

THEO FILOS

VOL. 15 NR. 1 2026

Theofilos is a Nordic peer reviewed *open access* journal devoted to the study of Theology, Philosophy and Culture and their neighbouring disciplines. The overarching purpose of the journal is to present, analyse, and discuss the truth and relevance of the Christian faith.

Theofilos is published by NLA University College (Kristiansand, Norway) in partnership with Johannelund School of Theology (Uppsala, Sweden) and Centre for Christian Apologetics, Menighedsfakultetet (Aarhus, Denmark). There are usually two issues per year, and occasionally also special issues (*Theofilos Supplement*). Articles are published in English, Norwegian, Swedish or Danish.

Each issue of *Theofilos* contains five independent sections: editorials (*intro*), peer reviewed articles (*academia*), editor reviewed critical discussions, analysis, and essays (*forum*), book reviews (*biblos*), and relevant information (*nota bene*).

Writers are welcome to submit articles for *academia* or *forum* and book reviews for *biblos*. For guidelines, see inside back cover and <https://theofilos.no/authors-guidelines/>.

Editorial Board

Lars Dable (Chief Editor), NLA Høgskolen, Norge

Stefan Lindholm (Editor), Johannelunds teologiska högskola, Sverige

Emil Børtj Nielsen (Editor), Center for Kristen Apologetik, Menighedsfakultetet, Danmark

Bjørn Hinderaker (Book Editor), NLA Høgskolen, Norge

Kjell O. Lejon (Editorial Board Member), Linköpings Universitet / Johannelunds teologiska högskola, Sverige

Margunn Serigstad Dable, NLA Høgskolen, Norge

Stefan Gustavsson (Editorial Board Member), NLA Høgskolen, Norge / Apologia, Sverige

Terje Skjerdal (Editorial Board Member), NLA Høgskolen, Norge

Editorial Advisory Panel

Knut Alfsvåg, VID vitenskapelige høgskole, Stavanger, Norge

Tomas Bokedal, NLA Høgskolen, Bergen, Norge

Leif Erikson, Åbo Akademi, Finland

Jens Bruun Koføed, Fjellhaug internasjonale høgskole, Norge/ Danmark

Paul Hemeren, Skövde Högskola, Sverige

Martin Jakobsen, Ansgar Høyskole, Norge

Torbjörn Johansson, Församlingsfakulteten, Sverige

Rolf Kjode, NLA Høgskolen, Norge

Per Landgren, Oxford University, United Kingdom

Torbjörn Larpers, Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige

Robert Lilleaasen, Fjellhaug internasjonale høgskole, Norge

Michael Agerbo Mørch, Menighedsfakultetet, Danmark / Fjellhaug internasjonale høgskole, Norge/ Danmark

Vesa Ollilainen, Åbo Akademi, Finland

Atle Ottesen Søvik, MF vitenskapelig høyskole, Norge

Solveig Reindal, NLA Høgskolen, Bergen, Norge

Morten Sager, Göteborgs universitet, Sverige

James Starr, Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige

Ralph Vaags, Universitetet i Agder, Norge

Chris Wales, NLA Høgskolen, Kristiansand / Oslo, Norge

Theofilos / www.theofilos.no

ISSN 2703-7037 (online)

ISSN 1893-7969 (print / trykt utg.)

International license: CC BY-NC 4.0

Registration (DOI): NLA University College

Production: Förlaget Boken

Publication: Damaris Norge AS

Print: Synkron Media AS

Preservation: Portico

Theofilos, NLA Høgskolen, Bergtoras vei 120, NO-4633 Kristiansand, Norway.

Theofilos, Johannelunds teologiska högskola, Heidenstamsгатan 75, SE-754 27 Uppsala, Sweden.

Theofilos, Center for Kristen Apologetik, Menighedsfakultetet, Katrinebjergvej 75, DK-8200 Aarhus N, Denmark.

For questions, please contact red@theofilos.no.

Theofilos utges med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo, förvaltare av kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse.



C.S. Lewis som apologet

Etter tre års publiseringspause relanserer vi *Theofilos*. Dette skjer med en styrket nordisk redaksjon, en ny og attraktiv podkastplattform og et allsidig temanummer om C.S. Lewis som apologet.

Stadig nye generasjoner fascineres av Lewis' liv og forfatterskap. I sin *forum*-artikkel beskriver Alister McGrath noe av årsaken: «Lewis has earned a reputation as an intellectually capable advocate and defender of the Christian faith with a remarkable ability to connect with broader culture».

De fire fagfelleverderte artiklene i *academia* utforsker sentrale sider ved Lewis' tenkning. Emil Børty Nielsen og Sebastian Amorsen Vestergaard analyserer Lewis' teologi om uoppfylte lengsler og dens apologetiske relevans i dag. Karl Inge Tangen diskuterer hvordan Lewis' livshistorie og hans refleksjoner over mirakler, bønn og lidelse kan bidra til en mer helhetlig teologi om helbredelse. Sverre Holm analyserer Lewis' nyanserte syn på evolusjon og hans kritikk av evolusjonisme som livssyn. Michael Agerbo Mørch undersøker *The Abolition of Man* som et kritisk korrektiv til Steve Fullers transhumanistiske prosjekt.

Forum inneholder fire populærvitenskapelige bidrag som aktualiserer C.S. Lewis som apologet i en bredere kulturell sammenheng. I de to første artiklene gir Alister McGrath og Tom Arne Møllerbråten hver sitt bilde av C.S. Lewis, med blikk på livsløp, forfatterskap og aktualitet. Videre argumenterer Bjørn Are Davidsen for at G.K. Chesterton hadde større innflytelse på Lewis enn det som ofte antas. Michael Agerbo Mørch reflekterer over Lewis' fortsatte aktualitet for narrativ apologetikk, dannelse og kritikk av naturalisme.

Forum avsluttes med to artikler om andre apologetiske temaer. Artikkelen om Jesu oppstandelse som gudsargument republiseres fra det første bindet (2024) i den nordiske Kolon-serien om kristen apologetikk og religionsfilosofi, mens Bjørn Hinderakers bidrag om homiletikk er en nyskrevet refleksjonsartikkel med utgangspunkt i hans egen allsidige praksis.

I *biblos*-delen finner vi seks lesverdige bokanmeldelser som spenner vidt tematisk. Denne delen innledes med en annotert bibliografisk oversikt over publisert materiale om C.S. Lewis, sammenstilt og kommentert av Peter S. Williams. Oversikten vil kunne ha betydelig verdi for videre arbeid med Lewis, både innen teologi, filosofi og andre aktuelle fagfelt.

Nota bene inneholder tre aktuelle orienteringer. Den nordiske Kolon-serien om kristen apologetikk og religionsfilosofi presenteres nærmere. Videre finner vi et «Call for papers» til et temanummer om den nye åndelige åpenheten («From Richard Dawkins to Jordan Peterson»). Siste bidrag er en presentasjon av den nye podkastkanalen *Apologetikkprofessoren*.

Neste nummer av *Theofilos* blir et temanummer om Thomas Aquinas, en nøkkelperson i den klassiske apologetiske tradisjonen. Både Aquinas og C.S. Lewis står sentralt i NLA's aktuelle tverrfaglige ph.d.-søknad innenfor *Samfunnsansvar og danning*. Videre blir C.S. Lewis som apologet hovedtema for en ny serie i *Apologetikkprofessoren*, med utgangspunkt i artiklene i dette nummeret.

God lesning!

Lars Dahle

(ansv. redaktør)



Præsentation af ny dansk redaktør

Mit navn er Emil Børty Nielsen og jeg er ansat som leder af Center for Kristen Apologetik (CKA) på Menighedsfakultetet i Aarhus (www.apologetik.dk) og postdoc ved Center for Videnskab og Tro på Københavns Universitet (<https://teol.ku.dk/Forskning/afd/center-for-videnskab-og-tro/>). I 2022 forsvarede jeg min ph.d.-afhandling ved MF i Oslo om apologetikkens natur, metode og etik. Afhandlingen er udkommet ved LIT Verlag (*Apologetics Beyond Arguments*, 2025). Derudover forsker jeg i tro og videnskab, troens genkomst i vesten samt dyreteologi. Jeg er ny redaktør ved *Theofilos*. Hermed indtræder også danske CKA som en del af det organisatoriske bagland for tidsskriftet.

Behovet for et troværdigt akademisk tidsskrift om kristen apologetik

Jeg er gået ind i redaktionen, fordi akademisk teologi har brug for et troværdigt, seriøst tidsskrift, der arbejder med feltet kristen apologetik. På verdensplan findes der kun ganske få af sådanne tidsskrifter, og mange af dem har ikke en særlig høj akademisk troværdighed, da der mere er tale om kirkelige interesseorganisationer end kritiske videnskabelige tidsskrifter. Min vision er, at *Theofilos* skal være seriøst nordisk og internationalt tidsskrift, der fremmer den akademiske samtale om apologetik og bringer nordiske stemmer ind i en global samtale, der hidtil har været præget af amerikanske teologer. Derudover vil jeg arbejde for at *Theofilos* (særligt *forum*-formatet) kan udgøre en platform for talentudvikling af unge kristne tænkere med interesse i apologetik.

Apologetik som teologisk forskningsfelt

Mange teologer og kirkefolk (særligt udenfor evangelikale kredse) er kritiske over for apologetikken, fordi de forstår den som en bestemt teologisk tradition med et uholdbart rationalistisk syn på kristentroen og ikke som et teologisk felt. Hvis vi skal sikre seriøst arbejde med apologetik fremover, er det nødvendigt at fastholde en skelnen mellem apologetik som kirkelig praksis og apologetik som kritisk forskningsfelt. Denne skelnen mellem akademi som vidensproducent og interesseorganisation (kirke) som vidensforbruger er alment udbredt i universitetsverdenen. Selvom man let kan lave en sådan konceptuel skelnen, så er den praktiske virkelighed dog fyldt med gråzoner – og det gælder også apologetikken.

Forskere, tidsskrifter og centre, der ønsker at arbejde videnskabeligt med apologetik står således i en spænding mellem kirkelig relevans og videnskabelige legitimitet. En sådan spænding kan selvfølgelig føre til konflikt, men den kan også – og det er min egen erfaring – føre til stor kreativitet og afdækning af nye perspektiver. Hvis den kristne apologetik skal være en seriøst og relevant eksistentiel samtalepartner for moderne sekulære mennesker, er det nødvendigt, at vi som apologetiske fagfolk stiller os selv og vores teologiske traditioner de svære og kritiske spørgsmål – også når vi ikke kender svaret. Letkøbte svar er en dårlig apologetisk strategi, der ender med at nedbryde menneskers tro. Seriøst, kritisk apologetisk arbejde er i det lange løb den eneste vej til en troværdig apologetisk kirkelig praksis.

KL 25 år

Er Bibelen troverdig?

Er Jesus relevant i vår tid?

Hva preger de unges livssynsdannning?

Hvorfor bry seg om verdier og livssyn i populærkulturen?

I 25 år har kommunikasjon og livssyn (KL) ved NLA Høgskolen i Kristiansand hatt fokus på slike spørsmål. Velkommen til å utforske dem sammen med oss, enten for egen trosreise, for samtaler om tro, eller for formidling av kristen tro på ulike arenaer.

Du kan velge enkeltemner, årsstudier eller bachelor i teologi med fordypning i livssyn og apologetikk.

Ønsker du faglig påfyll kombinert med jobb? Enten som videreutdanning eller ut fra personlig interesse? Mange av emnene i årsstudiene og bacheloren kan tas som enkeltemner. Alle har et fleksibelt opplegg, enten med få kursdager og resten på nett eller helt nett-basert. Enkeltemnene kan også inngå i ulike grunnutdanninger.

**Les mer om KL-studiene på
www.nla.no/kl !**



On the apologetic relevance of C.S. Lewis's theology of unfulfilled desires: From argument to experience

Emil Børty Nielsen

PhD, cand.theol., postdoc, Centre for Science and Faith, Faculty of Theology, University of Copenhagen; principal investigator, Centre for Christian Apologetics, Menighedsfakultetet, Aarhus.
ebn@teologi.dk

Sebastian Amorsen Vestergaard

BA.theol., graduate student, Department of Theology, Aarhus University.
sebastian.vest@hotmail.dk

Abstract: In this article, we reconstruct C.S. Lewis's theology of unfulfilled desires and evaluate its relevance to contemporary Christian apologetics. On the one hand, we criticize those who claim that Lewis offered no argument from desire. We conclude that Lewis offered an argument though with low evidential value. On the other hand, we criticize those who see nothing but the argument in Lewis's theology. Lewis was not primarily interested in the argumentative side of the phenomenon of unfulfilled desires but in its lived and experienced dimensions. Further, we argue that it is precisely in this respect that Lewis's ideas are still relevant to contemporary Christian apologetics. Lewis did not merely (or primarily) present an argument for transcendence. He presented an attractive interpretation of a universal phenomenon plausibly revealing the presence of transcendence in ordinary human life. Further, such an interpretation, while pointing beyond this world, maintains an attractive openness to nature, culture and earthly joys without worshiping them.

Keywords: C.S. Lewis, the argument from desires, theology of unfulfilled desires, Christian apologetics, apologetic methods, arguments for the existence of God, experiential apologetics.

Introduction

Several years ago, I (Emil) fell in love with sailing despite never having set foot on a yacht. I watched TV programs about sailing, I read books about sailing, and I dreamt about sailing. In the end, I joined the local yacht club. I clearly remember the first time a set foot on a

boat. How it slightly moved under the weight of my body. From the first moment I loved sailing, but I also experienced that it was not what I thought it would be. Parts of the original desire remained unfulfilled. I was longing for something more, something difficult to put into words.

It had never occurred to me that the above experience could be interpreted in theological terms until I read C.S. Lewis. According to Lewis, the original falling in love with sailing was not just the foolishness of a young inexperienced man. Nor was it an expression of the sinful human heart worshipping the world rather than God. As we shall see below, the experience was, according to Lewis, a pointer of our true home, a longing for God, awakened by the imaginative idea of sailing.

In constructing a theological interpretation of human desires, Lewis follows a path charted by earlier theologians.¹ Augustine famously prayed in *Confessions*: "Our hearts find no peace until they rest in you" (Augustine 1961, 21). Similarly, Blaise Pascal wrote in *Pensées*:

What does this greed and helplessness proclaim, except that there was once within us true happiness of which all that now remains is the outline and empty trace? Man tries unsuccessfully to fill this void with everything that surrounds him... This infinite abyss can be filled only with an infinite, immutable object, that is to say, God himself. (Pascal 1995, 52)

Lewis does neither draw explicitly on Augustine nor Pascal, but he develops a similar theology that sees a connection between human desires and God.

In the academic literature Lewis's theology of unfilled desires² has been discussed mainly under the phrase "the argument from desire" ever since philosopher John Beversluis coined the phrase in his 1985 book *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*. The idea of a Lewisian argument from desire was soon picked up by Robert Hoyle in 1988 and popularized by Peter Kreeft in 1989 claiming that in

his experience the argument was "far more moving, arresting, and apologetically effective than any other argument for God or for Heaven" (Kreeft 1989, 249).

The idea of a Lewisian argument from desire has been criticized by Arend Smilde who builds on the doctoral dissertation of the Norbert Feinendegen (Smilde 2014, 34; Feinendegen 2008). Smilde claims that Lewis never intended to present an argument from desires for the existence of God. As we will argue below, Smilde is right in criticizing how Lewis's ideas have been received in academic and popular literature. Still, we argue that Lewis does present an argument, but his focus is not on the argument but on drawing attention to and interpreting unfulfilled desires through a Christian lens.

To allow a broader perspective on Lewis's ideas on desires we have chosen to treat the subject under the headline of Lewis's "theology of unfulfilled desires" rather than the more limited perspective of his "argument from desires". This broadening of the perspective on Lewis's ideas on desires is important to maintain the continued relevance of Lewis's ideas for contemporary Christian apologetics. The central argument of this article is that the main contribution of Lewis's theology of desire to contemporary apologetics lies *beyond* presenting an argument. Rather, Lewis's theology offers an attractive interpretation of desires, a vision of a Christian community open to a deep appreciation of culture and nature not least because they point beyond themselves. Further, it teaches the church to draw attention to the universal phenomenon of unfulfilled desires and interpret them from a Christian perspective.

To sum up: In this article, we will present Lewis's theology of unfulfilled desires and evaluate its relevance for contempo-

rary Christian apologetics. The article consists of five parts. First, we will explore the role of unfulfilled desire in C.S. Lewis's life and conversion. Second, we will reconstruct Lewis's theology and the argument it contains. Third, we will explore Lewis's thoughts about and use of the argument from desire. Fourth, we reconstruct Lewis' idea of a *lived* "argument." That is, his emphasis on the lived and experienced aspect of unfulfilled desire. Last, we will discuss the relevance of Lewis's theology of unfulfilled desires to contemporary Christian apologetics through a meta-apologetic framework that establishes four methods of apologetics: arguments, imagination, community and experiences (cf. Nielsen 2025).

The role of unfulfilled desires in C.S. Lewis's faith journey

C.S. Lewis converted to Christianity in 1931 and later shared his conversion story in two autobiographical books.³ In the foreword to the third edition of *The Pilgrims Regress* from 1933 Lewis states that the experience of unfulfilled desires is a red thread through the allegory and his own faith journey (Lewis 1992, 202). In *Surprised by Joy*, childhood encounters with nature and story awakened longings: the moss-covered "miniature garden" on a biscuit-tin lid (Lewis 2012, 5) and the "Green Hills" that taught him *Sehnsucht* (Lewis 2012, 6). These experiences were both pleasurable in themselves but also contained an unfulfilled longing. This longing he would later see as, initially, a longing for transcendence and finally for the Christian God.

During his youth, Lewis experienced a tension between his love of poetry, fiction and music, and his materialist outlook. He sums it up in the phrase: "nearly all

that I loved I believed to be imaginary; nearly all that I believed to be real I thought to be grim and meaningless" (Lewis 2012, 197). An encounter with *Phantastes* by George MacDonald began to break down this dichotomy. Lewis describes: "I saw the bright shadow coming out of the book into the real world and resting there, transforming all common things and yet itself unchanged" (Lewis 2012, 209). He sums it up stating "that night my imagination was, in a certain sense, baptised" (Lewis 2012, 209).

Despite this experience, upon arriving in Oxford in 1917 he decides to assume an intellectual outlook he coins "New Look". This outlook was strictly materialist and denigrated and discouraged the romantic fantasies of his youth. Lewis writes: "New Look [included a] panic-stricken flight, from all that sort of romanticism which had hitherto been the chief concern of my life" (Lewis 2012, 234). In *Surprised by Joy* Lewis deals with his move from New Look materialism to idealism (belief in transcendence) in two separate chapters. Chapter 13 is more focused on his intellectual development. First, he realizes the "chronological snobbery" inherent in his "New Look" materialism (Lewis 2012, 240–41). Most positions abandoned by history are not abandoned because arguments showed them false but because they fell out of fashion. Second, Lewis formulates a cumulative epistemic-moral-aesthetic argument against materialism which moved him to idealism (Lewis 2012, 242).⁴

In chapter 14, Lewis describes the same existential move but with more focus on emotions and unfulfilled desires. First, Lewis abandons the attempt to quell his imaginative desires that had been a part of his New Look (Lewis 2012, 252–53). Second, he realizes that

desire arises when you attend to an object. If you attend to desire itself, it evaporates and all you find are mental images and memories of physical sensations (not desire itself) (Lewis 2012, 253–55). Desire is not turned "to itself but to its object" (Lewis 2012, 256). Consequently, "the form of the desired is in the desire" (Lewis 2012, 256). Lewis sums up how these ideas and experiences moved him:

This brought me ... into the region of awe, for I thus understood that in deepest solitude there is a road right out of the self, a commence with something which, by refusing to identify itself with any object of the senses, or anything whereof we have biological or social need, or anything imagined, or any state of our own minds, proclaims itself sheerly objective. Far more objective than bodies, for it is not, like them, clothed in our sense; the naked Other, imageless (though our imagination salutes it with a hundred images), unknown, undefined, desired. (Lewis 2012, 257)

What Lewis realizes is that if desire arise as a consequence of attention to a desirable object, then it seems plausible to assume the existence of an "object" unknown and undefined that evokes longings unfulfilled in this world because the object is not of this world. Lewis's new idealism was thus able to connect what he loved with what he believed to be real. We "have a root in the absolute" he concluded, "and that is why we experience Joy" (Lewis 2012, 258).

The following move, first to deism, then theism and finally to Christian faith, was unrelated to desire according to how Lewis tells the story in *Surprised by Joy*. He even emphasizes the unemotional state of the last three existential moves (Lewis 2012, 268, 275). The theme of

unfulfilled desire (Joy) thus drops out of the story until the last page, where Lewis comments on its disappearance. He states that since he became a Christian, he lost interest in the subject.

The experience [of unfulfilled desire] ... was valuable only as a pointer to something other and outer. While that other was in doubt, the pointer naturally loomed large in my thoughts. When we are lost in the woods the sight of a signpost is a great matter. He who first sees it cries "Look!" The whole party gathers round and stares. But when we have found the road and are passing signposts every few miles, we shall not stop and stare. (Lewis 2012, 276–77)

Lewis's comment and the metaphor he uses suggests that the experience had some kind of evidential value for him that moved him to idealism. It did not, though, move him all the way to Christian faith, nor even to faith in God, but it seems to have challenged his materialist outlook. Still, Lewis found that Christian faith was able to interpret his experiences of unfulfilled desires as significant pointers to God and consequently to be treasured and promoted (Lewis 2002, 114).

Lewis's conversion to idealism was, as we have seen above, partly because of rational arguments (the arguments from reason, morals and aesthetics). Lewis also converted, though, because of an experience of transcendence. The experience of unfulfilled desires was not uncommon to him. He had these throughout his childhood and youth. But what seems to change is the interpretative lens through which he sees them. He realizes that emotions (desires) are a reaction to an object. Consequently, there is plausibly something "out there". The rational arguments made transcendence plausible,

maybe even probable. But it was unfulfilled desires that made him *experience* transcendence. As such it is a *lived* "argument" in addition to rational arguments; a "lived dialectic" in addition to the "merely argued [dialectic]" (Lewis 1992, 205). Below, we will explore the topic of experience further, but first we will reconstruct and discuss Lewis's argument.

Reconstructing Lewis's conceptual argument

Lewis's argument of unfulfilled desire contains two argumentative steps. First, showing that many or most of our deep desires contain an unfulfilled aspect even when we attain the object of our longings. Second, showing that the existence of unfulfilled desires increases the probability of the existence of transcendence or God. The argument can be formulated in the following way:

Premise 1: Humans experience unfulfilled longings that cannot be fulfilled by anything in the material world.

Premise 2: If the material world is all that exists, humans would probably not have these unfulfilled longings.

Conclusion: Therefore, a non-material (transcendent) world probably exists that gives rise to these unfulfilled longings.⁵

We use this syllogism as the framework for the reconstruction that follows below.

The experience of unfulfilled desires

Lewis describes the experience he has in mind as one of "intense longing" (Lewis 1992, 202). This specific longing is distinct from other longings. Lewis states that "the sense of want is acute and even painful" yet "the mere wanting is felt to

be somehow a delight" (Lewis 1992, 202). Lewis coins the experience "Joy" (with capital "J"). He distinguishes Joy from pleasure not merely on the basis of the intensity of Joy but also because it contains intense longing. He writes: "Joy is distinct not only from pleasure in general but even from aesthetic pleasure. It must have the stab, the pang, the inconsolable longing" (Lewis 2012, 74). Lewis often conflates joy and desire, but they are still conceptually distinct (though not necessarily experientially). In a letter to Bede Griffiths from 1954 he writes: "All joy (as distinct from mere pleasure, still more amusement) emphasises our pilgrim status: always reminds, beckons, awakens desire. Our best havings are wantings" (Lewis 2008, 250). Joy thus awakens desire. Further, the joys awakening desires are not just any mere pleasure or amusement but certain intense experiences of joy.⁶

Lewis often uses examples to help his reader understand what kind of experience he has in mind and to help them locate it in their own lives. These examples can be separated into four categories: longings for past, present, future and fictional objects. First, Lewis uses the term "nostalgia" to refer to human longing for the past, especially one's own childhood. In his sermon, "The Weight of Glory", Lewis claims that if we were able to go back to these nostalgic childhood memories we would not find the experience we long for in nostalgia, but only a reminder of it (C.S. Lewis 2000, 98).⁷

Second, several of Lewis's examples refer to experiences of present objects. In "The Weight of Glory" Lewis points to the experience of beauty mediated by books, nature and music. To Lewis there is an unfulfilled desire in the experience of beauty. Consequently, he states: "The

books or the music in which we thought the beauty was located will betray us if we trust to them; it was not in them, it only came *through* them, and what came through them was longing” (C.S. Lewis 2000, 98). In another paragraph, he describes that the experience of beauty contains a painful experience of being left outside.

We do not want merely to see beauty, though, God knows, even that is bounty enough. We want something else which can hardly be put into words – to be united with the beauty we see, to pass into it, to receive it into ourselves, to bathe in it, to become part of it. ... At present we are on the outside of the world, the wrong side of the door. We discern the freshness and purity of morning, but they do not make us fresh and pure. we cannot mingle with the splendours we see. (C.S. Lewis 2000, 104)

In this way, Lewis presents an interpretation of the longings inherent in experiences of the beauty of nature as longings for transcendence.⁸

Third, in *Mere Christianity* Lewis points to the experiences of longing associated with future objects using marriage, travel and learning as examples. He states: “There was something we grasped at, in the first moments of longing, which just faded away in the reality” (Lewis 2002, 113). We might long to visit exotic countries. But if we get there, we find that they disappoint the original longing, even though they might still be exciting and joyous experiences. In reality, we were longing for something more.

Last, Lewis refers to the longing for fictional objects like a world inhabited by fairies, enchanted forests, and wood-nymphs. That does not mean, though, that we long for the reality of, for exam-

le, real fairies. If we found out, Lewis states, that fairies were real, it “would have chilled rather than satisfied the desire” (Lewis 1992, 204). Consequently, fairy tales raise a longing for a world beyond the tale. Experiences of Joy in reading literature played a central role in Lewis’s own faith journey. In a letter to his close friend Arthus Greeves from 1931 Lewis writes:

If you ever feel inclined to relapse into the mundane point of view – to feel that your book and pipe and chair are enough for happiness – it only needs a page or two of Morris to sting you wide awake into uncontrollable longing and to make you feel that everything is worthless except the hope of finding one of his countries. But if you read any of his romances through you will find the country dull before the end. All he has done is to rouse the desire: but so strongly that you must find the real satisfaction. (Lewis 2008, 24)

Through this experiential description and the use of examples, Lewis hopes to help his reader to identify and experience similar longings in his or her own life.

Explaining unfulfilled desires

If unfulfilled desires exist (as premise 1 claims and Lewis argues) they require an explanation. Why are unfulfilled desires an ubiquitous human experience? While Lewis gives great attention to the phenomenon of unfulfilled desires (premise 1) and presents many different examples, premise 2 is covered only in a few lines and nowhere does he discuss the premise in depth.

In the foreword to *The Pilgrim’s Regress* (third edition) Lewis states that unfulfilled desire is like a “chair in which only one could sit.” Using this metaphor, Lewis argues, “if nature makes nothing in

vain, the One who can sit in this chair must exist" (Lewis 1992, 205). Smilde has argued that the phrase "nature makes nothing in vain" means something akin to Occam's Razor: the simplest explanation is the most probable (Smilde 2014, 37). The argument is thus that it is simpler to assume the existence of a transcendent object of our unfulfilled longings than postulating that we have these by accident in a materialist universe. Consequently, idealism, deism, theism and Christianity are more probable than materialism all else being equal.

