World
Holiday	Yes	No	Variety
Food enough	Yes	No	No
Legal redress	Yes	No	No
Sexual protection	Yes	No	No
Kidnapped	No	Yes	Yes
Chains	No	Yes	Yes
Torture	No	Yes	Yes
Physical abuse	No	Yes	Yes

Tabell 2. Forholdene for slaver i GT er markant bedre enn i Romerriket og i moderne tid.

Befolkningsandel

Salomo er beryktet for å ha drevet folket sitt hardere enn andre. Han hadde 70 000 bærere og 80 000 steinarbeidere. Han ordnet arbeiderne i skift, slik at de arbeidet én måned i Libanon, og var to måneder hjemme. Det kan ikke akkurat sammenlignes med arbeidet på bomullsmarkene i Sørstatene.

”og han sendte dem i skift til Libanon, ti tusen hver måned. En måned var de på Libanon og to måneder hjemme. (...) Salomo hadde sytti tusen bærere og åtti tusen steinhoggere i fjellet, foruten de arbeidsformennene som stod under fogdene hans. Det var tre tusen tre hundre av dem, og de hadde tilsyn med arbeidsfolkene.” (1. Kongebok 5,14-16)

Noe som også gir oss et klarere bilde av de gammeltestamentlige ordningene er andelen av befolkningen som var underlagt slaveriet.

”Salomo lot nå alle innflytterne i Israel telle – det var etter den tellingen hans far David hadde foretatt – og det viste seg at det var 153 600 mann. Av dem gjorde han 70 000 til bærere, 80 000 til steinhoggere i fjellet og 3 600 til oppsynsmenn som skulle få folk til å arbeide.” (2. Krønikebok 2,17-18)

Når vi sammenligner disse tallene med folketallene fra Davids regjeringstid^{ix} ser vi at disse arbeiderne utgjør mindre enn ti prosent av befolkningen. I Romerriket anslås det til sammenligning at omtrent halvparten av befolkningen var treller^x.

Rømte treller

Flyktninger fikk også en særlig god behandling i GT.

”Når en trell har rømt fra sin herre og søkt tilflukt hos deg, skal du ikke utlevere ham til hans herre. La ham bo hvor han vil i landet ditt, i en av dine byer hvor han helst vil være. Du må ikke være hard mot ham.” (Femte Mosebok 23,15-16)

Det er nærmest umulig å tenke seg at et menneskefiendtlig slaverisystem kan opprettholdes når slavene gis en slik beskyttelse. Hvis en trell var misfornøyd i Israel kunne han ikke bare rømme, han kunne også regne med å bli tatt godt imot. Enkelte vil hevde at dette er en regel som bare gjelder for israelitter, men det er god grunn til å regne med at det også gjaldt innflytterne.

Forskjellen mellom det gammeltestamentlige samfunnet og andre trellordninger er uansett store. I USA kunne en risikere seks måneder i fengsel og en bot på 1 000 \$ om en ikke leverte tilbake en rømt trell. I Hammurabis lover^{xi} er det beskrevet en finnerlønn på to shekel sølv for den som bringer en rømt trell tilbake.

I andre samfunn der slaveri var viktig innførte en med andre ord belønningssystemer for å opprettholde undertrykkelsen. GTs ordninger er fullstendig annerledes.

Eiendom og salg

Vi har vært inne på noen skriftsteder som kan skape et inntrykk av at mennesker kan være andres eiendom. Dette er imidlertid litt mer sammensatt enn som så. Den mest vanlige måten å bli solgt på var ikke at en trell ble solgt av noen andre, men at en solgte seg selv. Josef er i så måte unntaket som bekrefter regelen. Josef ble solgt til noen andre, og dette ble regnet som en fryktelig handling.

“Vi kan ikke forvente at en moderne leser som leser ordet trelleskal la være å tenke på moderne slavehandel slik hun kjenner det fra trellhandelen i Nord-Amerika, eller fra Romerriket.”

I GT selger folk seg selv, eller sine døtre. Når noen selger seg selv som trell er det naturlig å anta at de mener dette vil gi dem en bedre situasjon. Når de selger sine døtre må vi på samme måte kunne anta at fedre flest elsker sine døtre, og at de ønsker det beste for dem. Det er også viktig å være klar over at ekteskap generelt hadde en økonomisk side på den tiden, og at et giftemål nesten var å sammenligne med finansielle transaksjoner. Når en datter skulle giftes bort fikk faren betalt penger for datteren. Når GT snakker om at en far selger sin datter, tenker vi intuitivt at han selger henne til en uviss skjebne hos en slavedriver. Tvert imot har han ved dette sikret framtiden hennes, og hun blir som en hustru. Det vi tenker på som slavehandlere er altså ikke en del av den gammeltestamentlige ordning, der det enkelte individ eller den enkelte familie tar et mer selvstendig valg.

Også i dag snakker vi om kjøp og salg av mennesker. Vi ser det spesielt i idrett, der en klubb kan betale store summer for en utøver. Vi tenker ikke på utøveren som en trell av den grunn, fordi det er arbeidskraften som er til salgs, ikke individet. Dette viser at kjøp og salg av mennesker ikke nødvendigvis trenger å bety at den som selges ikke har noen selvstendige rettigheter. Riktignok hadde herren et visst herredømme over trellens kropp, men som vi har sett er dette et begrenset herredømme.

Mønster fra skapelsen

For å vurdere dette teologisk kan vi vise til Jobs utsagn om menneskeverd:

“Har jeg krenket retten når jeg hadde sak med min trell eller trellkvinne, hva skal jeg da gjøre når Gud står opp som dommer, hva skal jeg svare når han gransker saken? Han som skapte meg i mors liv, har ikke han også skapt den andre? Er det ikke den samme Gud som har formet oss begge i mors liv?” (Job 31,13-15)

Her viser Job til skapelsesperspektivet for å forklare at alle mennesker er like overfor Gud.

Også Jesus viser tilbake til skapelsen når han blir utfordret på hva han lærer om skilsmisse. Han sier at det er på grunn av menneskenes harde hjerter at Moses tillot skilsmissebrev. Men, legger han til, fra begynnelsen var det ikke slik: "Men fra begynnelsen av, ved skapelsen, skapte Gud dem til mann og kvinne."^{xii} Disse menneskene utfordrer altså Jesus med å si at det finnes en regel som tillater skilsmisse. Jesus svarer med å forklare at for å forstå Bibelens teologi må du gå tilbake til utgangspunktet. I utgangspunktet var det ingen skilsmisse, da var det "mann og kvinne". Dette kan vi også gjøre i spørsmålet som slaveri eller polygami. Hvis noen spør deg om det er rett å ha flere koner, kan du gå tilbake til utgangspunktet, og spørre hvor mange koner Adam hadde i Edens hage. Svaret er selvsagt én. I begynnelsen var det heller ikke slaveri, derfor er ikke slaveri en del av utgangspunktet for skaperverket.

I Første Mosebok 1,26 og leser vi at mennesket skulle "råde over" fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden. Dette begrepet finner vi ikke igjen på en stund, før vi leser at mennesker rådet over andre mennesker. Men i begynnelsen var det altså ikke slik. Ordet som oversettes "råde over" er et annet ord enn det som brukes i Første Mosebok 3,16 når Gud sier at mannen skal råde over kvinnen.

Philipp Schaff presiserer at '...i følge Det gamle testamente er ordninger med ufrivillig og vedvarende tjenerskap noe som oppstod etter syndefallet, og opptrer først som en straff og forbannelse.'^{xiv} Schaff var for øvrig en som kjempet mot avskaffelsen av slaveriet.

Hva med NT?

Om GT og slaveri har vi altså sagt at det var tillatt innen de rammer som GT beskriver, men det var ikke en del av det ideelle utgangspunktet. Men hvorfor blir det fortsatt tillatt i Det nye testamentet?

For det første må vi huske på at de første kristne ikke hadde noen rolle som tilsa at de kunne endre samfunnsstrukturene. De befant seg i et samfunn som tillot slaveri, og som kristne hadde de ingen makt til å gjøre noe med det. Det ville neppe være noen god strategi å bestemme seg for å nedkjempe den romerske hær i stedet for å spre evangeliet.

Dersom de første kristne hadde oppfordret trelles til å gjøre opprør,

“De kristne kunne ikke endre det politiske systemet, men de kunne endre hvordan virkeligheten ”på bakken” var.”

ville det sette trellene i stor fare og de ville mest sannsynlig bli henrettet. Argumentet mot NTs syn på slaveri lyder derfor omtrent slik: Det er greit nok at slavene oppfordres til å underordne seg sine herrer, men hvorfor oppfordrer ikke Paulus herrene til å frigi sine slaver?

Et av motargumentene kan være at det i romersk lov var begrensede muligheter til å frigi treller. Det var for eksempel begrensninger på hvor mange treller du kunne frigi i ditt testamente. Det var også en lov som sa at frigitte treller under 30 år aldri kunne regnes som borgere. Dette kan være litt av grunnen til at NT ikke pålegger herrer å frigi alle sine treller. Det er ikke engang sikkert at det ville være i trelles interesse å bli frigitt. Langt fra alle treller drev med hardt arbeid eller ble mishandlet. Noen hadde stort ansvar og et godt arbeid. For et fattig menneske på den tiden var slaveriet en måte å få tilgang til mat og husly. Faktisk var det å bli en trell en såpass reell mulighet for folk at Paulus i første Korinterbrev kapittel 7 advarer frie mennesker mot å bli det. Paulus advarer de kristne mot å bli treller for andre mennesker: ”Dere er kjøpt, og prisen betalt. Så bli ikke slaver av mennesker.”

Kyssekampanjen

Et underliggende prinsipp i NT er at vi skal elske hverandre slik Kristus har elsket oss. Med dette prinsippet i bunn er det uansett vanskelig å forsvare at treller er et slags ideal i NT. Dette prinsippet gjelder for alle, både treller og herrer.

NT lærer dessuten at alle kristne er brødre. De kristne kunne ikke endre det politiske systemet, men de kunne endre hvordan virkeligheten ”på bakken” var. Læren om at alle kristne er brødre og søstre gjorde nemlig at enhver herre nå måtte tenke på sine treller som søsken. Ikke

bare det, men trellene skulle også tenke på herren på samme måte! Noe som understreker hvordan dette snur opp ned på alt er den nytestamentlige "kyssekampanjen". Både Peter og Paulus oppfordrer alle kristne til å hilse hverandre med et hellig kyss. Dette betød blant annet at jøder måtte kysse hedninger. På samme måte førte det til at herrer måtte kysse sine trelle, og andres trelle. Dette er en nokså radikal praksis med tanke på hvilke koder som gjaldt ellers i samfunnet. Praksisen med hellige kyss var ikke en naturlig del av kulturen, men en radikal forandring.

Dette bør forøvrig utfordre oss i dag til å kysse dem vi minst ønsker å kysse – fordi dette er en del av poenget med ordningen. Den bryter ned sosiale barrierer.

På bakgrunn av dette er det lett å forstå hvorfor kristne ble sett på som så spesielle i sin samtid. Folk så på kristne som umoralske og vulgære fordi de brøt de sosial reglene for samfunnet. I det militære ser vi at det er stor forskjell mellom offiserer og soldater. Hvis noen truer dette skillet så trues hele systemet. På samme måte må vi som kristne la dette utfordre oss til hvordan vi kan utfordre systemer som i dag opprettholder skille mellom mennesker. Den nytestamentlige kyssekampanjen kan hjelpe oss til dette.

Likeverd

Både Efeserbrevet og Kolosserbrevet ender med avsnitt som omhandler forholdet mellom mann og kvinne. I begge brevene går forfatteren så videre med å be trellene underordne seg. I Efeserbrevet henvender Paulus seg så til herrene og sier at de skal gjøre "det samme" for trellene sine. Den mest naturlige forståelsen av dette påbudet er at herrene bes om å gjøre det samme som trellene, noe som er svært radikalt. I tillegg pålegger Paulus dem å ikke true sine trelle. En skulle kanskje forvente han ville forby dem å slå sine trelle. Men når han sier at de ikke engang skal *true* med å slå dem har herrene svært få virkemidler igjen til å holde sine trelle "under kontroll".

Det brevet som sier mest om slaveri er selvsagt Paulus brev til Filemon. Filemon blir bedt om å ta Onesimus tilbake, "ikke lenger som slave, men som noe mye mer – som en elsket bror". Dette betyr at selv om Onesimus' juridiske status ikke ble endret, og det kunne den muligens ikke, så blir Filemon oppfordret til ikke lengre å behandle ham som en trelle men som en elsket bror.

Brødre kjærligheten er den mest grunnleggende nytestamentlige holdning og respons til slaveriet. Utsagnet "Am I not a man and a brother?" ble en av de fremste slagordene for de som kjempet mot slaveriet i USA. Denne avvisning av slaveriets gradering av mennesker og klare oppmuntring til å se på alle kristne som brødre, finner altså en svært tydelig forankring både i GT og NT.

En avsluttende kommentar til dette temaet er at mange i dag vil bruke slaveriet som et eksempel på at Bibelens etikk er primitiv, og at vi i dag må bevege oss videre fra dette stadiet og skape vår egen etikk. Denne artikkelen viser at dette ikke trenger å være et gyldig argument. Vi ser snarere at Bibelens etikk er overlegen de slaverisystem vi kjenner fra nyere sivilisasjoner.



Peter J. Williams
pjlw1004@cam.ac.uk
Warden of Tyndale House

Artikkelen er en avskrift av et foredrag Williams holdt på European Leadership Forum i Eger, Ungarn. Gjengitt med tillatelse av opphavsmannen.

Fotnoter

- i. Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (Twelve Books, Hachette Book Group, 2007) s. 100.
- ii. Harris, Sam, *Letter to a Christian Nation* (Bantam Press, 2007) s. 14.
- iii. Harris siterer opprinnelig Revised Standard Version (RSV) i dette sitatet.
- iv. *Prima Facie* er slik noe ser ut ved første øyekast, altså før en har sett mer analytisk på en hendelse eller et argument.
- v. I denne artikkelen bruker oversetteren vanligvis *trell*, mens *slave* brukes i noen sammenhenger. I Det norske bibelselskapets nye oversettelse brukes for øvrig *trell* i GT og *slave* (fra greske *doulos*) i NT.
- vi. Vi kan også se at Jakobs trellkvinne Bilah og Silpas barn blir regnet som arvinger (1. Mosebok 30).
- vii. Tredje Mosebok 19,33-34.
- viii. Andre Mosebok 20,10.
- ix. Her finnes det to ulike tall å gå ut fra, men resultatet blir om lag det samme.
- x. Dette tallet varierte selvsagt i ulike perioder av det romerske imperiet.
- xi. Hammurabi var konge i Babylon fra 1792 til 1750 f.kr. Han nedtegnet en rekke lover på en steintavle som ble gjenoppdaget i 1901. Dette er en av de eldste lovsamlinger vi kjenner til.
- xii. Mark 10,1-9.
- xiii. Tredje Mosebok 25,43-46.
- xiv. Philip Schaff, *Slavery and the Bible. A Tract for the Times*, s. 14. Boken kan leses gratis på nett her: <<http://www.archive.org/stream/slaverybibletrac00scha#page/n5/mode/2up>>.

Ske min vilja

Helvetet enligt C.S. Lewis

Ray Baker diskuterar C.S. Lewis syn på helvetet i förhållande till ett antal centrala frågeställningar. Först i förhållande till frågorna om den gudsbild och människosyn som förutsätts. Sedan diskuterar han hur helvetet begreppsliggörs och vem som hamnar där. Central här är frågan om människans fria vilja. Lewis tankar om helvetet, taget från hela hans författarskap, är inte slutgiltiga och heller inte motsägelsefria. I en avslutande diskussion visar Baker på ett antal av de problem som vi stöter på hos Lewis men också hur Lewis alltid kan väcka tankar som kan leda vidare till en djupare förståelse av ett annars så svårt ämne.

Enligt min uppfattning finns det en mycket allvarlig brist i Kristi moraliska karaktär, och det är att han trodde på helvetet. Jag själv anser inte att någon människa som är verkligt djupt human kan tro på eviga straff.

- Bertrand Russell¹

Jag tror att oändlig pina är en avskyvärd och obiblisk lära som har varit både en otäck börda på kyrkans sinnelag i många hundra år och ett fruktansvärt hinder för hennes förkunnelse av evangeliet. Jag blir nog lycklig om jag innan jag dör kan bidra till dess bortröjning.