In the chapter "Hope" in *Mere Christianity* Lewis argues from analogy: "Creatures are not born with desires unless satisfaction for those desires exists" (Lewis 2002, 114). Hunger implies the existence of food. The duckling's impulse to swim implies the existence of water. Sexual desire implies the existence of sex. He continues: "If I find in myself a desire which no experience in this world can satisfy, the most probable explanation is that I was made for another world" (Lewis 2002, 114). Lewis uses the same analogical argument in his sermon "The Weight of Glory": "A man's physical hunger does not prove that that man will get any bread... but surely a man's hunger does prove that he comes of a race which repairs its body by eating and inhabits a world where eatable substances exist." Similarly, "my desire for Paradise ... [is] a pretty good indication that such a thing exists..." (C.S. Lewis 2000, 99). If all our desires, apart from our unfulfilled desires for "heaven", has an object that fulfills them, then it seems probable to Lewis that our desire for transcendence also has an object of fulfillment although not obtainable in this world.

Lewis does not treat any counterarguments to premise 2. We know Lewis was

familiar with evolutionary theory and Freud's concept of wish fulfillment. Either of these constitute a potential counterargument. Still, Lewis omits discussing these. This supports Smilde's thesis that Lewis was not primarily interested in unfulfilled desires as part of an argument. Rather, he was mainly interested in the *experience* of transcendence inherent in unfulfilled desires, as we will argue below.

Transcendence, theism, trinity or Heaven?

What can be concluded if both premises 1 and 2 are sound? In the following, we will present four possible conclusions to the argument: transcendence, a generic personal God, the Christian God or Heaven.

The first thing to be said about the object of unfulfilled desires is the subtleness of its nature. Even though Lewis maintains that "the form of the desired is in the desire" (Lewis 2012, 256) that does not entail the object is clearly known. Rather, it is "imageless ..., unknown, undefined" (Lewis 2012, 257). It is "indescribable" (C.S. Lewis 2000, 103); a "vague something" (Lewis 1966, 144). Consequently, the experience of desire is quite limited as a means of natural theology. To understand what the object of unfulfilled desire is revelation and scripture is needed (C.S. Lewis 2000, 100, 102).

Lewis's own faith journey above gives the clearest clue as to what he conceived as the conclusion of the argument, namely the existence of the Absolute (transcendence). Unfulfilled desires thus imply that "a transtemporal, transfinite good is our real destiny" (C.S. Lewis 2000, 98). That does not rule out God though. Lewis believed the experience of unfulfilled desire gave rise to "the first and most rudi-

mentary forms of the idea of God” among the pagans (Lewis 1966, 144). The object that unfulfilled desires point to is thus open to different interpretations. What led Lewis from idealism to Christian faith was not unfulfilled desires but other reasons. Still, the phenomenon could be interpreted from a Christian perspective.

In both “The Weight of Glory” and “Hope” Lewis describes unfulfilled desires as a longing for “heaven” or “paradise” (C.S. Lewis 2000, 98–99; Lewis 2002, 112–14). This does not mean, though, that unfulfilled desires are to be understood as an argument for heaven as unrelated to the existence of God. In the “The Weight of Glory” Lewis points out, that all the different elements that make up the biblical concept of heaven can be reduced to one: community with Christ. “He who has God and everything else has no more than he who has God only” (C.S. Lewis 2000, 100). Further, in *Surprised by Joy* Lewis states that the concepts of Heaven and Hell have no “substantial meaning apart from the presence or absence of God” (Lewis 2012, 219). It is thus misleading to phrase it as an argument for Heaven. When Lewis states that it is an argument for Heaven he clearly uses “Heaven” as a metaphor for God or transcendence.

We thus conclude that Lewis’s argument from desires should be seen as an argument for transcendence (or against materialism). This transcendent “object” is open to multiple interpretations like idealism (in Lewis’s terms “absolutism”), deism, theism, and Christianity.

Lewis’s evaluation of the conceptual argument

As argued above, the argument from desire and the experience of desire played a

central role in Lewis’s own life and conversion. How strong did he believe the argument was? And how did he use it in his public, apologetic engagements? Lewis gives us some clues to his evaluation of the argument in “Hope” by presenting three existential approaches to unfulfilled desires: the fool, the sensible disillusioned person and the Christian.

When “the fool” experiences his desires unfulfilled he puts the blame on the things themselves according to Lewis. The fool believes that his desire is unfulfilled because he has not yet found the right object to fulfil them. Desire thus drives him from one woman to the next, from one hobby to the next, from one travel to the next (Lewis 2002, 113). In the foreword to *The Pilgrim’s Regress* Lewis names this group of people “inexperienced” because they mistakenly believe they know what they are desiring (Lewis 1992, 203). Lewis admits that as a young man he chased his desires but through the perpetual pursuit he “proved them all to be wrong” (Lewis 1992, 203). In describing the “fool’s way” he is thus describing his own past. Based on his own experience Lewis formulates a “method” for acquiring knowledge of the foolishness of the fool’s way:

It appeared to me therefore that if a man diligently followed this desire, pursuing the false objects until their falsity appeared and then resolutely abandoning them, he must come out at last into the clear knowledge that the human soul was made to enjoy some object that is never fully given – nay, cannot even be imagined as given – in our present mode of subjective and spatio-temporal experience. (Lewis 1992, 204–5)

This process of following one’s desires to their frustration Lewis names “the dialectic of desires”. He states that if the

dialectic of desire is "faithfully followed, would retrieve all mistakes, head you off from all false paths, and force you not to propound, but to live through, a sort of ontological proof" (Lewis 1992, 205). Despite his reference to the ontological argument (see below), the "dialectic of desire" primarily concerns premise 1. When he states that the dialectic can "head you off from all false paths" this is not a reference to atheism or other religions but (as can be seen a few sentences above) to a person whose "longing accepts false objects" (i.e. the fools way) (Lewis 1992, 205). The fool is thus one who rejects premise 1. The fool is a fool because Lewis has great confidence that life experience (the dialectic of desire) will reveal the truth of premise 1. Despite this confidence, Lewis does concede that persuading people of the truth of premise 1 is not as easy as he once supposed. He writes: "I still believe that the experience [of unfulfilled desire] is common, commonly misunderstood, and of immense importance ... [but] to bring it into the forefront of consciousness is not so easy as I once supposed" (Lewis 1992, 202).

The second approach Lewis presents is "The Way of the Disillusioned Sensible Man" (Lewis 2002, 113). This person accepts that his unfulfilled desires must remain unfulfilled; "the whole things was moonshine" (Lewis 2002, 113). He thus concludes that his unfulfilled desires can never be fulfilled. Consequently, he "represses the part of himself" that awakens these longings. It seems plausible to connect this approach to Lewis's New Look period, where he held exactly this outlook. In "Hope" Lewis does not claim that the Christian interpretation is intellectual superior to the position of the disillusioned person. Rather, he underscores its intellectual legitimacy in two ways.

First, he describes the person as "sensible" and the stifling of these faculties as "common sense." Second, the chapter continues to the Christian position not through argument but on assumption: "*supposing* infinite happiness really is there" (Lewis 2002, 113; italic added). The point he wants to argue in "Hope" is not that God exists but if these desires really perceive the transcendent God, then it is a "pity" that "we [Christians] had stifled in ourselves the faculty of enjoying it" (Lewis 2002, 113). Materialist disillusionment does not entail a rejection of premise 2. Rather, it begins with rejecting the existence of transcendence and ignores premise 2. On this materialist assumption it follows that that unfulfilled desire must remain unfulfilled. Consequently, Lewis does not move from disillusionment to Christianity through argument but on assumption. That means, that Lewis was not primarily interested in presenting an argument for God but in interpreting unfulfilled desires from a Christian perspective.

The third approach is "The Christian Way." In this paragraph, Lewis presents the reader with a Christian interpretation of unfulfilled desires. His main point is, that Christians should value "earthly pleasures" without mistaking them for the "real thing" (Lewis 2002, 114). Consequently, the Christian must "keep alive... the desire for [her] true country" (Lewis 2002, 114). Despite primarily seeking to provide an interpretation rather than an argument, Lewis also adds a few lines that argue for the spiritual significance of unfulfilled desires. We argue, though, that he added those lines to make the interpretation more probable to the Christian reader and not to persuade the disillusioned materialist (even though such an argument can be constructed

from his ideas). If Lewis intended an argument for the Christian God he would also have to discuss and reject the positions of idealism, deism and theism as they are also compatible with unfulfilled longings pointing to transcendence. The fact that he omits this reveals that he is not primarily presenting an argument *for* Christianity but an argument *in* a Christian framework. Overall, Lewis merely wants to persuade Christian readers, that their unfulfilled desires are a bridge to the transcendent (God).

If we turn our attention to how Lewis used the argument in his public engagement, it becomes clear that his use of the argument from desire is different from his use of arguments from moral and reason. First, we have already seen that Lewis makes a significant effort in presenting, analyzing, exemplifying, and defending premise 1 and it is a theme that often comes up in his letters, essays, articles and novels. Both of Lewis's spiritual autobiographies were written mainly to help people recognize unfulfilled longings in their life (premise 1) and present the Christian interpretation of them. Still, this is obviously not the same as defending the entire argument.

Second, if Lewis attempted a full blow argument for transcendence or God from unfulfilled desires, he would have to treat premise 2 and alternative explanations in depth. That fact that he treats premise 2 only in a few scattered lines suggests that he was not attempting to construct a public, persuasive argument. This suggestion is confirmed by the fact that he gave unfulfilled desires a minor role in his public speeches on BBC in 1942 later published as *Mere Christianity* in 1953. The first book of *Mere Christianity* presents "right and wrong as a clue to the meaning of the universe" (Lewis 2002, 3) whereas unful-

filled desires are not presented until the third book in a short chapter titled "Hope" as a longing for "Heaven" (Lewis 2002, 112–14).

To conclude: It seems to be the case that Lewis did not see unfulfilled desires as the basis for a public, persuasive argument for transcendence, God or Christianity. Still, it was important for him to point to the phenomenon of unfulfilled desires and how Christianity interpreted these. Does this mean that there is no persuasive potential in unfulfilled desires? Not quite, as we shall see below.

Reconstructing Lewis's lived "argument"

If Lewis was not primarily interested in presenting and defending an argument, what was he then trying to achieve? Several scholars writing on the argument from desire has brought attention to the experiential side of the argument.⁹ Peter Kreeft, who more than anyone has formed the academic discussion of Lewis's theology of desires as a discussion of an argument, writes: "It is far more than an argument. Like Anselm's argument, it is also a meditation, an illumination, an experience, an invitation to experiment with yourself, a pilgrimage" (Kreeft 1989, 249). Unfortunately, the experiential side of Lewis's theology is not analyzed by Kreeft as something other than a premise of an argument.

We have already stated that Lewis wants to bring attention to an experience he deems common and important and to give a Christian interpretation of the experience. There might, though, be an additional aspect found in his concept of a "lived argument." Lewis sees his argument from desire as a *lived* ontological argument in contrast to the traditional

conceptual or abstract ontological argument.

The earliest reference to the argument from desire by Lewis is found in a letter from October 24, 1931, to his brother Warren. In this letter, Lewis complains of all the bad student essays he has had to read on Descartes' proofs of the existence of God. Whether the idea of a perfect being can be used as an argument for God depends, according to Lewis, on the specificity of the idea. Lewis uses an analogy to explain. If a person has a *detailed* idea of a machine, it proves that either he has firsthand knowledge of the machine itself or that he has it from someone who has such experience. On the other hand, if the idea is vague and undetailed then it proves nothing (Lewis 1966, 143). Following this distinction, Lewis claims that it is possible that some people have an idea of God not of their own making:

[I]t is arguable that the "idea of God" in some minds, does contain, not a mere abstract definition, but a real imaginative perception of goodness and beauty beyond their own resources; and this not only in minds which already believe in God. It certainly seems to me that the "vague something" which has been suggested to one's mind as desirable, all one's life, in experiences of nature, music, and poetry, [...] and which rouses desires that no finite object even pretends to satisfy, can be argued not to be any product of our own minds. Of course I am not suggesting that these vague ideas of something we want and haven't got, which occur in the Pagan period of individuals and of races (hence mythology) are anything more than the first and most rudimentary forms of 'the idea of God' (Lewis 1966, 144)¹⁰

In this way, Lewis argues that the existence of a rudimentary idea of God awoken by unfulfilled longings in some individuals might form the basis of a new experiential version of the ontological argument for God. Why could this idea of God not just have been made up by the person herself or himself? According to Lewis, the gist of the argument is in the quality of the imaginative perception itself. Lewis's argument is thus distinct from the classical ontological argument because it does not rest on an abstract definition of God but on an experience.

A second reference to the ontological argument is found in the foreword to the third version of *The Pilgrim's Regress*. Lewis writes:

The dialectic of Desire, faithfully followed, would retrieve all mistakes, head you off from all false paths, and force you not to propound, but to live through, a sort of ontological proof. This lived dialectic, and the merely argued dialectic of my philosophical progress, seemed to have converged on one goal. (Lewis 1992, 205)

Lewis's distinction between the lived and the argued dialectic is important. By turning the experience of unfulfilled desire into an argument it is moved from the lived dialectic to the argued. The experience is thus turned into concepts and abstraction. As such, it leaves behind precisely that which might be able to persuade people of the existence of transcendence: the experience itself.

Lewis introduces a helpful distinction in his essay "Meditation in a Toolshed" from 1945. He begins the essay by retelling how he recently found himself in a dark, dusty toolshed where a beam of light came through a crack at the top of the door. His point is, that the experience

of *looking at* the beam of light is quite different from the experience of *looking along* the beam of light into the Sun. This metaphor expresses two ways of understanding experiences. The former is the distanced, "scientific" perspective whereas the latter is the inside experience of the phenomenon. Contemporary culture, according to Lewis, favors the outside view of things as the true perspective (Lewis 2017, 52–53). Lewis argues that "one must look both *along* and *at* everything" (Lewis 2017, 55). Further, he tries to turn the table on those who prefer looking from the outside: "If you will only step inside, the things that look to you like instincts and taboos will suddenly reveal their real and transcendental nature" (Lewis 2017, 53). Lewis's point is not that we should always follow the inside experience. He admits that they often deceive (Lewis 2017, 54). His point is that we must decide on a case-by-case basis without prejudice (Lewis 2017, 55).

The distinction between looking at and looking along is helpful in interpreting his distinction between a lived argument and a conceptual argument. The lived argument is the experience of looking along. Consequently, it cannot be presented as a syllogism in an academic article. The lived argument can only be communicated through an invitation to enter the experience. The text should thus not merely tell the reader about the phenomenon. It must facilitate the experience in the life of the reader. Further, we have noted above that Lewis only spends a few lines defending premise 2. Maybe that is because he knew that coming to know the truth of premise 2 depends on the experience itself. The person who has the experience knows the truth of premise 2 because it has such qualities that she cannot bring herself to believe that it is a pro-

duct of her own mind subjectively generated. She is looking along the beam of light directly perceiving the transcendent. If that is the case, it would explain why Lewis uses much more time on presenting and giving life to premise 1 than premise 2.

The contemporary apologetic relevance of Lewis's argument from desire

In evaluating the apologetic relevance of Lewis's argument from desire we will use the meta-apologetic framework developed by theologian Emil B. Nielsen in *Apologetics Beyond Arguments*. Nielsen defines apologetics as a persuasive practice (Nielsen 2025, 24–26) and identifies four methods of apologetic persuasion (Nielsen 2025, 48–50):

- 1) *Argumentative apologetics* persuade through rational arguments.
- 2) *Imaginative apologetics* persuade by presenting a beautiful and attractive interpretation of reality
- 3) *Communitarian apologetics* persuade through the attractiveness of the lifestyle of a community faithful to the story of Jesus.
- 4) *Experiential apologetics* persuade by facilitating religious experiences or interpreting experiences as religious (Nielsen 2025, 68).

In this section, we evaluate the apologetic value (the persuasive potential) of Lewis's theology of unfulfilled desires according to these four apologetic methods. In other words: To what degree can Lewis's theology of unfulfilled desires form a persuasive argument, present an attractive vision of life, create a basis for an attractive community, and facilitate religious experiences? We argue that despite the controversial and technical nature of the acade-

mic discussion of Lewis's argument from desire, his overall theology of desire still has apologetic relevance in relation to the three other methods of apologetics, especially in light of the contemporary secular condition.

Argumentative apologetics: A persuasive, rational argument from unfulfilled desires?

The evidential value of Lewis's argument from desire has been discussed in several academic books and articles over the years.¹¹ We will briefly present central aspects of this academic discussion and focus on whether scholars have found the argument persuasive.

Philosopher Erik J. Wielenberg has criticized the argument by attacking premise 2 that, in his case, states: "all natural, innate desires are capable of being satisfied" (Wielenberg 2008, 111). If that is the case, then combined with premise 1 (humans have natural, innates desires for transcendence) we can conclude that transcendence exists. Peter Kreeft argues that a rejection of premise 2 amounts to a rejection of a meaningful universe, since desires and satisfactions match in a meaningful universe (Kreeft 1989, 255). Peter Williams names this the *ad reductio* argument. That is, rejecting premise 2 entails absurdity (Williams 2019, 130). To Wielenberg, though, the idea of an absurd universe is not problematic from an atheistic point of view. Rather, the absurdity of life is a basic tenet of much atheism. Consequently, the *ad reductio* argument only persuades those who presuppose a religious worldview that postulates a meaningful (non-absurd) world (Wielenberg 2007, 112). This seems to mirror Smilde's conclusion that "in modern times it is no use trying to argue 'from desire' unless the ground for such an

attempt – a ground lost to modern man including the young Lewis – has been laid" (Smilde 2014, 47). Consequently, neither Wielenberg nor Smilde finds the argument persuasive. Against this position, it can be argued that most people experience life as coherent and meaningful (at least most of the time) and live as if life is not absurd. Further, some atheist philosophers develops theories with non-absurd constitutive elements like transcendence and moral realism (cf. Dworkin 2013). The absurdity defense is thus a theoretical possibility but with a high experiential and existential cost as well as incompatible with certain atheist philosophies.

The argument from desire exists in various forms.¹² Philosopher Gregory Bassham judges that the abductive version is the strongest (Bassham 2015, 55). This version states, that transcendence (or God) is the best explanation of the phenomenon of unfulfilled desires. The argument thus states that it is more probable that we would experience unfulfilled desires if theism is true than if atheism is true (Bassham 2015, 47). To counter this claim, Bassham claims, first, that atheism is a simpler hypothesis than theism. Consequently, its prior probability is higher.¹³ Second, he tries to show that the phenomenon of unfulfilled desires is to be expected in a materialist universe. Drawing on Wielenberg, Bassham suggests that unfulfilled desires could plausibly have some kind of evolutionary advantage. It could, for example, be the case that humans carrying the restlessness characteristic of unfulfilled desires outcompeted more complacent humans in the competition for territory, resources and partners (Bassham 2015, 48).¹⁴ Bassham, through mainly critical of the argument, arrives at the conclusion that the phenomenon of

Joy might amount to "some confirming evidence for theism" but it "is not anything to write home about" (Bassham 2015, 55).

The short discussion presented above does not do justice to the complex academic discussion of the argument from desires. It is not the aim of this article to evaluate the argument from desire. We merely note that some philosophers have not found it persuasive and have presented important counterarguments. Our main point here is that the apologetic relevance of Lewis's theology of unfulfilled desires does not rest solely on the soundness of the argument from desire. In the next three sections, we will examine the apologetic relevance of Lewis's theology from three other methodological perspectives.

Imaginative apologetics: A persuasive interpretation of unfulfilled desires in contemporary western culture

"I don't believe in God, but I miss him" (Barnes 2008, 44). In these words, secular novelist Julian Barnes gives voice to a widespread unease in western culture. Philosopher Charles Taylor diagnoses contemporary western society as one suffering under the absence of belief in God and transcendence. He names it the "the malaise of modernity" (Taylor 2007, 299–321). If Taylor is right in his diagnosis, Lewis's theology of unfulfilled desires has an attractive potential in contemporary secular culture. By reintroducing the concept of transcendence in interpreting everyday longings, Lewis breaks what Taylor calls "the immanent frame." Transcendence is neither a fantasy nor something disconnected from ordinary living but a living everyday reality. Such an interpretation, whether it is true or not, seems to be able to counter the *malaise* of modernity and "reenchant" the

world. Hence, it has a persuasive potential by being an attractive interpretation of life.

Lewis was a child of modernism (and not postmodernism) and consequently did not favor a pragmatist approach to belief in Christianity. In his essay "Christian Apologetics" he writes:

The great difficulty is to get modern audiences to realize that you are preaching Christianity solely and simply because you happen to think it true; they always suppose you are preaching it because you like it or think it good for society or something of the sort. (C.S. Lewis 2000, 64)

Consequently, there is an imaginative apologetic potential in Lewis's theology that goes against his modernist sensibilities.¹⁵ While such reservation is legitimate it need not entail an abandonment of imaginative apologetics. As Nielsen has argued, imaginative apologetics on its own is ethically problematic because it is not obviously epistemically linked to truth but in combination with argumentative apologetics this problem is negated (Nielsen 2025, 213–59).

Communitarian apologetics: A persuasive community open to nature, culture and earthly joys.

Communitarian apologetics focus on the attractiveness of the Christian community when it faithfully embodies the Christian faith. Lewis's theology of unfulfilled desires functions mainly on the individual and private level. Still, there is at least one point in his theology of unfulfilled desires relevant to communitarian apologetics. His theology is a defense of the religious relevance of culture (especially literature), nature and earthly joys.

Lewis concludes, that if his theology of

unfulfilled desires is right, then Christians "must take care, on the one hand, never to despise, or be unthankful for, these earthly blessings, and on the other, never to mistake them for the something else of which they are only a kind of cope, or echo, or mirage" (Lewis 2002, 114). But it is not just that we should be thankful for earthly joys and pleasures. Christians should actively cultivate the faculty of enjoying them since it is a way to "keep alive ... the desire for [our] true country"; the desire for God (Lewis 2002, 114).

Christianity has sometimes been associated with a stark rejection of earthly pleasures, culture and nature. Lewis's theology, on the other hand, creates a community open to and valuing these joys without worshipping them. We believe such a Christian community has an attractive (or at least not repulsive) appeal to those "outside" the church. Consequently, it has some kind of persuasive influence.

Experiential apologetics: A persuasive experience of the transcendent beyond arguments and attraction

Above we argued that Lewis's main interest was on the experiential side of the unfulfilled desires. As such, his theology of unfulfilled desires can be seen as an instance of experiential apologetics. Nielsen defines experiential apologetics as "the attempt to persuade an interlocutor by facilitating religious experiences or reinterpreting current experiences, so their religious significance is understood" (Nielsen 2025, 68). This definition contains two ways of understanding experiential apologetics and Lewis's theology of unfulfilled desire fits with the latter. Lewis believes unfulfilled desires are universal. Consequently, the apologist need not help facilitate them. What the apologist needs

to do is to bring them into focus and interpret them.

The difference between *arguments for* God and *experiences of* God is that the latter includes some form of direct (unargued) perception of God¹⁶ that sometimes makes conceptual arguments irrelevant. John Froula is thus correct when he classifies Lewis's Joy as a form of spiritual perception (Froula 2018). In the experience of unfulfilled desires, the *form* of the transcendent is recognized. The form of the desired is in the desire, as Lewis stated above. Consequently, this experience has evidential value and might be able to persuade the one who has the experience.

If the object is given directly in the experience itself, there is no need for further arguments. The object is known. But if the experience is open to several interpretations (materialism or transcendence) as to what is perceived, then further arguments are needed to determine what alternative is most probably true. Of course, there is also the possibility that even though the experience in theory is open for an alternative interpretation, this alternative interpretation does not seem to fit as well with the experienced character of the experience. As such, the evidential weight does not amount to either proof or no proof but some degree of evidential weight. In contrast to arguments, though, the evidential weight of the experience cannot be determined from the outside. One needs to inhabit the experience to assess its quality and epistemic significance.¹⁷

The fact that this question cannot be settled from the outside through rational discourse does not mean that unfulfilled desires have no apologetic relevance. Rather, the task of the Church and the apologetic practitioner is to follow in Lewis's steps by drawing attention to the

phenomenon of unfulfilled desires and presenting a Christian interpretation of them. Whether the experience will be found to be persuasive is beyond the control of the apologist.

Further, it is important that apologists do not push non-believers towards a transcendental or Christian interpretation of the phenomenon since this might keep them from being attentive to the phenomenon itself. Since the nature of the phenomenon of unfulfilled desire is subtle there is a possibility that those who do not wish to see a path to the transcendent will not see one. Of course, the opposite is also true. The religious person might experience unfilled desires as an experience of transcendence because she wants to find transcendence. There is no way to avoid bias. Theists as well as atheists and agnostics need to be self-critical and attend to the phenomenon with an open mind.

Conclusion

In this article we have reconstructed C.S. Lewis's theology of unfulfilled desires. On the one hand, we have criticized those

who claim that Lewis offered no argument from desire. We conclude that Lewis clearly offers an interesting argument though with low evidential weight. On the other hand, we have criticized those who see nothing but the argument in Lewis's theology. Lewis was not primarily interested in the argumentative side of unfulfilled desires but in its lived and experienced dimensions. Further, it is precisely in this respect that Lewis's ideas are still relevant to contemporary, Christian apologetics. Lewis did not merely (or primarily) present an argument for transcendence. He presented an attractive interpretation of a universal phenomenon plausibly revealing the presence of transcendence in ordinary human life. Further, such an interpretation, while pointing beyond this world, maintains an attractive openness to nature, culture and earthly joys without worshipping them. Lewis's reputation as the 20th century's most important Christian apologist is thus deserved and we believe he still has much to offer in the 21st.¹⁸

Literature

- Augustine. 1961. *Confessions*. Translated by R. S. Pine-Coffin. Penguin Books.
- Barnes, Julian. 2008. *Nothing to Be Frightened Of: A Memoir*. Knopf.
- Bassham, Gregory. 2015. 'Con: Quenching the Argument from Desire'. In *C. S. Lewis's Christian Apologetics: Pro and Con*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004301658_004.
- Beverluis, John. 1985. *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*. W.B. Eerdmans.
- Dworkin, Ronald. 2013. *Religion without God*. Harvard University Press.
- Feinendegen, Norbert. 2008. *Denk-Weg Zu Christus: C. S. Lewis Als Kritischer Denker Der Moderne*. Verlag Friedrich Pustet.
- Feinendegen, Norbert. 2018. 'The Philosopher's Progress: C. S. Lewis' Intellectual Journey from Atheism to Theism'. *Journal of Inklings Studies (Online)* 8 (2): 103–43. <https://doi.org/10.3366/ink.2018.0011>.