- John Wenham²

Läran om helvetet och eviga straff väcker förmodligen starkare responser från människor än någon annan lära inom kristen teologi. Berömda ateister som Richard Dawkins³, Ingemar Hedenius⁴ och Bertrand Russell kritiserar kristna som å ena sidan säger sig tro på en kärleksfull Gud och samtidigt förkunnar att största delen av alla människor som någonsin levt på jorden kommer att brinna för evigt i helvetet.

Även kristna teologer som Pinnock, Wenham och Crockett har svårt med att få idén om oändligt straff i helvetet att gå ihop med tron på en kärleksfull, allsmäktig Gud. C.S. Lewis är en av dessa tänkare som funderat mycket över människans öde efter döden. Hans reflektioner om helvetet – både i hans skönlitteratur och i hans fackböcker – är nästan

utan motstycke i insikt och kreativitet.

C.S. Lewis delade den känsla som många människor känner idag: "Det finns ingen lära, som jag skulle vara mera villig att avlägsna ur kristendomen än denna, om detta stod i min makt. ... Om man spelar ett spel, måste det vara möjligt att förlora det."⁵ Men på grund av att Jesus så tydligt varnade för risken att hamna i helvetet, tror Lewis att man måste ta hans ord på allvar. Men hur får man det att gå ihop med vår gudsbild?

Jag tänker inte försöka bevisa att läran är acceptabel. Låt oss inte begå något misstag; den är *inte* acceptabel. Men jag tror det är möjligt att visa att den är moralisk genom en kritik av de invändningar som vanligen riktas mot den.⁶

För att förstå hur Lewis tänkte om helvetet måste man först förstå lite av hur han tänkte om Gud och människan. Om man inte gillar idén om evig belöning och evigt straff, är det ofta därför att man har en felaktig gudsbild. Man förstår inte Guds storhet och karaktär och förringar både Guds godhet och att människor för sin synds skull inte kan vistas i en helig Guds närvaro.

Gudsbild och människosyn

Enligt Lewis går Guds suveränitet och mänsklig frihet hand i hand på ett närmast oförklarligt sätt. (I dag kallar man denna position för "kompatibilism"). Utifrån människans tidsbundna perspektiv kan man inte förstå hur Gud, som är evig, kan låta människor välja fritt och samtidigt vara suverän. Men de båda hänger ihop så att det ena inte kan förstås utan det andra.⁷ Lewis skriver:

Ty varje försök att se bilden av evigheten annat än genom tidens lins ödelägger vår kunskap om friheten. Se på predestinationsläran, som (riktigt nog) säger oss att den eviga verkligheten inte väntar på en framtid där den blir verklig. Men det sker till priset av att friheten upphävs – den djupare sanningen av de båda.⁸

I *Perelandra* kommer Ransom fram till slutsatsen att "Predestination och frihet var tydligen samma sak."⁹ Han illustrerar relationen mellan predestination och mänsklig frihet med vår förståelse av ljusets natur. Ibland ter sig ljuset som en våg och ibland som partiklar. På samma sätt, är det lättare för människor att fokusera på Guds suveränitet vid vissa tillfällen och lättare att se mänsklig frihet vid andra.

[M]en tills vi (om någonsin) ser deras konsekvens, är det bättre att tro på två inkonsekventa perspektiv än att försumma bevis för den ena sidan. De verkliga inre förhållandena mellan Guds allmakt och människans frihet är ingenting vi kan tänka ut. ... Skriften är tydlig att, hur vi än ska förstå sanningen med den paulinska läran [om utkorelsen], kan den inte vara sann på ett sätt som utesluter dess förmenta motsats.¹⁰

Utifrån Guds tidlösa perspektiv finns det ingen motsättning. "[T]y Fienden *förutser* inte att människorna i en framtid kommer att frivilligt ge sina bidrag till världsförloppet, utan Han ser att de gör det i Hans oändliga Nu. Och att se på hur en mänska gör någonting, det är givetvis inte detsamma som att vara orsaken till att hon gör det."¹¹ För Gud finns det alltså varken *förkunskap* eller *predestination*.

Utan mänsklig frihet kan inte människan vara moraliskt ansvarig för sina handlingar. "... eftersom de båda begreppen i stort sett betyder detsamma - att inte tänka på denna onda människas undergång som en dom, som har avkunnats över henne, utan som själva det faktum att hon är vad hon är."¹²

Gudsbild

Lewis ansåg att både Guds rättvisa och Guds barmhärtighet kräver att det finns ett helvete. Utan ett helvete skulle man ha riktiga skäl att ifrågasätta Guds rättvisa. Om Gud kände till all den ondska en människa orsakar men nonchalerar det hela är Gud inte rättvis, utan en som möjliggör ondskan. Man handlar orättvist mot både den skyldige och de oskyldiga när man ser genom fingrarna med mänsklig ondska.

Guds standard för rätt och fel är inte godtycklig - den har sin grund i Guds natur. Därför får inte den onda människan fortsätta i sin synd i all evighet och tro att hon har "vunnit". Guds rättvisa kräver att människor

“Om man inte gillar idén om evig belöning och evigt straff, är det ofta därför att man har en felaktig gudsbild.”

kommer till insikten om att ondskan är ond, och att godhet och moral har sitt ursprung i Guds karaktär.

Helvetet är också ett uttryck för Guds nåd och barmhärtighet. Helvetet skapades som "tryckförbandet som hindrar den förtappade själen att blöda sig genom en död som aldrig ville inträda."¹³

Smärtan man upplever i helvetet, vare sig psykisk eller fysisk, är också uttryck för Guds nåd i det att den hindrar ondskan från att drabba ännu fler människor.

Människosyn

När Gud skapade människan var tanken att hon skulle leva i en relation till Gud. Det är våra "factory settings" eller fabriksinställningar. Men människan har ändrat på fabriksinställningarna genom sin synd. Nu blir den nya *default setting* att människan är skild från Gud och på väg mot fördärvet.

Jag hade en dator en gång som blev allt segare och segare. En vän till mig som är datakunnig tittade på den och konstaterade att jag hade laddat ner så många program med så många filer som krockade med varandra, att den bästa lösningen var att spara mina dokument och ominstallera allt från början. Datorn fungerade mycket bättre då.

Precis som med min dator, när man inser att ens inställningar i livet inte funkar i längden, kan man gå tillbaka till fabriksinställningarna. I teologiska termer handlar det om omvändelse och frälsning.

För att människan ska kunna vara moraliskt ansvarig för sina handlingar måste hon också vara fri. Man kan välja antingen att främja det goda som finns i en från skapelsen och den allmänna uppenbarelsen, eller så kan man följa de syndiga tendenserna som finns i alla människor på grund av syndafallet och arvsynden. Människans fria val kan leda till en bestående karaktär - ett dygdigt liv eller en karaktär som gör det omöjligt för henne att höra andra röster som kallar henne till en annan sorts liv. I *Min morbror trollkarlen* berättar Aslan om Uncle Andrew: "han har själv satt sig ur stånd att höra min röst. Om jag talade till honom skulle han bara höra mörrande och vrål. O Adams söner, vad ni är skickliga i att försvara er själva mot allt som skulle kunna göra er gott!"¹⁴ När detta händer genom ett helt livs val kan man inte längre skilja mellan gott och ont.

Eftersom vi är skapade till att leva i relation med Gud, är vi beroende av honom för vår fortsatta existens. När man är skild från Gud, eller när

Gud respekterar en människas vilja och lämnar henne i fred i helvetet, kommer hon att dö både fysiskt och själsligt.

Lewis perspektiv på helvetet

I detta avsnitt vill jag återge Lewis svar på några vanliga frågor om helvetet: *Hur ser helvetet ut? Hur hamnar man där? och Vad blir det för slags existens där?* Svaret på dessa frågor kommer även att belysa Lewis perspektiv på helvetets egenskaper eller karaktär, dess varaktighet, syfte och slutgiltighet.

Hur ser helvetet ut?

Lewis teologi bär tydliga spår av kyrkofadern Augustinus som i sin tur influerades starkt av Platon¹⁵ och nyplatonisten Plotinos (245-270). För Plotinos var Gud den renaste essens, det högsta goda. Allt annat befinner sig längs en skala där de väsenden som är närmast Gud är de som också besitter gudomliga egenskaper, inklusive existens. Ju längre bort från Gud man kommer desto mer saknar man dessa gudomliga egenskaper.¹⁶ Man ser liknande idéer i Lewis teologi om helvetet. I *Den stora skilsmässan* porträtteras himlen och varelserna i himlen som "riktigt verkliga". De fördömda som kommer till himlens utkant på dagsutflykt från helvetet betraktas som skuggor eller "spöken"; deras självvalda distans från Gud gör att de blir både mindre kroppsliga och mindre verkliga. I himlens utkant är t.o.m. gräset och vattnet så hårt att det gör ont för spökerna att komma i kontakt med dem.

Detta belyser en viktig del i Lewis syn på helvetet. Det finns inga "människor" i helvetet, bara kvarlevor efter människor. Dessa rester är det som blir kvar när allt det goda som ingår i mänsklig natur gradvis försvinner genom människans ihärdiga val att leva utan Gud. När man säger sitt nej till Gud avvisar man även allt det goda i livet som Gud gärna ger sin skapelse: glädje, skönhet, vänskap, givmildhet, kärlek, godhet, välvilja, kanske till och med existensen själv. Kvar finns bara människans egenintresse, själviskhet, bitterhet, hämnd och avsaknaden av nåd och förlåtelse. Detta illustreras i *Den stora skilsmässan* där helvetet presenteras som en grå, snabbväxande stad där människor flyttar längre och längre ifrån varandra därför att de inte står ut med varandra.¹⁷

I ett samtal i *Den stora skilsmässan* försöker ett spöke förstå hur saker och ting egentligen förhåller sig i helvetet. Han får svar av författaren George MacDonald, som här är språkrör för Lewis egna idéer.¹⁸

Då har de människor rätt, som säger att himmel och helvete endast är själstillstånd? – Sch, sade han strängt. Häda inte. Helvete är ett själstillstånd – du har aldrig sagt ett sannare ord. Och varje själstillstånd överlämnat åt sig själv, varje varelse som stänger in sig i sin egen själs fångelse – är till slut i helvetet. Men himlen är inget själstillstånd. Himlen är verkligheten själv. Allt som är fullt verkligt är himmelskt. Ty allt som kan skakas kommer att skakas och endast det orubbliga kvarstår.¹⁹

Lewis kontrasterar människan såsom hon var tänkt i skapelsen med det hon blir i helvetet genom sina val.

Att vara en fullkomlig människa betyder att ha begär som lyder under Guds vilja och att ha en vilja som är offrad åt Gud; att *ha varit* en människa – att vara en ex-människa eller en 'förtappad ande' – skulle antagligen betyda att bestå av en vilja som är ytterst koncentrerad på sig själv och begär som helt och hållet står utanför viljans kontroll.²⁰

Lewis idé om helvetet som en soptipp för mänskliga kvarlevor har tydliga paralleller med *Gehenna*, ordet för helvetet i Nya testamentets grekiska grundtexter. Gehenna kommer i sin tur från ge-Hinnoms dal, ett område strax utanför Jerusalems stadsmur där israeliter hade offrat människor åt avgudar under en tid av moraliskt och religiöst förfall. Området ansågs vara så fördärvat att det senare blev stadens soptipp där en ständig rök reste sig från de brinnande soporna.

Vi får en kompletterande bild av helvetet i *Från helvetets brevskola* där helvetet presenteras som en allomfattande byråkrati. Lewis trodde inte själv att det finns eld och svavel i helvetet, eller på en djävul som springer omkring och plågar människor med en högaffel. För Lewis var det viktigt att poängtera att man inte får "förväxla själva läran med det *bildspråk* som används"²¹ när Bibeln beskriver de gudlösas öde i helvetet.

Hur hamnar man i helvetet?

Lewis svar på denna fråga hör intimt ihop med hans syn på frälsning. För Lewis blir en människa frälst när hon slutar kämpa mot Gud och "kapitulerar" för Guds vilja och plan för hennes liv. Det är endast då att hon blir riktigt mänsklig. En bra illustration är berättelsen om den elake pojken Eustace i *Kung Caspian och skeppet Gryningen*.²² Eustaces konsekvent själviska handlingar ledde till att hans kropp förvandlades till en drake som matchade hans ondskefulla själ. Endast när han kapitulerade helt för Aslan blev han en riktig människa på både insidan och utsidan.

*“När man säger sitt nej till Gud avvisar man
även allt det goda i livet som Gud
gärna ger sin skapelse:”*

Det viktigaste med Lewis svar på denna fråga är att han inte ansåg att Gud skickar människor till helvetet. “Det handlar inte om Gud som ‘skickar’ oss till helvetet. Inom oss alla växer upp något som lämnat åt sig själv *blir helvetet* om man inte kväver det i sin linda.”²³ “Man kan inte *föras* till helvetet, eller *skickas* till helvetet; man kommer dit endast på egen kraft.”²⁴ Människorna som hamnar i helvetet gör det som en naturlig följd av sina livsval. De vill leva sitt liv utan Gud och Gud i sin kärlek och rättvisa respekterar människans myndighet, även om det innebär självdestruktiva val.

Det finns till slut bara två slags människor: de som säger till Gud: ‘Ske din vilja’ och de till vilka Gud till slut säger ‘Ske *dig* som du vill’. Alla som är i helvetet väljer det sistnämnda. Utan detta egna val skulle det inte finnas något helvete. Ingen som allvarligt och ihärdigt söker glädjen kommer att gå miste om den. Den som söker han finner. För dem som bultar öppnas dörren.²⁵

De som vägrar att kapitulera för Gud fortsätter i sitt uppror mot Gud. “Jag är beredd att tro att de förtappade i viss mening är framgångsrika upprorsmän ända till slutet; att helvetets portar är låsta på *insidan*.”²⁶ Det är alltså inte Gud som låser dem i helvetet, utan upprorsmännen själva som distanserar sig från Gud tills Gud tar bort sin välsignelse från dem. Det var aldrig meningen att människor skulle hamna där. “... i liknelsen går de frälsta till en plats, som är beredd åt *dem*, medan de förtappade går till en plats, som över huvud taget aldrig är beredd åt människor.”²⁷

Vad blir det för slags existens där?

Många människor har en föreställning om att det blir tråkigt i himlen. Ibland får man höra människor säga att man ändå vill komma till helvetet där man kan spela poker och dricka öl med alla sina polare. Där har man i alla fall kul. Lewis menade att det var tvärtom. Gud skapade män-

niskan som en sinnlig varelse med förmågan att njuta av vänskap, god mat och dryck (inklusive öl). Det är endast i gemenskap med Gud i himlen att man får chansen att fortsätta känna njutning. I helvetet blir allt tråkigt: vänskap, skönhet och allt det goda som vi njuter av kommer att lysa med sin frånvaro. Kvar blir bara de ohämmade mänskliga lasterna som gör henne olidlig.

En vanlig invändning mot den traditionella läran om helvetet är de orimliga proportionerna mellan synd och straff. Här spekulerar Lewis fritt och presenterar flera tänkbara lösningar. Först uttryckte han en viss tveksamhet när det gäller helvetets temporalitet. Han ifrågasatte alltså att helvetet innebär en oändlig tid. "Att den förtappade själen för evigt är fången i sin djävulska inställning kan vi inte betvivla; men om denna eviga fångenskap innebär ändlös varaktighet - eller varaktighet över huvud taget - kan vi inte säga."²⁸ I föregående stycke skriver Lewis att Kristus "framhäver ... vanligen inte varaktigheten utan *slutgiltigheten*."²⁹

För det andra, spekulerade Lewis mycket kring tidens natur. I Narniaböckerna och i rymdtrilogin flyter tiden på ett helt annat sätt än vad den gör i vår värld. Han skriver i *Lidandets problem* att det är tänkbart att tiden också har bredd och inte bara längd, att tiden är ett plan och inte bara en linje. En allvetande Gud vet också om längre tid skulle underlätta för en människa att omvända sig. Om fler chanser (även fler chanser efter döden) skulle spela roll, skulle Gud ge dem.

Man kan jämföra det med en härdad brottsling som kanske önskar slippa fängelse men som saknar viljan att göra de nödvändiga ändringarna i sin livsstil. På samma sätt finns det en teoretisk möjlighet att en människa skulle kunna omvända sig i helvetet och bli friad från sina plågor, men med tanke på den totala frånvaro av Guds nåd och godhet i helvetet är chanserna att någon faktiskt gör det närmast obefintliga.

Frågan om hur man kommer att ha det i helvetet väcker naturligtvis också frågan om hur andra människor skulle kunna njuta av himlen när de vet att deras nära och kära lider i helvetet.

Lewis svar är i sin tur också en fråga: "Är vi i så fall mer barmhärtiga än Gud?"³⁰ Vi får inte låta våra känslor styra hur vi ska tolka Guds godhet. Vi är inte måttet för godhet och barmhärtighet; det är Gud. I *Den stora skilsmässan* berättar Lewis om paret Sarah och Frank Smith. Sarah är i himlen. Frank kommer på utflykt till himlens utkant där han möter Sarah. Precis som han gjorde i livet, försöker Frank manipulera Sarah så

att hon ska tycka synd om honom i helvetet, men det funkar inte. Till slut går hon sin väg fylld med glädje och med en sång i hjärtat.

En del människor på jorden säger att den slutliga förlusten av en enda själ skulle omintetgöra alla de frälstas glädje. ... Det låter mycket barmhärtigt, men tänk efter vad som döljer sig bakom det. ... De kärlekslösa och egocentriska krav - att de skall tillåtas utpressa universum, att ingen skall få vara lycklig förrän de går med på att (på sina egna villkor) vara lyckliga, att de skall ha den slutliga makten, att helvetet skall kunna säga sitt *veto* till himlen.³¹

Enligt Lewis kan helvetet aldrig utpressa himlen. De förtappade kommer aldrig att hålla de frälstas slutliga glädje gisslan.

Utvärdering

Jag anser att Lewis är något inkonsekvent i sina tankar om helvetet. Mycket i hans spekulationer verkar stödja ett perspektiv som heter annihilationism - alltså att de gudlösa upphör att existera efter döden. Om människans tillstånd i helvetet innebär att Gud tar ifrån henne alla välsignelser (förmågan att känna njutning, glädje, vänskap, skönhet) skulle det vara konsekvent att tro att Gud också tar hennes existens. Enligt Lewis, blir människan mindre än fullt mänsklig som resultat av sin synd. Det är endast genom människans kapitulation och frälsning att hon blir fullt mänsklig. I helvetet fortsätter fördärvet som gör människan inte bara mindre och mindre mänsklig, utan också mindre och mindre verklig.³² Lewis skriver att "[e]n fördömd själ är så gott som ingenting."³³ Vidare beskriver han helvetet bland annat som "'mörkret utanför', den yttre rand där varandet bleknar bort till intighet".³⁴ Men någon sida tidigare förklarar Lewis varför han inte tror på annihilationism. Han ger en analogi av ett vedträ som brinner. Det upphör att vara ved, men upphör inte helt att existera. Den fortsätter finnas i nya former - aska, gaser, värme, mm. Lewis verkar alltså mena att total utplåning

"I helvetet blir allt tråkigt: vänskap, skönhet och allt det goda som vi njuter av kommer att lysa med sin frånvaro. Kvar blir bara de ohämmade mänskliga lasterna som gör henne olidlig."

eller annihilation inte kan äga rum på grund av vissa fysiska lagar.

Det finns några problem här. För det första, strider det mot den kristna läran om *creatio ex nihilo* - att Gud skapade universum ur tomma intet. Om Gud kan skapa någonting ur intet, är det inte för svårt för Gud att ta något som existerar och göra att det upphör att existera. Detta gäller förstås det fysiska universum. Lewis argumenterade flitigt mot dåtidens fysikalism och naturalism som menar att endast det materiella eller fysiska universum existerar.³⁵ Människan består av både en fysisk och en andlig/själslig dimension och det finns en andlig verklighet bakom det fysiska universum. Trots det, förefaller Lewis göra ett kategorimisstag när han menar att den immateriella dimensionen också styrs av naturlagarna. Naturlagarna som gäller för den fysiska skapelsen behöver inte gälla dimensioner utöver den fysiska. Det vill säga, det som är fysiskt omöjligt utifrån naturlagarna kan trots allt vara logiskt och metafysiskt möjligt. Det är inte fysiskt möjligt för en människa att lyfta en fullvuxen häst. Men det finns inget ologiskt med tanken att en människa som Pippi Långstrump skulle besitta extraordinär styrka för att kunna göra detta. Materia och energi inte kan förintås; de tar ständigt nya former. Men det är inget hinder för att den immateriella människosjälen skulle kunna förintås eller på annat sätt upphöra att existera. Alltså, utifrån hans sätt att förstå både Gud och människan, skulle Lewis vara mer konsekvent om han ansåg att Gud respekterar människornas vilja att leva sitt liv utan Gud även när det leder till att de upphör att existera.

Ett andra problemområde för Lewis syn på helvetet har med den klassiska kristna tron på kroppens uppståndelse att göra - idén att både de gudaktiga och de gudlösa ska uppstå från de döda för att möta sin eviga belöning respektive eviga straff (Johannes 5:28-29). Lewis porträtterar mänskliga kvarlevor i helvetet som okroppsliga "förtappade andar" och "spöken". Lewis förnekar inte kroppens uppståndelse, men det är klart att han undervärderar den - åtminstone för de gudlösa. Utifrån hans existensskala, menar han att våra nuvarande kroppar bara är "halvverkliga och spöklika"³⁶ i jämförelse med kroppen de saliga ska ärva i uppståndelsen, medan de gudlösa har en närmast okroppslig existens.

För det tredje, finns det svårigheter med att få Lewis spekulationer att gå ihop med Bibeln. Lewis menar att helvetet inte handlar om dom eller straff, utan de naturliga följderna av människornas fria val.³⁷ Människans

“Lewis porträtterar mänskliga kvarlevor i helvetet som okroppsliga “förtappade andar” och “spöken”.”

tillstånd i helvetet innebär förvisso mycket lidande för dem som hamnar där, men det är inte Gud som uttalar en dom över dem eller skickar dit dem. Det är svårt att förena det med bibelverser som talar om helvetet som ett straff (Matteus 25:46; 2 Thessalonikerbrevet 1:9), Guds vrede (Johannes 3:36; Romarbrevet 9:22; Uppenbarelseboken 14:10; 19:15), och att Gud kastar de gudlösa i den brinnande sjön (Uppenbarelseboken 20:15). Även om man tolkar den brinnande sjön som en symbol, som Lewis gör, blir det svårt att omtolka Guds roll i att “kasta” dessa människor i “eldsjön” som människans val att “låsa helvetets portar från insidan”.

Avslutning

Om man definierar frälsningen som kapitulation som Lewis gör, innebär universalism ett logiskt dilemma. Antingen kör Gud över människans vilja och frälser henne trots att hon inte vill överlåta sig själv, eller så finns det möjlighet att en människa skulle kunna säga sitt slutgiltiga nej till Gud. Gud tränger sig inte på någon enda människa.

På lång sikt är svaret till alla dem som protesterar mot läran om helvetet egentligen en fråga: ‘Vad begär ni att Gud skall göra?’ Utplåna deras tidigare synder och låta dem till varje pris börja på nytt, utjämna varje svårighet och erbjuda alla slag av övernaturlig hjälp? Men det har han gjort, på Golgata. Förlåta dem? De vill inte ha förlåtelse. Lämna dem i fred? Tyvärr fruktar jag att det är just vad han gör.³⁸

C.S. Lewis är alltid en kreativ och nyskapande kristen tänkare. Även om hans spekulationer kring de gudlösas öde i helvetet har en del problem, lyckas han väcka många tankar och frågor som kanske leder oss först till en djupare förståelse för vår tacksamhetsskuld inför Gud, och sedan till en djupare nöd för dem som ännu inte följer Jesus Kristus.

Fotnoter

1. Bertrand Russell, *Varför jag inte är kristen* (Stockholm: Natur och kultur, 1958), s 28.
2. John W. Wenham, "The Case for Conditional Immortality" in *Universalism and the Doctrine of Hell*, Nigel M. de S. Cameron, ed. (Carlisle: Paternoster, 1992), p 190.
3. "Jag är övertygad om att ordet 'barnmisshandel' inte är överdrivet när det används om vad lärare och präster gör mot barn som de förmår att tro på saker som bestraffningen för obiktade synder i ett evigt helvete." - Richard Dawkins, *Illusionen om Gud* (Stockholm: Leopard förlag, 2007), s 336.
4. Ingemar Hedenius, *Helvetesläran* (Stockholm: Bonniers, 1972). "Ett faktum är, att jag varken kan eller vill dölja min avsky för Jesu helveteslära och mitt förakt för de personer som är ansvariga för dess spridning bland folket." (s 32). "Hur kan Gud vara barmhärtig, god, långmodig, mild, nådig, vänlig, förlåtande, när så många blir fördömda?" (s 53). "I all sin tro på Gud har den ätkristna tron ett hjärterätt sinne." (s 54). "I sin vettlösa hämndgirighet är detta Jesusord ett av de ondsintaste." (s 58). "En mer despotisk gud kan den fromma fantasien knappast skapa än denne ande..." (s 113).
5. C.S. Lewis, "Helvetet" i *Lidandets problem* (Örebro: Libris, 1979), s 135-6 (Klassiker, s 394).
6. *Lidandets problem*, s 137-8 (Klassiker, s 395).
7. C.S. Lewis, "On Stories" i Walter Hooper, ed., *Of Other Worlds: Essays and Stories* (NY: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1966), s 15.: "Den fria viljan är ödets *modus operandi*."
8. C.S. Lewis, *Den stora skilsmässan* (Örebro: Libris, 2001), kap 13, s 106-07 (Klassiker, s 332).
9. C.S. Lewis, *Perelandra* (Örebro: Libris, 1992), kap 11, s 169.
10. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, W.H. Lewis, ed., (NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1966), (3 August 1953), s 252.
11. C.S. Lewis, *Från Helvetets brevskola* (Örebro: Libris, 2001), brev 27, s 164. Svensk översättning av Sigfrid Lindström. *Från Helvetets brevskola* ingår även i samlingsvolymen *Klassiker* (Örebro: Libris, 2003), s 192.
12. *Lidandets problem*, s 141 (Klassiker, s 396).
13. C.S. Lewis, *Kristens omvägar* (Örebro: Libris, 2004), tionde boken, kap 4, s 276.
14. C.S. Lewis, *Min morbror trollkarlen* (Stockholm: BonnierCarlsen, 1958), "Trädet planteras", s 149.
15. Det är lite skojigt att i *Den stora skilsmässan* (kap 1) säljs Aristoteles böcker på bokaffärer i helvetet. Måhända säljs Platons böcker i himlen?
16. Denna idé om en "existensskala" illustreras bland annat av Lewis användning av begreppet *Shadowlands* över människans normala, jordiska liv. Namnet "Shadowlands" visar också en tydlig koppling till Platons grottlignelse, där människor bara har förmågan att betrakta verklighetens skuggor eller *simulacra*. Jordelivet karakteriseras av en viss grad av godhet och existens - mer än vad som kännetecknar helvetet och invånarna där, men mindre verkligt än himlen och dess befolkning.
17. *Den stora skilsmässan*, kap 2.
18. Det finns vissa likheter här mellan MacDonald och Virgilius i Dantes *Inferno*. Båda två ledsagar berättaren genom världarna på andra sidan döden.
19. *Den stora skilsmässan*, kap 9, s 58 (Klassiker, s 308).
20. *Lidandets problem*, s 144-5 (Klassiker, s 397).
21. *Lidandets problem*, s 143 (Klassiker, s 397).
22. C.S. Lewis, *Kung Caspian och skeppet Gryningen* (Stockholm: BonnierCarlsen, 1958), kap 6.
23. C.S. Lewis, "The Trouble with X" in *God in the Dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). I. 18:154-155. (min översättning)
24. C.S. Lewis, *The Dark Tower* (NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), p 49. (min översättning)
25. *Den stora skilsmässan*, kap 9, s 61 (Klassiker, s 309).
26. *Lidandets problem*, s 147 (Klassiker, s 398).
27. *Lidandets problem*, s 144 (Klassiker, s 397).
28. *Lidandets problem*, s 147 (Klassiker, s 398).
29. *Lidandets problem*, s 146 (Klassiker, s 398).
30. *Lidandets problem*, s 146 (Klassiker, s 398).
31. *Den stora skilsmässan*, kap 13, s 102 (Klassiker, s 330).

32. Lewis lade aldrig mycket betoning på det ontologiska argument för Guds existens, men han delade dess förutsättning att varat är bättre än icke-varat.
33. *Den stora skilsmässan*, kap 13, s 105 (*Klassiker*, s 331).
34. *Lidandets problem*, s 146 (*Klassiker*, s 398).
35. Se särskilt C.S. Lewis, *Mirakel* (Örebro: Libris, 1997), kap 3-4. Där skriver han uttryckligen att "logiska resonemang inte ingår i naturens system" och att i "förhållande till naturen pågår logiska resonemang 'på egen hand' eller 'fristående.'" (kap 4, s 33). Se artikeln 'Vad tänkter naturalisten med egentligen?' av Stefan Lindholm i Nr 3 2010 för en behandling av Lewis argument emot naturalismen. Red.
36. C.S. Lewis, *The Letters of C.S. Lewis to Arthur Greeves (1914-1963)*, Walter Hooper, ed. (NY: Collier/Macmillan, 1986), (19 August 1947), s 511.
37. Lewis erkänner att Jesus talade om helvetet som en rättslig dom i *Lidandets problem*, s 147 (*Klassiker*, s 397) men menar att det är en liknelse på samma sätt som Jesu övriga liknelser om helvetet - förgörelse och berövande. Trots detta, kallar Lewis de gudlösa i helvetet för "the damned" i det engelska originalet. "... while the damned go to a place never made for men at all" (*Problem of Pain*, s 125). I den svenska översättningen används ordet de förtappade, vilket inte har samma rättsliga övertoner.
38. *Lidandets problem*, s 147 (*Klassiker*, s 398).

Litteratur

- Hooper, Walter, ed. *The Letters of C.S. Lewis to Arthur Greeves (1914-1963)*. NY: Collier / Macmillan. 1986.
- Kvanvig, Jonathan L. *The Problem of Hell*. NY: Oxford University Press. 1993.
- Lee, Matthew. "To Reign in Hell or to Serve in Heaven" in David J. Baggett, Gary R. Habermas, Jerry L. Walls, eds. *C.S. Lewis as Philosopher*. Downers Grove IL: InterVarsity Press. 2008.
- Lewis, C. S. *Den stora skilsmässan*. Örebro: Libris. 1978.
- Lewis, C. S. *Klassiker*. Örebro: Libris. 2003. Innehåller den fullständiga texten till: *Kan man vara kristen?* (Alf Ahlberg), *Från Helvetets brevkola* (Sigfrid Lindström), *Om bön* (Karin Hartman), *Den stora skilsmässan* (Alf Ahlberg), *Lidandets problem* (Aslög Davidson), *Anteckningar under dagar av sorg* (Karin Hartman), *Människans avskaffande* (Kerstin Gårsjö).
- Lewis, C. S. *Kristens omvägar*. Örebro: Libris. 2004. Svensk översättning: Felix Larsson.
- Lewis, C. S. *Lidandets problem*. Örebro: Libris. 1955, 1977.
- Lewis, C. S. *Min morbror trollkarlen*. Stockholm: BonnierCarlsen. 1958. Svensk översättning: Britt G. Hallqvist.
- Lewis, C. S. *Mirakel*. Örebro. Libris. 1997. Svensk översättning: Kerstin Gårsjö.
- Lewis, C. S. *Perelandra*. Örebro: Libris. 1992. Svensk översättning: Gunnar Gällmo.
- Lewis, C. S. "The Trouble with X" in *God in the Dock*. Grand Rapids: Eerdmans. 1994.
- Lewis, W. H., ed. *Letters of C.S. Lewis*. NY: Harcourt Brace Jovanovich. 1966.
- Martindale, Wayne. *Beyond the Shadowlands: C.S. Lewis on Heaven and Hell*. Wheaton, IL: Crossway Books. 2005.