- Froula, John. 2018. 'Joy as Spiritual Perception in C. S. Lewis'. *The Heythrop Journal* 59 (1): 56–65. <https://doi.org/10.1111/heyj.12485>.
- Holyer, Robert. 1988. 'The Argument from Desire'. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 5 (1): 61–71. <https://doi.org/10.5840/faithphil1988513>.
- Kreeft, Peter J. 1989. 'C. S. Lewis's Argument from Desire'. In *The Riddle of Joy: G.K. Chesterton and C. S. Lewis*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Lewis, C. S. 1966. 'Letter to Warran November 22, 1931'. In *Letters of C. S. Lewis*, first edition, edited by W. H. Lewis. Geoffrey Bles Ltd.
- Lewis, C. S. 1969. 'Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare'. In *Selected Literary Essays*. Cambridge University Press.
- Lewis, C. S. 1992. *The Pilgrim's Regress*. Paperback edition. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Lewis, C. S. 2000. 'The Weight of Glory'. In *C. S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. HarperCollinsPublishers.
- Lewis, C. S. 2002. 'Mere Christianity'. In *C. S. Lewis: The Complete C. S. Lewis Signature Classics*. HarperOne.
- Lewis, C. S. 2008. *Yours Jack: The Inspirational Letters of C. S. Lewis*. Edited by Paul F. Ford. HarperCollinsPublishers.
- Lewis, C. S. 2012. *Surprised by Joy*. William Collins.
- Lewis, C. S. 2017. 'Meditation in a Toolshed'. In *Compelling Reason: Essays on Ethics and Theology*. William Collins.
- Lewis, C.S. 2000. 'Christian Apologetics'. In *C. S. Lewis: Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. HarperCollinsPublishers.
- Nielsen, Emil Børtly. 2024. 'Tro og argumenter'. In *Gudsargumenter*, vol. 1. Nordisk Serie for Kristen Apologetik og Religionsfilosofi. Kolon.
- Nielsen, Emil Børtly. 2025. *Apologetics Beyond Arguments: On the Nature, Methods, and Ethics of Christian Apologetics*. LIT Verlag.
- Pascal, Blaise. 1995. *Pensées and Other Writings*. Edited by Anthony Levi. Translated by Honor Levi. Oxford University Press.
- Puckett Jr, Joe. 2013. *The Apologetics of Joy: A Case for the Existence of God from C. S. Lewis's Argument from Desire*. Lutterworth Press.
- Simek, Slater. 2022. 'A Bayesian Exploration of C.S. Lewis's "Argument from Desire"'. *Sophia* 61 (4): 757–73. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00887-9>.
- Smilde, Arend. 2014. 'Horrid Red Herrings: A New Look at the "Lewisian Argument from Desire" – and Beyond'. *Journal of Inklings Studies* 4 (1): 33–92.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Second Edition. Clarendon Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674044289>.
- Ward, Michael. 2011. 'The Good Serves the Better and Both the Best: C. S. Lewis on Imagination and Reason in Apologetics'. In *Imaginative Apologetics: Theology, Philosophy and the Catholic Tradition*, edited by Andrew Davison. SCM Press.
- Wielenberg, Erik J. 2007. *God and the Reach of Reason: C. S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell*. University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167444>.

- Williams, Donald T. 2018. 'Made for Another World: C. S. Lewis's Argument from Desire Revisited'. *Philosophia Christi* 2018 (19:2): 449–54.
- Williams, Peter S. 2015A. 'Pro: A Defense of C. S. Lewis's Argument from Desire'. In C. S. Lewis's *Christian Apologetics: Pro and Con*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004301658_004.
- Williams, Peter S. 2015B. 'Reply to Gregory Bassham'. In C. S. Lewis's *Christian Apologetics: Pro and Con*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004301658_005.
- Williams, Peter S. 2019. 'C. S. Lewis as a Central Figure in Formulating the Theistic Argument from Desire'. *Linguaculture*, 10 (2): 115–34. <https://doi.org/10.47743/lincu-2019-2-0149>.

Notes

¹ Peter S. Williams has examined the history of the arguments from desires and Lewis's unique contribution in Williams 2019.

² Lewis uses a number of terms for the experiences he has in mind like "nostalgia", "desire", "longings", "thrill", and "Joy". Below we will use the term "unfulfilled desires" to refer to these. Lewis does not use the predicate "unfulfilled" but since such an assumption is always present in his theology, we have added it for clarity.

³ On dating and sequencing Lewis' conversion to theism and later Christianity, scholarship remains divided. Recent reconstructions place Lewis's conversion to theism in Trinity Term 1930. Lewis himself dates his conversion to 1931 and seems rearrange the steps leading up to it (Feinendegen 2018, 103–12).

⁴ Lewis begins by stating that materialism does not leave "room for any satisfactory theory of knowledge" (Lewis 2012, 241–42). He continues by including parallel arguments from ethics (moral judgements have objective validity) and aesthetics (aesthetic experiences have objective value). The latter argument points forward to his argument from unfulfilled desires but is a different argument since it argues from aesthetic experience and not desires. Still "all Joys ... awakens desire" (Lewis 2008, 250) and consequently the arguments are connected. Lewis explores the argument from reason in more depth in *Miracles* chapter 3 (Lewis 2002b, 311–21). The moral argument is presented extensively by Lewis in book 1 of *Mere Christianity* (Lewis 2002a, 15–36)

⁵ Peter Williams have shown that Lewis presented the argument using different logical forms (Williams 2019, 125). We have chosen to reconstruct it as an abductive argument.

⁶ There is a tension in Lewis's thinking between making Joy a *specific* kind of intense longing and seeing it as a *general* feature of all desire. This tension can be resolved if we assume that all desires point to transcendence but that this is seen most clearly in intense cases. This would explain Lewis's main interest in the latter cases.

⁷ See also Lewis 1992, 203.

⁸ Some examples of present objects given by Lewis: "nature, music and poetry" (Lewis 1966, 144); "inanimate nature and marvelous literature" (Lewis 1992, 202); "smell of a bonfire, the sound of wild ducks flying overhead, the title of *The Well at the World's End*, the opening lines of *Kubla Khan*, the morning cobwebs in late summer, or the noise of falling waves" (Lewis 1992, 204).

⁹ Donald Williams writes: "The argument from desire cannot be fully evaluated except experientially" (Williams 2018, 452). Smilde likewise states: "The plausibility of [the argument's] conclusion is not a thing to be propounded, but to be lived through; a thing to be told, not argued" (Smilde 2014, 40).

¹⁰ There is a tension in Lewis's argument analogy here. In the above machine example, vagueness was an indicator that the person had no experience of a real machine. Lewis wants to say the exact opposite about some people's "vague idea of God" despite its vagueness. His point is that their vague idea of "God" comes from a real, direct perception of transcendence (beauty and goodness) through the imagination (mediated by music, nature and literature).

¹¹ Cf. Beversluis 1985; Kreeft 1989; Holyer 1988; Wielenberg 2007; Puckett Jr 2013; Smilde 2014; Williams 2015A; Bassham 2015; Williams 2018; 2019; Simek 2022.

¹² For a presentation of the different forms of the argument see Williams 2015A.

¹³ Contrary to Bassham, philosopher Richard Swinburne defends the notion that theism is a simple hypothesis and thus have a high prior probability (Swinburne 2004).

¹⁴ For Peter Williams's reply to Wielenberg and Bassham's evolutionary counterargument see Williams 2015B.

¹⁵ It is important to note, that imaginative apologetics is not the same as the role of imagination in C. S. Lewis thinking. A central determination of imagination in Lewis is his concept of imagination as "the organ of meaning" (Lewis 1969). Lewis's point is that if we cannot imagine a proposition or theory then we cannot assess

its truth (cf. Ward 2011). Imagination is thus a central aspect of understanding and play a role in all four apologetic methods in Nielsen's typology. Imaginative apologetics, on the other hand, is not merely about imagining a reality but about the *attraction* or *repulsion* of the imagined reality. Consequently, while imagination plays a central role in Lewis's writings his relationship to imaginative apologetics is open for discussion given his modernist sensibilities.

¹⁶ By this we do not necessarily mean *sense perception*. Unfulfilled desire, for example, is not a sense perception. Further, we do not imply that God is known in his totality nor as he is in himself. God always reveals himself to humans in a form that matches human cognitive abilities (divine accommodation). Lastly, we do not argue that such experiences give certain knowledge. Only that they often have some degree of evidential weight. The important point is, that this evidential weight is not the conclusion of an argument but given in the experience itself.

¹⁷ For a presentation of different sources of persuasion and their epistemic significance see Nielsen 2024, 19–21.

¹⁸ We would like to thank Michael Agerbo Mørch, Thomas Steiner, John Daniel Andersen, Martin Jakobsen and two peer-reviewers for helpful response to drafts of this article.



Healing as a Miracle that Came and Disappeared: A Pentecostal Reflection on C.S. Lewis

Karl Inge Tangen

Professor of Practical Theology

The Norwegian School of Leadership and Theology (HLT), Oslo

karl.inge.tangen@hlt.no

Abstract: This article explores how C.S. Lewis's life and theology can contribute to an integrative framework for healing that embraces both biomedicine and charismatic prayer. While Lewis affirmed the value of medical science, he also defended the possibility of miracles as divine interventions consistent with nature's order. His reflections on petitionary prayer reveal both caution and potential boldness grounded in biblical exegesis. The study highlights Lewis's personal experience with his wife's healing and subsequent relapse, showing how grief deepened his theology into a more affective practical form. From a Pentecostal perspective, and within a theology of inaugurated eschatology, the article argues that Lewis's insights – his critique of scientism, honest exegesis, and spiritual struggle – offer resources for an integrative theology of healing. At the same time, it seeks to complement Lewis's theology by offering a more developed account of healing and faith understood as charismata.

Keywords: Charismatic healing, Pentecostal perspective, C.S. Lewis, biomedicine and miracles, Christian affections

Introduction

Research Problem and Motivation

The late modern condition has encouraged a growing interest in spirituality and ancient healing practices. This includes prayer for healing. At the same time, Christianity finds itself in a world where healthcare is beneficially shaped by forms modern science that in many cases rejects ancient healing practices or at least their modes of explanation. This tension raises a number of philosophical and theological questions that late modern apologetics must address.

The paper explores how biblical and charismatic practices, such as praying for the sick, can be integrated with biomedicine in a way that is theologically and academically comprehensible. Specifically, it explores how C.S. Lewis's life and theology may serve as a resource for this project. It argues that Lewis's honest engagement with biblical teaching and stimulating philosophical reflection provide important resources for integrative Christian thinking. Moreover, it challenges the popular myth – that Lewis's faith collapsed after his wife's tragic death. Instead, it advances the perhaps surprising claim that Lewis's later practical theo-

logy, especially in its affective dimensions, grew more, not less, similar to certain aspects of Pentecostal spirituality – even though he never became a Charismatic Anglican.

The main research question is framed as followed:

In what way may the works of C.S. Lewis contribute to an integration of biomedicine and charismatic healing practices?

The article is divided into two parts. The first part is descriptive and hermeneutic, exploring the following sub-questions:

1. What is Lewis's general perception of biomedicine?
2. How does Lewis apologetically defend the possibility of miraculous healing in relation to science?
3. Which forms of prayer for healing does Lewis endorse?
4. What virtues and affections appear to guide and motivate these practices in Lewis's life, particularly in relation to his wife's illness?

The second part provides a theological analysis of the same questions from a Pentecostal-Charismatic perspective, with a view to forming an integrative framework for healing.

Sources, Method, and Dialogue Partners

The primary focus for the first and second question will be Lewis's *Miracles*. For the third and fourth questions, three works are particularly relevant: the essay "On the Efficacy of Prayer" in *The World's Last Night and Other Essays*; the essay "On Petitionary Prayer: A Problem without an Answer"; and, most importantly, *Letters to Malcolm*, one of Lewis's final works, written after *A Grief Ob-*

served. Methodologically, this is a hermeneutic and constructive theological study that uses *Letters to Malcolm* as the primary hermeneutical key. Since this book was published after *A Grief Observed*, it allows for an examination of how Lewis's theological reflection developed following the deep personal loss of his wife.

This study also engages with theological secondary sources, most notably Allison English and Thomas Carmody's essay, "On C. S. Lewis, Health, Healing, and Petitionary Prayer," as well as the theological biographies by Alister McGrath¹ and Humphrey Carpenter.² My Pentecostal theological reflections draw on the work of Pentecostal theologians that will be presented in more depth below. My overall perspective is that of inaugurated eschatology, which holds a strong position in contemporary academic Pentecostal theology.³ The main idea is that the future kingdom of God has already broken into this age of sin and destruction through Christ and the presence of the Spirit. It follows that the church lives in the tension between the already present and the not yet consummated saving rule of God.

Lewis' view of science and biomedicine

Lewis was positive but not naïve or uncritical towards science. Lewis seems basically affirmative of medical science in particular. He views this enterprise as kind of cooperation with the healing mechanism that the creator has placed in nature. In the book *Miracles*, he claims that

there is a sense in which no doctor ever heals. The doctors themselves would be the first to admit this. The magic is not in the medicine but in the patient's body – in the *vis*

medicatrix naturae, the recuperative or self-corrective energy of Nature.⁴

In *Mere Christianity* Lewis sees health as "a great blessing", yet he also warns his readers of making it an ultimate concern or idol, claiming that "the moment you make health one of your main, direct objects you start becoming a crank".⁵ The same applies to the epistemic fallacy of scientism. Lewis criticized scientism for confusing the scientific method, which he considered a valuable tool, with a total worldview. In books like *The Abolition of Man*, he warned that when science is treated as the sole arbiter of truth, it reduces human beings to objects, undermines morality, and ultimately becomes a form of power rather than truth-seeking. This does not, however, lead Lewis to reject the scientific study of regularities in nature or to resist concepts like natural laws. He maintained that his critique of scientism was not an attack on scientific inquiry itself.⁶ This will also be evident as I now turn to the question of miracles.

Lewis' on biomedicine, healing and prayer

Lewis makes an important distinction between miracles of what he terms the Old and New Creation. To describe miracles of the Old Creation, he begins with processes already present in nature. For instance, God naturally transforms water, soil, and light into a juice that, over time, becomes wine through a plant. Lewis suggests that Jesus's miracle at Cana essentially consisted of accelerating this process. If miraculous healing is understood as an intensification of such processes, it may be seen as a miracle of the Old Creation, in the sense that it fits within an existing cosmological order. In this way, there need be no conflict between miracles and the laws of nature, nor with the scientific

study of them, which underpins biomedical science.

Lewis acknowledges that accounts of miracles also appear in other religions. He does not think that Christian apologetics should try to "disprove all stories of the miraculous which fall outside the Christian records".⁷ However, he will nevertheless suggest that Christian miracles have a much greater intrinsic probability in virtue of their organic connection to the whole structure of the religion they exhibit.⁸ More importantly, Lewis sees Christian miracles as form of special providence that follow from divine-human interaction in the form of petitionary prayer. In this sense they are interventions in history or in "the course of events".⁹ At the same time, they are not "violations" of natural laws. Lewis explains this as follows:

The divine art of miracle is not an art of suspending the pattern to which events conform but of feeding new events into that pattern. It does not violate the law's proviso.¹⁰

Put differently, miracles do not violate the laws of nature, but they still introduce or represent a kind of divine intervention. This can be understood as feeding a new event into an existing pattern. Miracles of the New Creation, such as Jesus's resurrection, fit into a pattern of nature that belongs to the future. Lewis describes these miracles as the New Creation "just breaking in". There is no necessary contradiction with science, but one might add that these mechanisms of the future, or God's hand in the present, may still be invisible to science, even if the end results are observable. The same applies to the instances where Jesus raised people from the dead. Lewis calls these miracles of reversal:

The Miracles of Reversal all belong to the New Creation. It is a Miracle of Reversal when the dead are raised. Old Nature knows nothing of this process.¹¹

Finally, one might add that Lewis's understanding of healing is holistic, in the sense that all of God's salvific work is a form of healing that transforms the body and mind. Accordingly, in *Letters to Malcolm*, he refers to the sacrament of the Eucharist as the "big medicine".¹²

In summary, Lewis affirms that God can indeed heal miraculously. Moreover, his perspective on miraculous healing, understood as compatible with the existing patterns of nature, suggests that medical science and prayer for healing may be seen as parts of a coherent narrative. This leads us to the next question: How should the miracle of healing be pursued?

Lewis on petitionary prayer for healing

Alison English and Thomas Carmody's research on Lewis confirms that Lewis saw praying for the sick as "unquestionable right".¹³ Moreover, Lewis saw the remission of his wife's sickness as a miracle of healing that occurred after petitionary prayer. This is implicit in the question he posed to Father Peter Milward in the late autumn of 1959: "Can one, without presumption, ask for a second miracle?"¹⁴

In his early works, Lewis recommended a cautious style of petitionary prayer, which he describes as Type A prayer, ending with the words, "Not my will, but your will be done." In an early essay, Lewis uses Jesus's prayer in Gethsemane and the Lord's Prayer as examples of this kind of prayer. Lewis says that

with this pattern of prayer – the A Pattern – I myself would be wholly

content. It is in accordance both with my heart and my head.¹⁵

However, it is worth noticing that Lewis's understanding of the Lord's prayer had shifted gradually by the time he wrote *Letters to Malcolm*. He says that he had come to understand that this prayer is not about disagreeing with God but rather about collaborative engagement with Him:

The petition, then, is not merely that I may patiently suffer God's will but also that I may vigorously do it. I must be an agent as well as a patient. I am asking that I may be enabled to do it.¹⁶

Lewis's imaginary friend, Malcolm, seems to reject petitionary prayer because it messes up the systematics of his theology, which include a very predictable and, in a sense, controllable world.¹⁷ Lewis challenges the attempt to construct an intellectual safe-room, insisting instead on divine intervention:

If you meant in your last letter that we can scrap the whole idea of petitionary prayer – prayer which, as you put it calls upon God to "engineer" particular events in the objective world – and confine ourselves to acts of penitence and adoration, I disagree with you. It may be true that Christianity would be intellectually, a far easier religion if it told us to do this...¹⁸

Why is Lewis unwilling to go along with Malcolm's intellectually "easier proposal"? Lewis begins by referring to a prayer in the psalms and shows how it promotes humility. He then moves back to Jesus's petitionary prayer in Gethsemane and suggests that Jesus's reservation "not my will but thine" makes an "enormous" difference. It is humble request, but it is still a petition. Put differently, Jesus's

prayer in Gethsemane exposes that we cannot control life – nor God – by prayer, but that is no reason for claiming that petitionary praying is unimportant.

On the contrary, Type A prayer seems to provide an exceedingly important, and even necessary, response, involving the submission of one's life into God's hands while remaining willing to be an agent who interacts with God through prayer. Lewis embraces Pascal's idea that God instituted prayer to bestow upon humans the "dignity of causality".¹⁹ This implies that

it is not really stranger, nor less strange, that my prayers should affect the course of events than that my other actions should do so. They have not changed God's mind – that is, His over-all purpose. That purpose will be realized in different ways according to the actions, including the prayers of His creatures.²⁰

This leads us to another possible way of praying for the sick, which Lewis calls prayers of Type B. It is this kind of prayer that Lewis is wrestling with to the extent that he labels it "a problem without an answer". In Matthew 21:21-22, Jesus says,

"Truly, I say to you, if you have faith and not doubt, you will not only do what has been done to the fig tree, but even if you say to this mountain, 'Be taken up and thrown into the sea,' it will happen. And whatever you ask in prayer, you will receive, if you have faith."

As a professor of literature, Lewis is certainly aware that Jesus uses hyperbole, but he rejects any attempt to assign this text a purely symbolic meaning. He points out that Jesus, in the very next sentence, makes "the same statement with-

out any figures of speech at all". Lewis admits that he finds this astonishing, even shocking to his "natural feelings", yet he holds on to the challenge and promise of the text.

Lewis is familiar with interpretations of these texts that downplay faith in the miraculous, but he dismisses each as an imprecise reading through what might be called brutally honest exegesis. Thus, the implication is that nothing is impossible for those who pray in the manner of Type B. This raises the question: If this is true, why lean toward the other type of prayer? Lewis's basic argument for defending his early preference for prayers of Type A is that Jesus himself engages in this kind of prayer in Gethsemane. Yet he also acknowledges that there is a long list of texts that promote prayers of Type B.

The basic problem with this type, according to Lewis, is that we seldom attain such faith. To this conundrum, he finds no intellectually satisfactory answer. However, he adds that one thing is clear to him:

One thing seems to be clear to me. Whatever else faith may mean ... I feel quite sure that it does not mean any state of psychological certitude ... manufactured from within by the natural action of a strong will upon an obedient imagination. The faith that moves mountains is a gift from Him who created mountains.²¹

I would suggest that this passage, in consequence, seems to encourage practices of Type B, though in terms of seeking faith as a gift from God. This is quite explicit in the prayer that ends the earlier essay: "I come to you, Reverend Father, for guidance." However, in *Letters to Malcolm*, Lewis seems to move out of this tension, suggesting that this level of faith is a

copingstone, not a foundation and that the promises of faith refer to a degree of faith that "most believers never experience".²²

I will argue that Lewis, overall, provides a holistic framework that enables an integration of biomedicine and petitionary prayer for healing. The former can be understood as interaction with divine order, the latter as participation in divine intervention, and Lewis demonstrates that both can be held together without incoherence. There is also a substantive coherence between Lewis's apologetic and his practical theology, though not without tension. His philosophical exposition of miracles is conceptually precise and leads to a firm conclusion, whereas his essay on petitionary prayer remains, in a significant sense, unresolved regarding the preferred mode of prayer. Even so, I argue that the essay's intellectual and existential honesty is constructive: in practice, readers (1) can continue to read Jesus's sayings about faith with a candid, even challenging, realism; (2) engage in prayer without the illusion of complete understanding; and (3) begin with the form of prayer they currently grasp (Type A) while remaining open to the possibility of engaging in prayers of Type B. The prospect of such prayer is not merely theoretical, since God may grant what human effort cannot produce.

Lewis's Prayers and Anguish in the Face of Joy's Sickness

I have already mentioned that, at one point, Lewis asked Father Peter Milward, "Can one, without presumption, ask for a second miracle?" What, then, was the first miracle? It seems to have occurred around the time Lewis married Helen Joy Gresham. In March 1957, Joy was terminally ill with bone cancer. Peter Bide came

to lay hands on her and pray for her healing. However, as he entered the building, the Anglican minister was, in a sense, ambushed by Lewis with an additional request – the request to marry the couple.²³

What happened next is astonishing. In the following weeks, Joy recovered slowly, and by December she was walking. In the summer of 1958, she wrote to a friend stating that she was in remission.²⁴ Unfortunately, this healing was a miracle that came and went – and finally disappeared. By the autumn of 1959, it was clear that Joy's sickness had returned. This is what prompted Lewis to consult with Father Milward. However, this time no healing took place.

The emotional and intellectual pain that followed Joy's death is described by Lewis in *A Grief Observed* with the same kind of brutal honesty that he exhibits in biblical exegesis. However, it did not destroy his faith. As Alister McGrath suggests,

The somewhat superficial engagement with suffering in *The Problem of Pain* would "blossom" into the more mature, engaged, and above all wise account found in *A Grief Observed*.²⁵

McGrath goes on to suggest that *A Grief Observed* is also significant at another level: namely,

in exposing the vulnerability and fragility of a purely rational faith. While Lewis undoubtedly recovered his faith after his wife's death, *A Grief Observed* suggests that this faith was some distance removed from the cool, logical approach to faith that he once set out in *The Problem of Pain*.²⁶

The transition from a somewhat detached theology to a more engaged one also appears to occur at the practical theology

level. His reflection on petitionary prayer certainly demonstrates humility and care. However, the news of the medical relapse awakened a more intense level of affections. Lewis told Roger Lancelyn²⁷ that he was still praying, but with a new sense of anxiety and despair:

And then the horrible by-products of anxiety: the incessant, circular movement of the thoughts, even the Pagan temptation to keep watch for irrational omens. And one prays; but mainly such prayers are themselves a form of anguish.²⁸

I will suggest that this testimony is deeply existential, in the sense that it depicts Lewis as being ‘thrown’ into a situation in which death threatens to take away someone he deeply cares for.²⁹ This experience also seems to have given Lewis a deeper understanding of the biblical text that shapes his theology of prayer. In *Letters to Malcolm*, he uses the very same words he employed in his conversation with Lancelyn: “such prayers are themselves a form of anguish.”³⁰

This shows that Lewis’s perception of religious experience developed in response to the grief he endured. Drawing on his subsequent book, I will argue that affections had by then become more integral both to Lewis’s own spirituality and to his understanding of religious experience. From this vantage point, he exegetes Jesus’s prayer in Gethsemane in a new light. Lewis contends that such anxiety constitutes “our share in Christ”, extending beyond our general participation in the human condition, and he concludes that “we are Christians, not Stoics”,³¹ It is important to note, however, that these affections lead to prayer and not to resignation or passivity. Rather, anguish seems to be a part of the gift of agency. This fervent prayer for healing may at some stage

give way to the kind of acceptance that comes with death and the grief process and still holds on to the eschatological hope of Jerusalem.

In sum, the healing that came and went transformed both Lewis’s systematic and practical theology, in that it intensified and produced a wiser and more affectionate practical theology. Finally, one might add that this process was not totally alien to Lewis’s earlier theology. As English and Carmody observe, Lewis had previously maintained that character, spiritual development, and “treasures of fortitude” could be given through suffering and illness.³²

Theological analyses – A Pentecostal reflection

A note on earlier Pentecostal research on Lewis – and healing

Above, I have suggested that inaugurated eschatology will be the main analytical perspective of this article. From this perspective, the church is understood as a “sick healer”: miraculous healings in Jesus’s name are a normal part of the church’s life; yet, because the kingdom is also not yet fully realized, sickness and death remain part of its reality. This view also resonates with the ministry of the pastor and surgeon Oswald Orlien (1912–1998), a Pentecostal pioneer who developed a holistic theology that enabled an integration of charismatic healing practices and biomedicine.³³

However, it is also worth noting that a number of Pentecostal–charismatic scholars have already discussed Lewis. Marc Cartledge identifies three important contributors, to whom he himself may be added: Oliver McMahan, William Kay, and Tony Richie.³⁴ I suggest that Leanne Payne³⁵ should be added to this list,

though as a charismatic rather than a Pentecostal scholar. Kay highlights Lewis's philosophical and apologetic defense of the possibility of miracles, the presence of healings in *The Chronicles of Narnia*, and the significance of the Spirit as the life-breath of Aslan. In line with this last point, Leanne Payne shows that there is an underlying, indirect pneumatology in many of Lewis's works.³⁶ These works will be included selectively in the analysis as I focus on the main question: How can Lewis's theology and implicit pneumatology support a Christian integration of biomedicine and charismatic spirituality?

On Lewis's philosophy of science and scientific medicine

I suggest that most contemporary Pentecostal–Charismatic scholars would agree with Lewis's perception of medical science. Most importantly, Orlien would certainly agree. As a trained surgeon, he shared Lewis's conception of modern medicine as cooperation with the healing mechanisms that God has placed in nature. As a keynote speaker at the Pentecostal World Conference, he also encouraged all Pentecostals – including the minority who had resisted biomedicine – to embrace what he called God's way of doing "natural healing".³⁷ The emerging field of Pentecostal philosophy also resonates with Lewis's critique of scientism. This includes figures such as the Pentecostal philosopher Knut-Willy Sæther³⁸ and James K. A. Smith,³⁹ who clearly distinguish between the methodological naturalism of the sciences and naturalism as a reductionistic worldview. They accept the former but resist the latter. Lewis may therefore continue to provide important impetus to the Pentecostal tradition. The depth of his argument and his classic, eloquent style may serve as signi-

ficant apologetic resources. Moreover, the notion of health as a potential idol remains, to my knowledge, an underdeveloped theme in Pentecostal theology.