Ray Baker

Lärare vid CredoAkademin och doktorand i systematisk teologi vid Åbo Akademi
ray.baker@credo.nu

Plotinos och nyplatonismen

Plotinos: en grekisk filosof som stod i traditionen från Platon. Därför har hans skola kallats för *nyplatonismen*. I hans verklighetsuppfattning står det immateriella och andliga högre än det materiella. Denna dualism, som Plotinos ärvde från Platon, gjorde att han ansåg att den materiella världen inte var lika verklig som den andliga världen. Den yttersta verkligheten för Plotinos är en opersonlig enhet som han kallar det Ena, vilket motsvarar gud. Det Ena är helt bortom vår begreppsvärld och den materiella världens existens. Från det Ena "emanerar", eller strömmar, verkligheten ut i en trefaldig hierarki. Först strömmar förnuftets princip (*nous*) och sedan själen i den universella meningen av en världssjäl. Dessa tre är andliga verkligheter i en fallande skala av fullkomlighet. I denna världsordning får inte den materiella världen någon positiv betydelse men Plotinos vände sig ändå emot den gnostiska synen på materien som ond. Nyplatonismen har också en spirituellt dimension: människan som en materiell varelse bör söka kontakt med den andliga verkligheten genom kontemplation eller en mystisk erfarenhet.

Plotinos lära blev nedskriven i *Enneaderna*, en samling av föreläsningar och anteckningar som Profyrios sammanställde efter sin lärares död. Några av de centrala tankarna från nyplatonismen har använts av kristna teologer (utan att därmed göra dem till nyplatonister) alltifrån Augustinus och Dionysios Areopagiten till C.S. Lewis (Red.)

George McDonald var en skotsk författare av sagor och fantasy. Hans böcker påverkade efterkommande författare som G.K. Chesterton, W.H. Auden, C.S. Lewis och J.R.R. Tolkien. McDonald var kristen vilket är tydligt i hans böcker. (Han var för en kort tid presbyteriansk pastor men han predikade för mycket om kärlek så han fick sluta. Det har ansetts att han förespråkade en lära som gick ut på att alla blev frälsta till slut.) Det som är utmärkande för McDonald är hans kärlek till, användande av och insikter i sagans (*fairy tale*) form som ett medium för att kommunicera djupa insikter och tankar. (Red.)

Lidelsens problem

"If the universe is so bad... how on earth did human beings ever come to attribute it to the activity of a wise and good Creator?"

- C.S. Lewis, *The Problem of Pain*

Vi hører ofte at grunnen til at noen ikke er gudstroende er all lidelse og ondskap i verden, fra jordskjelv til hungersnød, krig og folkemord. I media er det på mange måter blitt en debattstopper i intervjuer med ateister og agnostikere. Nevner noen "Det ondes problem" eller mer spesifikke hendelser som Holocaust eller at tsunamier som tar livet av hundretusener, får de aldri oppfølgingsspørsmål. I stedet etterlates et inntrykk av at man har gjennomskuet gudstro. Alle forsøk på svar er lettvintheter og lureneri. Og verre enn alt; det er direkte ufølsomt. Dermed målbinder man ellers kritiske journalister, selv i kristne aviser. Det oppfattes som empatisk, moralsk og intellektuelt redelig å henvise til Det ondes problem. For dette er umulig å løse.

En årsak er muligens at kristen filosofi er lite kjent, og ikke bare blant journalister. Jeg har aldri hørt en preken i Den norske kirke der Det ondes problem er behandlet tankemessig. Saken blir ikke bedre av at media nærmest ser ut til å bevege seg på autopilot, man er kritisk til kristne og ikke til kritikken. Få ser ut til å kjenne til at Det ondes problem behandles svært seriøst og grundig i fagfilosofien. En konklusjon fra de seneste tiårene er for eksempel at det ikke er noen logisk selvmotsigelse mellom eksistensen av en god og allmektig Gud, og lidelse og ondskap.

Berettiget å tro på Gud, selv om vi ikke har alle svar

Men sett at vi tar feil i at det er løst, eller at det muligens ikke er løst godt nok. Er det da rasjonelt berettiget å avvise gudstro? Nei, ikke uten videre. En diskusjon om Guds eksistens handler ikke bare om Det ondes problem. Den kan ikke løsrives fra andre argumenter. Vi må unngå et tunnel-syn som utelukker andre grunner som kosmologiske argumenter, den tilsynelatende fininnstillingen av naturen, moralske argumenter eller annet til å regne det som mulig, rasjonelt og sannsynlig at Gud eksisterer.

Skal Det ondes problem veie tyngre, må det være i stand til å vise at gudstro er logisk selvmotsigende, uansett. Om dette ikke skjer kan ikke Det ondes problem i seg selv overvinne gudstro rasjonelt. Det gjelder

selv om vi ikke skulle finne plausible løsninger på andre sider ved problemet, eller tror vi kan komme til å finne noen. Vi må rett og slett vurdere flere argumenter for og i mot Guds eksistens. Oppfatter vi de positive grunnene som mer tungtveiende, er vi berettiget til å tro på Gud selv om det også finnes grunner til ikke å tro.

Dette betyr ikke at vi kan hoppe over Det ondes problem. Det er i høyeste grad både vanlig, viktig og vrient. Vi må ta det på alvor. Men skal vi gjøre det, må vi også være rasjonelle og ryddige. Ikke minst kan det kreve å ha tungen rett i munnen siden det er snakk om flere til dels svært ulike spørsmål. Det er lett å gå seg vill, eller hoppe fram og tilbake i diskusjonen. Ofte forvirrer vi mer enn vi forklarer. Vi må dermed være presise og nøyaktige. En politisk diskusjon er noe annet enn en planetarisk. Det hjelper ikke å henvise til gangetabellen hvis det vi diskuterer er grammatikk. Når en problemstilling for mange i tillegg – eller kanskje først og fremst – handler om umiddelbare og sterke følelser knyttet til sykdom og savn, kan det være vanskelig å tenke rasjonelt om problemet.

Min erfaring er samtidig at det å reflektere over lidelsens problem i gode stunder har vært til hjelp når jeg selv opplever noe vondt. Ikke ved at smerten blir mindre, men ved at tankene blir annerledes.

Flere ulike problemstillinger

Det ondes problem handler på den ene siden om *naturlig lidelse* – katastrofer, smerte og død over hundrevis av millioner år, som følge av rent naturlige årsaker. Kan vi virkelig tro at det er en mening i at et rådyr dør alene i smerte under en tilfeldig skogbrann?¹ Vi rystes og opplever subjektivt at det er for mye vilkårlig lidelse til at Gud kan finnes. På den andre siden handler problemet om *moralsk ondskap* – at mennesker kan velge å påføre andre enorm lidelse og grusom død. Kan vi virkelig tro på en Gud som sitter stille og ser på slik bevisst ondskap? Hvordan kan han da være god og allmektig?

Det ondes problem kan sorteres i mange problemstillinger. Noen av disse spør om vi kan *forsvare*² at det ikke er logisk selvmotsigende å tro på Gud i en verden med lidelse, andre spør om vi kan *forklare* grunner til at Gud kan ha skapt en slik verden. Skal vi gjøre en enkel inndeling kan vi for det første se på tre ulike problemstillinger. For det andre må vi se på det som nok er det viktigste for mange – det som rett og slett har å gjøre med trøst og støtte, omsorg og hjelp og i det hele tatt medmen-

neskelig varme. Det er like feil å gi filosofiske svar til sørgende som det er å drive sjelesorg når noen arbeider med tankemessige utfordringer. Vi hjelper ingen tsunamiofre i Japan ved å sende gode ønsker eller gode svar – i kriser gjelder det å gi praktisk hjelp.

Nettopp det praktiske problemet er for mange langt større enn det filosofiske. Dermed bør en tenke over konsekvensen av å si at Det ondes problem gjør at alle bør ta avstand fra kristen tro. Gjennom historien finner vi mange eksempler på at nettopp kristen gudstro har vært en sterk motivasjon for å hjelpe i nød og bekjempe lidelse. Hvis det vi ønsker er praktisk hjelp når vi selv eller andre har det vondt, er det ikke sikkert at den beste løsningen er å bekjempe noe som motiverer mennesker til å yte slik hjelp. Det betyr ikke at vi skal gi slipp på ærlighet og kritisk tenkning. Men det kan være at vi bør ta oss god tid til å vurdere om det kan finnes rasjonelle kristne svar på Det ondes problem. Det er en dårlig strategi å avvise på polemisk grunnlag løsninger som fungerer i praksis.

Det er ikke slik at det kun er gudstroende som har noe å gjøre rede for på dette området. Alle mennesker og virkelighetsforståelser må forholde seg til lidelse og spørsmålet om hvorfor vi bør hjelpe vår neste. Lidelse og ondskap forsvinner ikke om vi fjerner kristen tro. Det kan til og med være slik at vi får mindre grunn til å kjempe for andres beste dersom kristendommen forsvinner. Et gnostisk livssyn kan friste oss til å søke å unnsnippe denne verden, fremfor å hjelpe mennesker i nød. En hedonistisk løsning kan gjøre oss opptatt av å maksimere egen nytelse, ved å unngå møtet med lidelse eller primært bekjempe den ved sterke rusmidler.

La oss derfor skille problemstillingene fra hverandre før vi ser nærmere på hver enkelt.

I: Tre filosofiske problemer

Det første filosofiske problemet er det såkalte *logiske problemet*. Er det *selvmotsigende* å kombinere eksistensen av en god og allmektig Gud med eksistensen av lidelse (enten denne skyldes naturkatastrofer eller menneskelig ondskap)? De seneste tiårene har imidlertid en rekke fagfilosof³ argumentert for at man ikke kan vise at dette faktisk innebærer en selvmotsigelse, blant fordi man da må vise at Gud ikke kan ha noen grunn til å tillate lidelse.

Det andre problemet er om det er *usannsynlig* med en god og allmektig Gud når det finnes lidelse. Også her er det vanskelig å vise tankemes-

sig at dette faktisk er usannsynlig, ikke minst fordi sannsynlighet her handler om størrelser som det ikke er enkelt å tallfeste.

Samtidig blir disse problemene – særlig sistnevnte – diskutert videre blant filosofene, dels fordi noen så sterkt *føler* at det er usannsynlig med en god og allmektig Gud i en verden som vår. En slik opplevd eller intuitiv usannsynlighet gjør at dette er en viktig og vanskelig diskusjon.

Det tredje problemet, som for så vidt også kan gi svar på det andre, er det som kalles for *teodicé* – altså forsøk på finne *gode nok grunner til at Gud tillater lidelse*. Dette er en viktig diskusjon, men selv om vi ikke skulle komme helt i mål, endres ikke konklusjonene fra de to første punktene. Lidelse gir ingen rasjonell berettigelse til å avvise Guds eksistens. Det finnes til og med gode forsøk på å vise at lidelse kan ha positiv betydning og ikke bare bidrar negativt i en samtale om Guds eksistens.⁴

II: Den emosjonelle utfordring

Det er ikke en rasjonell selvmotsigelse å tro på en god og allmektig Gud selv om vi ikke vet hvorfor døden og lidelsen rammer akkurat der og da eller meg og mine nærmeste. Samtidig er nok dette kanskje det vanskeligste for mange. Vi snakker om det emosjonelle, om reelle møter med lidelse og opplevelse av det totalt meningsløse i hvem dette rammer. La det ikke være noen tvil om at lidelse og opplevd ondskap er forferdelig og rystende, ikke minst for kristne som vet at vi er kalt til å bekjempe dette i tanker, ord og gjerninger.

I slike situasjoner trenger vi ikke filosofi, men nærhet, trøst og støtte. Vi skal ikke gå nærmere inn på dette her; vi finner godt stoff andre steder.⁵ Men det er viktig å forstå at våre svar kan være av ulike slag. For mange prester og sjelesørgere er det nærliggende å tenke at når man møter Det ondes problem er det primært en emosjonell utfordring. Dermed kan vi støte fra oss kloke mennesker som ikke får svar på intellektuelle problemer. De møter i stedet en kirke som de opplever avfeier filosofiske spørsmål med psykologiske svar.

III: Den praktiske utfordring

Som allerede nevnt handler Det ondes problem mer enn filosofi og følelser. Selv om vi skulle ha alle gode svar og være verdensmestere i sjelesorg, krever problemet også at vi avhjelper lidelser og katastrofer i praksis. Når tragedien rammer har vi som samfunn, menigheter og enkelt-

personer plikt til å stille opp og hjelpe, noe som til tider kan kreve overmenneskelig motivasjon og offervilje, gavmildhet og raushet.

Det beste svaret på dette problemet må være det som best motiverer oss til innsats. Da kristen tro fikk gjennomslag i Romerriket var en av årsakene at kristne var så oppofrende under katastrofer og pestperioder, slik sosiologen Rodney Stark viser i *Rise of Christianity*.⁶ Det er dermed vanskelig å se at en skrinlegging av kristendommen og Jesus som forbilde skulle sette oss bedre i stand til å løse den praktiske utfordringen i Det ondes problem.

Er lidelse et gyldig logisk argument mot Guds eksistens?

Som nevnt var det lenge en anklage mot gudstro at det ikke var logisk mulig å kombinere troen på en god og allmektig Gud med eksistensen av lidelse og ondskap. La oss dermed se nærmere på denne argumentasjonen.

Det ondes problem kan formuleres logisk på ulike måter.⁷ Den enkleste formen er å si at

(A1) Hvis det fantes en Gud, ville det ikke eksistere lidelse

(A2) Lidelse eksisterer

(A3) Dermed eksisterer ikke Gud

Konklusjonen henger imidlertid på om premiss (A1) er sant, siden det er få som betviler premiss (A2), noe som ikke er gitt av selve argumentet. Dermed må premissene konkretiseres slik at vi forstår mer av hva som egentlig ligger i det. En mer detaljert versjon må dermed formuleres:

(B1) Hvis Gud er god vil han at ingen skal lide

(B2) Hvis Gud er allmektig er han i stand til å gjøre det slik at ingen lider

(B3) Det finnes noen som lider

(B4) Dermed er Gud enten ikke god, eller ikke allmektig eller finnes ikke

Siden det er filosofisk meningsløst å snakke om en Gud som ikke er god eller ikke allmektig (da snakker vi i stedet om Djevelen eller en alien som Supermann, eller vi hevder at menneskelig språk ikke kan uttrykke Guds egenskaper), kan vi avvise eksistensen av enhver klassisk Gud, selv om argumentet alene strengt tatt ikke kommer lenger enn til konklusjon (B4).

Men holder argumentet? Nei, det henger på premiss (B1) og (B2) som begge er problematiske. En reformulering viser hvorfor.

(B1') Hvis Gud er god vil han at ingen skal lide *hvis han ikke har grunn til noe annet*

(B2') Hvis Gud er allmektig er han i stand til å gjøre det slik at ingen lider, *med mindre det bryter med hva som er mulig innenfor rammene for allmakt*

(B3) Noen lider

(B4') Gud er enten ikke god, eller ikke allmektig eller finnes ikke *eller har grunner til å tillate lidelse*

Skal vi bruke Det ondes problem som et avgjørende logisk argument må vi med andre ord vise at det ikke er mulig at det kan finnes noen som helst grunn til at Gud tillater lidelse. Vi skal være svært forsiktige med sammenligninger, men det finnes eksempler på at noe godt kan komme etter – eller ut av – noe vondt. Skal jeg vinne 50 km i Ski-VM trenger jeg ikke bare en smart taktikk eller gode ski, jeg må plage meg med beinhard trening i mange år. Et godt resultat forutsetter mange vonde anstrengelser. Skal jeg fjerne en kreftsvulst, må jeg skjære i pasienten som for sin del må godta smerter og opptrening etterpå. Jeg hadde ikke vært en moralsk god lege om jeg nektet å operere fordi det ville påføre plager før pasienten ble frisk.

Uten å strekke sammenligningene for langt ser vi at det for noen tilfeller av lidelse finnes gode nok grunner til at en person er moralsk forpliktet til å tillate denne lidelsen.

Oppfølgingsspørsmålet blir da ofte om ikke Gud kunne skapt en verden uten lidelse (eller i hvert fall med *mindre lidelse*) og likevel oppnådd det best tenkelige resultatet? Er ikke Gud ansvarlig for det onde, siden Gud har skapt en slik verden?

Ja, har Gud skapt den fysiske virkeligheten er Gud til syvende og sist ansvarlig for muligheten for lidelse og ondskap. Men det betyr ikke at Gud må være ond. Det er mulig å være kausalt ansvarlig uten å være moralsk ansvarlig. Det er ikke Gud som har gjort det onde. Vi kan ikke avskrive oss ansvaret for våre egne handlinger. Og det onde som vi gjør kan Gud vende til det gode for å "berge mange menneskeliv"⁸.

Selv om vi kan forstå eksemplene over, er det ikke enkelt å forstå nødvendigheten av lidelsen i verden rundt oss, som har vært der i millioner av år. Et svar vil kreve så mye overblikk og innsikt i allmaktens begrensinger og muligheter, samt konsekvenser av ulike valg, at man må være

“Det er like feil å gi filosofiske svar til sørgende som det er å drive sjelesorg når noen arbeider med tankemessige utfordringer.”

Gud for å se det. Er virkelig allmakt å kunne gjøre hva som helst? Kunne ikke Gud ha skapt oss rett inn i himmelen eller slik at vi aldri kunne bruke vår frie vilje til å velge annet enn godt? Kunne ikke Gud ha skapt en så ufarlig verden at vi aldri ble alvorlig skadet? Er det ikke nok for Gud med en verden der vår vilje er i fokus og alt det handler om er å forstå at vi må velge ham for ikke å gå fortapt?

Men at Gud er allmechtig betyr kun at han kan gjøre alt som er mulig. Gud kan ikke skape flere runde firkanter enn meg. En ungar kan ikke være både gift og ungar, selv om vi setter Gud på jobben. Skal vi argumentere for at Gud burde unngått en risikofylt verden som vår (og ikke kun en risikofri som den nyskapt jord), måtte vi sannsynliggjøre at Gud ikke *kan* ha gode grunner til å skape vår verden. Selv om vi ikke forstår eller føler at all (eller noe) lidelse er *absolutt* nødvendig, er det ikke *logisk umulig* at det kan være grunner til den. Kan vi i tillegg vise at vi (i hvert fall i én logisk mulig verden) kan tenke oss en grunn til at Gud kan tillate lidelse, er det ikke rasjonelt berettiget å si at det er selvmotsigende med lidelse i en verden skapt av Gud.

Innebærer eksistensen av et allmechtig og godt vesen nærmest per definisjon en som vil og kan eliminere all ondskap? Nei, det eneste vi kan vise er at Gud vil eliminere ondskap *så mye som mulig* uten enten å *miste et større gode* eller å *forårsake et større onde*.

Vår frie vilje som en forklaring?

Et eksempel⁹ på en slik mulig grunn (i én logisk mulig verden, som ikke trenger å være vår) er at en verden der det finnes personer som er signi-

fikant frie (og som av sin frie vilje kan utføre flere gode enn onde handlinger), er mer verdifull – hvis alt annet er likt – enn en verden som ikke har noen frie personer i det hele tatt. At en person er signifikant fri betyr at Gud kan skape frie personer, men han kan ikke *bestemme* at de bare skal gjøre det gode. Det er heller ikke noe i den fysiske verden (for eksempel mine gener eller min biokjemi) som alltid kan tvinge meg til å gjøre rett. For hvis det er slik, er vi ikke signifikant frie – vi gjør ikke det som er rett av vår frie vilje. Det oppleves forskjellig om noen forteller meg av sin frie vilje at hun elsker meg eller om noen retter en pistol mot hodet hennes og truer henne til å si det. Det er ikke det samme å høre en papegøye si at den elsker meg som høre en person si det.

Vår frie vilje kan være en del av forklaringen, siden Gud for å skape mennesker med mulighet for å velge det moralsk gode, også måtte gjøre det mulig for dem å velge ondskap. Og Gud kan ikke gi frihet til å gjøre ondt og på samme tid hindre dette. At frie mennesker misbruker sin frihet, teller ikke mot Guds allmektighet eller godhet.

Men kan det ikke finnes minst én logisk mulig verden der alle mennesker faktisk alltid velger det gode? Vil ikke det vise at vår verden ikke er nødvendig, for da kunne Gud realisert kun den andre verdenen? Spørsmålet er da om det faktisk er mulig for Gud å realisere en slik verden der menneskene samtidig fortsatt er signifikant frie. Så lenge det er opp til meg hva jeg kommer til å velge, kan ikke Gud skape en verden der jeg kun velger det gode – i hvert fall ikke en verden som har noen lengde i tid (en verden som varte kun noen sekunder er lite interessant). I så fall må Gud overstyre min frie vilje, siden jeg kommer til å velge noe galt så lenge det er mulig å velge noe galt, og verden varer lenge nok (for eksempel i all evighet).

Er det *sannsynlig* at en god og allmektig Gud vil tillate så mye lidelse?

Selv om det ikke lar seg vise at det er en logisk motsetning mellom Guds eksistens og lidelsen, opplever mange at dette ikke styrker troen på at det finnes en Gud i en verden som vår. Vi er da kommet til det som ofte kalles for det *evidensielle* problem. Spørsmålet er da ikke om det er mulig at Gud kan noen grunner til å tillate lidelse, men hvor *sannsynlig* det er.

Betyr ikke en overveldende mengde lidelse at det er helt usannsynlig med en Gud? Er ikke omfanget så rystende at vi bare må resignere? Er

det ikke nesten umoralsk å snakke seg bort fra den ufattelige mengden smerte verden har båret gjennom alle tider?

Men selv om dette rører oss på det sterkeste, fraskriver det oss ikke ansvaret fra å bruke både hodet og hjertet. La oss derfor forsøke å se på dette som et argument. Er det overbevisende? Kan forutsetningene forsvares? Hva tenker vi på når vi snakker om summen av lidelse? Hvis dette er ment som det normalt brukes må vi tenke oss en sum (Σ) av enkeltindividers (enten vi her tenker på dyr eller mennesker) lidelse (l fra l_1 til l_n) gjennom mange millioner år. Dette kan vi mer formelt sette opp som $\Sigma (l_1+l_2+\dots+l_n) = L$. Det er imidlertid slik at *ingen opplever denne summen*. Summen av all lidelse har ingen eksistens for noen. Det maksimale som oppleves er den enkeltes lidelse, og denne kan for noen være rystende inn til margin. Men det er noe annet enn summen av lidelse for alle dyr og mennesker til alle tider.

Vi hører av og til også at noen har hatt så vonde liv at det hadde vært bedre om de ikke var født. Dette er forståelig, velment og høres plausibelt ut. Men skal dette oppfattes som et argument må vi blant annet ta bort muligheten for at lidelse kan kompenseres. Det blir imidlertid å forutsette hva som skal bevises. Det er ikke rasjonelt når noen hevder (ofte underforstått eller implisitt) at *siden* det ikke finnes noen Gud som kan gi oss evig liv, kan Gud ikke kompensere for lidelse, *dermed* finnes ikke Gud.

Videre kan ingen høste en fordel av ikke å være født. Er jeg ikke til, kan jeg ikke få noen fordel. Det er rasjonelt meningsløst å si at en som ikke finnes kan ha en fordel av noe som helst.

Dermed gjør noen en vri. Selv om ingen opplever summen av all lidelse, oppleves det som *sløseri* å skape verden på en måte som forutsetter så mye lidelse, selv lenge før det fantes mennesker.¹⁰ Vi skal se mer på dette når vi kommer til avsnittet om vi kan tenke oss gode grunner til at Gud tillater lidelse. Det vi snakker om nå er imidlertid ikke hva som kan finnes av slike grunner, men om vi mener det er riktig å kalle det usannsynlig at Gud kan eksistere i en verden med så mye lidelse. Skal vi snakke om sannsynligheter som mer enn intuisjon, må vi forsøke å tallfeste det (innenfor rimelighetens grenser). Men det synes ikke mulig, selv om vi forsøker oss på formaliseringer.

I en formalisering hjelper det med tall. Men samtalen kommer ikke videre av å sette opp sannsynlighet (P) på følgende fasong: $P((G)/(E)) < 0.5$

altså at det er mindre enn 50 % sannsynlighet at (G) en allmektig, allvitende og god Gud eksisterer gitt (E) at ondskap eksisterer. Det som her sies er at skal det være rasjonelt berettiget å avvise Guds eksistens, må sannsynligheten for at Gud finnes i en verden med lidelse være lavere enn sannsynligheten for at Gud finnes.

Siden dette ikke fører fram må vi anvende andre måter å tenke sannsynlighet. Et alternativ kan være å forsøke en **personalistisk** tolkning, altså min personlige oppfatning av hva som er sannsynlig. Vi kommer aldri unna private meninger i samtaler om lidelse, de kan tvert i mot være de viktigste vi må ta opp. Men de kan vanskelig brukes som et avgjørende filosofisk argument, for ikke å si som grunnlag for en allmenn sannsynlighetsvurdering.

En annen måte er en **logisk** tolkning, altså om det logisk selvmotsigende at sannsynligheten er større enn (for eksempel) 50 %? Men da er vi tilbake på det logiske problemet som vi har vist over at ikke holder vann.

Den tredje måten er en mer vanlig sannsynlighetsvurdering av hvor ofte noe inntreffer, **frekvensen**, antallet forekomster av avgrensede muligheter. Dette kan vi litt enkelt kalle for et "terningkast"-perspektiv. Men som vi har vært inne på kan vi ikke kvantifisere det ondes problem på den måten. Hvilke frekvenser snakker vi om? Hva er måleenheten? Hva er mulighetene – tallmessig beskrevet? Hva er eventuelt gevinsten?

Det er ikke underlig at det har vist seg umulig¹¹ å bli enige om noen tallmessig sannsynlighet som kan brukes til å avvise Guds eksistens. Og klarer vi ikke å finne en slik, kan ikke et evidensielt argument avgjøre om Gud er til.

En mulig tankemessig utfordring her er hvorvidt vi som mennesker kan stille krav til Gud. Nå er dette en vinkel som er vanskelig å forsvare rasjonelt (hvordan kan begrensede og ofte selvsentrerte mennesker stille seg til dommer overfor en allgod, allmektig og allvitende Gud?). Men siden det vi snakker om her er mindre ambisiøst enn en filosofisk falsifisering, slipper vi ikke unna å vurdere hvordan vi kan mene at det er berettiget å tro på Gud når verden er som den er.

Men finnes det gode nok grunner?

Hvis Gud skal ha noen grunner (som vi kan akseptere) til å tillate lidelse kan ikke disse være tilfeldige eller bagatellmessige. De må være svært

gode. Skal vi være strenge kan vi sette opp noen krav til hva slike grunner må oppfylle.¹²

(G1) De må være nødvendige – Godene som oppnås ved å tillate denne lidelsen kunne ikke ha inntruffet uten ved å tillate denne lidelsen eller en lidelse som var verre.

(G2) Det må være en god nok kompensasjon – Godene som (til syvende og sist) oppnås ved denne lidelsen må kompensere godt nok for lidelsen.

(G3) De må være berettigede – Den som tillater lidelsen må ha rett til å tillate den.

Dette kan oppsummeres i en noe enklere formulering av Det ondes problem, enten vi nå setter det opp som et logisk eller evidensielt problem.¹³

(1) Hvis det finnes en Gud vil det ikke eksistere vilkårlig og meningsløs lidelse

(2) Minst én vilkårlig og meningsløs lidelse eksisterer

(3) Dermed finnes ikke Gud

Kan vi så finne noen udiskutable tilfeller av vilkårlig og meningsløs lidelse? Det er faktisk ikke så lett som det kan synes. Vi kan fort komme til å måtte forutsette det som skal bevises. Ateisten William Rowe antyder utfordringen når han nettopp fokuserer på om det er gode nok grunner til at Gud kan tillate lidelse.¹⁴ Argumentet er (forenklet) som følger:

(1) Vilkaerlig og meningsløs ondskap eksisterer

(2) Hvis Gud eksisterer, så eksisterer ikke vilkaerlig og meningsløs ondskap

(3) Derfor eksisterer ikke Gud

Hvordan skal vi så se på dette argumentet som i litt ulike varianter er blitt mye diskutert i religionsfilosofisk debatt de seneste tiårene? Holder det mål?

For det første er det ingen tvil om at argumentets konklusjon følger logisk av premissene. Kan vi vise at premissene er sanne, har vi også vist at konklusjonen er sann og argumentet sunt. (1) synes riktig ut fra vår erfaring og (2) er et premiss mange teister vil holde for å være riktig

Det er generell enighet om at dette er et viktig argument, men det finnes ulike måter å besvare det. En respons foreslått av Rowe selv er å

benekte konklusjonen. I stedet for å si at Gud ikke finnes fordi det eksisterer vilkårlig og meningsløs ondskap, sier vi rett og slett at (ekte) vilkårlig og meningsløs ondskap ikke eksisterer, fordi Gud finnes.¹⁵ Vi benekter med andre ord premiss 2, selv om vi ikke selv kan vise at slik ondskap ikke finnes. Men siden det heller ikke er mulig å vise at den finnes, er vi like langt – hvis dette er det eneste motargumentet vi har å komme med. Som nevnt i innledningen kan vi imidlertid ha andre gode argument.

I stedet for å gjøre det berettiget å avvise Gud på grunn av Det ondes problem viser Rowes omformulering at det nettopp ikke er berettiget å bruke dette til å avvise Gud. En diskusjon om Guds eksistens må føres med andre argumenter.

En mulig teodicé?

Som vi har vært inne på er spørsmålet om det virkelig er *nødvendig* å finne (mulig) gode grunner til at Gud tillater vilkårlig og meningsløs ondskap – altså formulere teodicéer. Det er forskjell på å diskutere logisk konsistens og å forsøke å finne forklaringer for Guds handlemåter. Det ene handler primært om logikk, det andre om teologi. Selv om vi ikke skulle klare å utvikle en troverdig teologi om Det ondes problem er det noe annet enn å si at det innebærer en logisk selvmotsigelse som gjør at Gud må avvises.

Selv om vi ikke trenger teodicéer for å vise at Det ondes problem ikke gjør kristen gudstro logisk selvmotsigende, kan de være nyttige og til dels nødvendige siden rasjonelle grunner er viktig for mange mennesker. Men når vi behandler dette, må vi være tydelige på hvor vi befinner oss. Vi snakker ikke om noe logisk argument mot kristen tro, eller noen sannsynlighetsargument. Det vi ser på er om vi kan forstå hvorfor Gud tillater lidelse og ondskap. Og selv om dette er vanskelig, og i prinsippet umulig fullt ut for begrensede mennesker som ikke kan se ting fra Guds ståsted, kan vi tenke oss flere mulige løsninger.

Vi har så vidt berørt løsningen som går på menneskenes *frie vilje*, men vi kan finne mange andre og til dels overlappende varianter. Vi kan for eksempel knytte argumenter til naturens *orden og lovmessighet* (inkludert evolusjon) og at dette kan være nødvendig for å bygge opp den type verden der vi best kan være frie og vokse som enkeltpersoner og samfunn. Eller vi kan gå inn på *karakterforming* som kan kreve en fysisk verden

med så høy risiko for skader og ondskap at vi kan modne og utvikle oss på en måte som en idealisert lykkeverden med lav risiko ikke ville gjort. Vi kan snakke om *syndens følger* og at noe av den type lidelse vi møter skyldes av vi er rammet av syndefallet og dermed har en tendens til å sette oss selv i fokus eller velge det som er mer eller mindre ondt. Dette er noe annet enn for eksempel risikoen for kometnedslag og jordskjelv som skyldes naturlige lovmessigheter som nevnt over. Vi kan berøre *eksistensielle utfordringer* som at Gud kan bruke lidelse til å vekke oss opp av tilstander av passivitet og sløvhets og gi oss mulighet til å være modige og selvoppofrende. Det er mulig å trekke inn at Gud selv led som menneske på korset og kan være nær når vi har det vondt, en tanke som kan være til trøst og som er vanskelig å finne utenfor kristen tro.