On Lewis's theology of miracles

What, then, of Lewis's theology of miracles? I find it to be logically rigorous. It is worth noting, however, that its proper locus seems to be the theological life-world of everyday experience. Here, healing is understood as functional recovery following interaction with God in prayer. Lewis's reference to a "second miracle" appears to suggest that he regarded Joy's gradual remission as a miracle of this kind. This claim, however, is likely to be dismissed by Christian doctors who promote criteria for miracles that reflect a narrower conception of what counts as miraculous. Peter May defines miracles as events that are radically different from natural phenomena and therefore requires healing to be instant, complete, and medically inexplicable – that is, not reasonably attributable to medical treatment, placebo effects, or natural processes. May applies markedly stricter criteria for accepting prayer as a causal factor than he does to mainstream medicine, which itself often involves gradual and incomplete recovery. One may ask if this, in practice, promotes a form of practical naturalism that bears a family resemblance to the kind of naturalism Lewis rejects. This issue must nevertheless be discussed in greater depth elsewhere.⁴⁰

What is certain, is that Lewis understands healings in general as a form of intervening grace that acts within rather than against nature. It follows, therefore, that miracles can be compatible with both the old and the new order of creation. A Pentecostal perspective will, however, question Lewis's idea that hea-

lings primarily belong to the old creation. Firstly, healings are one of the most common signs of inaugurated eschatology in the Gospels. This is clearly evident in texts like Luke 7:22:

Go and tell John what you have seen and heard: the blind receive their sight, the lame walk, lepers are cleansed, and the deaf hear, the dead are raised up, the poor have good news preached to them.

In this text, healings are both signs of the new creation and, in a sense, a reversal of the old, placed alongside awakenings of the dead. I do not disagree with Lewis's suggestion that healings correspond to the existing cosmological order, but I would propose that healings also transcend this order – since they are signs of the future, invading the present.

Secondly, and more importantly, healings are intimately connected to the saving work of Christ. With Osvald Orlien⁴¹ I will argue that Jesus's death on the cross, understood as the atonement, in some way or another is the decisive source for healings that may be associated with the new order of salvation (1 Cor 15:1-3). Like other gifts of salvation, healings are given in the name of Jesus. Here, I also find resources in Lewis's own theology. In *Mere Christianity*, Lewis has a rather pragmatic approach to theories of atonement, but he strongly affirms that

the central Christian belief is that Christ's death has somehow put us right with God and given us a fresh start.⁴²

With Lewis and the evangelical tradition, I will therefore emphasize that Jesus is the unique mediator and source of the new creation that breaks into the old combination of order and chaos. This is true even if God may also perform miracles in

creation outside the church's communion with Christ. These other miracles are not necessarily signs of God's new realm of salvation, but rather expressions of his creational care.⁴³

On Lewis's theology of petitionary prayer

Moreover, as I suggested above, I find Lewis's brutal exegetical honesty theologically liberating. We should continue to read texts about Jesus honestly even as they shock us – and continue to pray without having all the intellectual answers.

When it comes to the practical theology of prayer, I certainly agree with Lewis's basic premise that we can find prayers of Type A and Type B in the Bible. Thus, I find no reason to question the validity of Type A prayer. Such prayers can be understood within the perspective of the theology of the kingdom of God as both already and not yet. Prayers of Type A are, in a sense, a consequence of the messiness of the "not yet" condition. We may not know God's providential or hidden (*voluntas abscondita*) will in the present. Even though all good things belong to the church of the future kingdom, God's will in the present may be worked out in ways that seem mysterious and strange from the perspective of the believer. Thus, the believer is invited to accept God's sovereignty in prayer, even when God's will appears mysterious or strange.

I would also propose that Lewis's later understanding of the Lord's Prayer as a form of agency is theologically adequate. The church is an agent participating in God's healing mission in the world. This is an important Pentecostal intuition. However, it seems to me that agential participation in God's will provides another rationale for why the church should seek to engage boldly in the mode of prayer

that Lewis calls Type B. This seems to be overlooked by Lewis. The Lewis of *Letters to Malcolm* seems to conclude that faith and prayer of this kind are very rare. Though he does not reject the possibility of Type B prayer, he tends to treat it as an exception rather than a normal part of the church's mission. At this point, he stands at some distance from Pentecostal spirituality.

This gap could, in principle, be filled by a robust theology of faith and healing as charismatic gifts. Based on earlier presentations of Lewis's work by Pentecostal scholars (Kay, Richie, Cartledge), one might suggest that there are touchpoints for such a theology in his writings. Leanne Payne suggests that Lewis sees the Spirit as the source of the "Christ-life", or the "new kind of life" (ζωή, divine life), which God shares with us as he transforms us into "little Christs".⁴⁴

As a Pentecostal theologian, I suggest that the "little Christs" metaphor⁴⁵ – which arguably should first be read collectively – ought to inspire a somewhat bolder pursuit of charismatic gifts than Lewis implies. Faith is certainly described by Paul as a gift of the Spirit (1 Cor 12:9). It follows that Type B prayers are a normal part of the church's life, even though such prayer depends on the Spirit's situational guidance and empowerment. As Orlien suggests, the church should continually seek to participate more fully in God's healing mission through both prayer and medicine.⁴⁶

This proposal can be grounded in Scripture, tradition, and experience. The biblical foundation for making bold prayer for the sick a normal part of Christian life is robust, as both Lewis's exegesis and later New Testament scholarship have demonstrated.⁴⁷ One might add that the Charismatic renewal in traditional churches

has also revived the practice of anointing the sick with oil, combined with a "prayer of faith", as described in James 5:14. It might be reasonable to suggest that the faith referred to here is the same as that described in the passages Lewis exegetes – since these passages were also known to Paul (1 Cor 13:2). Finally, it should be noted that it is fairly well documented that healing takes place through such practices,⁴⁸ although it is equally true that many remain sick and face death, as in the case of Joy.

The church should therefore seek a balance between the prayer of the "not yet" (Type A) and the prayer of the "already" (Type B). It must also integrate prayer for healing with responsible care for those who are not healed – care that might also draw on Lewis's wider apologetic work. As Carmody suggests, this would help people entrust themselves, their health, and the results of prayer into God's hands (Type A). However, this kind of submission does not rule out other forms of agency. Lewis's bold exegesis can also serve as a resource that inspires bold prayer for the sick (Type B), while at the same time relying on the sovereignty of God. This blend of resting and acting is paradoxical, yet it is a paradox that arises from the teaching of Christ himself – as Lewis reads it.

What seems particularly beneficial is Lewis's suggestion that the faith that moves mountains is a gift from the One who created the mountains. This corresponds to a (moderate) sub-tradition within Pentecostal–Charismatic theology, which emphasizes that faith is a gift of the Holy Spirit (1 Cor 12:9). Pentecostal and charismatic pioneers like Charles Price and John Wimber emphasized that faith is not something to be commanded from the sick but a gift of the Spirit given to

those who pray as the church gathers in worship.⁴⁹ This seems to imply that the church, to a significant degree, should depend on the Spirit's guidance when it comes to prayers of Type B. Moreover, this sub-tradition also stresses that God can heal in many other ways – within the community of charisms. Oswald Orlien articulates this eloquently when he says,

*It is good that God is not bound to a specific method. He may change his approach to prevent one-sidedness on our part so that we shall always believe in God and not in the method.*⁵⁰

On Lewis's crises – despair and the virtues of the Spirit

William Kay suggests that Pentecostals may benefit from Lewis's account of the role of emotions – and, in particular, the centrality of joy – in the persuasive force of his apologetics. Marc Cartledge,⁵¹ however, criticizes Lewis for being overly modernist in privileging reason and intellect over emotion.⁵² Together with Tony Richie, he argues that Lewis treats the affections as a by-product of religious experience rather than as inseparable from it. I will suggest that this critique is accurate when applied to Lewis's earlier works, such as *The Problem of Pain*, but that it risks overlooking a significant development in his theology. The Pentecostal scholar Oliver McMahan observes that while Lewis addresses pain in abstract terms in *The Problem of Pain*, he confronts it experientially and existentially in *A Grief Observed*.⁵³ This corresponds to Alister McGrath's proposal that Lewis's experience of the miracle – which appeared and then disappeared – moved him toward a more nuanced theology.

I will add that this theology is further

developed in *Letters to Malcolm*. Lewis appears to have cultivated a deeper understanding of the affective dimensions of prayer, which in turn gives shape to a more intense form of agency: desperate intercession motivated by love. At this point, I make the bolder suggestion that the crises following Joy's illness, at least in a certain sense, generated a spirituality that is more, rather than less, akin to certain Pentecostal ways of being in the world.

This proposal, however, requires an elaboration on the character of Pentecostal spirituality. Pentecostal theologian Steven Land suggests that affections play a crucial role in the task of doing theology. Moreover, a passion for the experience of the kingdom – understood as both present and future – is, according to Land, the defining characteristic of Pentecostal spirituality. He describes affections as relatively stable dispositions that are "belief-shaped, praxis-oriented, and characteristic of a person".⁵⁴ In this sense, affections are not episodic feeling states but, as Daniel Castelo suggests, are interwoven with the classical virtues described by Thomas Aquinas.⁵⁵

For Land, love is the cardinal virtue (or form of *orthopathos*) that integrates right belief (*orthodoxy*) and right action (*orthopraxis*). Love, however, also comes with longing. He quotes Karl Barth, who says that

'only where the Spirit is sighed, cried and prayed for, does He become present and newly active.'⁵⁶

For this reason, Land embraces longing – and even crises – as valuable aspects of the Christian life. He further proposes that the deepening of love in sanctification "issues in a further intensification of

a yearning for the consummation of the kingdom”.⁵⁷ I suggest that Lewis’s account of praying with hope in despair bears a family resemblance to this kind of Pentecostal spirituality. In Lewis’s account, his new level of affective concern and intense agency is deeply grounded in the virtue of love, even if he does not refer to it as a gift of the Spirit.

One may ask whether this is authentic Pentecostalism. Might Pentecostalism not be associated with what Allison and Carmody describe as an “immediate positive answer to petitionary prayer for healing”?⁵⁸ The answer is yes – but also no. Yes, Pentecostals pray for instant healing because they find examples of such healings in the New Testament. There is also an increasing body of research confirming that such healings occur and that testimonies to them fuel the astonishing growth of Pentecostalism worldwide.⁵⁹ Unfortunately, one must also answer yes to the proposal that this may lead to unhealthy forms of triumphalism. Oliver McMahan identifies this problem within the roots of his own tradition. By juxtaposing a number of articles and reports from the *Azusa Street* periodical with the existential honesty of *A Grief Observed*, he concludes that

it may be that the problems of a one-sided focus only on miracles, inconsistencies in organization and mission, and a vulnerability to the politics of leadership can be attributed to the sheer absence of genuine observance of grief, pain, and suffering.⁶⁰

Nevertheless, McMahan also finds resources for a more holistic and balanced theology within the Pentecostal tradition. One of the most important voices is Hollis Gause, who both taught and exemplified a theology that included the

work of the Spirit in pain and suffering. Here, McMahan makes a more favorable comparison between Lewis and one representative of Pentecostalism:

Further, for Lewis there was a “signpost” he called “joy,” that pointed to the ultimate goal of the New Jerusalem. For Gause, his theological writings and eventual confession of experience identified the “signpost” of the suffering of the Spirit, which pointed to the reality that we will all be transformed into a new body for a New Heaven and New Earth. Gause had written about the Spirit’s work in the midst of the believer’s suffering relatively early and continued to write and teach concerning this doctrine.⁶¹

I will add that European Pentecostal pioneers such as Thomas Ball Barratt – who wrote boldly about healing by faith and hosted healing campaigns with Smith Wigglesworth – also suggested that God could use sickness for formative purposes.⁶²

At this point, there also seems to be an interesting parallel between Lewis’s experience and Osvald Orlien’s life. Nobel Prize laureate Denis Mukwege has identified Orlien as a medical role model who demonstrated both empathy and courage, compassion and faith.⁶³ However, according to Orlien himself, these virtues emerged not only from medical training or from the life of a preacher in obedience to God’s word. He seems to suggest that these qualities were also shaped by suffering and pain. In one of his books, he devoted a chapter to tragic medical cases – patients he lost but would never forget. He also insisted that his biography should include a chapter lamenting the younger medics who followed in his footsteps but suffered and died on the medical battlefield.⁶⁴

Orlien understood the gifts of the Spirit as "power in weakness", and he suggested that he, like the poet Jatheir in Ibsen's drama *Kongs-Emnerne*, had become who he was through the "gift of grief".⁶⁵ Thus, there is also a form of Pentecostalism that faces – rather than denies or escapes – suffering, anguish, grief, and loss. McMahan is certainly correct in suggesting that this should be an integral part of Pentecostal theology. Paul indicates that experiences of pain can be used by the Spirit to cultivate virtue in the form of hope, including the kind of nuanced wisdom that McGrath identifies in Lewis's later work (Rom 5:1–5). I suggest that this view is reconcilable with a kind of trust in God's sovereignty, which is expressed in what Lewis calls prayers of Type A.

A proper Pentecostal theology will still maintain that the Spirit may use pain to fuel a more passionate search for healing. The passionate prayer may find bold faith as it encounters Jesus's words about God's power to do the impossible. Orlien's theology, together with the perspective of inaugurated eschatology, allows for openness to Lewis's honest and, in a sense, bold exegesis, as well as to his honesty about anguish and fervent prayer at the outset, and to grief that lingers afterward. Thus, the church may still follow its call to agency by praying boldly for the sick. Hope is also a hope for this life, not only the afterlife. Nevertheless, hope is ultimately sustained by belief in what Lewis calls the New Jerusalem. As Lewis suggests, this provides a reason for joy despite any circumstance. In this way, experiences in the shadows of life need not lead to resignation but can instead awaken a search for glimpses of God's kingdom in the present while sustaining hope in the kingdom's future fullness.

Conclusion

Summary

To sum up, experiences of grief and loss can give rise to a mature theology that inspires prayerful agency rather than resignation. What I have outlined here is a constructive Pentecostal theology that draws on elements of Lewis's thought and, in a sense, applies his exegesis in a practical way. Nonetheless, Lewis's critical affirmation of science, his defense of the possibility of miracles, his brutally honest exegesis, and his equally candid account of grief, pain, and desperate prayer provide not only fragments of an integrative theology but also the contours of a logically consistent framework – though not without paradoxes.

This holistic framework may serve as a foundation for an integrative theology of healing, one that allows both biomedicine and petitionary prayer to be understood as participation in divine order as well as divine intervention. At the same time, it may help reconcile an agential faith expressed in bold prayers (Type B) with submission to God's sovereignty, reflected in prayers that leave everything in God's hands (Type A). This integration also allows a mix of affection, faith, and joy to rest in tension with the desire for change, which sometimes takes the intense form of desperation and even anguish. For the church, the gift of a ministry of healing seems to be accompanied by a painful identification with the suffering of others.

Finally, I suggest that this framework could inspire further research into the different aspects of such integration.

An additional note on future research

In seeking a more integrative theology regarding healing, there is scope for further inquiry into an even more holistic app-

roach that incorporates or addresses the pressing issue of ecological healing. In the letter to the Romans, Paul speaks of praying with creation, which, like a woman in labor [or, labour], groans in the pains of childbirth as it awaits redemption. He also encourages the church by noting that the Spirit assists us in our weakness with groanings too deep for words (Rom. 8:18–27). While this is relevant both for individuals who participate in the healing ministry of the church and for the church as a whole at the human level,

I would also suggest that it applies to prayer and practical service directed toward creation care. Lewis's critique of scientism – and its roots in Francis Bacon's thought – may also, in light of the possibility of ecological disaster, inspire a Christian and Pentecostal theology of healing that does not stop at the level of individual health but seeks ecological healing for the common good. This implication remains an urgent task for future theological reflection.

Bibliography

- Alegre, Rakel Ystebø, and Tommy Davidsson. "From Medical Kits to Fighting Rape as a Weapon of War: The Development of Scandinavian Pentecostal Medical Mission in the Democratic Republic of Congo." In *Sisters, Mothers, Daughters: Pentecostal Perspectives on Violence Against Women*. ed. Kimberly Ervin Alexander, Marc Cartledge and Michael D. Palmer. Brill, 2022.
- Alexander, Kimberly Ervin. 'Divine Healing'. In Routledge *Handbook of Pentecostal Theology*. ed. Wolfgang Vondey, Abingdon, 2020.
- Brown, Candy Gunther. *Testing Prayer: Science and Healing*. Harvard University Press, 2012.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Prayers for Healing from God*. Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Carpenter, Humphrey, and Bernard Mayes. *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams, and Their Friends*. Unabridged edition. Blackstone Audiobooks, 2012.
- Cartledge, Mark J. 'C. S. Lewis as a Public Theologian'. *PNEUMA* 38, no. 4 (2016): 436–55. <https://doi.org/10.1163/15700747-03804001>.
- Castelo, Daniel. *Revisioning Pentecostal Ethics – The Epicletic Community*. CPT Press, 2012.
- English, Alison, and Thomas Carmody. 'C.S Lewis on Health, Illness, Healing and Petitionary Prayer'. *The Lamp-Post of the Southern California C. S. Lewis Society* 25, no. 3 (2001).
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Rare Treasure Editions, 2016.
- Henriksen, Jan-Olav, and Karl Olav Sandnes. *Jesus as Healer: A Gospel for the Body*. Eerdmans, 2016.
- Kay, William K. 'C. S. Lewis. A Pentecostal Reading'. *Journal of Pentecostal Theology* 23, no. 1 (2014): 129–40. <https://doi.org/10.1163/17455251-02301011>.
- Keener, Craig S. *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*. 2 vols. Baker Academic, 2011.
- Keener, Craig S. *Miracles Today*. Baker Academic, 2021.
- May, Peter. "Miracles Today? A Medical Critique of Craig Keener's Miracle Claims." *The Skeptic*, July 2022. <https://www.skeptic.org.uk/2022/07/miracles-today-a-medical-critique-of-craig-keeners-miracle-claims/>.

- Land, Steven Jack. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. CPT Press, 2010.
- Lewis, C. S. *Letters to Malcolm, Chiefly on Prayer*. Reissue edition. HarperOne, 2017.
- Lewis, C. S. 'Petitionary Prayer: A Problem without an Answer'. In *Christian Reflections*. Harper Collins, 2017.
- Lewis, C. S. *The Abolition of Man*. Horizon Ridge Publishing, 2020.
- Lewis, C. S. *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*. HarperCollins, 2012.
- Lewis, C. S. 'The Efficacy of Prayer'. In *The World's Night: And Other Essays*. HarperOne, 2017.
- McGrath, Alister E. *C. S. Lewis: A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*. Hodder & Stoughton, 2013.
- McMahan, Oliver. 'Grief Observed: Surprised by the Suffering of the Spirit'. In *Passover, Pentecost and Parousia: Studies in Celebration of the Life and Ministry of R. Hollis Gause*, edited by Steven Jack Land, Rickie D. Moore, and Thomas John Christoffer. Deo Publishing, 2010.
- Miller, Donald E., and Tetsunao Yamamori. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. University of California Press, 2007.
- Orlien, Osvald. *De Åndelige Nåde-gaver*. Oslo, 1941.
- Orlien, Osvald. *Pingstväckelsen Och Övernaturlig Helbrägdagörelse*. Stockholm, 1955.
- Payne, Leanne, John R. Sheets, and Wayne Martindale. *Real Presence: The Christian World-view of C. S. Lewis as Incarnational Reality*. Baker Books, 1995.
- Price, Dr Charles S., and Tim Enloe. *The Real Faith*. Original Pentecostal Classics Edition. E. M. Publications, 2011.
- Richie, Tony. 'Awe-Full Encounters: A Pentecostal Conversation with C. S. Lewis Concerning Spiritual Experience'. *Journal of Pentecostal Theology* 14, no. 1 (2005): 99–122. <https://doi.org/10.1177/0966736905056553>.
- Richie, Tony. 'Transposition and Tongues: Pentecostalizing an Important Insight of C. S. Lewis'. *Journal of Pentecostal Theology* 13, no. 1 (2004): 117–37. <https://doi.org/10.1177/096673690401300107>.
- Sæther, Knut -Willy. "Philosophy of Religion as Serious Talk about God: A Norwegian Panorama." Talking Seriously about God.' In *Philosophy of Religion in the Dispute between Theism and Atheism*, edited by Atle O. Søvik and Asle Eikrem. LIT Verlag, 2016.
- Schjander, Fredrik. *To Liv - to Fedreland -I Samtale Med Legemisjonær Osvald Orlien*. Rex forlag, 1986.
- Smith, James K. A. *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*. Wm. B. Eerdmans, 2010.
- Storck, Thomas. 'Saving the Appearances? C. S. Lewis' Critique of Scientific Knowledge'. *Sehnsucht: The C. S. Lewis Journal* 10, no. 1 (2023): 51–65. <https://doi.org/10.55221/1940-5537.1350>.
- Tangen, Karl Inge. 'Healing in the Pentecostal Tradition: A Scandinavian Perspective'. *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 41, no. 2 (2021): 124–40. <https://doi.org/10.1080/18124461.2021.1954277>.
- Tangen, Karl Inge. 'Integrating Pentecostal Healing and Western Medicine: A Case Study'. *Mission Studies* 40, no. 1 (2023): 68–93.
- Twelftree, Graham. *People of the Spirit*. SPCK, 2009.
- Wimber, John, Kevin Springer, and Richard J. Foster. *Power Healing*. Reprint edition. HarperOne, 2009.

Notes

- ¹ Alister E. McGrath, C. S. Lewis: *A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet* (Hodder & Stoughton, 2013).
- ² Humphrey Carpenter and Bernard Mayes, *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams, and Their Friends*, unabridged ed. (Blackstone Audiobooks, 2012).
- ³ Kimberly Ervin Alexander, 'Divine Healing', in *Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, ed. Wolfgang Vondey (Abingdon, 2020); Steven Jack Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (CPT Press, 2010); Karl Inge Tangen, 'Healing in the Pentecostal Tradition: A Scandinavian Perspective', *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 41, no. 2 (2021): 124–40, <https://doi.org/10.1080/18124461.2021.1954277>.
- ⁴ C. S. Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics* (HarperCollins, 2012), 1089.
- ⁵ Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 136.
- ⁶ C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (Horizon Ridge Publishing, 2020), 49; see, however, the nuanced discussion of Thomas Storck, 'Saving the Appearances? C. S. Lewis' Critique of Scientific Knowledge', *Sehnsucht: The C. S. Lewis Journal* 10, no. 1 (2023), <https://doi.org/10.55221/1940-5537.1350>.
- ⁷ Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 1081.
- ⁸ Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 1082.
- ⁹ See the section below on petitionary prayer
- ¹⁰ Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 996.
- ¹¹ Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 1091.
- ¹² C. S. Lewis, *Letters to Malcolm, Chiefly on Prayer*, reissue ed. (HarperOne, 2017), 40.
- ¹³ Alison English and Thomas Carmody, 'C.S Lewis on Health, Illness, Healing and Petitionary Prayer', *The Lamp-Post of the Southern California C.S. Lewis Society* 25, no. 3 (2001): 6; Lewis, *Letters to Malcolm*, 24.
- ¹⁴ Carpenter and Mayes, *The Inklings*, 247.
- ¹⁵ C. S. Lewis, 'Petitionary Prayer: A Problem without an Answer', in *Christian Reflections* (Harper Collins, 2017).
- ¹⁶ Lewis, *Letters to Malcolm*, 24.
- ¹⁷ Lewis, *Letters to Malcolm*, 33.
- ¹⁸ Lewis, *Letters to Malcolm*, 32.
- ¹⁹ C. S. Lewis, 'The Efficacy of Prayer', in *The World's Night: An Other Essays* (HarperOne, 2017), 8.
- ²⁰ Lewis, 'The Efficacy of Prayer', 8.
- ²¹ Lewis, 'Petitionary Prayer.'
- ²² C. S. Lewis, *Letters to Malcolm, Chiefly on Prayer*, Reissue edition (HarperOne, 2017), XI.
- ²³ McGrath observes that Bid's and Lewis's accounts of this event differ, McGrath, C. S. Lewis, 337.
- ²⁴ English and Carmody, 'C. S. Lewis on Health, Illness, Healing and Petitionary Prayer', 5.
- ²⁵ McGrath, C. S. Lewis, 345.
- ²⁶ McGrath, C. S. Lewis, 345.
- ²⁷ Carpenter and Mayes, *The Inklings*, 247.
- ²⁸ Carpenter and Mayes, *The Inklings*, 247.
- ²⁹ Martin Heidegger's claim that care (*Sorge*) and "thrownness" (*Geworfenheit*) constitute a fundamental structure of human existence might be useful for understanding Lewis's situation. This proposal certainly requires further critical theological exploration (which cannot be undertaken in this article). See also Martin Heidegger, *Being and Time* (Rare Treasure Editions, 2016), 367.
- ³⁰ C. S. Lewis, *Letters to Malcolm, Chiefly on Prayer*, Reissue edition (HarperOne, 2017), VIII.
- ³¹ Lewis, *Letters to Malcolm*, 34.
- ³² English and Carmody, 'C. S. Lewis on Health, Illness, Healing and Petitionary Prayer', 7.
- ³³ Karl Inge Tangen, "Integrating Pentecostal Healing and Western Medicine: A Case Study," *Mission Studies* 40, no. 1 (2023): 68–93.
- ³⁴ Mark J. Cartledge, 'C. S. Lewis as a Public Theologian', *PNEUMA* 38, no. 4 (2016): 436–55, <https://doi.org/10.1163/15700747-03804001>.
- ³⁵ Leanne Payne et al., *Real Presence: The Christian Worldview of C. S. Lewis as Incarnational Reality* (Baker Books, 1995).
- ³⁶ William K. Kay, 'C. S. Lewis. A Pentecostal Reading', *Journal of Pentecostal Theology* 23, no. 1 (2014): 129–40, <https://doi.org/10.1163/17455251-02301011>.
- ³⁷ See Karl Inge Tangen, 'Integrating Pentecostal Healing and Western Medicine: A Case Study', *Mission Studies* 40, no. 1 (2023): 68–93.