I dette har vi også vurderingene av om Gud kunne klart seg med å skape kun én (idealisert) verden, eller om det er mulig å se grunner til å skape to – vår type verden og en fremtidig nyskapt jord. En av de som har arbeidet mye med Det ondes problem er Atle Ottesen Søvik.¹⁶ Han hevder at følgende er det beste svaret om vi skal vurdere grunner til at Gud skapte verden:

Utgangspunktet er at Gud ville skape en selvstendig verden. For at mennesker skulle ha fri vilje måtte Gud for det første skape en lovmessig verden, for at vi skal kunne forutsi konsekvensene av våre handlinger. For det andre måtte Gud skape en verden som ikke er determinert, for hvis verden er determinert, er bare én fremtid mulig, og da har vi ikke fri vilje. Vår selvstendige frie vilje gjør oss i stand til å gjøre moralsk onde handlinger. Indeterminismen i verden gjør at naturkatastrofer og sykdommer kan oppstå. Når Gud ønsker en lovmessig og selvstendig verden kan han ikke gripe inn for ofte, for da ødelegges det selvstendige systemet Gud ønsket. Men han kan gripe inn noen ganger.

Hvorfor skapte da Gud en slik selvstendig verden hvor han bare kan gripe inn iblant uten å ødelegge systemet? Hadde det ikke vært mye bedre om han skapte en mindre selvstendig verden hvor han kunne gripe inn mer, og hvor ikke det skjedde så mye ondt? Før jeg svarer på det, må du være med på følgende resonnering: Du og jeg kan bare bli til i denne verden. Vi er fysiske prosesser som har oppstått i denne verden, og vi kunne ikke blitt til i en annen verden, for da hadde det vært noen andre enn oss som hadde blitt til. Det er som å ønske seg andre foreldre: det går ikke an, for du er bare produkt av dine foreldre. Hadde to andre foreldre fått barn, hadde de ikke fått deg, men en annen. På

samme måte kan du bare bli til i vår verden. Skulle Gud skape deg, måtte han altså skape deg i denne verden, som er slik at Gud ikke kan gripe inn for ofte.

Likevel, hvorfor skapte han ikke heller noen andre selvstendige vesener i en bedre lav-risiko-verden¹⁷, i stedet for å skape oss onde selvstendige vesener i denne høy-risiko-verden? Gud har sannsynligvis også skapt en lav-risiko-verden, nemlig himmelen. De som dør i mors liv eller kort tid etter fødsel, blir trolig formet til bevisste og handlende personer og havner direkte der. Men når Gud har skapt en slik verden, så er det godt at han skaper vår verden i tillegg. For vi, som du og jeg, kan bare komme til denne gode verden hvis vi først blir til i vårt univers. Du og jeg kunne ikke blitt skapt direkte inn i himmelen, det kunne bare andre vesener blitt. Dersom Gud har skapt en annen god verden enn vår, er det godt av Gud i tillegg å skape vår verden, fordi han tilbyr overveldende kompensasjon i den neste verden for våre lidelser i denne verden. Derfor er det ingen motsetning mellom å tro at det finnes en god og allmektig Gud, samtidig som det finnes ondskap og lidelse i verden.¹⁸

Det er mulig å si mer, noe Ottesen Søvik da også gjør. Argumentasjonen vi nå har vært gjennom viser imidlertid at det ikke er en selvmotsigelse eller usannsynlig med en god og allmektig Gud, og en verden med lidelse, selv når vi velger å ikke å akseptere mulige grunner som over. Uansett er det som teller for Gud og medmennesker ikke om vi består en teori-prøve. I møte med lidelsen gjelder først og fremst praksis.



Bjørn Are Davidsen
Siv. ing, forfatter og skribent
bjorn-are.davidsen@telenor.com

Fotnoter

1. William Rowes eksempel i 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', *American Philosophy Quarterly*, 16 (1979), side 335-341.
2. Fordi ateistiske filosofer (som John Mackie i en artikkel fra 1955, som omtalt av Gregory E. Gansle i *God and Evil*, side 260-61 i *The Rationality of Theism*, redigert av Copan og Moser, Routledge (2003)) mente det var "direkte irrasjonelt" å tro på en god og allmektig Gud når det finnes ondskap, forsvarte Alvin Plantinga i *God, Evil and Freedom*, Eerdmans (1973) at det ikke er logisk selvmotsigende (dette har fått bred aksept også blant ateistiske filosofer som William Rowe (1979)). Et viktig poeng

er at det i et slik forsvar ikke er nødvendig å vise at argumentasjonen er sann, kun at den er *mulig*. I såfall er det ikke irrasjonelt å tro på Gud selv om man ikke skulle lykkes med mer tradisjonelle forsøk på akseptable *forklaringer* (teodicéer) på hvorfor Gud kan ha skapt en verden som vår.

3. Plantinga (1973).

4. Det er ikke men å ta bort alvoret eller behovet for empati når f.eks. Eleonore Stump presenterer det som kan kalles for en sjelsutviklende theodicé i *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press (2010). Det taler ikke nødvendigvis mot en god Gud at vi i møte med farer og lidelse har mulighet til frihet og personlige utviklingsmuligheter knyttet til bl.a. tapperhet, tålmodighet og tilgivelse (i stedet for en fiks ferdig fasitverden uten farer). Se også diskusjonen og videreutviklingen av Swinburne, Ward, Griffin og Hygens teodicéer i Atle Ottesen Søviks avhandling *The Problem of Evil and the Power of God*, (Menighetsfakultetet, 2009), som bok på (Brill, 2011).

5. Se for eksempel *Når livet gjør vondt* av Gunnar Elstad, Lunde (2002) eller *Hva skal vi med stjerner nå? - en fortelling om kjærlighet, sorg og resten av vårt liv* av Espen Olafsen og Per Arne Dahl, Schibsted (2007).

6. (Princeton University Press, 1996).

7. Michael Murray gir en god oversikt i *Nature Red in Tooth & Claw - Theism and the Problem of Animal Suffering* (Oxford University Press, 2011) ss. 10-40.

8. 1. Mos 50,20.

9. Plantinga (1973).

10. Ja...men kanskje likevel en forsonlig fotnote – siden vi rører ved spørsmål rundt syndefall, skapelse osv... i denne setningen.

11. Kunne vi vist til noe litteratur her?

12. Murray (2011), side 14-16.

13. Murray (2011), side 16 (logisk selvmotsigende) og 20 (evidensielt).

14. Rowe, William L. (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly*, 16: 335-41.

15. Et naturlig spørsmål er om ikke helvete er et eksempel på vilkårlig og meningsløs lidelse. Det er ille nok at en person opplever mye vondt i dette livet, om han ikke i tillegg skal oppleve en lidelse som aldri opphører. Og selv om vi skulle mene at fortapelsen ender med utslettelse (annihilasjon), er det vanskelig å se at dette kan kompensere for lidelsene en person har opplevd. Et svar vil kreve at vi går såpass mye inn på hvordan vi skal forstå helvete at det krever en egen artikkel. (Se Ray Bakers artikkel i dette nummer. Red.)

16. Hans doktorgradsavhandling *The Problem of Evil and the Power of God*.

17. En verden uten fare for å bli skadet eller gjøre noe ondt.

18. Atle Ottesen Søvik: "Mitt funn: Det ondes problem", *Lys og liv* 2/10 s.15.



Varför ska jag tro på Gud? av Tim Keller
CREDOAKADEMIN, 2011

Ny bok av apologetisk pastor

Vi citerar ur bokens förord:

Den som läser eller lyssnar till Tim Keller slås av klarheten och den unika förmågan att frilägga verkligheten, på ett sätt som för tankarna till C S Lewis. Samtidigt är skillnaderna uppenbara.

C S Lewis var forskare, författare och debattör med universitetet som utgångspunkt. Tim Keller är också akademiker, men hans utgångspunkt är arbetet i en lokal församling.

Denna utgångspunkt från markplan är också en av bokens avgörande styrkor. Tim Keller har destillerat ner decenniernas samtal om tro med unga Manhattanbor. Bokens första del tar upp de sju främsta invändningarna mot kristen tro och analyserar de bakomliggande övertygelser som invändningarna bygger på. Den andra delen presenterar argument för Gud. När det gäller samtal om tro i det tjugoförsta århundradet är analysen av invändningarna mot Gud, liksom argumenten för Gud, av största intresse.

Frågorna om tro och tvivel är inte i första hand akademiska och abstrakta; nej, både tro och liv är involverat. Övertygelser måste få konsekvenser och involvera hjärtat och det praktiska livet...

Som Tim Keller säger: "Oavsett om du betraktar dig själv som troende eller som skeptiker, inbjuder jag dig att söka samma form av ärlighet som tvivlarna i evangelierna visade och växa i förståelse av dina egna tvivel. Resultatet kommer att överträffa alla dina förväntningar."

Läs boken, analysera, diskutera, kritisera den... Du står i vilket fall som helst med en guldgruva i din hand.

Stefan Gustavsson, direktor CredoAkademin

Den naturalistiska vetenskapens tro under lupp: finländska bidrag

I den här artikeln granskar författaren tre böcker av Tapio Puolimatka, professor i pedagogik vid universitetet i Jyväskylä. Böckerna, som väckt stor debatt i Finland, behandlar trons förhållande till naturvetenskapen, bibelvetenskapen och evolution. De är sammantaget ett försök att visa på att den naturalistiska vetenskapssynen och metoden har flera förutsättningar som tas för givet men som bör granskas kritiskt – framförallt dess avvisande av det övernaturliga. I slutet förs en kritisk diskussion av böckerna som helhet och några reflektioner ges om hur dessa böcker kan vara användbara i apologetiken.

1. Inledning

Det har i alla tider funnits människor som varit intresserade av förhållandet mellan tro och vetande. Dagens europeiska tänkande präglas av hur filosofin och vetenskapen utvecklats sedan 1700-talets upplysningstid. En numera populär uppfattning i samhället och även inom vetenskapen är att vetenskapen begravt den religiösa tron. Tron tolkas som ett subjektivt val, ett sätt att betrakta tillvaron som är varken objektivt eller förankrat i verkligheten. Vetenskapen däremot är objektiv. Den förser oss med sanningen om hur världen egentligen är (och har varit). Religiös tro är en kvarleva från förr som förhindrar vetenskapens utveckling.¹

I Finland har Tapio Puolimatka utmanat gängse föreställningar om vetenskapen som garant för sanningen och religionen som illusion. Puolimatka är professor i pedagogik, företrädesvis utbildningens filosofi och tradition, vid universitetet i Jyväskylä. Han har erhållit två doktorsgrader från Helsingfors' universitet, en i praktisk filosofi (1989) och en i utbildningsfilosofi (1996). Puolimatka har producerat fyra böcker som alla ur ett vetenskapsfilosofiskt perspektiv granskar hur tro relaterar till vetande och vetenskap: *Tro, kunskap och myter* (376 s.), *Tro vetenskap och Bibeln* (540 s.), *Tro, vetenskap och evolution* (648 s.) samt *Vetenskapssamtalets*

öppenhetstest (546 s.).² Verken innehåller bitande kritik av det rådande naturalistiska paradigmet och en konstruktiv ansats till att integrera klassisk kristen tro i det vetenskapliga arbetet på ett hållbart och genomreflekterat sätt.³ I denna artikel presenteras huvudteserna och de viktigaste argumenten i Puolimatkas tre senaste böcker i kombination med personliga iakttagelser och även kritiska anmärkningar.⁴

2. Tro, vetenskap och Bibeln

Puolimatkas första bok, *Tro, kunskap och myter*, skärskådar bibelvetenskapens och speciellt evangelieforskningens metoder och grundläggande utgångspunkter. Hans huvudbudskap är att det vetenskapliga arbetet oundvikligen inbegriper världsåskådningsmässiga och religiösa ställningstaganden. Eftersom människan har sina begränsningar är vetenskapen beroende av grundläggande övertygelser om verklighetens yttersta natur.⁵ Både forskaren och lekmannen behöver ta ställning i liknande frågor. Den förstnämnde är måhända informerade inom ett visst vetenskapligt ämnesområde men det är inte liktydigt med bättre intellektuella omdömen. Tvärtom, de vetenskapligt informerade kan vara mer kapabla än lekmän till att begå graverande filosofiska misstag. Därför kan lekmän vara mer kvalificerade än forskare till att förstå Bibeln som Guds uppenbarelse och därmed göra rättvisa åt det bibliska budskapet.⁶ Forskaren som förnekar att hans grundläggande övertygelse skulle ha betydelse för hans forskargärning bedrar sig själv och riskerar att i öppenhetens och neutralitetens namn förkunna dogmatisk, naturalistisk vetenskap. Då är det bättre är att ärligt redogöra för sina filosofiska övertygelser och tillåta andra forskare att kritiskt bedöma vilka utgångspunkter bäst bereder mark för forskningen samt förklarar observationer.⁷

Enligt Puolimatka styrs bibelvetenskapen av en naturalistisk övertygelse som han till och med kallar för trosbekännelse. Forskaren antar att det inte finns något övernaturligt. Detta kan kallas stark naturalism. Alternativt kan forskaren resonera att övernaturligt inte kan vara en del av den bild vetenskapen presenterar. Gud är inte närvarande i sin skapelse. Föreställningen kallas svag naturalism.⁸ Allt detta leder till att det övernaturliga inslaget i bibeltexterna inte anses höra hemma i historien. Istället förklaras det övernaturligas ursprung med rationalistiska, mytiska eller teologiska orsaker. Samtidigt presenteras detta tillvägagångssätt som neutralt och objektivt och även som bevis för att Gud inte verkar i

historien. Den naturalistiska övertygelsen anses vara avgörande för vad som är vetenskapligt och ovetenskapligt. Kristen tro anses vara ett hot mot forskningens objektivitet men inkonsekvent nog accepteras en ateistisk inställning som knappast kan kallas objektiv eller neutral. Därmed bryter forskaren mot sina egna principer.⁹ Detta leder till ett inskränkt vetenskapligt samtalsklimat där endast forskning som bedrivs utifrån en naturalistisk övertygelse delges vetenskaplig legitimitet. I motsats till vad den påstår är naturalismen religiös då den inte kan motiveras empiriskt eller rationalistiskt. Därför borde det vara tillåtet inom bibelvetenskapen att också diskutera vad det innebär om vi utgår från Guds existens och hur det skulle kunna beaktas i forskningen.¹⁰

Puolimatka gör gällande att det naturalistiska sättet att närma sig bibeltexterna har flera betydande svagheter. Jag nämner två. För det första, såsom ovan antytts, är naturalismen skenbart neutral. När man utgår från att Gud inte finns, måste givetvis forskaren finna en naturlig förklaring till varför det bibliska materialet berättar om mirakel. Det logiska felslutet kommer in när forskaren sedan gör gällande att eftersom han hittat en naturlig förklaring till miraklen som inte inträffat, har han visat att det övernaturliga inte behöver tas i beaktande.¹¹

För det andra förser inte naturalismen forskaren med goda skäl att tro på sina intellektuella förmågor såsom förmågan att observera, minnas och göra rationella slutledningar. Naturalismen kombineras vanligen med evolutionsteorin. Det resulterar i att människans intellektuella kapacitet inte har betydelse för att finna sanningen utan för överlevnadens skull.¹²

Vid sidan om sin kritik av naturalismen presenterar Puolimatka supra-naturalismen som en bättre startpunkt för forskningen. Puolimatka menar att en forskare kan utgå från Bibeln som Guds uppenbarelse och ta det i beaktande i forskningen. Uppenbarelsen ger människan kunskaper om naturen, Gud och människan som på ett teoretiskt plan ger skäl att studera verkligheten och lita på sina intellektuella förmågor. Det bibliska budskapet om människans synd och Guds nåd i Kristus hjälper forskaren till självkännedom på ett sätt naturalismen är oförmögen.¹³ Kristus är forskarens arkimediska punkt varifrån forskaren kan bygga vidare. Övriga utgångspunkter kullkastar sig själva på ett eller annat sätt.¹⁴ Puolimatka visar förståelse för kristna forskare som använder sig av svag naturalism till skillnad från stark naturalism men menar att

även det tillnärmelsessättet innehåller liknande fundamentala brister som den starka naturalismen. Det huvudsakliga problemet är att om Gud verkligen finns och verkar i historien, är det tvivelaktigt att från början utesluta honom ur vetenskapen och förklara verkligheten som om han inte verkade i den.¹⁵

3. Tro, vetenskap och evolution

Puolimatkas andra bok vidareutvecklar innehållet i den första boken, speciellt med avseende på vetenskapens avgränsningskriterier, det vill säga kriterier med vars hjälp forskarna försöker skilja på vad som är vetenskap och vad som hamnar utanför. Fokus är riktat på evolutions-teorins framträdande plats inom naturvetenskapen.¹⁶ Puolimatka analyserar kritiskt två myter inom den västerländska kulturen. Den första myten säger att vi på ett säkert sätt kan avgränsa vetenskap från icke-vetenskap (eller kvasivetenskap). Naturalismen anses utgöra en nödvändig del av den sanna vetenskapen. Detta synsätt kombineras med en allmänt utbredd uppfattning om vetenskapens natur. Det anses att vetenskapen är enhetlig, neutral, framåtskridande och oberoende av trossatser. Därför anses forskaren vara den högsta auktoriteten vad gäller kunskap. Denna auktoritet förlängs även till frågor som rör människans väsen och alltings ursprung. Den upplysta människan förväntas tänka på samma sätt som forskarna. Tron har en mycket begränsad betydelse i kunskapsinhämtandet. Den andra myten vävs runt vetenskapens historia. Enligt denna myt utvecklades och utvecklas vetenskapen genom att befria oss om vitt sträckande antagande om universums uppkomst och natur. Vetenskapen skrider framåt, när människan skakar av sig teologiska och metafysiska antagande.¹⁷

Den första myten kan ifrågasättas ur ett flertal perspektiv: (i) Puolimatka kritiserar de avgränsningskriterier som naturalistiska forskare föreslagit. Ett sådant kriterium är att vetenskapen har en definierbar och gemensam metod som inte finns utanför vetenskapen. Men trots motsatta påståenden är den vetenskapliga metoden inte enhetlig utan beroende av det delområde forskaren undersöker. Vidare är metoderna beroende av världsåskådningsmässiga och filosofiska antaganden som oundvikligen påverkar hur forskaren tolkar sina resultat. Gränsen kan inte heller dras utefter vad forskarna i allmänhet anser (det så kallade sociologiska avgränsningskriteriet): då riskerar man att blanda samman de åsikter

*“Det huvudsakliga problemet
är att om Gud verkligen finns
och verkar i historien,
är det tvivelaktigt att från början
utesluta honom ur vetenskapen
och förklara verkligheten
som om han inte verkade i den.”*

forskarna hyser idag med vad som är det bästa sättet att komma underfund med verkligheten.¹⁸ (ii) De avgränsningskriterier som rutinmässigt åberopas när teistiska alternativ (till exempel någon form av skapelse-teori)¹⁹ avfärdas som ovetenskapliga kan lika väl vändas mot den naturalistiska evolutionsteorin. Detta kommer till uttryck på flera sätt. Å ena sidan kan kritikerna säga att skapelseteorin inte kan falsifieras. Samtidigt hävdar samma kritiker att teorins påståenden kullkastas av forskningen. Skapelseteoretikerna kritiserar för att de är ovilliga att låta faktamaterialet påverka sina påståenden och är således ovetenskapliga då teorier endast får baseras på faktamaterial. Samtidigt vittnar vetenskapens historia om att ståndaktighet för en teori när den möter problem är det enda sättet att vidareutveckla teorin för senare bedömning av dess vetenskapliga relevans. Det kan visa sig att inledande svagheter med teorin kan lösas och teorins styrka blir allt tydligare. Slutligen: om skapelseteorin kritiserar för att vara ovetenskaplig då den presenterar påståenden som inte kan förklaras med de naturlagar vetenskapen känner till, måste även evolutionsteorins tanke om att allt levande har ett gemensamt ursprung överges eftersom inte heller den kan bevisas med naturlagarnas hjälp.²⁰ Puolimatkas slutsats är att om vetenskapen definieras med hjälp av avgränsningskriterier så att skapelseteorin inte kan anses vara vetenskaplig, avgränsar samma kriterier darwinismen och andra materialistiska evolutionsteorier från vetenskapen. Därför handlar

inte konflikten mellan skapelseteori och evolutionsteori om vad vetenskapen är och inte är. Motsättningen är mer fundamental och inbegriper trosföreställningar. I verkligheten försöker naturalisterna definiera vetenskapen på ett sätt som skulle inbegripa endast deras sätt att förstå tillvaron.

Naturalismen påminner om religiösa övertygelser som gör sig gällande när naturalisterna utlägger sin verklighetsuppfattning. Utifrån sin materialistiska övertygelse förklarar naturalisterna universums uppkomst och natur, människans plats i universum och vad det högsta goda är. Vidare argumenterar naturalisterna för sin uppfattning utifrån en viss föreställning om hur gud borde vara och vad en sådan gud skulle skapa och inte. Exempelvis framförs argumentet att Gud inte skulle skapa något fult eller ofullständigt. Fula och dåligt optimerade skapelseverk skulle styrka evolutionsteorin. Utgångspunkten att Gud inte skall tas i beaktande i forskarens arbete på något sätt kan inte alls anses vara neutral. På något sätt måste forskaren ta ställning till Gud och det ställningstagandet är varken neutralt eller utan betydelse. Även om naturalisterna hävdar att de inte vill blanda ihop religion och vetenskap har de i verkligheten inga invändningar mot en sammanblandning så länge vetenskapen mixas med rätt sorts religiositet – den naturalistiska.²¹

Myten om vetenskapens historiska utveckling med hjälp av och mot naturalismen tillbakavisas av en inblick i vetenskapens historia. De kristna föreställningarna om Gud, naturen och människan försåg europeiska forskare med nödvändiga premisser som möjliggjorde den vetenskapliga revolutionen från 1600-talet och framåt. Den kristna teismen hade en framträdande plats i de tidiga forskarnas (Johannes Kepler, Isaac Newton med flera) metodologiska resonemang. Det resonemanget hade avgörande betydelse när de gjorde sina upptäckter. Utvecklingen i Europa i kombination med den kristna tron om Gud som uppenbarat sig i Bibeln och i Kristus, och en utifrån Bibeln motiverad syn på naturen lade grunden för vad vi idag kallar vetenskap och vetenskapliga framsteg. Den vetenskapliga revolutionen inträffade inte i Kina, antikens Grekland, Indien eller i den islamiska världen. Utanför Europa fanns områden där samhället var bättre organiserat än i Europa, dessutom rikare och med större befolkning. Andra kulturer omfattade trosövertygelser som förhindrade den moderna vetenskapens uppkomst.²²

4. Vetenskapssamtalets öppenhetstest

Puolimatkas senaste bok skiljer sig från de tidigare så till vida att den utformar sig till en dialog med och analys av den respons han fått i debatter, artiklar och insändare. Vid sidan av sitt författarskap har Puolimatka rest runt i Finland och hållit föreläsningar på universitet, i församlingar såväl som på studentsamlingar. Finlands evangelisk-lutherska Student- och Skolungdomsmission har även organiserat två debatter mellan Puolimatka och representanter för universitetsvärlden.²³

I finländsk media noterades alldeles särskilt två händelser. För det första skrev Puolimatka en artikel i landets största dagstidning *Helsingin Sanomat* (15:e november 2008) med rubriken "Evolutionsteorin bör undervisas på ett kritiskt öppet sätt." I artikeln refererade han hur den amerikanske ateistfilosofen Thomas Nagel reflekterade kring skolundervisningen om skapelsetron och evolutionsteorin.²⁴ Nagels resonemang går ut på att den ideologiska kamp som forskare för mot Intelligent Design -rörelsen hotar den kritiska undervisningen om evolutionsteorin. Evolutionsteorins anhängare påstår (ofta i polemik mot Intelligent Designs företrädare) att de representerar en kritisk och öppen diskussion. Samtidigt anser de det vara omöjligt att evolutionsteorin skulle innehålla grundläggande problem. Teorin är därmed immun mot empiriska bevis. Därför menar Nagel att skapelseteorin inte förkastas med empiriska data eller rationella argument utan av världsåskådningsmässiga skäl. Om biologiundervisningen skall vara neutral, bör man redogöra för att förklaringarna av observationer leder till olika slutsatser beroende på utifrån vilken religiös övertygelse man tolkar sina observationer.²⁵ Kolumnen följdes av en stundtals hätsk debatt på insändarsidor i *Helsingin Sanomat* med bidrag både för och (främst) emot Puolimatkas åsikter. Diskussionen spred sig vidare även till andra finländska dagstidningar. Också på väckelsekristet håll diskuterades Puolimatkas teser, dock då främst utgående från böckerna.²⁶

För det andra, och troligen som en följd av kolumnen, uppmärksammades *Tro vetenskap och Bibeln* och *Tro, vetenskap och evolution* av föreningen Skepsis. Föreningen beskriver sig själv som "politiskt, ideologiskt och religiöst obunden, vetenskaplig organisation." Sedan 1989 har föreningen delat ut Humbugs-priset till "samfund som genom sin verksamhet har befrämjat spridningen av pseudovetenskapliga trosföreställningar."²⁷ Den 3:e december 2008 förärade Skepsis rf förlaget Uusi Tie med Hum-

bugs-priset för publiceringen av nämnda Puolimatkas böcker. I motive-
ringen skriver föreningens styrelse att "Skepsis rf anser böckerna ha
blandat ihop tro och vetenskap." Böckernas verkliga syfte är att föra in
religion och skapelsetro i forskning och undervisning "genom att förklara
allt med övernaturliga krafter" och att kasta i papperskorgen alla utgångs-
punkter för undervisning och vetenskapligt arbete "endast för att få in
fundamentalisternas Gud på hans förtjänta plats." Detta syfte har maske-
rats väl "med tal om 'vetenskapens öppenhet' i skolundervisningen."²⁸
Priset ledde till förnyad debatt om Puolimatkas verk, skapade publicitet
och försäljningen av böckerna sköt i höjden.

I *Vetenskapssamtalets öppenhetstest* redogör författaren för den kritik
han fått, ibland in i minsta detalj. Sedan analyserar Puolimatka kritiken
och besvarar den. Tack vare sin dialogiska karaktär är denna bok den
mest lästlästa av de tre. Samtidigt som den repeterar stora delar av det
tankegods han behandlat i de tidigare verken vävs långa stycken till
samtal med kritikerna, varvid tankegångarna från de andra böckerna
blir begripligare och deras relevans uppenbar. På grund av repetitionen
är det inte nödvändigt att här upprepa hans centrala teser. De har jag
redovisat ovan. Några noteringar är dock på sin plats.

(i) Puolimatkas detaljerade redogörelse för det mottagande hans tan-
kegångar fått demonstrerar för läsaren vad Puolimatka tidigare hävdade:
att den till naturalismen bundna forskningen inte tillåter en öppen dis-
kussion om forskningens utgångspunkter. Det som forskarna tar för
givet – att Gud inte finns eller åtminstone inte lämnar spår efter sig, att
vetenskapen är strikt neutral och objektiv, eller att tro och religion för-
därvar vetenskapen – motiveras sällan ordentligt. Detta givna anses
vara så självklart att det aldrig ifrågasätts. Även om vetenskapssamtalet
tillåter en öppenhet, är den avgränsad från grundläggande påståenden
om verklighetens yttersta natur. Tillåtet är endast det naturalistiska per-
spektivet med sina konsekvenser på metoder och slutsatser. Avvikare
angrips med våldsamt retorik som mer påminner om religiös fanatism än
ett balanserat vetenskapligt resonemang. Kritiken mot Puolimatka präg-
las av denna sorts känsloladdade formuleringar, och den står i bjärt kon-
trast med Puolimatkas lugna och sakliga resonemang. När man läser
hur Puolimatkas naturalistiska kritiker uppfattar sig själva som objektiva,
neutrala och fria från trosövertygelser samtidigt som de fränt attackerar
sina kritiker ligger ordet "hyckleri" nära till hands för att beskriva feno-

menet.²⁹ Det är beklämmande att notera hur framstående finländska forskare som starkt kritiserat Puolimatka med anledning av hans tidsningsartikel misslyckats att notera att Puolimatka endast refererar en ateistfilosofs resonemang. Hittills synes ingen på allvar ha utmanat det bakomliggande vetenskapsfilosofiska tänkandet.

(ii) Därmed illustreras även ett andra faktum: forskarna inom de hårda vetenskapernas områden har inte noterat att Puolimatkas argumentation för trosövertygelsernas fundamentala roll för både kunskap och vetenskap inte är hans egna insikter utan den bygger på en växande tradition inom filosofin. Den vetenskapsfilosofiska kritiken av positivismens strikta inomvärldsliga paradigmen har öppnat en debatt om trons förhållande till vetande som leder bort från den värld som flertalet naturalister ännu tror vara beboeligt³⁰. Tyvärr tycks många forskare och stora delar av media leva utan kunskap om den förändring som skett.³¹ Denna okunskap har sina konsekvenser. Vetenskapens historia förser oss med goda exempel på vad som händer när det naturalistiska perspektivet godtas som en vetenskaplig slutsats. Skyddas grundläggande trosföreställningar inom vetenskapen från kritik sker oundvikligen en glidning från vetenskap till ideologi.³²

(iii) Naturalismens religiösa karaktär kommer även till uttryck i forskarnas sätt att bedriva sitt forskningsarbete. Forskarna kan presentera hypoteser om hur enkla organismer möjligen har utvecklats till mer komplicerade livsformer. Dessa tas snabbt för givna utan egentlig kritisk prövning. Berättelser ersätter bevis.³³ Forskarna kan även tillskriva naturen eller dess delar personliga och rent av gudomliga egenskaper. Exempelvis beskrivs generna som själviska, manipulativa, skapare av människan och nästintill eviga. Bakterierna påstås ha uppfunnit människan för att garantera sina gener överlevnad. Evolutionen åstadkommer den ena komplexa livsformen efter den andra. Därmed får naturen drag som påminner om panteismen: naturen är "gud" och "gud" är naturen.³⁴

(iv) Kritikerna har hävdats att den teistiska utgångspunkt Puolimatka förordat omintetgör vetenskaplig forskning eftersom hypoteser skall ersättas med Gud, och att den föreslagna öppenheten leder till relativism där var och en bedriver forskning utifrån sina religiösa övertygelser och diskussionen förs i en sluten krets av likasinnade. Puolimatka avfärdar kritiken bestämt. Det faktum att alla forskare arbetar med och måste

utgå från grundläggande föreställningar betyder inte att alla föreställningar är lika goda. Tvärtom innebär en "dialogisk pluralism" att forskaren redogör öppet och ärligt för sina övertygelser så att andra forskare som arbetar utifrån andra övertygelser kan kritiskt studera dem och deras konsekvenser.³⁵ Vidare håller Puolimatka med om att Gud inte kan hållas i ett provrör. Vi kan inte förklara Guds avsikter med vetenskapliga teorier. Däremot är det möjligt att vetenskapligt undersöka om Guds skapande och intelligenta aktivitet är en bättre förklaring till empiriska data än en förklaring som enbart baseras på fysikens lagar.³⁶ Beskyllningar om "luckornas Gud" (*god of the gaps*) bygger på att man inte skiljer mellan förmågan att förklara och förstå ett fenomen med orsaken till detta fenomen. Gud skall inte ses som ett alternativ till en vetenskaplig förklaring utan som *grunden* för förklaringen. Guds existens ger forskaren en grund utifrån vilken han kan berättiga sitt sökande efter en vetenskaplig, rationell förklaring.³⁷

4. Avslutande reflektioner

Puolimatkas genomgående absoluta styrka är hans filosofiska analyser. Han visar på ett övertygande sätt hur naturalismen präglas mer av ideologi än sann vetenskaplig anda. Han redovisar även för hur motstridiga forskningsresultat naturalistisk bibelvetenskap och naturvetenskap kommit fram till. Det om något borde leda till att ifrågasätta forskarnas grundläggande utgångspunkter, inte minst inom den historisk-kritiska bibelforskningen. Puolimatka måste också ges rätt i att den teistiska realismen (eller supranaturalismen) förser forskaren med goda skäl till grundläggande trosövertygelser nödvändiga för forskargärningen på ett sätt naturalismen inte är kapabel till. Samtidigt får man undra om hans förslag till ett supranaturalistiskt forskningsprogram väcker genklang. Såsom Puolimatka visat utmålar den vetenskapliga retoriken andra än det naturalistiska perspektivet som suspekt, och i ett klimat där skiftningar av mer paradigmatiske karaktär föreslås riskerar särskilt unga forskare att förstöra sin karriär. Det kan förklara varför framstående evangelikala bibelforskare i Finland länge accepterat den svaga naturalismen som startpunkt för forskningen. En andra orsak kan vara det arbete som ett nytt utgångsläge skulle kräva. Då är det enklare att fortsätta i samma spår som tidigare. Puolimatkas analyser är belysande men oklart är på vilket sätt de praktiskt kan understödja den pluralism inom

vetenskapen som Puolimatka efterlyser. Trots allt är det supranaturalistiska perspektivet så pass långt bort från det stora flertalet forskare att förutsättningarna för meningsfull dialog inte tycks vara alldeles självklara.