- 38 Knut -Willy Sæther, "Philosophy of Religion as Serious Talk about God: A Norwegian Panorama.", in *Philosophy of Religion in the Dispute between Theism and Atheism*, ed. Atle O. Søvik and Asle Eikrem (LIT Verlag, 2016).
- 39 James K. A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (Wm. B. Eerdmans, 2010).
- 40 Peter May offers an interesting critique of Craig Keener's account of miracles. Peter May, "Miracles Today? A Medical Critique of Craig Keener's Miracle Claims," *The Skeptic*, July 2022, <https://www.skeptic.org.uk/2022/07/miracles-today-a-medical-critique-of-craig-keeners-miracle-claims/>. Overall, May promotes a rigid dualism between the natural and the supernatural that at the same time privileges naturalistic reasoning *a priori*. May draws on criteria developed by Prospero Lambertini (later Pope Benedict XIV) in the context of canon law and canonization. However, these criteria may be reconsidered in light of biblical exegesis and the continued affirmation within Catholic theology that charisms and prayer for healing remain normal dimensions of the church's life, as reflected in the *Instruction on Prayers for Healing from God* issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith (Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Prayers for Healing from God* [Libreria Editrice Vaticana, 2000])
- 41 Tangen, 'Integrating Pentecostal Healing and Western Medicine: A Case Study'.
- 42 Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 64–65.
- 43 Contra Jan-Olav Henriksen and Karl Olav Sandnes, *Jesus as Healer: A Gospel for the Body* (Eerdmans, 2016) that presents these healings as signs of the kingdom.
- 44 Payne et al., *Real Presence*.
- 45 See Lewis, *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*, 215.
- 46 Osvald Orlien, *Pingstväckelsen Och Övernaturlig Helbräddagörelse* (Stockholm, 1955), 93.
- 47 E.g. Craig S. Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, 2 vols (Baker Academic, 2011); Graham Twelftree, *People of the Spirit* (SPCK, 2009); Henriksen and Sandnes, *Jesus as Healer*.
- 48 Craig S. Keener, *Miracles Today* (Baker Academic, 2021); Candy Gunther Brown, *Testing Prayer: Science and Healing*, (Harvard University Press, 2012).
- 49 Dr Charles S. Price and Tim Enloe, *The Real Faith*. Original Pentecostal Classics Edition (E. M. Publications, 2011); John Wimber et al., *Power Healing*, reprint ed. (HarperOne, 2009).
- 50 Osvald Orlien, *De Ändelige Nådegaver* (Oslo, 1941), 35.
- 51 Cartledge, 'C.S. Lewis as a Public Theologian', 445.
- 52 Tony Richie, 'Transposition and Tongues: Pentecostalizing an Important Insight of C.S. Lewis', *Journal of Pentecostal Theology* 13, no. 1 (2004): 117–37, <https://doi.org/10.1177/096673690401300107>; Tony Richie, 'Awe-Full Encounters: A Pentecostal Conversation with C. S. Lewis Concerning Spiritual Experience', *Journal of Pentecostal Theology* 14, no. 1 (2005): 99–122, <https://doi.org/10.1177/0966736905056553>.
- 53 Oliver McMahan, 'Grief Observed: Surprised by the Suffering of the Spirit', in *Passover, Pentecost and Parousia: Studies in Celebration of the Life and Ministry of R. Hollis Gause*, by Steven Jack Land et al. (Deo Publishing, 2010), 299.
- 54 Land, *Pentecostal Spirituality*, 34.
- 55 Daniel Castelo, *Revisioning Pentecostal Ethics – The Epicletic Community* (CPT Press, 2012).
- 56 Land, *Pentecostal Spirituality*, 171.
- 57 Land, *Pentecostal Spirituality*, 154.
- 58 English and Carmody, 'C. S. Lewis on Health, Illness, Healing and Petitionary Prayer', 7.
- 59 Keener, *Miracles Today*; Donald E. Miller and Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (University of California Press, 2007).
- 60 McMahan, 'Grief Observed: Surprised by the Suffering of the Spirit', 305–6.
- 61 McMahan, 'Grief Observed: Surprised by the Suffering of the Spirit', 299.
- 62 Price and Enloe, *The Real Faith*.
- 63 Rakel Alegre and Tommy Davidsson, "From Medical Kits to Fighting Rape as a Weapon of War: The Development of Scandinavian Pentecostal Medical Mission in the Democratic Republic of Congo", in *Sisters, Mothers, Daughters: Pentecostal Perspectives on Violence Against Women* (Brill, 2022). ed. Kimberly Ervin Alexander, Marc Cartledge and Michael D. Palmer.
- 64 Tangen, 'Integrating Pentecostal Healing and Western Medicine: A Case Study'.
- 65 See Fredrik Schjander, *To Liv - to Fedreland -I Samtale Med Legemisjonær Osvald Orlien* (Rex forlag, 1986), 151–52.



Learning from C.S. Lewis's view on evolution

Sverre Holm

Professor Emeritus of Physics

Department of Physics, University of Oslo

sverre.holm@fys.uio.no

Abstract: "In the science, Evolution is a theory about changes; in the Myth, it is a fact about improvements" is what Lewis wrote in *The Funerary of a Great Myth* in the 1940's, demonstrating both an acceptance of, and a scepticism towards the explanatory power of biological evolution.

There seems to be an ambiguity in reading Lewis, as Peterson in 2010 called him a theistic evolutionist, or an evolutionary theist, while West in 2012 said that Lewis does not fit in with mainstream theistic evolution.

This ambiguity more than anything else demonstrates the lack of precision in the label "theistic evolution" as Lewis cannot possibly both be supportive of it and against it at the same time. This label covers such a wide range of views as to border on the meaningless.

Also, one cannot understand Lewis' scepticism towards explanations for improvements in evolution without considering his reading of Haldane, one of the founders of Neo-Darwinism, and an atheist. Nearly a century later, biologists still state that why the major evolutionary transitions happened defy explanation (Szathmáry, Smith, *Nature* 1995). These transitions are different from the term macroevolution, as they occur at an even higher level, e.g., from primates to human societies with natural language. Biologists seem to deal with this lack of explanation by either 1) accepting it, 2) by a more or less justified trust in a future resolution, or 3) by denying that there is progress at all, often leading to a low view of humans.

I argue here that Lewis's view can still guide us today in expressing awe and wonder over the process of evolution as well as scepticism to the claims of evolutionism that everything has been explained, what Lewis liked to call the Myth.

Keywords: Evolutionary transitions, progress, Haldane, theistic evolution, evolutionary creation, intelligent design

Introduction

Few equalled C.S. Lewis (1898–1963) in defending the Christian faith, and it should not come as a surprise that he also commented on the theory of evolution. Lewis' writings are now used to support widely differing views on the compatibility of evolution and a belief in

a Creator. On the one hand, Lewis is quoted for "his acceptance of evolution as well as his criticism of ill-conceived versions of the design argument", and it is said that "he is clearly a Christian Theistic Evolutionist, or an Evolutionary Christian Theist" (Peterson, 2010). On the other hand, West says of Lewis that

”it would be wrong to conclude that his acceptance of some kind of human evolution placed him in the camp of mainstream evolutionary biology, or even of mainstream theistic evolution” (West, 2012, p. 115). West, a proponent of Intelligent Design, continues by claiming that ”Lewis’s rejection of emergent evolution exposes why his way of thinking is ultimately so friendly to intelligent design.” (West, 2012, p. 135).

Bergman, a Young Earth Creationist, agrees with West and in his eagerness to gain the support of Lewis, says that ”it is commonly believed that C.S. Lewis was a theistic evolutionist. A careful study of his writings reveals, not only that for most of his life he was not a theistic evolutionist, but strongly opposed Darwinism, especially towards the end of his life (Bergman, 2016, back cover).”

It will be clear that Lewis is not an original thinker when it comes to evolution, but builds on what biologists say. It is his enduring influence (Voth, 2021), as the quotes above also demonstrate, that justify discussing his views.

In this paper I will first trace the origins of Lewis’ views on evolution. They were based on the limitations of evolutionary science to explain progress in evolution in his day. I will demonstrate that many of these limitations are still valid. This makes Lewis’ view relevant even today.

Although building on scientific observations from cosmic and biological evolution, the paper is primarily a contribution in the philosophy of science.

Doubt about Lewis’ view

The uncertainty about Lewis’ point of view on evolution seems to come from some statements in the correspondence with Captain Bernard Acworth, one of

the leaders of the Evolution Protest Movement in Great Britain (Ferngren & Numbers, 1996).

In his first letters in 1944, Lewis made it clear that he is neither attacking nor defending evolution, and that Christianity can still be believed even if evolution is true. In 1951, after having read a manuscript of Acworth’s, he refused to write a preface of endorsement for it. However, he also admits that the book has influenced him saying ”I must confess it has shaken me: not in my belief in evolution, which was of the vaguest and most intermittent kind, but in my belief that the question was wholly unimportant.” In a letter from 1960, Lewis discussed the book *The Phenomenon of Man* by Teilhard de Chardin and called it ”Evolution run mad.” He characterized it as a view which ends up ”in something uncomfortably like Pantheism.”

Ferngren & Numbers discuss these letters in light of what Lewis had written elsewhere, especially in *The Problem of Pain* from 1940 (Lewis, 2007c), and ”The Funeral of a Great Myth” (Lewis, 1967). They claim that there was a shift in Lewis’ view from the 1940’s, and that in later letters from the 1950’s and 60’s he became ”increasingly critical of evolutionism” quoting him from a 1951 letter as blaming this on the ”the fanatical and twisted attitudes of its defenders.” They also say that ”He always carefully indicated that he opposed evolutionism as a philosophy, not evolution as a biological theory.” However, they leave open the door for some doubt on Lewis’ part suggesting from the correspondence with Acworth ”that he had come in his later years to entertain more doubts about the claims made for organic evolution than his published works indicate.”

Peterson attempts to distance Lewis

from the Intelligent Design (ID) movement (Peterson, 2010). This movement is characterized by (1) a critical view of the explanatory power of Neo-Darwinism, and (2) claims that there is stronger scientific evidence for a designer in nature than for an origin which is mindless and undirected. Note the use of the word "scientific" here. Few who profess the Apostles' Creed, "I believe in God the Father almighty, Maker of heaven and earth", will deny that there is a designer behind nature, and most will also claim that there is evidence for a designer.

The hypothesis of ID is that there is also "scientific evidence", and the question is whether Lewis would have supported that or not. When Lewis lived, the science of the beginning of the universe (Big Bang) was not yet established, and neither was the role of the information contained in DNA. How he would have argued with respect to design if he had known facts like these is not possible to say in retrospect. But commenting on the moral argument of Mere Christianity, McGrath remarks that "Lewis is noting that the world is emblazoned with such 'clues,' none of which individually proves anything, but which taken together give a cumulative case for believing in God." (McGrath, 2013, pp. 222–223). Later he comments on Lewis' "argument from desire" that "Like right and wrong, this sense of longing is thus a 'clue' to the meaning of the universe." (McGrath, 2013, p. 224). Thus, Lewis prefers pointing to the cumulative weight of many factors, rather than promoting individual arguments as evidence or "proof".

Lewis is also clear on where the limits of science lie, as in this quote from *Mere Christianity* (1952):

Do not think I am saying anything against science: I am only saying

what its job is. And the more scientific a man is, the more (I believe) he would agree with me that this is the job of science – and a very useful and necessary job it is too. But why anything comes to be there at all, and whether there is anything behind the things science observes – something of a different kind – this is not a scientific question (Lewis, 2007a, p. 29, Book I, Ch. 4).

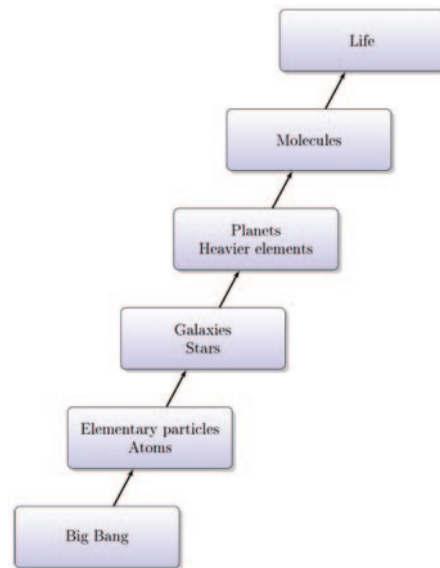


Figure 1 The major steps of cosmic evolution.

Both Lewis style of arguing based on clues and his understanding of the limits to finding "whether there is anything behind the things science observes," make it unlikely in my view that Lewis would have supported today's ID movement.

Peterson continues by stating that Lewis accepted both cosmic and biological evolution and regarded them as confirmed scientific theories. Cosmic evolution is the development from Big Bang to life as depicted in Figure 1 (Holm, 2025, p. 44). There is no doubt that cosmic evolution has taken place, and that some of

the fine-tuned processes that took place are known. However, it really defies explanation when it comes to why it happened. Statements using the word "miraculous" are not uncommon, even in secular literature:

The appearance of something new and more complex than what preceded it, something with new emergent properties, always seems as miraculous as the birth of a new baby, because the general tendency of the universe is to get less complex and more disorderly. (Christian, 2018, p. 12).

Peterson based his statement on Lewis' view on evolution on two passages from *The Problem of Pain*. However, when read in context, these passages are Lewis' former atheistic arguments. It is not at all evident that they represent Lewis' view as a Christian. The controversial part is whether one can ascribe to Lewis a belief that cosmic evolution can be explained by natural mechanisms. If that is what Peterson means by "confirmed", I think he ascribes a view to Lewis which cannot be supported.

Despite this, Peterson infers that although Lewis had a positive view of science, his "incisive criticisms of Naturalism masquerading as evolutionary science are still very relevant". A clear distinction between evolution as a biological theory and evolutionism helps us see that there was no contradiction in Lewis. He can be positive towards common descent and at the same time be critical towards evolutionism – evolutionary science being used in support of a wider naturalistic worldview including a mindless and un-directed origin of man.

West, in his very thorough investigation of Lewis' views points out, as does Peterson, how Lewis criticizes Evolution-

nism or what he called the Great Myth of Evolution (Lewis, 1967). It is the story where life against all odds suddenly appears without any purpose and so did human consciousness. But in the end, all will disappear in the cosmic death of the universe, and all ends in nothingness. This critique of Evolutionism unites the Intelligent Design movement with many outside it, even those labelling themselves theistic evolutionists.

West contrasts Lewis with a modern representative of theistic evolution with minimal room for God's action, the cell and molecular biologist Kenneth R. Miller (West, 2012, pp. 110-111; 133). Peters & Hewlett call him a scientific materialist who denies divine intervention. This is a view that they find to be contradictory, and they conclude by saying that "[e]ven though Miller claims to be a theist, he de facto places himself in the deist camp." (Peters & Hewlett, 2003, p. 156). West is right in pointing out that Lewis and Miller would have found little to agree on and that Lewis' view was far from Miller's brand of theistic evolution.

Lewis on the limitations of evolutionary theory

There is little doubt that Lewis considered biological evolution to be a viable scientific theory:

To the biologist, Evolution is a hypothesis. It covers more of the facts than any other hypothesis at present on the market, and is therefore to be accepted unless, or until, some new supposal can be shown to cover still more facts with even fewer assumptions. At least, that is what I think most biologists would say. ("The Funeral of the Great Myth")

Lewis seems also not to have considered the origin of man's physical body to be a very important question, compared to the origin of his soul. He said "that man is physically descended from animals, I have no objection ... " (Lewis, 2007c, p. 590, Ch. 5), written in *The Problem of Pain* in 1940 .

Lewis clearly also understood his own limitations in handling the details of evolutionary theory saying in a letter in 1950 at the age of 52, that "I don't see how at my age, I can start making myself a good enough Biologist to reply to the Darwinians" (Fengren & Numbers, 1996). He was humble enough to view evolutionary theory as an outsider, like this author, saying that as long as scientists consider it to be the best theory, he would follow them. This is an example for anyone who is not a biologist. This commitment to support truth, whatever its source, is similar to what guided the cautious acceptance of evolution by the theologian B. B. Warfield, one of the contributors to "The Fundamentals: A Testimony To The Truth" in 1910–1915 (Livingstone & Noll, 2000). If scientists consider it to be a good theory for scientific and not ideological reasons, neither of them would doubt that.

Lewis' more critical remarks are said in the context of distinguishing between the biological theory of evolution and what he called the Great Myth. In his own words: "In the science, Evolution is a theory about changes; in the Myth, it is a fact about improvements" (Lewis, 1967).

This distinction between change and improvement is central to his argument. The source for this belief is John B. S. Haldane (1892–1964), a professed atheist and secular humanist and one of the founders of Neo-Darwinism. Haldane

wrote this in the chapter "Darwinism Today" in a book from 1927 as he was discussing whether there is direction, and implicitly a mind behind evolution (Haldane, 1932, pp. 28-30). The quote from Lewis above continues by saying:

Thus a real scientist like Professor J. B. S. Haldane is at pains to point out that popular ideas of Evolution lay a wholly unjustified emphasis on those changes which have rendered creatures (by human standards) 'better' or more interesting.

Lewis then cites Haldane again: "We are therefore inclined to regard progress as the rule in evolution. Actually, it is the exception, and for every case of it there are ten of degeneration."

Lewis' view is that the theory of evolution only explains change for the sake of survival and not necessarily progress or improvement, often in terms of an increase in complexity. Biologists are a little vague on how exactly to define these terms, but hopefully the meaning will despite this be clearer later in the paper.

Lewis probably wrote this in the late 40's, already more than 20 years after Haldane had written about the limitations of evolutionary theory. Lewis would use Haldane as an important source despite Haldane's negative review of Lewis' book *That Hideous Strength* (1945).

The usefulness of Lewis' point of view for us today hinges on whether Lewis' differentiation between change and improvement still holds, or if new results in biology have overturned Haldane's century old views.

Evolutionary transitions and progress in evolution

The theory of evolution is (1) a story of how life has evolved from a common an-

cestor and (2) a description of the mechanism(s) for how life evolves. It is important to separate the two as the former, in the form of the principles of common descent and of deep time, was established even before Darwin's book *Origin of Species* in 1859 and is much less controversial than what the specifics of the mechanism are. Darwin's main contribution was the principle of natural selection for how life evolves.

Lewis' quotation of Haldane is only concerned with the mechanisms for life's evolution, not the fact that it has evolved. It will turn out that Haldane's view on whether progress can be explained by the principle of natural selection, is not so far from views held by evolutionary biologists and geneticists even today.

The challenge for evolutionary theory is still to explain the apparent progress over the history of life, assuming that "[b]y any sensible measure of complexity, one is likely to conclude that biological units of evolution in certain lineages got more complex through the 3.5 billion years of evolution" (Szathmáry, 2015).

The apparent progress in the history of life is marked by distinct evolutionary transitions, (Szathmáry & Smith, 1995), (Smith & Szathmáry, 2000). Note that these transitions are different from macroevolution which usually means evolution at the Order, Class, or Phylum level in the Linnean system. The transitions are at an even higher level.

A recent list of the major transitions is (Szathmáry, 2015):

1. The emergence of protocells, a self-organized collection of genes
2. First life consisting of prokaryotic cells without a nucleus, such as bacteria, about 3.5 billion years ago

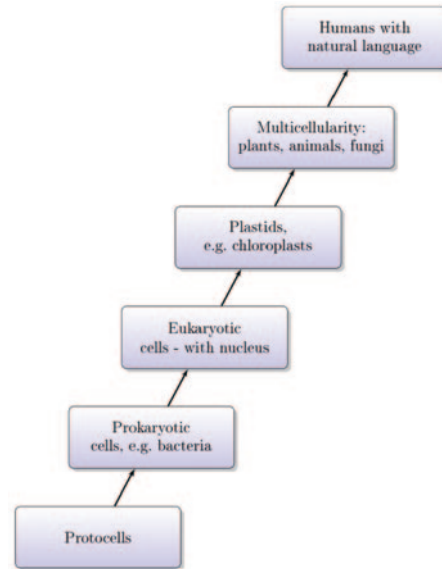


Figure 2 The major evolutionary transitions in biology depicted as a progression leading to humans.

3. Eukaryotic single-celled organisms with a nucleus (protists), about 2.5 billion years ago, e.g. yeast and amoeba

4. Plastids, organelles inside the eukaryotic cells, such as chloroplasts for photosynthesis, as in algae, probably around 1.5 billion years ago

5. Multicellularity (plants, animals, fungi) 800 million years or more ago leading to the Cambrian explosion around 530 million years ago

6. Solitary individuals that form colonies, i.e., among ants, bees, and termites.

7. From primate societies to human societies with natural language or the ascent of man

The transitions leading up to humans are shown in Figure 2 (all except number 6).

It may come as a surprise to read this in the first lines of a paper in the journal *Nature*:

There is no theoretical reason to expect evolutionary lineages to increase in complexity with time, and no empirical evidence that they do so. Nevertheless, eukaryotic cells are more complex than prokaryotic ones, animals and plants are more complex than protists, and so on (Szathmáry & Smith, 1995).

One of the authors, John Maynard Smith (1920-2004) was a student of Haldane's and himself a humanist.¹ The same authors say it somewhat differently later in their popular book:

The theory of evolution by natural selection does not predict that organisms will get more complex. It predicts only that they will get better at surviving and reproducing in the current environment, or at least that they will not get worse (Smith & Szathmáry, 2000, p. 15).

This echoes what Lewis quoted from Haldane about change vs improvement. Szathmáry and Smith should be commended for their honesty when they ask themselves the following question:

Why did natural selection, acting on entities at the lower level (replicating molecules, free-living prokaryotes, asexual protists, single cells, individual organisms), not disrupt integration at the higher level (chromosomes, eukaryotic cells, sexual species, multicellular organisms, societies)? The problem is not an imaginary one: there is a real danger that selection at the lower level will disrupt integration at the higher. ... We cannot explain these transitions in terms of the ultimate benefits they conferred (Szathmáry & Smith, 1995).

The big question is not *whether* these transitions happened, but the question *why*, as indicated by the quotes above. Their popular book just focuses on *what*

happened at the major transitions. This is a complex subject, and a cursory reading may indicate that the mechanisms have been uncovered and are well understood. As an example, one of them is symbiosis, which is based on collaboration, in many ways the opposite of natural selection and survival of the fittest. Maybe it is for this reason that the authors warn "not to misunderstand or exaggerate its role" (Smith & Szathmáry, 2000, p. 107)? A more thorough reading will in addition show that the authors are careful to state the uncertainty in the theories they propose, and for this they should be commended. Thus, the book repeatedly uses word like "suggest", "seem", "likely", and asks the reader to "imagine".

Here it may be appropriate to draw a parallel to physics where dark matter has been suggested to explain the properties of galaxies. Dark matter exercises gravitational influence, but cannot be detected in any other way, e.g., by electromagnetic radiation. There presumably exists much more dark matter than ordinary matter. It may sound exotic and science-like, but use of the word "dark" is just another way for saying "not understood". It is therefore tempting to postulate a similar "dark matter" or "dark energy" of biology as the unknown mechanism which in addition to natural selection is behind some or all of the major evolutionary transitions (Holm, 2025, pp. 194–195).

A recent popular book about evolution has similar statements about the inexplicability of some of the transitions, or the *why* question: "[T]here is nothing in the theory of evolution by natural selection to suggest this [i.e. progress in evolution] is inevitable, and of course bacteria are still one of the most abundant and successful forms of life" (Charlesworth & Charlesworth, 2017,

Chap. 8). These scientists are echoing what Stephen Gould also said in 2002: "The bare-bones mechanics of the theory of natural selection provides no rationale for progress because the theory speaks only of adaptation to local changing environments" as cited in (Desmond, 2021). This is essentially what Haldane said already in 1927, and which Lewis builds on.

More specifically, both the first and the final transitions in the list above, defy explanation: "Two other major and largely unsolved problems ... are the origin of the basic features of living cells and the origin of human consciousness" (Charlesworth & Charlesworth, 2017, Chap 7). I won't go into the origin of life here but focus on the lack of explanation for why the foremost characteristics of man's consciousness, language, appeared. This is said in even more detail in a paper with the word "mystery" in the title. It was written by a group of eight distinguished scientists representing a spectrum of fields (Hauser et al., 2014). They have studied (1) nonhuman animals; (2) fossil and archaeological evidence; (3) the genetics of language; and (4) evolutionary models and found that despite the explosion of research over the last 40 years, "the richness of ideas is accompanied by a poverty of evidence". In conclusion they say that "the most fundamental questions about the origins and evolution of our linguistic capacity remain as mysterious as ever" (Holm, 2025, pp. 208–209).

Lewis' criticism of naturalism as the sole cause of man's ability to reason is related to our language ability. The following quotes are from *Miracles*, in the revised chapter 3 from 1960 (Lewis, 2007b, pp. 313–314, 317). Here Lewis says: "All possible knowledge, then, depends on the validity of reasoning. ...

Unless human reasoning is valid no science can be true." Lewis continues by again quoting Haldane:

Thus a strict materialism refutes itself for the reason given long ago by Professor Haldane: 'If my mental processes are determined wholly by the motions of atoms in my brain I have no reason to suppose that my beliefs are true ... And hence I have no reason for supposing my brain to be composed of atoms.' (Haldane, 1932, p. 209).

Lewis continues with

But this, as it seems to me, is what Naturalism is bound to do. It offers what professes to be a full account of our mental behaviour; but this account, on inspection, leaves no room for the acts of knowing or insight on which the whole value of our thinking, as a means to truth, depends.

It is noteworthy also that similar thoughts, voiced by the ID movement, have influenced a prominent atheist philosopher to question the power of the materialist neo-Darwinian conception of nature to explain the human mind (Nagel, 2012, pp. 9–11).

Dealing with progress in evolution

It may be debated what is meant by progress as "there is no generally accepted measure of biological complexity." (Szathmáry & Smith, 1995). That may be one of the reasons why some scientists shy away from dealing with apparent evolutionary progress. This is expressed in a popular textbook as follows: "Whether or not evolution is 'progressive' is a complicated question. The word 'progress' has the connotation of a goal, and as we have seen, evolution does not have goals" (Futuyma, 1998, p. 299).

Here Futuyma also points to a second reason, which is the belief in the lack of goals in evolution. Smith and Szatmáry's book reminds the reader three times that evolution by natural selection lacks foresight (Smith & Szathmáry, 2000, p. 25; 63; 70).

It is true that there is an almost complete absence of evidence for foresight, purpose, or final causes in evolutionary science. It is even doubtful that final causes can be studied or found by science, just as science is also blind to a possible immaterial soul and the primary cause for why something exists at all (Peters & Hewlett, 2003, pp. 169-171). Going back to the rise of science in the seventeenth century, one of the key ideas was what Francis Bacon expressed like this:

the handling of final causes, mixed with the rest in physical inquiries, hath intercepted the severe and diligent inquiry of all real and physical causes, ... to the great arrest and prejudice of further discovery, (The Advancement of Learning, 1605).

In essence, he says that the search for final causes via natural science will only hinder progress in the sciences. Bacon's argument was also that of theoretical chemist, mathematician, and Methodist lay preacher Charles Coulson in the 1950's, (Coulson, 1955, p. 47). But Bacon also said that "I had rather believe all the fables in the Legend and the Talmud, and the Alcoran, than that this universal frame is without a mind." (The Essays of Francis Bacon). Despite the decoupling of the study of final causes from science, there was no doubt that Bacon believed that such causes exist. Put another way, the "absence of evidence" for final causes in science, is not "evidence of absence" of such causes.

Based on these considerations, there

seems to be at least three ways to deal with the apparent progress in evolution. The first and simplest is just to accept that the theory of evolution by natural selection cannot explain progress, and that by any reasonable measure of progress the question why these transitions happened is inexplicable. This may mean that some of them will be outside of what is possible to study with science as philosopher Thomas Nagel describes so well:

Scientists are well aware of how much they don't know, but this is a different kind of problem – not just acknowledging the limits of what is actually understood but of trying to recognize what can and cannot in principle be understood by certain existing methods (Nagel, 2012, p. 3).

Nagel seems to be content with a lack of explanation and to remain what some have called a "mysterian". Lewis is also of the opinion that this is outside of the domain of science and in the essay "Two lectures" from 1945 he asked: "Is it not equally reasonable to look outside nature for the real Originator of the natural order?" (Lewis, 2014). This may be taken to be an invocation of a God-of-the-gaps explanation, but I would rather, in light of the Nagel quote above, identify it with what mathematician John C. Lennox calls a "good gap" in (Lennox, 2011, Appendix E).

Here, we would do well to learn from the humility that Darwin expressed in the very beginning (page II) of *Origin of Species*. In all editions from 1859 until the final edition from 1876, Darwin surprisingly recommends the reading of two books with this quote from Francis Bacon (from "Advancement of Learning," 1605):

To conclude, therefore, let no man out of a weak conceit of sobriety,

or an ill-applied moderation, think or maintain, that a man can search too far or be too well studied in the book of God's word, or in the book of God's works; divinity or philosophy; but rather let men endeavour an endless progress or proficience in both.

Lewis, the medievalist, would surely have agreed with Bacon and pointed to the roots of the idea of the two books in early Church history.

The second way to deal with the apparent progress in evolution is also to accept it as a fact but then add a belief that since the theory of evolution is so successful, it will, sooner or later be possible to explain this progress, based on further development of evolutionary theory.

The book by Smith and Szathmáry represents this way, at least for some of the early evolutionary transitions. They are optimists and say for instance that "[f]or the present, we have to accept that the origin of molecules with unlimited heredity is an unsolved problem. But progress is rapid." Their hope is also expressed in this way: "Although we are still far from the artificial synthesis of such a system [i.e. simple cells] in the laboratory, this may happen in a few decades" (Smith & Szathmáry, 2000, p. 34; 50). This may be a justified hope based on what science so far has achieved. It may also resemble what Karl Popper in 1984 called "promissory materialism" – the hope that materialism someday will explain what is now inexplicable (Gendle, 2011). It may sound like a scientific point of view due to the scientific terminology used, but it is an untestable claim which is impossible to falsify. Therefore, it really is a philosophical claim.