En svaghet med Puolimatkas böcker är deras längd. Alla böcker kunde gott ha komprimerats utan att huvudteserna skulle ha lidit avsevärd skada. Kortare verk med tydligare fokusering på det väsentliga skulle underlätta för läsare utan akademisk slutexamen i filosofi. Ett flertal kapitel (såsom det sista om bibelvetenskapens metoder i *Tro vetenskap och Bibeln*) känns direkt onödiga. I de böcker jag refererat här ökar läsvärdheten för varje bok. Det kanske vittnar om hur argumentationen mognat i författarens tankar så att de steg för steg fått mer strukturerad form. Omfånget är inte nödvändigtvis i sig ett problem. Men nu upprepas i böckerna samma teser ett flertal gånger, inte endast från bok till bok utan också inom böckerna. Det i sig kan hjälpa läsaren som har svårt att förstå det bitvis tekniska och genomgående abstrakta resonemanget. I slutändan påverkar dock allt detta läsoplevelsen på ett negativt sätt om läsaren bestämmer sig för att arbeta igenom samtliga böcker.

När Puolimatka gör upp med exegetikens metoder (såsom källkritik, redaktionskritik, traditionshistoria och formhistoria) framför han påståenden som väcker viss förvirring. Å ena sidan kan Puolimatka hävda att forskningen är så bunden till det naturalistiska perspektivet att unga forskare är tvungna att foga sig till vedertagna åsikter. Å andra sidan menar Puolimatka att bibelvetenskapen historia vittnar om hur de naturalistiska teorier en forskningsgeneration konstruerat kritiskt granskats av nästa som slutligen visat hur de är ohållbara. Puolimatka är själv professor och tycks alltså delta i den vetenskapliga debatten. Allt detta tvingar läsaren att fråga sig om vetenskapen är så hårt bunden som Puolimatka ibland tycks påstå. En mer nyanserad åsikt kunde vara att även inom ramen för det naturalistiska paradigmet tycks forskarna inom bibelvetenskapen vara kapabla att kritisera naturalistiska forskningsresultat och åsikter, även om forskningen därmed inte övergivit andra perspektiv som motiveras utifrån naturalismen.³⁸ Vidare vill Puolimatka göra gällande att naturalismen lett forskarna ordentligt vilse. Han lyfter fram exempel från bibelvetenskapen som ibland illustrerar detta väl men inte alltid är helt lyckade. Han kan anse, att någon del i bibelvetenskapens historisk-kritiska metod är problematisk och identifierar

en bakomliggande naturalism som orsaken till detta problem. Likväl kan bibelforskare med ett supranaturalistiskt präglat sinne omfatta samma "problem".³⁹ Naturalismen tycks alltså inte alltid med nödvändighet finnas i bakgrunden.⁴⁰ Samtidigt har detta vad jag kan se inte avgörande betydelse för hans huvudtes, nämligen att naturalismen snedvrider bibelvetenskapen så att den inte lyckas göra rättvisa åt det bibliska materialet.

Alla kritiska anmärkningar till trots är Puolimatkas böcker väl värda att läsas. Så som jag redan noterat, har Puolimatka skapat debatt i Finland. Den debatten lär säkert fortsätta i framtiden. På så vis har böckerna redan nått ett mål: de har tjänat till att öppna upp en offentlig debatt om förhållandet mellan tro och vetande sådan den diskuteras inom den aktuella vetenskapsfilosofin. Inom filosofin synes teismen vara på fram-marsch, och det är troligen endast en tidsfråga innan naturvetenskapen och bibelvetenskapen tvingas ta i beaktande denna utveckling. Vidare har Puolimatka i finsk form förmedlat en mängd argument och kritik som kristna kan dra nytta av när de själva brottas med livets stora frågor och de svar naturalisterna ger i vetenskapens namn. Det mer tekniska resonemanget i Puolimatkas alster kräver måhända mer vetenskapsfilosofiskt kunnande för fullt utnyttjande. Likväl presenterar Puolimatka stoff som endast väntar på att utnyttjas och populariseras för användning i dialogen mellan kristna och kristendomens kritiker. Inte minst av det skälet hoppas jag att någon av Puolimatkas böcker inom en snar framtid översättas till ett annat nordiskt språk.



Vesa Ollilainen

Doktor i Nya testamentets exegetik

Fotnoter

1. Denna inställning utmynnar snabbt i sekularisationsteorier om religionens tillbakagång i Europa. Jämför Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis* (Oxford University Press, 2007), ss. 1-54, särskilt ss. 9, 43, 47.
2. *Usko, tieto ja myytit* (Helsinki Tammi, 2005; 2:a uppl.; Helsinki: Uusi Tie, 2009), *Usko, tiede ja Raamattu* (Helsinki: Uusi Tie, 2007); *Usko, tiede ja evoluutio* (Uusi Tie, 2008), *Tiedekeskustelun avoimuuskoe* (Uusi Tie, 2010). Ur hans övriga litterära produktion kan nämnas *Kasvatus ja filosofia* (2:a uppl. Kirjayhtymä, 1996), *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat: minuuden rakentamisen filosofia* (Kirjayhtymä,

1999) och *Kasvatus, arvot ja tunteet* (Helsinki: Tammi, 2004). På engelska finns bland annat *Pluralism and Education in Values* (Helsingin yliopisto. Research Bulletin, 74; University of Helsinki, 1990) och *Democracy and Education: The Critical Citizen As an Educational Aim* (Annales Academiae scientiarum Fennicae, serie B, 279; Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1995; Diss.). Puolimatka har även en egen hemsida: <http://www.tapiopuolimatka.net>. Hämtat 7.3.2011.

3. Puolimatkas verk tycks höra hemma i en finländsk trend. Flera finländska professorer har kommit ut med böcker som kritiserat samhällets rörelse bort från sin kristna tradition mot relativism och sekularism. Se Seikko Eskola, *Historian kuolema ja kulttuurien taistelu: kirjoituksia historiasta ja nykyajasta* (Helsinki: Edita, 2006). Jämför Timo Vihavainen, *Länsimaiden tuho* (Helsinki: Otava, 2009). Noterbar är även Antti Eskolas trilogi som behandlar hans reflektioner kring religiös tro: *Uskon tunnustelua: Mitä Jumalasta pitäisi ajatella?* (Helsinki: Otava, 1999), *Tiedän ja uskon* (Helsinki: Otava, 2003) och *Yksinkertainen usko* (Helsinki: Otava, 2006). Han förespråkar en enkel och anspråkslös tro som inte binder sig till kyrkans klassiska läror.

4. I den sista boken beskriver Puolimatka de tidigare böckerna som en tredelad bokserie (*Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, s. 11). Av dem har dock de två sista rönt störst uppmärksamhet. När Puolimatka går igenom debatten kring sina böcker noterar han inte någon diskussion kring *Usko, tieto ja myytit*. Jämför Puolimatka, *Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, ss. 11-14.

5. Puolimatka, *Usko, tiede ja Raamattu*, ss. 12-13, 21-22, 63, 290-295.

6. Se *ibid*, ss. 21-31.

7. *Ibid*, ss. 259-283, 287-335, särskilt 290-296. Se även ss. 509-516.

8. Stark naturalism kan också kallas metafysisk naturalism och svag naturalism för metodologisk naturalism. Puolimatka undviker dock genomgående begreppet "metafysisk naturalism." Han skriver hellre om en stark naturalism som bundit sig till en (naturalistisk) världsåskådning. Jämför *ibid*, ss. 22-24, 118-122. Senare skriver Puolimatka om den metafysiska naturalismen. Se *Usko, tiede ja evoluutio*, ss. 128-29.

9. Puolimatka, *Usko tiede ja Raamattu*, ss. 276-281. Jämför ss. 270-271, 281-283.

10. *Ibid*, ss. 82-143.

11. *Ibid*, ss. 35-36, 232-235.

12. *Ibid*, ss. 301-304. Jämför den mer systematiska genomgången i Puolimatka, *Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, ss. 451-506.

13. Se Puolimatka, *Usko, tiede ja Raamattu*, ss. 287-335. Puolimatka är här starkt beroende av Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000). Plantingas argumentation återfinns i sammanfattad i William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (3:e uppl.; Wheaton: Crossway, 2008), ss. 39-43.

14. Puolimatka, *idem*, ss. 321-326. Jämför ss. 230-231, 506. Se även hans *Usko, tiede ja evoluutio*, ss. 56-57, 528-533.

15. Se Puolimatka, *Usko, tiede ja Raamattu*, ss. 22-24, 102-111.

16. Puolimatka använder sig framför allt av Herman Dooyeweerts publikationer: *A New Critique of Theoretical Thought I-III* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 1953-1957), *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979), *Christian Philosophy and the Meaning of History* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1997) och *Reformation and Scholasticism in Philosophy. Vol. 1: The Greek Prelude* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2004). Puolimatkas argumentation i *Usko, tiede ja evoluutio* har flera gemensamma drag med John Lennox, *Guds dödsgrävare: Har vetenskapen begravt Gud?* (övers. Mats Wall; CredoAkademin, 2010).

17. Puolimatka, *Usko, tiede ja evoluutio*, s. 44. - Mytens berättelse par excellence är kampen mellan Galileo Galilei och den katolska kyrkan. Se Puolimatka, *Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, ss. 230-231. Jämför Puolimatka, *Usko, tiede ja evoluutio*, ss. 200-201.

18. Puolimatka, *Usko, tiede ja evoluutio*, ss. 73-117.

19. Med skapelseteori menar Puolimatka föreställningen om att naturen har sitt ursprung i en Skapares skapelsevilja. Denna Skapare är en person som allvetande och allsmäktig. Se *ibid*, ss. 119-123, 167-198. Jämför ss. 30-34, 100-101 Begreppet kommer nära intelligent design-teorin. Skapelseteorin har beröringspunkter med den teistiska relativismen som antar att Gud har designat och skapat universum och alla livsformer. Se *ibid*, ss. 132-139. I *Tiedekeskustelun avoimuuskoe* (ss. 337-339) räknar Puolimatka upp nio olika variationer på evolutionsteorin och skapelseteorin. De förhåller sig olika

till om och hur Gud skapat eller hur evolutionen gått till.

20. Se Puolimatka, *Usko, tiede ja evoluutio*, ss. 109-123, 171-198, 404-414.

21. Ibid, ss. 235-319, 515-518. Puolimatka menar inte att religiösa övertygelser skulle vara fel. Däremot menar han att forskaren varken kan eller bör undvika dem. Istället för att forskaren låtsas vara neutral och fri från grundläggande föreställningar bör han öppet presentera dem så att kollegorna kan kritiskt bedöma deras relevans.

22. Ibid, ss. 320-368. Puolimatka nämner flera sådana övertygelser som förhindrade den vetenskapliga revolutionen utanför kristendomens sfär. Jag nämner ett. I antikens Grekland föraktades kroppsligt arbete. Allt sådant utfördes av slavarna. Enligt filosoferna nöjde sig en sann tänkare med att meditera över de eviga idéerna. Så länge forskaren inte var villig att smutsa ned sig kunde inte de empiriska naturvetenskaperna frodas. Kristendomens dogm om inkarnationen (att Gud "smutsar ned sig" genom att bli människa) uppmuntrade kristna att på egen hand undersöka naturen, med svett i pannan och jord under naglarna.

23. 11.9.2009 i Kuopio med överassistent Markku Myllykangas och 7.10.2009 med professor Kari Enqvist.

24. Thomas Nagel, "Public Education and Intelligent Design", *Philosophy & Public Affairs* 36:2 (2008), ss. 187-205. Artikeln finns även tillgänglig på internet:

http://as.nyu.edu/docs/IO/1172/papa_132.pdf. Hämtat 7.3.2011. Ett liknande resonemang om evolutionsteorins och ID:s plats i skolundervisningen förs av Francis J. Beckwith, "Darwin, Design and the Public Schools", i Francis J. Beckwith, William Lane Craig & J.P. Moreland (red.), *To Everyone an Answer: A Case for the Christian Worldview* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004).

25. För utförlig presentation av Nagels tankegångar se Puolimatka, *Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, ss. 19-57.

26. Diskussionerna fördes i flera nummer av tidskriften *Perusta* under 2008 och 2009.

27. Se föreningens hemsida: <http://www.skepsis.fi/yleista/svenska.html>. Hämtat 7.3.2011.

28. Se motiveringen på föreningens hemsida: http://www.skepsis.fi/palkinto/huuhaa_2008.html. Hämtat 7.3.2011.

29. Jämför Puolimatka, *Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, ss. 79-99, 114-124.

30. Puolimatka hänvisar bland annat till Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

31. Se Puolimatka, *Tiedekeskustelun avoimuuskoe*, ss. 142-243, särskilt ss. 145-146.

32. Puolimatka dokumenterar två exempel: den politiskt styrda vetenskapen i Sovjetunionen under Trofim Lysenkos inflytande och socialdarwinismen. Se *ibid*, ss. 151-197.

33. Ibid, ss. 341-412, särskilt ss. 406, 410. Se även ss. 325, 435-445.

34. Ibid, ss. 327-334.

35. Ibid, ss. 244-267. Jämför även ss. 15-17, 20-30.

36. Ibid, ss. 267-277.

37. Ibid, ss. 94-95.

38. Jämför *ibid*, ss. 26-27.

39. Se diskussionen av det synoptiska problemet i Puolimatka, *Usko, tiede ja Raamattu*, ss. 429-438, och jämför med Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (2:a uppl.; Downers Grove: IVP Academic, 2007), ss. 37-47.

40. Puolimatka (*idem*, ss. 37, jämför ss. 103-106) menar att dagens Jesus-forskning stöder sig på svag eller metodologisk naturalism. Enligt Puolimatka är svag agnosticism den metodologiska naturalismens grundläggande övertygelse (se *idem.*, ss. 23, 88). Det betyder att man inom vetenskapen inte kan uttala sig om Guds existens. Metoden styrs av den metodologiska naturalismen: i vetenskapliga förklaringar åberopas endast naturalistiska förklaringar. Puolimatka har förvisso rätt om den grundläggande övertygelsen. Däremot är det mer exakt att beskriva Jesus-forskningens metod som agnostisk hellre än naturalistisk. Inom Jesus-forskningen vill man överhuvudtaget inte ge naturliga förklaringar till evangeliernas mirakeltraditioner. Forskaren kan inte veta om Jesus faktiskt gjorde mirakel. Han måste nöja sig med att konstatera att vittnena trodde sig se mirakel. Forskaren kan alltså anse, att evangeliernas vittnesbörd om undren är historiskt tillförlitligt men att han inte kan säga vad som egentligen inträffade. Så resonerar till exempel Craig A. Evans i *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove: IVP Books, 2006). Han

bekänner öppet sin kristna tro (ss. 12-13) men argumenterar sedan att "historikerns uppgift är att beskriva vad människor rapporterade och antecknade. Historikerns uppgift är inte att beblanda sig med vetenskap och metafysik. Med andra ord: det är tillräckligt att historikerna erkänner att Jesus samtida observerade vad de trodde var mirakel" (s. 139). När Puolimatka framför befogad kritik mot den metodologiska naturalismen, träffar inte den kritiken Jesus-forskningens nuvarande inställning till miraklen. Ur ett forskningshistoriskt perspektiv är Jesus-forskningens uppgörelse med den metodologiska naturalismen och övergången till den metodologiska agnosticismen en betydande förändring som minskar den vanligen skeptiska inställningen till evangeliernas historiska tillförlitlighet. Dock är den metodologiska agnosticismen inte heller immun mot kritik. Jämför här Puolimatka, *Usko, tiede ja Raamattu*, ss. 106-109. – Jesus-forskningens historia och nuläge beskrivs kortfattat av Craig, *Reasonable Faith*, ss. 287-296.