The third way of dealing with apparent progress is the most radical one, and

probably also the most common one. Here one denies that there is any progress at all. The argument is indirectly that as the theory of evolution cannot explain any direction in evolution, and such a direction anyway is hard to define, there isn't really any progress. Few express this more clearly than Richard Dawkins in his criticism of the Catholic Church for its view of human exceptionalism (Dawkins, 1999):

Catholic morality demands the presence of a great gulf between *Homo sapiens* and the rest of the animal kingdom. Such a gulf is fundamentally anti-evolutionary. The sudden injection of an immortal soul in the time-line is an anti-evolutionary intrusion into the domain of science.

It can also be said like this: "Evolution isn't a race to some cosmic finish line. No species are more evolved than the next. Every living thing is descended from the same common ancestor." (Krukonis & Barr, 2011, Ch. 1). Many non-biologists will object instinctively to views like this. They find it to be almost obvious that there has been progress, especially when it comes to man, and then these scientists may appear to deny the facts to save their theory.

The biologists cited so far all seem to be committed to a materialist and reductionist view of nature. Explanations of the complex are always sought in the properties of the basic building blocks they consist of. This has been a successful approach to science for many centuries, but some question it and think that we may be nearing the end of its explanatory power. In biology, this may mean that, for instance, the cell also has causal powers, not just genes, as physiologist and biologist Denis Noble advocates. He also

points to this surprising statement by Darwin in *Origin of the Species*: "I am convinced that natural selection has been the main, but not the exclusive means of modification" and regrets that this cautious humility is not shared by many of his followers (Noble, 2016, p. 125).

Lewis' paraphrase of a defence of evolution by zoology professor D. M. S. Watson (1886–1973) also comes to mind:

Evolution itself is accepted by zoologists not because it has been observed to occur or ... can be proved by logically coherent evidence to be true, but because the only alternative, special creation, is clearly incredible (Lewis, 1949).

Lewis calls it "an a priori metaphysical prejudice" and labels it "the universal evolutionism of modern thought". But it does not have to be either/or between belief in a Creator and acceptance of biological evolution as Lewis himself demonstrates. This dichotomy creates an imagined conflict (Holm, 2025).

Although, the origin of life is not part of biological evolution per se, it is included in the first two major evolutionary transitions. It is relevant here to read two statements that Darwin expressed about the transition from non-life to life. The first is in a letter from 1871 where Darwin speculated that life could have emerged from "some warm little pond". Today, more than a century later, little progress has been made and cautious scientists may state that in this way: "until the principles governing the process by which life on the Earth emerged can be uncovered, ..." (Pross & Pascal, 2013). A translation into direct language from science writer John Horgan is: "scientists don't have a clue how life began".²

Seemingly Darwin's speculation about a warm pond contradicts what he wrote

in the very last sentence of *Origin of Species*, where he hypothesizes about the origin of life in this way:

There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved.

The three words "by the Creator", were added in the 2. edition in 1860 and remained there in all later editions. In my view, there is no contradiction between the two statements of Darwin. I may be going too far when I combine them, but I will anyway give it a try, as a combination of the two in the following way may be perfectly coherent: ... life having been originally breathed by the Creator ... in some warm little pond with all sorts of ammonia and phosphoric salts, light, heat, electricity etc., present, so that a protein compound was chemically formed ready to undergo more complex changes.

Theistic evolution

The constructed statement above is one way to express a theistic evolutionary point of view. In all editions of *Origin of Species*, Darwin wrote about the Creator in a way which many forget:

To my mind it accords better with what we know of the laws impressed on matter by the Creator, that the production and extinction of the past and present inhabitants of the world should have been due to secondary causes, like those determining the birth and death of the individual (*Origin of Species*, p. 488, 1859).

This gives even more reason to wonder if Darwin would qualify as a theistic evolutionist. This paper has given some examples of people who are considered to hold the theistic evolution view: Teilhard de Chardin, whose view Lewis characterized as "Evolution run mad" and Keith Miller. They represent one particular branch of TE according to (Peters & Hewlett, 2003). They put B. B. Warfield as a cautious proponent of evolution and thus on the other side of the spectrum of TE. There are in fact several similarities between B. B. Warfield's views on evolution and those of Lewis. There is even similarity in how B. B. Warfield's views are disputed and now claimed to support contradicting views. Warfield is called a theistic evolutionist (Livingstone & Noll, 2000), while others disagree (Zaspel, 2010).

In recent years, the term Evolutionary Creation (EC) has been given a narrower definition than TE. This has been done in order to bring more precision to the debate and create distance to a position that may be interpreted as deism. EC in this sense is therefore a subset of TE, as defined for instance by (Lamoureux, 2009):

It contends that the Creator established and maintains the laws of nature, including the mechanisms of a teleological evolution. In other words, evolution is a planned and purpose-driven natural process. This position also argues that humans evolved from pre-human ancestors, and over a period of time the Image of God and human sin were gradually and mysteriously manifested.

Francis Collins is probably the best-known scientist who is a proponent of evolutionary creationism. He allows for purpose in the following way:

... evolution could appear to us to be driven by chance, but from God's perspective the outcome would be entirely specified. Thus, God could be completely and intimately involved in the creation of all species, while from our perspective ... this would appear a random and undirected process" (Collins, 2006, p. 205)

He also seems to agree that evolution cannot account for all properties of humans, in agreement with the definition of EC above. Collins, however, allows for a purely naturalistic origin of life. This has led John C. Lennox, due to his allowance of divine intervention in the origin of life, to write that he distinguishes his view from that of Collins. Lennox is for this reason not comfortable in being identified with TE, but does not discuss the EC alternative (Lennox, 2011 Appendix E).

These examples show just how large a range of views that exist within the theistic evolution label. It makes it understandable that C. S. Lewis may be interpreted to both be for and against theistic evolution, as it depends on which camp within theistic evolution one uses as a gauge against which to characterize him.

The wide range of views within TE highlights the need for more precision and more nuances. On the one hand, more precise terms that have been suggested in addition to Evolutionary Creationism are Providential Creationism and Progressive Creationism (Peters & Hewlett, 2003, p. 116). They are meant to describe different levels of divine intervention in the history of life (Koperski, 2020), but so far none of them have really caught on. On the other hand, Lennox finds it ironic to combine a metaphysical view, "theistic", with a scientific view, "evolution" and contrasts it with the

meaningless "atheistic evolution", thus dismissing this kind of labelling (Lennox, 2021, Chap. 13).

Conclusion

There is much to learn, even today, from Lewis' cautious and conditional acceptance of biological evolution. He was guided by the principle that truth about nature has many sources. If scientists considered biological evolution to be true for scientific reasons, who was he to question that? This led him to accept biological evolution, and at the same time reject evolutionism, a philosophical worldview where evolutionary science is used to support naturalism.

Lewis was careful not to use his own layman's intuitive understanding of evolution as the basis for his view. It was the recognized scientist and atheist J. B. S. Haldane who was the source and inspiration for Lewis' statement that "[i]n the science, Evolution is a theory about changes; in the Myth, it is a fact about improvements".

The status of science today is still that progress in evolution, as demonstrated by the major evolutionary transitions, for

the most part is beyond explanation, as it was almost a century ago.

The evolutionary transitions, as well as the similar steps in cosmic evolution, coupled with the fact that these steps have occurred, inspire awe and wonder over how the universe has evolved and creation has adapted over millions of years. In the end, this knowledge may point us to the source of ultimate reality. This is not an argument for scientific evidence for a Creator, as there are other equally valuable ways for providing evidence. Science only explains a subset of reality. In Lewis' own words "whether there is anything behind the things science observes – something of a different kind – this is not a scientific question."

The lack of explanation questions the ability of the principle of evolution by natural selection to give an all-encompassing explanation, a "theory-of-everything", for life. This is the opposite of what some of the most passionate believers in evolution(ism) would say.

Acknowledgement

Thanks to Dr. Zachary Arden for helpful comments on an early draft.

References

- Bergman, J. (2016). *C. S. Lewis: Anti-Darwinist: A Careful Examination of the Development of His Views on Darwinism*: Wipf and Stock Publishers.
- Charlesworth, B., & Charlesworth, D. (2017). *Evolution: A very short introduction*: Oxford University Press.
- Christian, D. (2018). *Origin story: A big history of everything*: Hachette UK.
- Collins, F. S. (2006). *The language of God: A scientist presents evidence for belief*: Simon and Schuster.
- Coulson, C. A. (1955). *Science and Christian Belief*: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1999). You can't have it both ways: Irreconcilable differences? *Skeptical Inquirer*, 23, 62–64.
- Desmond, H. (2021). The selectionist rationale for evolutionary progress. *Biology & Philosophy*, 36(3), 1–26.
- Ferngren, G., & Numbers, R. (1996). C. S. Lewis on creation and evolution: The Acworth Letters, 1944–1960. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 48, 28–33.
- Futuyma, D. J. (1998). *Evolutionary biology 3rd ed.* Sunderland, MA: Sinauer Associates Inc.
- Gendle, M. H. (2011). Discussing Philosophy of Mind in Introductory Neuroscience Classes. *Journal of Undergraduate Neuroscience Education*, 9(2), E5–E7.
- Haldane, J. (1932). Possible Worlds: And Other Essays [1927]. *Chatto and Windus*: London, 312.
- Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J., . . . Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. *Frontiers in psychology*, 5, 1–12.
- Holm, S. (2025). *The imagined conflict: On science and God*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Koperski, J. (2020). *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature*. New York: Routledge.
- Krukonis, G., & Barr, T. (2011). *Evolution for dummies*. Hoboken, NJ: John Wiley.
- Lennox, J. C. (2011). *Seven days that divide the world: The beginning according to Genesis and science*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Lennox, J. C. (2021). *Cosmic Chemistry: Do God and Science Mix?* : Lion Books.
- Lewis, C. S. (1949). Is Theology Poetry? In *The Weight of Glory and Other Addresses*. New York: The MacMillan Company.
- Lewis, C. S. (1967). The funeral of a great myth. In *Christian reflections* (pp. 82–93): Eerdmans.
- Lewis, C. S. (2007a). Mere Christianity. In *The complete C. S. Lewis signature classics* (pp. 1–177). New York: HarperOne.
- Lewis, C. S. (2007b). Miracles. In *The complete C. S. Lewis signature classics* (pp. 297–462). New York: HarperOne.
- Lewis, C. S. (2007c). The problem of pain. In *The complete C. S. Lewis signature classics* (pp. 543–646). New York: HarperOne.
- Lewis, C. S. (2014). *God in the Dock*: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Livingstone, D. N., & Noll, M. A. (2000). B. B. Warfield (1851-1921): A biblical inerrantist as evolutionist. *Isis*, 91(2), 283–304.
- McGrath, A. (2013). *CS Lewis—A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*. Il: Tyndale House Publishers, Inc.

- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*: Oxford University Press.
- Noble, D. (2016). *Dance to the tune of life: Biological relativity*: Cambridge University Press.
- Peters, T., & Hewlett, M. (2003). *Evolution from creation to new creation: Conflict, conversation, and convergence*. Nashville, TN: Abingdon.
- Peterson, M. L. (2010). C. S. Lewis on Evolution and Intelligent Design. *Perspectives on Science & Christian Faith*, 62(4).
- Pross, A., & Pascal, R. (2013). The origin of life: what we know, what we can know and what we will never know. *Open biology*, 3(3), 1–5.
- Smith, J. M., & Szathmáry, E. (2000). *The origins of life: From the birth of life to the origin of language*: Oxford University Press.
- Szathmáry, E. (2015). Toward major evolutionary transitions theory 2.0. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(33), 10104–10111.
- Szathmáry, E., & Smith, J. M. (1995). The major evolutionary transitions. *Nature*, 374(6519), 227–232.
- Voth, J. (2021). *Why Lewis?: Seven Reasons Why C. S. Lewis is the Second Most Influential Author in Modern Christian History*: Resource Publications.
- West, J. G. (2012). Darwin in the Dock. (Chap. 6). In J. G. West (Ed.), *The Magician's Twin. C.S. Lewis on Science, Scientism, and Society* (pp. 109–152).

Notes

¹ <https://humanists.uk/humanism/the-humanist-tradition/20th-century-humanism/john-maynard-smith/>

² J. Horgan, Pssst! Don't tell the creationists, but scientists don't have a clue how life began, 2011 <https://blogs.scientificamerican.com/cross-check/pssst-dont-tell-the-creationists-but-scientists-dont-have-a-clue-how-life-began/>



”Man’s final conquest”

C.S. Lewis’ *Abolition of Man* som en indvending til Steve Fullers transhumanistiske projekt

Michael Agerbo Mørch

Lektor i etik og religionsfilosofi

Menighedsfakultetet og Fjellhaug International University College, Aarhus

mam@teologi.dk

Abstract: Transhumanismen er en aktuel filosofi, som på flere områder udfordrer klassisk kristen etik. En af de væsentligste eksponenter for transhumanismen er den amerikanske filosof Steve Fuller, der i bøger som *The Proactive Imperative*, *Humanity 2.0* og *Nietzschean Meditations* har argumenteret for en meget progressiv tilgang til bioteknologiske eksperimenter. Han kalder denne tilgang for det proaktive imperativ og mener, tilgangen er etisk forsvarlig, fordi visse moralske agenter kan være moralske entreprenører og udvikle nye moralske værdier, der er kompatible med teknologiudviklingen. I denne artikel diskuterer jeg Fullers teori op imod C.S. Lewis’ kritik af bioteknologiske eksperimenter og menneskets forsøg på at være moralsk innovative med fokus på Lewis’ bog, *The Abolition of Man*. Jeg viser, at Lewis er en vigtig samtalepartner for nutidige etiske diskussioner med sin forståelse af den naturlige lov og sin kritik af bioteknologiens langsigtede skadevirkninger.

Keywords: C.S. Lewis, Steve Fuller, transhumanisme, The Abolition of Man, etik, det moralske argument

Introduktion

Forholdet mellem teknologi og menneskesyn er kompliceret, for menneskets velvære og trivsel er efterhånden tæt knyttet sammen med teknologiske landvindinger, særligt indenfor sundhedsvæsenet. Dermed bliver de etiske diskussioner hurtigt komplekse, for hvor går grænsen mellem det tilladte og forbudte, når det kommer til teknologiens bidrag til menneskelig trivsel?

Når det handler om teknologisk innovation og implementering har et fundamentalt styrende princip været ”forsigtighedsprincippet” (*the precautionary principle*). Princippet er gældende lov mange steder,¹ især når det handler om miljøbe-

skyttelse. Siden 1990 er begrebet blevet anvendt i flere internationale politiske og juridiske dokumenter,² men der er megen usikkerhed om princippet præcise betydning. Hovedfokus synes at være at identificere mulige forbindelser mellem miljømæssige og sundhedsmæssige risici og teknologisk innovation for at forhindre seriøse – og særligt irreversible – negative effekter. Hvis disse risici kan identificeres med sikkerhed, gælder ”forhindringsprincippet” (*the prevention principle*), der betyder, at innovationen er illegitim og derfor skal stoppe. Derfor er forsigtighedsprincippet kun i spil i situationer, hvor den videnskabelige redegørelse for risici er flertydig.³ En kort og ganske præ-

cis definition blev givet af UNESCO’s World Commission of the Ethics of Scientific Knowledge and Technology (COMEST) i 2005: ”When human activities may lead to morally unacceptable harm that is scientifically plausible but uncertain, actions shall be taken to avoid or diminish that harm.”⁴ Det er ifølge rapporten moralsk uacceptabelt, hvis menneskers liv og helbred trues, hvis forandringerne er irreversible og uretfærdige for fremtidige generationer, eller hvis effekterne strider mod grundlæggende menneskerettigheder.⁵

Det ovenfor beskrevne kan betegnes som konsensus på det etiske område indenfor teknologisk innovation og implementering. Men forskellige aktører udfordrer i stigende grad denne konsensus. En af de mest interessante stemmer er den amerikanske filosof Steve Fuller, som i flere bøger og artikler har talt for en fornyet kurs, der tilgodeser en mere eksperimentel tilgang, han kalder ”det proaktive imperativ” (*the proactionary imperative*), som et led i udviklingen af en filosofisk holdbar transhumanisme. Fuller forsøger at legitimere det proaktive imperativ ved at argumentere for en konstruktivistisk etik, der ansføres af såkaldte ”moralske entreprenører”.

I denne artikel vil jeg først redegøre for Fullers argumenter for det proaktive imperativ specifikt og transhumanisme mere generelt, inden jeg vil diskutere, om C.S. Lewis’ etiske refleksioner i *The Abolition of Man* kan give konstruktive indspil til et modsvar til Fullers position. Denne tekst af Lewis er helt central i hans forfatter-skab, men får alligevel ikke altid lov til at stå centralt i udfoldelsen af hans moralske argument.⁶ En diskussion med en nutidig filosof, og den filosofi han forfægter, kan vise, at Lewis’ bog er overraskende aktuel og værd at beskæftige sig med også i det 21. århundrede.

Den brogede transhumanisme

Inden jeg beskriver Fullers distinkte position, vil jeg redegøre for nogle hovedpunkter i, hvad den brogede idéstrømning ”transhumanisme” er, hvilket er nødvendigt for at kunne placere Fuller i bevægelsen.

Transhumanisme er en filosofi, der advokerer for at bruge teknologi til at overskride de aktuelle fysiske og mentale begrænsninger, mennesket har.⁷ Perspektivet kan være negativt, så det handler om fuldstændig at fjerne sygdom, alderdom og dødelighed, eller positivt at overskride kognitive eller fysiske begrænsninger såsom begrænset hukommelse, indlærings-hastighed, kroppens bevægeshastighed og styrke. Det kan også handle om genetisk manipulation, kloning, forskellige typer af nanoteknologi (*mind uploading*, kryoteknik), implementering af teknologi i menneskekroppen (cyborgs) og for nogle er det ultimative perspektiv en reel sammensmeltning af mennesket og maskinen i det, der bliver omtalt som singulariteten.⁸ Transhumanismen er dermed en bred og facetteret bevægelse, men må samlet set forstås som en futuristisk ideologi, der forudsætter biologisk konstruktivismen – det at mennesker ikke har en biologisk essens, men kan omformes radikalt (nogle transhumanister kalder dette for *bioliberalitet*, andre taler om morfologisk frihed⁹).

Transhumanismen er således nok dogmeløs i al sin bredde, men den har alligevel sin egen aksiomatiske metafysik. Den er en hypernaturalistisk filosofi. Dels forstås mennesket monistisk, dels anses menneskets værdier for at være radikalt kontingente og dermed dynamiske. Derfor er transhumanismen ifølge filosofen David Budtz Pedersen anti-humanistisk, fordi den anser teknologien og dens ideoende udviklingsdynamik for den afgø-

rende komponent i historiens udvikling.¹⁰ Ikke nok med at transhumanismen anser menneskets biologi for at være formbar, transhumanismen anser desuden mennesket for at være på et meget tidligt stadie i sin evolution – det nuværende stadie er ikke klimaks i udviklingen – og ideen er nu, at menneskets evolution med fordel kan accelereres ved hjælp af teknologiske hjælpemidler.¹¹

I visse miljøer skaber transhumanismen optimisme, men der er også en udbredt frygt for, hvilke konsekvenser teknologien vil have for menneskearten.¹² Nogle forskere taler endda om den ”karakteristiske vestlige angst”,¹³ vi har kendt siden Prometheusmyten, hvor titanen Prometheus i foragt for Zeus og i medlidenhed med mennesket stjæler ilden fra Olympen og giver den til mennesker. Straffen for at pille ved den kosmiske orden var, at Prometheus’ bror Epimetheus blev sendt til jorden med kvinden Pandora, der stik imod instrukserne åbnede sin æske og alskens fortrædeligheder spredtes over jorden. Myten, at det vil have fatale konsekvenser at overskride det kosmiske hierarki, er gennemspillet mange gange i vesterlandsk litteraturhistorie, måske mest kendt er Mary Shelleys roman *Frankenstein* fra 1818 om videnskabsmanden Victor Frankenstein, der skaber et nyt væsen, som på tragisk vis vender sig mod Frankenstein, da han nægter at skabe en kvindelig pendant til monsteret.¹⁴ Frankensteinhistorien kan forstås som en kritisk kommentar til grænseløse industriel-teknologiske eksperimenter, som måske sker med de bedste intentioner, men hvor de potentielle konsekvenser ikke er medregnet, og forløbet derfor glider af sporet.¹⁵

Ifølge Balle og Ess sidder angsten for hybrid dybt i det vesterlandske samfund og har resulteret i en påpasselighed, når

det kommer til legaliseringen af teknologiske forsøg med biologiske konsekvenser for menneskeheden. Dette indlejrede forbehold mod accelererende teknologi er som nævnt ovenfor flere steder blevet gældende europæisk lov via forsigtighedsprincippet. Dette princip er et konservativt princip, som også tilgodeser andre elementer i samfundets udvikling end blot teknologien, fx kultur, traditioner, demokratisk samtale etc.

Men der er også fritænkere, der udfordrer den karakteristiske vestlige angst. En af dem er Steve Fuller, som vi vender os mod om lidt, men andre mere offentligt eksponerede er vigtige at kende til, hvis Fullers bidrag skal kunne forstås. Et vigtigt eksempel, som har præget den offentlige debat, er Ray Kurzweils bestseller *The Singularity is Near* fra 2005,¹⁶ hvor han blandt meget andet argumenterede for, at selvom vi ikke kan tillade innovation, hvis der er blot en minimal chance for eksistentielle risici,¹⁷ så skal vi turde at være dristige, fordi vi hverken kan rulle udviklingen tilbage uden at gå glip af gevinster ved teknologien eller uden at risikere endnu mere fundamentale følgevirkninger ved at lade være.¹⁸ Omkring ti år senere blev Kurzweils position bakket op af den israelske historiker Yuval Harari, der i 2016 udgav *Homo Deus*, hvor han argumenterer for et endnu mere offensivt forskningsprogram, der næsten antager en teleologisk karakter: Den teknologiske udvikling er en ustopelig proces, der til slut resulterer i, at mennesket opnår (næsten) fuldstændig udødelighed.¹⁹

På et mere filosofisk plan har den svenske filosof Nick Bostrom i flere artikler udlagt transhumanismen som idé. Bostrom argumenterer for, at den udbredte forståelse af mennesket som et biologisk set statisk væsen må revideres i takt

med, at den teknologiske udvikling gør essentielle forandringer mulige: "‘Transhumanism’ has gained currency as the name for a new way of thinking that challenges the premise that the human condition is and will remain essentially unalterable."²⁰ Bostrom indrømmer, at det *teknologiske postulat* – at alle de ovennævnte forandringer er teknisk mulige – forudsættes i megen transhumanisme, men han mener omvendt ikke, at det er blind tro. Det er falsificerbare hypoteser, som bakes op af teknologisk forskning.²¹ Selvom transhumanismen ifølge Bostrom ikke har nogen dogmer, er et fælles kendetegn, at menneskets udvikling ikke må bremses af forbehold for kritiske revurderinger af vedtagne sandheder (fx menneskets biologiske begrænsning). I stedet sættes en *dynamisk optimisme*, som konsekvent fastholder, at teknologien kan hjælpe os mod en bedre fremtid.²²

Måske lidt overraskende, qua transhumanismens ovennævnte hypernaturalistiske metafysik, har dette også en klar religiøs komponent, fordi man sigter mod at skabe *homo deus*. Fx skriver Fuller, at "[an] enhanced humanity" vil lede mennesket tættere på et guddommeligt slutpunkt,²³ og det flugter med den *theosis*-tankegang, han skriver om mange steder.²⁴ Det er ikke et *novum*, for den religiøse komponent har været en drivkraft i teknologiens udvikling gennem hele historien.²⁵ Fuller er enig og mener fx, at oldkirkelige kætteri er som pelagianisme og arianisme kan ses som forløbere for transhumanismen, fordi de anså arvesynden for at være overvundet og mennesket frigjort til at stræbe efter den guddommelighed, der først var tiltænkt dem.²⁶ En anden central idehistorisk forløber for moderne transhumanisme er den russiske "kosmisme", som særligt er kendt fra Nikolaj Fedorovs (1829-1903) værker.

Fedorovs vision var at finde en måde at gøre mennesket udødeligt på. Kosmismen var en materialistisk fortolkning af "the Christian doctrine of humanity's divine descent in terms of the scientific project of resurrecting the dead and inhabiting the cosmos"²⁷, og læsere af fx Yuval Hararis *Homo Deus* vil kunne genkende denne kosmistiske vision som bærende i hans fremstilling af transhumanismen.

De kendte og populære fremstillinger af transhumanismen har en vis chokeffekt, der også driver diskussionen i offentligheden, men i denne artikel vil jeg i stedet tage fat i et mindre kendt, men mere gennemtænkt forsvar for det transhumanistiske projekt, som det udfoldes hos Steve Fuller. I sine bøger forsøger han at tilvejebringe det intellektuelle grundlag for transhumanismen, som gør den filosofisk robust.²⁸ Fuller er fritænkter, og hans bøger er kreative, men også disparate, så man kan forfølge mange spor. Her vil jeg fokusere på to elementer. Først hvordan Fuller forstår det proaktive imperativ og dernæst hvordan han forsvarede dette imperativ med sin idé om det moralske entreprenørskab. Det er i forhold til disse to elementer, at Lewis er særligt relevant som diskussionspartner.

Steve Fullers transhumanisme

Steve Fullers proaktive imperativ

Modsat det gængse forsigtighedsprincip argumenterer Fuller for proaktionsimperativet.²⁹ Ideen om at erstatte forsigtighedsprincippet med proaktion stammer oprindeligt fra futuristen Max More, som i 2004 kortfattet beskrev "det proaktive princip" i et nyhedsbrev.³⁰ Mores idé var, at mennesket nok er et biologisk væsen, der har undergået en tilpasning til vores miljø, som alle andre arter, men det er ikke det, der udmærker mennesket. Det

er i stedet en proaktiv, eksperimentel livsstil, hvor omgivelser og menneskeart udvikles symbiotisk. At leve efter forsigtighedsprincippet er derfor opskriften på et kommende evolutionært nederlag.

Fuller radikaliserer nu denne tankegang og taler om det proaktive *imperativ*. Ifølge dette er det en moralsk forpligtelse at gå ad den vej, More har udlagt. Det betyder også, at denne deontologi for teknologiske eksperimenter og risikovillighed står over hidtidige vedtagne værdier og moralske systemer. Problemet er ikke så meget værdierne i sig selv, men at vi ikke formår at skabe en verden, hvor disse værdier kan realiseres. Fuller nævner værdier som lighed, frihed og produktivitet, som kun delvist bliver realiseret, selvom vi holder dem for universelt attråværdige.³¹ Derfor har vi brug for at blive vækket af vores dogmatiske slummer, så vi ser, der faktisk er noget, vi kan gøre. Der må skubbes på udviklingen ved at være proaktive i vores undersøgelser af, hvordan teknologien kan hjælpe os med at realisere vores værdier: "anything that breaks these default lines of thought and behaviour [...] is potentially welcomed."³² Udfordringen er nu, at teknologi ikke blot er tilfældige tilføjelser til vores eksisterende verden, men er medskabere af virkeligheden. Hvis menneske og maskine smelter tættere sammen, vil det skabe en ny virkelighed, og det er skræmmende og gør os konservative, hævder Fuller. Derfor må der være nogen, som heltmodigt skubber på udviklingen, selvom det går på tværs af gængse opfattelser. Det er, hvad Fuller betegner "moralsk entreprenørskab", og det er dette entreprenørskab, der legitimerer imperativet om at være teknologisk proaktiv.

Steve Fullers moralske entreprenørskab

Moralsk entreprenørskab er ifølge Fuller

"the fine art of recycling evil into good by taking advantage of situations given or *constructed* as crises."³³ Det er en "superutilitarisme", fordi den forstår lidelse som en investering i stedet for et tab.³⁴ Det er ikke blot en optimisme, der anskuer en given krise som en overgang, for kriser kan også, som skrevet, være "konstruerede", dvs. påført eller ansporet, og det er her, det radikale kommer ind. Den moralske entreprenør er en Batman-type, der accepterer en midlertidig forværring af tingenes tilstand (en slags moralsk selv-tægt) for i en højere sags tjeneste at skubbe udviklingen i en bestemt retning.³⁵ Med et udtryk fra den østrigske økonom Joseph Schumpeter er de "creative destroyers".³⁶ Fuller giver ofte tre historiske eksempler, Robert McNamara, George Soros og Jeffrey Sachs, men han generaliserer også deres indsats ved at beskrive de to trin, den moralske entreprenør benytter.³⁷

Det første trin er at skelne mellem "bør"- og "kan"-spørgsmål. Fuller hævder, at det er lettere at forbyde noget, der umiddelbart forekommer umuligt, for når teknologien er udviklet, er det svært at begrunde et forbud.³⁸ Her vil den normale udvikling være en bevægelse fra "umoralsk innovation" til "normal brug". Den moralske entreprenør ser det så som sin opgave at være den, der tvinger denne proces igennem ved at stå for den umoralske innovation, som på den lange bane kommer mange til gode og derved bliver moralsk accepteret.

Dernæst, med en omformulering af det hegelsk-marxistiske "negationens negation",³⁹ forsøger den moralske entreprenør at få noget godt ud af et tilsyneladende uløseligt problem som et "sideprodukt".⁴⁰ Denne kapitalisering af krisen forudsætter det historiesyn, han kalder "reversible world", hvor "no gain but

also, more importantly, no loss need to be permanent”.⁴¹ Derfor er der intet problem i, at den moralske entreprenør ikke blot præger, men også foranlediger (*induce*) en værdikrise, fordi man som superutilitarist kan acceptere en midlertidig lidelse for et langsigtet udbytte. Denne kreative energi kræver det mod at bruge, og det er derfor, det er grænsetilfælde, der præger udviklingen.⁴² Kants etiske grundprincip – at mennesket altid er mål aldrig middel⁴³ – kan ikke drive udviklingen, hvis udviklingens mål er menneskets guddommeliggørelse, dets *apotheosis*, som Fuller ikke er bleg for at angive som futurismens mål.⁴⁴

Den moralske entreprenør vil ofte være en person, der tager risici på fællesskabets vegne for at løse en grundlæggende krise. Men Fullers pointe er, at vi ikke kun skal hylde de moralske entreprenører for at være drivkraft, vi skal også lære af deres risikovillighed ved at implementere deres vision i fastlæggelsen af vores politiske retningslinjer [*policies*]. Derfor er det proaktive imperativ et princip, der tager det moralske entreprenørskab alvorligt og forsøger at artikulere de positive sider ved at tage risici i nedfældelsen af lovgivning angående teknologi: ”a radical improvement in the human condition may require a leap into the unknown, the short-term consequences of which may be quite harmful but eventually issue in greater benefits that retrospectively serve to justify the original risky undertaking”.⁴⁵ Med andre ord: Målet helliger midlet.

Mit indtryk er, at denne antikantianske etik virker beskæmmende på mange. For Fuller er det et udtryk for, at vi har misforstået både teknologien og antropologien, men spørgsmålet er, om den intuitive protest skyldes noget andet og mere grundlæggende og iboende? Det mente C.S. Lewis (1898-1963), og det er

derfor, han er relevant at trække ind i en diskussion af nutidig transhumanisme. I det følgende skal vi derfor undersøge Lewis’ etik og sætte den over for Fullers transhumanisme. Det er klart, at Lewis skrev i en anden tid, hvor andre spørgsmål gjorde sig gældende. Alligevel vil jeg argumentere for, at Lewis er en relevant samtalepartner for og kritiker af nutidig transhumanisme, fordi hans etiske tænkning rummer nogle implicite ansatser til et vigtigt engagement med teknologisk innovation i dag. Det skyldes både Lewis’ interessante overvejelse om etikens væsen, dens brede forankring i menneskelige traditioner og hans fundamentale kritik af menneskeligt overmod.

C.S. Lewis

C.S. Lewis’ to etiske systemer

Mit hovedfokus her er Lewis’ metaetiske forståelse, som den udlægges i *The Abolition of Man* fra 1943. Min tese er, at selvom C.S. Lewis’ bog er skrevet for over halvfjerds år siden, har den stadig en kvalitet, der gør den til en vigtig ressource i nutidens apologetiske arbejde i forhold til transhumanismen. Der er oplagt en del i Lewis’ tekst, hvis relevans er udløbet,⁴⁶ men jeg vil vise, at netop i forhold til Fullers argumenter om det proaktive imperativ og moralsk entreprenørskab er Lewis aktuel og som sådan en aktuel samtalepartner i debatten om transhumanisme ved (a) dels at begrunde *lex naturalis* som et værdimæssigt aksiom, hvorfor moralske nybrud slet ikke er mulige, (b) dels ved at begrunde, hvorfor et proaktivt imperativ vil føre til en skævvridning af menneskers indbyrdes relationer. Inden jeg behandler *The Abolition of Man*, vil jeg kortfattet introducere til den forståelse af etikken, som Lewis præsenterer i artiklen ”On Ethics”,⁴⁷ formentlig

skrevet et par år før *The Abolition of Man*.⁴⁸ Artiklen er pædagogisk set noget klarere, fordi Lewis her skelner systematisk mellem to former for forståelse af etiske systemer. Som sådan kan den hjælpe til at forstå den stilistisk set noget sværere bog, som behandles efterfølgende.

Den første forståelse er, at etiske systemer er variable og derfor findes i mange forskellige varianter alt efter kontekst. De er "a body of ethical injunctions", som er kulturelt relative, og de adskiller sig fra hinanden i indhold [*differences of content*].⁴⁹ Den anden forståelse er, at et etisk system er de filosofiske funderede "systematic analyses of our ethical experience".⁵⁰ Hvad der adskiller en kantiansk fra en aristotelisk moralforståelse i denne anden forståelse er ikke så meget indholdet af de etiske forskrifter, som den struktur etikken får. Det kantianske system, som er spundet omkring det kategoriske imperativ overfor den aristoteliske dydsetik, der har sit *telos* i *eudaimonia*.⁵¹ Lewis' pointe er, at etiske systemer i den anden forstand er påfaldende ens, hvilket skyldes, at de henviser til en grundlæggende moralsk bestemmelse, en naturlig lov, som er universelt gældende.⁵² Når man studerer etiske systemer på det første niveau, forledes man til at tro, at forskellene er meget store, men det er de ikke, fordi grundlaget er fælles.⁵³ Derfor findes der sammenfaldende grundlæggende moralske værdier i forskellige filosofiske og religiøse traditioner, og ikke engang Lewis' egen religion, kristendommen, siges at bidrage med noget signifikant nyt.⁵⁴ Også kristendommens områdeetik er et system i den første forståelse.⁵⁵ Etiske systemer i den anden forståelse er forskellige, fordi de fokuserer på den handlende (dydsetik), handlingen (pligtetik) eller resultatet (konsekvensetik), men analyseret mere præcist er der en påfaldende

enighed om moralske værdier, som peger på et bagvedliggende og fælles moralgrundlag.

I forhold til Fullers synspunkter betyder allerede Lewis' argument i "On Ethics", at der ikke er noget etisk vakuum at træde ind i. Uundgåeligt fyldes livet ud med værdier, fordi værdierne udgør en grundlæggende struktur i verden. Derfor kan det moralske entreprenørskab ikke stille sig uden for den naturlige lov, men må med nødvendighed arbejde indenfor denne – og således er den faktisk ikke nyskabende, som Fuller ellers hævder.⁵⁶ Kun i forhold til de praktiske moralsystemer (den første forståelse) kan vi være innovative. Der er ingen moralske nybrud i de grundlæggende etiske systemer, fordi de alle er udformninger af den naturlige lov.⁵⁷ Dette udfolder Lewis mere udførligt i *The Abolition of Man*, som vi nu vender os mod.

The Abolition of Man

The Abolition of Man udkom i 1943 og består af tre foredrag.⁵⁸ Første foredrag er en kritisk respons til skolebogen *The Control of Language* skrevet af Alec King og Martin Ketley i 1939. Lewis anonymiserer både bog og forfattere og kalder bogen *The Green Book* og forfatterne Gaius og Titius, for det er deres argumentation, han angriber, ikke dem som sådan. Projektet i første foredrag er at gå fra en kritik af lærebogen til et forsvar for objektive moralske værdier. Lewis henviser til forskellige religiøse og filosofiske traditioner og siger, at "what is common to them all is something we cannot neglect. It is the doctrine of objective value, the belief that certain attitudes are really true, and others really false, to the kind of thing the universe is and the kind of thing we are".⁵⁹ Lewis kalder denne objektive moral for Tao, og det er en platonisk etik,

der siger, at det gode eksisterer som en transcendent idé, og at vi lærer at have de rigtige følelser for det gode ved at blive oplært i dyden.⁶⁰ Denne teleologiske dydsforståelse, som også Aristoteles lærer, er grunden til, at Lewis afviser skolebogen som et udtryk for ”Men without Chests”, fordi etik ikke kun er et spørgsmål om følelser, men at følelserne kommer i overensstemmelse med fornuften, så man lærer at give den rette respons på et bestemt forhold.⁶¹

Det andet foredrag (”The Way”) uddyber ideen om Tao. Den skepticisme overfor værdier, *The Green Book* fremfører, er kun tilsyneladende. Hvis man forsøger at bygge moralen på fornuften alene, vil man på et tidspunkt skulle forklare, hvordan man går fra indikative sætninger til imperative. Men det kan man kun gøre ved enten at henvise til en bagvedliggende praktisk fornuft eller opgive selve forklaringen og blot antage den.⁶² Problemet med den første løsning er, at den bagvedliggende, praktiske fornuft, man vil bygge på, netop er den Tao, som rationalismen forsøger at bortforklare.⁶³ Derfor kommer man ikke ud over Tao ved den manøvre. Problemet med den anden løsning, hvor man vil forklare moralen som et instinkt (som i den rå intuitionisme), er, at vi ikke kan gå fra instinktet til et moralsk påbud uden at ende i en uendelig regres, hvor påbuddet legitimeres af et andet og dybere instinkt og så videre. Da ikke alle instinkter skal følges, og instinkter kan modsige hinanden, må vi have et dybere princip for, hvad vi bør følge, og det kan instinktet ikke selv levere.

Den tredje vej er derfor Tao – beskrevet blandt andre af så forskellige idéhistoriske skikkelser som Konfucius, Stoikerne, Jesus, John Locke – som angiver de principper, der er nødvendige for at træffe

moralske beslutninger.⁶⁴ Disse principper er nødvendige, fordi de er præmisser for etiske ræsonnementer. Præmisserne er nemlig værdimæssige aksiomer, der må accepteres, for ”if nothing is self-evident, nothing can be proved”.⁶⁵ Det betyder ikke, at Tao er statisk, men det betyder, at Tao ikke kan erstattes. Den kan justeres *indefra*, men ikke *udefra*, for ingen principper for værdierstatning kan gå bag om *first principles*.⁶⁶ Nogle vil nok indvende, at man blot kan afvise Lewis ved at sige, at intet kan bevises i etik, men Lewis’ pointe er ikke så meget beviset (på trods af citatets ordvalg), men at vi slet ikke kan tænke etisk, hvis ikke Tao forudsættes.

Muligvis, kunne man indvende, men vi kunne jo også bare tage chancen og forsøge at skabe et nyt menneske, som vi ønsker det. Det er temaet for det tredje foredrag, og slutstenen, der gør *The Abolition of Man* til en apologetisk ressource i mødet med Fullers transhumanisme. Det handler om ”Man’s conquest of Nature”. Menneskets erobring af naturen har ofte den medfølgende implikation, at nogle personer vinder magt over andre personer med naturen som instrument. Det skyldes ikke en kontingent lapsus, hævder Lewis, det peger derimod på en struktur i verden.⁶⁷ Grunden er, at i det lange tidsperspektiv er efterfølgende generationer altid i hænderne på de foregående, og hvis de foregående beslutter sig for at tage teknologien til hjælp for at forbedre mennesket, vil alle efterfølgende generationer være patienter for dette magtgreb.⁶⁸

Kontinuerligt vil en mindre gruppe dominere majoriteten, hvilket fører til aforismen: ”Each new power won *by man* is a power *over man* as well.”⁶⁹ Fuller vil replicere, at de helte, der formår at være genuine moralske entreprenører, er altruistiske, også selvom flertallet ikke

ser og anerkender indsatsen.⁷⁰ For Lewis er teknologien et redskab til at dominere, mens det for Fuller er et redskab til at frigøre. For Fuller er teknologien et værktøj til at udleve ”ontologisk libertarianisme”, som betyder, at enhver er fri til *at være* (ikke blot *at gøre*), hvad hun vil, så længe det ikke hæmmer andres frihed til det samme.⁷¹ Men her synes at være en indre modsigelse i Fullers argument. For når han skal beskrive det moralske entreprenørskab, er det en dyster komponent, at disse tillader menneskelige tab for at vinde nyt terræn. Jeg anser det for vigtigt med præcis dokumentation her, fordi synspunktet er så kontroversielt, derfor kommer der her to nøglecitater:

I have called the exploitation of this peculiar state of being – which would treat the capacity to kill or otherwise do harm as an underutilized societal resource – ‘moral entrepreneurship’, in deference to the entrepreneur’s vaunted ‘creative destructive’ powers. Moral entrepreneurs are especially capable of dealing with extreme situations that require undertaking great risks and absorbing their consequences.⁷²

Thus, suffering is *not* to be necessarily avoided or immediately eliminated. Rather it is treated in more studied and forensic terms, as a sign from which society may emerge stronger than before, even if at the cost of particularly individual lives.⁷³

Den moralske entreprenør tillader altså at fratage andre deres frihed til at være for et højere gode, nemlig at arten udvikles. Den modsigelse af sit andet libertarianske udgangspunkt er naturligvis en konsekvens af den nietscheanske filosofi, som driver dele af Fullers værk, men den afslører også, at Lewis’ pointe om, at tekno-

logien bliver den stærkeres kontrol – både implicit og eksplicit – med den svagere part, er relevant at fremhæve også i nutidens diskussion.⁷⁴

Det er evident, at den teknologiske potens vil forøges drastisk i fremtiden, men mere problematisk er det ifølge Lewis, at oplæringen i at anvende den nye teknologi vil være rykket fri af Tao, fordi moralske værdier bliver set som et naturligt og kontingent fænomen.⁷⁵ Men sker det, har man sat sig helt udenfor rammen af, hvad det vil sige at være menneske.⁷⁶ I sin bestræbelse efter at forbedre mennesket, har man ophævet det. Når værdierne er ophævet, er der intet andet tilbage end en emotionel impuls i momentet, og har man flere impulser, har man ingen anden instans til at skelne end den relative intensitet mellem dem.⁷⁷ Fordi værdiimpulsen ikke har en basis, må den være tilfældig, baseret på skæbnen. Men så er den rationelle moral blevet en gennemført irrationel position!⁷⁸

Konsekvensen er, at mennesket gør sig selv til en del af Naturen. Fuller vil måske indvende, at det er vi netop også (jf. hypernaturalismen), men Lewis mener noget mere kritisk med dette. ”Naturen” er Lewis’ udtryk for alt det, vi har kvantificeret, gjort til objekter for videnskabelig undersøgelse for at blive mere effektive. Ved at gøre noget til Natur lærer vi at beherske det, og her bliver pointen så, at hvis vi lærer at beherske mennesket, gør vi mennesket selv til Natur, hvilket er problematisk reduktionistisk: ”We reduce things to mere Nature in order that we may ‘conquer’ them. We are always conquering Nature, because ‘Nature’ is the name for what we have, to some extent, conquered”⁷⁹. Ved at underlægge os ting reducerer vi dem for at kunne beherske dem, men når vi når til at reducere os selv som art, er reduktionen blevet absurd, for

nu har vi ikke gevinsten ved reduktionen, men kun offeret. Det er en moderne Ikarosmyte, hvor hybris bliver det fatale, at vi mister os selv.⁸⁰

Men hvorfor kan man ikke have begge dele – moralske værdier og en progressiv forståelse af menneskets natur? For Lewis er det en eksklusiv disjunktion (enten-eller). Fordi den progressive forståelse hviler fundamentalt på en afvisning af Tao, er det eneste moralske kompas de øjeblikkelige impulser fra de stærke, som dermed underlægger de mindre stærke deres momentane lune: ”Only the *Tao* provides a common human law of action which can over-arch rulers and ruled alike. A dogmatic belief in objective value is necessary to the very idea of a rule which is not tyranny or an obedience which is not slavery.”⁸¹

Lewis erkender, at videnskabens enorme sejrstog kan føre til en afvisning af hans argument. Hvad skulle forhindre, at yderligere teknologiske fremskridt kan kombineres med en varetagelse af den menneskelige natur? Men Lewis påpeger, at den form for lineær progression kan snyde os, for vi kan foretage skridt, der dispenserer for de foregåendes nytte. Han illustrerer pointen med ireren, der fandt ud af, at en ny ovn kunne halvere energiforbruget og tænkte så, at to ovne kunne fjerne hele energiforbruget. Pointen er, at videnskabelige fremskridt nok kan diskuteres moralsk, men selve det at ville gå forbi Tao som et første princip er en umulighed. Den kan vi ikke se forbi, fordi ”[i]f you see through everything, then everything is transparent. But a wholly transparent world is an invisible world. To ‘see through’ all things is the same as not to see.”⁸² At gøre mennesket til Natur, at kvantificere det som objekt, at manipulere det for at kontrollere det, det er at ophæve Tao, hvis iboende kendetegn

er menneskets adelsmærke. At manipulere med mennesket er derfor at manipulere med Tao, og her træder mennesket over grænsen, hvor viden ikke længere bliver nyttig, men ophævet.

Skal man opsummere, hvad man kan forstå som Lewis’ argument imod Fullers moralske entreprenørskab og proaktive imperativ, er det, at hvis man siger ”let us improve our morality,” er man forfaldet til ”the fatal superstition that men can create values.”⁸³ Er der ikke en basis for moralen i den naturlige lov, kan vi heller ikke begrunde, hvorfor vi skal lytte til vores instinkter eller følelser eller impulser eller sociale kontrakter osv.⁸⁴

Udblik til Lewis’ moralske argument for Guds eksistens

I denne sammenhæng, hvor det også handler om Lewis’ relevans for moderne apologetik, er det værd at nævne, at Lewis *ikke* argumenterer for teisme i *The Abolition of Man*.⁸⁵ Det er alene et forsvar for den naturlige lov. Som han skriver i ”On Ethics”, forudsætter kristendommen den naturlige lov og er kun ét udtryk for den.⁸⁶ Grunden er naturligvis, at Lewis’ apologetik er en kumulativ case for kristendommen, og hvad der etableres i *The Abolition of Man*, er alene første del med et forsvar af og en begrundelse for den naturlige lov. I *Mere Christianity* udlægger Lewis selv den kumulative argumentationsgang på denne måde: ”It is after you have realised that there is a real Moral Law, and a Power behind the law, and that you have broken that law and put yourself wrong with that Power – it is after *all* this, and not a moment sooner, that Christianity begins to talk.”⁸⁷

I *Mere Christianity* og i andre skrifter går han videre end *The Abolition of Man* og argumenterer for, at kristen teisme er

den mest overbevisende forklaring på denne naturlige lov. I *The Poison of Subjectivism* skriver han:

But we, favoured beyond the wisest pagans, know what lies beyond existence, what admits no contingency, what lends divinity to all else, what is the ground of all existence, is not simply a law but also a begetting love, a love begotten, and the love which, being between these two, is also immanent in all those who are caught up to share the unity of their self-caused life. God is not merely good, but goodness; goodness is not merely divine, but God.⁸⁸

Gud og det gode er ét som treenighedens tre personer: de må hverken adskilles eller sammenblandes. Dermed mener Lewis også at være kommet udover det centrale epikuræiske problem, som stilles i Euthyfrons dilemma: Gud hverken adlyder eller skaber moralloven, for Gud og godheden er ét.⁸⁹ Det er en fremragende og elegant, men også svært forståelig løsning. Men uanset om man køber den spekulative løsning, er Lewis' centrale argument, som afrunding på debatten med Fuller, at Gud er den bedste forklaring på eksistensen af den objektive moral, som vi ikke kan komme udenom. Lewis slutter selv:

Samvittigheden er kun pålidelig, hvis den tager afsæt i en absolut moralsk visdom; en moralsk visdom, der eksisterer af sig selv og i sig selv, og som ikke er et produkt af en ikke-moralsk og ikke-rationel natur. Ligesom vores argumentation i sidste kapitel førte os til accept af en overnaturlig kilde til den menneskelige rationalitet, således må argumentationen her føre os til erkendelse af en overnaturlig kilde til vores forestillinger om godt og ondt. Med andre ord: Nu ved vi mere om Gud.⁹⁰

Lewis' argument er altså en trappe, hvor det første trin er at påvise, at *Tao* er et nødvendigt aksiom for moralværdiernes rationalitet. Dernæst kan teisten argumentere for, at den bedste forklaring på denne universelle morallov er en guddommelig skaber, der har det gode som et karaktertræk ved sit væsen.

Konklusion

Ifølge Matthew Eppinette hviler transhumanismen blandt andet på ideen om personlig konstruktion af individets ophav, etik og eskatologi.⁹¹ Lewis ville være enig. I denne artikel har jeg undersøgt tesen, at C.S. Lewis har relevans for nutidens diskussioner om transhumanismen. Jeg har vist, hvordan centrale argumenter i særligt *The Abolition of Man* svarer på centrale påstande hos en nutidig transhumanistisk filosof som Steve Fuller. Fullers argument om, at vi må påtage os det proaktive imperativ, fordi det er nødvendigt, at menneskearten skubber på sin egen evolutionære udvikling og begynder at realisere de værdier, vi selv har konstrueret og accepteret, bliver modsagt af Lewis' argument om, at teknologi, der instrumentalisere mennesket, dels bliver de stærkes magt over de svage, dels ender med at reducere mennesket til kvantificeret Natur. Fullers argument om, at det proaktive imperativ er forsvarligt, fordi en gruppe af ædle moralske entreprenører kan accelerere udviklingen og vende tab til gevinst, modsiges af Lewis' argument om, at det ikke er menneskeligt muligt at nyskabe værdier, fordi værdierne er præmisser for vores forståelse af verden, af godt og ondt. Særligt på disse felter er Lewis' etik og apologetik relevant for en nutidig diskussion, og jeg anser det for væsentligt at holde denne arv i live, hvis ikke menneskets sidste erobring af Naturen samtidig skal være afskaffelsen af mennesket.⁹²

Noter

¹ Fx i Maastrichttraktaten fra 1991. Det kompliceres dog af, at centrale aktører som Europakommissionen, UNESCO og det Europæiske Miljøagentur har hver deres definition af begrebet, bl.a. på grund af en usikkerhed om princippet omfang. En god introduktion gives af *European Parliamentary Research Service* fra 2015, se Didier Bourguignon, "The Precautionary Principle: Definitions, Applications and Governance", 2015, [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_IDA\(2015\)573876](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_IDA(2015)573876). Her nævnes det også, at ordet stammer fra tysk miljølovgivning i 1970 (*das Vorsorgeprinzip*). Det er stadig i anvendelse i tysk politik, se fx Karin Lehmpful, "Vorsorgeprinzip", (Umweltbundesamt, 17. februar 2015), <https://www.umweltbundesamt.de/vorsorgeprinzip>.

² Bourguignon, "The Precautionary Principle", 5 (se også s. 7 og 9).

³ Andre vigtige indslag i aktualiseringen af princippet er "the severity of the risks involved, the magnitude of the stakes and the potential costs of action or inaction", se Bourguignon, "The Precautionary Principle", 7.

⁴ COMEST, "The Precautionary Principle", 2005, 14, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139578>.

⁵ COMEST, "The Precautionary Principle", 14.

⁶ Se fx diskussionen i Gregory Bassham, red., *C. S. Lewis's Christian Apologetics: Pro and Con* (Leiden & Boston: Brill | Rodopi, 2015), 121–69, hvor David Baggett og Erik Wielenberg diskuterer Lewis' moralske apologetik, men ikke diskuterer *The Abolition of Man*, men holder sig til *Mere Christianity* og et par kortere essays som "The Poison of Subjectivism". Måske skyldes det, at *The Abolition of Man* allerede i Lewis' samtid blev ignoreret (Lewis skrev selv i et brev til Mary Willis Shelburne i 1955, at bogen "has been almost totally ignored by the public", se Michael Ward, *After Humanity: A Guide to C.S. Lewis's The Abolition of Man* (Word on Fire Academic, 2021), kap. 1. Se desuden Colin Duriez, *The A-Z of C.S. Lewis: An Encyclopaedia of His Life, Thought, and Writings* (Oxford: Lion Books, 2013), 13). Andre mener, det kan skyldes tekstens høje faglige niveau (se Timothy M. Mosteller og Gayne John Anacker, red., *Contemporary Perspectives on C.S. Lewis' "The Abolition of Man": History, Philosophy, Education, and Science* (London: Bloomsbury Academic, 2018), 1). Der er dog efterhånden flere, som forsøger at tage teksten under behandling. Særligt relevant er det at pege på Wards bog *After Humanity* (2021) og Mosteller og Anackers antologi (2018) samt Jackson og Nobles bind i serien *A Macat Analysis*: Ruth Jackson og Brittany Pheiffer Noble, *An Analysis of C.S. Lewis's The Abolition of Man* (Macat Library, 2017). En anden vigtig tekst, der forholder sig til Lewis' bog i mødet med moderne reduktionistisk etik, er Peter S. Williams, "The Abolition of Man: Reflections on Reductionism with Special Reference to Eugenics", 26. juli 2006, http://arn.org/docs/williams/pw_abolitionofman.htm. Læst 21.12.2023.

⁷ Eppinette opsummerer de menneskelige "begrænsninger" til at være "contingency, dependency, finitude" i Matthew Eppinette, "Human 2.0: Transhumanism as a Cultural Trend", i *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*, red. Kevin J. Vanhoozer m.fl. (Baker Academic, 2007), 193. Steve Fuller taler om kulstofbaserede begrænsninger, som det, der har transhumanisternes fokus, se Steve Fuller, *Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future* (Palgrave Macmillan, 2011), 225.

⁸ I begrebet om singularitet, som er hentet fra kosmologien, ligger det også, at forandringen ved det hypotetiske tidspunkt er så gennemgående, at vi for nuværende ikke kan redegøre for konsekvenserne. Det er også en irreversibel proces, som altså kulminerer i et historisk nybrud (jf. Eppinette 2007, 196). Det var computerevidenskabsmanden og forfatteren Vernor Vinge, der introducerede begrebet om singularitet i 1993, men Bostrom gør opmærksom på, at det i dag bruges i mange betydninger og at mange af disse betydninger er dybt problematiske og antager en næsten milleniaristisk tone, se Nick Bostrom, "Introduction – The Transhumanist FAQ: A General Introduction", i *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, red. Calvin Mercer og Derek F. Maher, Palgrave Studies in the Future of Humanity and Its Successors (Palgrave Macmillan US, 2014), 3–4, https://doi.org/10.1057/9781137342768_1.

⁹ Ifølge Mikael Stenmark, "A Transhumanist Worldview", upubliceret manuskript. Læst 11.12.2023.

¹⁰ David Budtz Pedersen, "Homo deus. Det guddommelige menneske", i *Kampen om mennesket. Forskellige menneskebilleder og deres grænsestrid*, red. David Budtz Pedersen m.fl. (Hans Reitzels Forlag, 2018), 256.

¹¹ Nick Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Oxford University Press, 2014); Eppinette, "Human 2.0: Transhumanism as a Cultural Trend", 195.

¹² Fx har politologen Francis Fukuyama kaldt transhumanismen for "verdens farligste idé", se Francis Fukuyama, "Transhumanism – The World's Most Dangerous Idea", *Foreign Policy*, oktober 2004, 42–43. I sin bog *Our Posthuman Future*, der er forlæg for artiklen, forklarer Fukuyama, at hans anke primært er socioøkonomisk. Transhumanismen vil kun komme de økonomisk velstillede til gode og skaber derfor uundgåeligt et skel, som må imødegås politisk Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (Picador, 2003).

¹³ Simon Balle og Charles Ess, "Robots, Ethics, and Digital Religion: Initial Considerations", i *The Oxford Handbook of Digital Religion*, red. Heidi A. Campbell og Pauline Hope Cheong (Oxford: Oxford University Press, 2022), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197549803.013.27>.

¹⁴ Mary Shelley, *Frankenstein*, Third edition (Dover Publications, 1994).

¹⁵ Bemærk at Fuller har en mere positiv læsning af disse karakterer og endda indsætter Jesus i den samme tradition for "unstable human-divine hybrid"-personer, se Steve Fuller, *Nietzschean Meditations: Untimely Thoughts at the Dawn of the Transhuman Era* (Schwabe Verlag, 2020), 43.

- 16 Se også opfølgeren Ray Kurzweil, *The Singularity is Nearer. When We Merge with AI* (Viking, 2024).
- 17 Udtrykket "eksistentielle risici" låner Kurzweil fra Nick Bostrom, der klassificerer risici efter tre parametre: omfang, intensitet og sandsynlighed, se Nick Bostrom, "Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards", *Journal of Evolution and Technology*, nr. 9 (2002). Eksistentielle risici har globalt omfang med dybtgående [profound] intensitet. Hvad sandsynligheden er for, at vi taler om eksistentielle risici, er afgørende for, om man skal følge forsigtighedsprincippet eller proaktionsprincippet.
- 18 Ray Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology* (Duckworth, 2005), 403.
- 19 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (Vintage, 2016), 24–34. Fx: "Nevertheless, every failed attempt to overcome death will get us a step closer to the target, and that will inspire greater hopes and encourage people to make even greater efforts" (Harari, *Homo Deus*, 32).
- 20 Nick Bostrom, "What is transhumanism?", 2001, <https://nickbostrom.com/old/transhumanism>. Set 12.08.2025.
- 21 Bostrom, "What is transhumanism?".
- 22 Bostrom, "What is transhumanism?".
- 23 Fuller, *Humanity 2.0*, 209.
- 24 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 21 et passim. Jeg vil ikke gå nærmere ind på det her, men Fuller beskriver en idéhistorisk sammensmeltning mellem unitarismen og deismen, som det teologisk-filosofiske grundlag for transhumanismens *homo deus*-tankegang (se fx Fuller, *Humanity 2.0*; Steve Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0* (New York: Palgrave Macmillan, 2013); Steve Fuller og Veronika Lipinska, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014)). Andre steder argumenterer han for, at videnskaben generelt er en erstatningsreligion, som forsøger at fuldende, hvad religionen begyndte: Skabelsen af det guddommelige menneske (fx Fuller, *Nietzschean Meditations*, 21).
- 25 David F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (Penguin, 1999). David Budtz Pedersen skriver ellers, at det er en "ny menneskeopfattelse", skabt på baggrund af konvergente teknologier, der "langsomt nedbryder grænserne mellem den biologiske, sociale og digitale verden" Budtz Pedersen, "Homo deus. Det guddommelige menneske", 249.
- 26 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 28. Fra samme side: "Both Pelagians and Arians believe that it is within the power of humans to achieve godhood, understood as a recovery from humanity's fall from divine grace recounted in Genesis. This shared belief is based on the heterodox Christian idea that the death of Jesus effectively cancelled Adam's sin, putting humans back on the course to become embodied deities, modelled on the person of Jesus." Brent Waters har også peget på lighederne med de oldkirkelige kætteri og tilføjer foruden pelagianere og arianere også manikæere til listen over inspirationskilder, se B. Waters, *Whose salvation? Which eschatology?: Transhumanism and christianity as contending salvific religions* (2011), 163–75. Her kan det også bemærkes, at der i dag er kristne, der forsøger at kombinere deres kristne tro med en tilslutning til transhumanismen uden at give køb på klassisk, ortodoks bekendelseskristendom, se "Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future", Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future, set 12.08.2025, <https://www.christiantranshumanism.org/>. Transhumanismen findes også i andre religioner, fx er – så vidt jeg ved – det ældste og største netværk i USA Mormon Transhumanist Association, som blev grundlagt i 2006.
- 27 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 161.
- 28 Fuller og Lipinska, *The Proactionary Imperative*, 1.
- 29 Proaktionsimperativet knytter sig særligt til teknologisk innovation, mens forsigtighedsprincippet dækker en bredere vifte af etiske problemkontekster (fx miljø, jf. indledningen), men det bruges også om teknologisk innovation, hvorfor det er relevant at forbinde begreberne.
- 30 Nyhedsbrevet er ikke længere tilgængeligt fra Max Mores hjemmeside, men det findes i en opdateret udgave i *The Transhumanist Reader: Max More, "The Proactionary Principle"*, i *The Transhumanist Reader* (John Wiley & Sons, 2013), <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch26>.
- 31 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 77.
- 32 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 77. Ad samme tangent skriver Bostrom: "The transhumanist philosophy is a positive alternative to this ban-the-new approach to coping with a changing world. Instead of rejecting the unprecedented opportunities on offer, it invites us to embrace them as vigorously as we can. Transhumanists view technological progress as a joint human effort to invent new tools that we can use to reshape the human condition and overcome our biological limitations, making it possible for those who so want to become 'post-humans'. Whether the tools are 'natural' or 'unnatural' is entirely irrelevant" (Bostrom, "What is transhumanism?").
- 33 Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 64, min kursivering.
- 34 Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 6. Superutilitarianism "treats all suffering less as a cost than an investment in a greater sense of the good." Bemærk at dette "short-term pain for long-term gain" er det modsatte af Karl Poppers kendte "negative utilitarianism" (jf. Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 81).
- 35 Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 67.
- 36 Fuller, *Humanity 2.0*, 245.
- 37 Fx Fuller, *Humanity 2.0*, 245 eller Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 68–69. En medlæser foreslog, at jeg skulle beskrive mindst et af eksemplerne, men én udfordring ved dette er, at McNamara, Soros og

Sachs alle kommer fra den økonomiske verden og deres moralske entreprenørskab i dette domæne er svært at oversætte til det bioteknologiske domæne. Med andre ord forholder jeg mig kritisk til Fullers eksempler, mens hans to generaliserede trin er nyttige at diskutere.

³⁸ Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 71.

³⁹ "Negationens negation" er en vigtig term i hegelsk-marxistisk dialektik. Dialektik er en filosofi om løbende forandring, og negationens negation er en vigtig beskrivelse af nogle af disse forandringer, hvor A negerer og bliver til B, som efterfølgende igen negerer og bliver til A'. Et frø (A) bliver til en plante (B), som til slut spreder sine frø igen (A'). Egentlig er det endnu mere udviklet, for det handler også om, at A' indoptager negationen i sig. Man kan pege på post-teismen som et eksempel. Hvor A er teismen, mens B er ateismen, så er A' en teisme, der har indoptaget ateismen i sit system. Se fx Michael Agerbo Mørch, "Stendød eller trofast? En diskussion af Niels Grønkjærs postteistiske teologi" i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2018/3, s. 197-211. Hos Fuller er der et moralsystem (A), som den moralske entreprenør negerer (B), men som senere vil returnere i en forædlet forstand (A').

⁴⁰ Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 71.

⁴¹ Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 79.

⁴² Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 81.

⁴³ Immanuel Kant, *Grundlæggelse af sædernes metafysik* (Hans Reitzels Forlag, 1999), 87.

⁴⁴ Fuller, *Preparing for Life in Humanity 2.0*, 70 og 76. Teologer som Victoria Lorrimer, Manitzia Kotzé og Leandro Gaitan har også skrevet om ligheder og forskelle mellem transhumanisme og teose i den kristne tradition. Det vil føre for vidt at gå nærmere ind i det her, men interesserede kan se mere i en kommende artikel, jeg publicerer i *Theology and Science* i 2026 (anonymiseret for review).

⁴⁵ Fuller, *Nietzschean Meditations*, 78.

⁴⁶ Jean Bethke Elshtain, "The Abolition of Man. C.S. Lewis' Prescience Concerning Things to Come", i *C. S. Lewis as Philosopher: Truth, Goodness and Beauty*, red. David J. Baggett m.fl. (IVP Academic, 2008), 77-87 (87).

⁴⁷ C. S. Lewis, "On Ethics", i *Essay Collection and Other Short Pieces* (HarperCollins, 2000).

⁴⁸ Jf. Lesley Walmsleys note før artiklen i *Essay Collection and Other Short Pieces* Lewis, 303. Essayet blev første gang offentliggjort i samlingen *Christian Reflections* fra 1998.

⁴⁹ Lewis, "On Ethics", 303.

⁵⁰ Lewis, "On Ethics", 303.

⁵¹ Kant, *Grundlæggelse af sædernes metafysik*; Aristoteles, *Etikken*, overs. Søren Porsborg (Det lille forlag, 2000).

⁵² Lewis kan bruge forskellige udtryk for denne sag, fx Tao eller naturlig lov, men han er tilbageholdende med at indskrive sin egen forståelse i fx middelaldertraditionen (Lewis, "On Ethics", 312). Meilaender har en lille note om det i sin slutnote 6 i Gilbert Meilaender, "On Moral Knowledge", i *The Cambridge Companion to C. S. Lewis*, red. Robert MacSwain og Michael Ward (Cambridge University Press, 2010), 130.

⁵³ Lewis, "On Ethics", 304.

⁵⁴ Lewis, "On Ethics", 313.

⁵⁵ Det betyder så, at selvom Lewis accepterer variationer i den første forståelse af etiske systemer, er disse forskelle langt mindre substantielle, end den moderne moralske relativisme ofte vil gøre dem til (Lewis, "On Ethics", 312). For en mere kompakt udredning hos Lewis, se C. S. Lewis, "The Poison of Subjectivism", i *Essay Collection and Other Short Pieces* (HarperCollins, 2000), 662.

⁵⁶ Lewis skriver: "I deny that we have any power to make a new ethical system" (Lewis, "On Ethics", 313). Men det er ellers det langsigtede perspektiv for hele Fullers *humanity 2.0*-projekt, jf. Fuller, *Humanity 2.0*.

⁵⁷ Lewis, "On Ethics", 310-13.

⁵⁸ C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (Fount, 1978). Meilaender foreslår en overskuelig todeling af teksten, så første del udfolder moralens struktur og anden del er en kritik af bioteknologien, se Meilaender, "On Moral Knowledge", 119. C.S. Lewis nævner selv i forordet til *That Hideous Strength* fra 1945, at "this is a 'tall story' about devilry, though it has behind it a serious 'point' which I have tried to make in my *Abolition of Man*" (C.S. Lewis, *That Hideous Strength* (London: HarperCollins, 2003), ix). Jeg følger ikke dette skønlitterære spor i denne artikel, men interesserede henvises til John C. Lennox, 2084: *Artificial Intelligence and the Future of Humanity* (Grand Rapids: Zondervan, 2020), 92-93 og Meilaender, "On Moral Knowledge", 120; 125-26; 128.

⁵⁹ Lewis, *The Abolition of Man*, 16.

⁶⁰ Jean Elshtain kalder det "certain transcultural, universal claims" i Elshtain, "The Abolition of Man. C.S. Lewis' Prescience Concerning Things to Come", 89. Ifølge Adam Pelsler bliver det ofte oversat, hvor afgørende følelserne for værdierne er for Lewis, og hvor intenst han argumenterer for følelsernes rationalitet, se Adam C. Pelsler, "Philosophy in The Abolition of Man", i *Contemporary Perspectives on C.S. Lewis' "The Abolition of Man": History, Philosophy, Education, and Science*, red. Timothy M. Mosteller og Gayne John Anacker (Bloomsbury Academic, 2018).

⁶¹ Lewis, *The Abolition of Man*, 14 og 19.

62 Jf. udlægningen af argumentet i *The Poison of Subjectivism*: "Every argument used to support it will be an attempt to derive from premises in the indicative mood a conclusion in the imperative. And this is impossible" (Lewis, "The Poison of Subjectivism", 660).

63 Lewis, *The Abolition of Man*, 23–24.

64 Lewis, *The Abolition of Man*, 27.

65 Lewis, *The Abolition of Man*, 28. Som Lewis med en vanlig slående formulering skriver: "The human mind has no more power of inventing a new value than of imagining a new primary colour, or, indeed, of creating a new sun and a new sky for it to move in" (Lewis, *The Abolition of Man*, 30). Samme eksempel bruges i *The Poison of Subjectivism* (Lewis, "The Poison of Subjectivism", 659).

66 I en mild variant kan Fullers moralske entreprenørskab derfor godt bringes på linje med Lewis' forståelse af Tao, men ikke i en hård variant hvor skabelsen af værdierne er grundlæggende nye. Se også Lewis, "The Poison of Subjectivism", 660–61 eller C.S. Lewis, *Mirakler. Et indledende studie*, C.S. Lewis signatur-serie (Christiansfeld: ProRex, 2020), 81: "Når vi ikke kan bevise hverken det ene eller det andet aksiom, er det ikke, fordi disse er irrationelle, men fordi de er selvindlysende og ligger til grund for al bevisførelse." Bemærk at Meilaender gør opmærksom på, at Lewis ikke er helt konsistent i sin brug af begreberne her. For "selvindlysende" [*self-evident*] er ikke det samme som åbenbar [*obvious*], men det er ellers, hvad Lewis lægger op til i *Mere Christianity* (C.S. Lewis, *Mere Christianity* (London: Fount, 1989), 17). Men sagen er bedre udtrykt i *The Abolition of Man*, hvor det handler om, at Tao er en fundamental sandhed, som man måske lærer, måske ikke – de som lærer Tao, vil "se" den som en selvindlysende sandhed, men det er ikke det samme som, at alle vil lære principperne at kende. Grunden er, at menneskets synd også spiller ind på moralerkendelsen, se Meilaender, "On Moral Knowledge", 123–24. Det ved Lewis naturligvis også, hvorfor han netop skriver en bog om behovet for moralundervisning.

67 Lewis, *The Abolition of Man*, 35.

68 Lewis, *The Abolition of Man*, 36. For Lewis skaber Tao et ansvar, som primært er dydsetisk og ikke utilitaristisk: "For those who stand within the Tao, *how we live counts for more than how long*" (ifølge Meilaender, "On Moral Knowledge", 129, original kursivering). Det er et fundamentalt anderledes udgangspunkt end Fullers superutilitarisme, hvorfor deres konklusioner også er så forskellige.

69 Lewis, *The Abolition of Man*, 36, original kursivering. Det betyder også, at den filosofiske kobling af marxistisk teknologifilosofi og libertariansk individualisme, som kan siges at være transhumanismens ideologiske grundlag, er ekstremt problematisk. Ifølge Lewis vil frihedsidealet ikke kunne opretholdes over tid, og vi får et Kammerat Napoleon-lignende samfund, hvor nogle er mere lige og frie end andre (jf. Budtz Pedersen, "Homo deus. Det guddommelige menneske", 259). Eppinette peger på koblingen af "radical personal autonomy" og utilitarisme, som det særlige ved transhumanismen, men da utilitarismen har et emfatisk materialistisk perspektiv, er det mere præcist at pege på det marxistiske idégrundlag (jf. Eppinette, "Human 2.0: Transhumanism as a Cultural Trend", 197–98).

70 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 197–99.

71 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 90–91.

72 Fuller, *Nietzschean Meditations*, 173.

73 Fuller, *Humanity 2.0*, 230.

74 Fullers virtuose men også eklektiske brug af idéhistorien viser sig også her. For når den moralske entreprenør kan tillade at spille liv for et højere gode, skyldes det en forståelse af døden, som er perspektivisk. Denne forståelse har rødder både i hinduismen og i epikuræismen, hvor det døde materiale er basis for det nye liv. Hvad disse livssyn siger er alene, at *unødigt* lidelse skal undgås – men det er ikke unødigt lidelse, hvis der er tab forbundet med det proaktive imperativ, for på den lange bane er investeringen god (jf. "superutilitarismen"). Som Fuller udlægger det: "Compassion may be understood as a personal appeal to allow the inevitable to happen as efficiently as possible" (Fuller, *Nietzschean Meditations*, 187) – hvilket oplagt inkluderer eutanasi, selvmord, stamcelleforskning og andre dubiose etiske positioner. "Instead of regarding life as 'anticipatory living' [...] one may see *death as anticipatory living*, insofar as destruction is taken to be a precondition of new life forms" (Fuller, *Nietzschean Meditations*, 194).

75 Lewis, *The Abolition of Man*, 38.

76 Duriez, *The A-Z of C.S. Lewis*, 14.

77 Lewis, *The Abolition of Man*, 40.

78 Lewis, *The Abolition of Man*, 41.

79 Lewis, *The Abolition of Man*, 43, original kursivering.

80 Her kan man parentetisk tilføje, at det ikke er spildt at engagere sig i radikale menneskebilleder, der byder sig til, fx Fullers. For som Hans Jonas beskrev, er et vigtigt element i moralfilosofien, at vi får kortlagt, hvad vi frygter, så vi derigennem lærer, hvad vi attrår: "Og vi behøver *truslen* mod menneskebilledet – og virkeligt specifikke former for trusler – for at vi i forfærdelsen over dem kan sikre os et sandt menneskebillede" Hans Jonas, *Answarets princip. Udkast til en etik for den teknologiske civilisation* (Hans Reitzels Forlag, 1999), 63.

81 Lewis, *The Abolition of Man*, 44. Det er også derfor, at subjektivisme er uforeneligt med demokrati ifølge Lewis, se Lewis, "The Poison of Subjectivism", 665.

82 Lewis, *The Abolition of Man*, 48.

⁸³ Lewis, ”The Poison of Subjectivism”, 658. Derfor kan man også sige med Matthew Eppinette, at ”the problem is not with technology itself but our lack of a moral framework that can tell us how rightly to resist and appropriate it” (Eppinette, ”Human 2.0: Transhumanism as a Cultural Trend”, 204). Eppinette citerer her Gerald P. McKenny, *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body* (State University of New York Press, 1997), 5. Bemærk dog, at dette ikke betyder, at både etisk teori og moralsk praksis kan forbedres, jf. Lewis’ distinktion mellem to forståelser af etiske systemer. For Lewis er pointen, at den grundlæggende moralske basis ikke kan forandres, uden at mennesket ophæves.

⁸⁴ Lewis, ”The Poison of Subjectivism”, 659. Se hertil Lewis, *Mere Christianity*, 22–23. Det nytter derfor heller ikke at henvise til diverse kontraktteorier som Rawls’ retfærdighedsetik (John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition (Oxford: Oxford University Press, 1999)) eller Habermas’ diskursetik (Jürgen Habermas, *Diskursetik. Notitser til et begrundelsesprogram* (Frederiksberg: Det lille forlag, 1996)), for Lewis vil kunne insistere på, at hvis disse kontrakter skal være reelt moralske, må de forudsætte Tao.

⁸⁵ Michael Ward, *After Humanity: A Guide to C.S. Lewis’s The Abolition of Man* (Word on Fire Academic, 2021), indledningen og kap. 4.

⁸⁶ Lewis, ”On Ethics”, 313. Derfor kan han også sige, at: ”The ultimate ethical injunctions have always been premises, never conclusions. Kant was perfectly right on that point at least: the imperative is categorical. Unless the ethical is assumed from the outset, no argument will bring you to it” (Lewis, ”On Ethics”, 313).

⁸⁷ Lewis, *Mere Christianity*, 37. Nyere apologetik udfordrer dog denne tankegang, særligt interessant er Adam Lloyd Johnsons *Divine Love Theory* fra 2023, der argumenterer for, at det bedste argument for moralsk objektive værdier ikke blot er teismen, men den indbyrdes kærlighed i den treenige Gud (Adam Lloyd Johnson, *Divine Love Theory* (Grand Rapids: Kregel, 2023)).

⁸⁸ Lewis, ”The Poison of Subjectivism”, 664.

⁸⁹ Lewis, ”The Poison of Subjectivism”, 664. Meilaender finder det udfordrende, at Lewis ikke forstår moralloven som skabt (se Meilaender, ”On Moral Knowledge”, 120), antageligvis fordi også han finder det svært at begribe, hvordan moralloven skal forstås som et karaktertræk ved Gud (Meilaender 2010, 129-130, slutnote 5). I sin diskussion med Erik Wielenberg hævder David Baggett, at Lewis’ argument for etikken i *Mere Christianity* er en slutning til den bedste forklaring, som er en revideret *divine command*-theory. Da mit fokus her ikke er *Mere Christianity* henviser jeg til deres debat for en interessant udveksling af styrken i denne position i Bassham, *C. S. Lewis’s Christian Apologetics*, 121–69.

⁹⁰ Lewis, *Mirakler. Et indledende studie*, 88.

⁹¹ Eppinette, ”Human 2.0: Transhumanism as a Cultural Trend”, 194.

⁹² Lewis, *The Abolition of Man*, 40. Artiklen blev præsenteret på *Veritas Research Seminar* 20.10.2023, hvor den modtog brugbar kritik fra to fagfæller. Desuden har Simon Balle og Andreas Østergaard Jakobsen gennemlæst artiklen og givet substantiel feedback, for hvilket de hermed takkes.



Introducing C.S. Lewis as an Apologist

Alister McGrath

Emeritus Andreas Idreos Professor of Science and Religion
Senior Research Fellow, Ian Ramsey Centre for Science and Religion
University of Oxford
alister.mcgrath@theology.ox.ac.uk

Abstract: This article introduces Lewis as a Christian apologist, exploring his journey to faith and some of the core themes of his defence of Christianity. It opens by locating Lewis in his historical and cultural context, exploring how his teenage atheism gave way to Christianity. It notes some of the reasons that moved Lewis initially towards faith, and subsequently towards seeing himself as an apologist. The article then focusses on a series of themes that are important in Lewis's apologetic method. Including the need to see reality in a new way, the ability of Christianity to make sense of the world and human existence, Lewis's use of stories as a means of communicating and defending the Christian faith, and his critique of materialism.

Key words: C.S. Lewis, apologetics, atheism, materialism, narratives, sensemaking, faith

There is growing awareness within most churches of the need for Christians to engage outwardly with the broader cultural context. This renewed interest in apologetics and cultural witness often focusses on C.S. Lewis, who has established a reputation as an accessible apologist for the core themes of the Christian faith. Apologetics can be defined as the branch of Christian thought that focuses on defending and explaining the core themes of the Christian faith, while effectively and faithfully communicating them to the wider world.¹ Lewis has earned a reputation as an intellectually capable advocate and defender of the Christian faith with a

remarkable ability to connect with broader culture, partly due to his appeal to both our reason and imaginations, as well as his sophisticated use of storytelling as an apologetic tool.

Introducing Lewis

Clive Staples Lewis was born in Belfast, Ireland, on November 29, 1898.² His father was a lawyer whose successful career enabled the family to move to a large house ('Little Lea') on the outskirts of Belfast in 1905. Several years later, Lewis's mother died of cancer, leaving his father to care for Lewis and his elder brother, Warren. The two brothers spent

hours alone in the vast attic of the old house, creating and inhabiting imaginary worlds of their own making.

As a teenager, Lewis became a committed atheist. His rejection of God deepened during his wartime service in the British Army in late 1917. The trauma and destruction of the First World War seemed to Lewis to destroy belief in God. Atheism, Lewis concluded, was the only serious option for an intelligent person. Lewis initially hoped to be remembered as a ‘War Poet,’ but gradually realized that he lacked the talent and instead focused on his academic studies upon returning to Oxford in 1919. Lewis earned first-class honours in Greats (classics and philosophy) in 1922, followed by first-class honours in English the next year.

After an unsettled period during which his future seemed uncertain, Lewis was elected to a tutorial fellowship in English Literature at Magdalen College in the spring of 1925. This appointment secured his academic and financial future and expanded his network to include members of the Faculty of English Literature at Oxford. One of the most significant outcomes was that Lewis developed a close friendship with J. R. R. Tolkien in the late 1920s, a relationship that continued until Lewis’s death.

During the 1920s, Lewis began to reconsider his attitude toward Christianity. In the early 1920s, Lewis seems to regard atheism as rationally plausible but imaginatively and emotionally inadequate. The story of his return to faith is described in detail in his autobiography, *Surprised by Joy*. After wrestling with the evidence of God found in human reason and experience, he ultimately concluded that intellectual honesty compelled him to believe in and trust God. Although he did not want to believe, he felt he had no

choice – thus becoming, in his own words, ‘the most dejected and reluctant convert in all England.’³

Lewis dates this life-changing transition to the summer of 1929, although it may have actually occurred in June 1930.⁴ However, this conversion was to a form of theism – a generalized belief in God – rather than to Christianity itself. The final stage of Lewis’s conversion took place in late 1931. He provides an allegorical account of his conversion in his first published book, *The Pilgrim’s Regress* (1933).

So what specific form of Christianity did Lewis adopt? Lewis developed the concept of ‘mere Christianity’ – a consensual Christian orthodoxy without any specific denominational affiliation. He recognized the importance of belonging to a particular church or denomination, and attended a local Anglican church in the Oxford suburb of Headington. However, Lewis viewed himself as an advocate of Christianity in general, rather than any specific Christian denomination.

After his conversion to Christianity, Lewis began to establish his reputation as a leading authority on medieval and Renaissance English literature. His 1936 work, *The Allegory of Love*, is still regarded as a masterpiece. Alongside his scholarly writings, Lewis also authored books of a very different nature. Aiming for clarity and conviction, he produced a series of works intended to communicate the reasonableness of Christianity to his contemporaries. Lewis recognized that his own transition from atheism to Christianity uniquely equipped him to serve as an apologist. This was confirmed when a publisher invited him to write a specifically apologetic work – *The Problem of Pain* (1940). The publisher’s editor, Ashley Sampson, had been impressed by Lewis’s

writing style and his ability to connect with a broader audience.

Lewis as an Apologist

The Problem of Pain can be seen as marking the beginning of Lewis's public ministry as a lay apologist – someone who defended Christianity itself rather than any specific Christian church or denominational interpretation. Having transitioned from atheism to Christianity, Lewis was uniquely positioned to address the questions, doubts, and anxieties many atheists held about Christianity, offering both convincing and reassuring responses.

The success of *The Problem of Pain* prompted Lewis to develop his own distinctive apologetic method, earning him recognition as a reputable and accessible Christian voice in the nation.

His growing public profile was further enhanced by a series of radio talks he was invited to deliver on the British Broadcasting Corporation during the summer of 1941, which gained him a wide following. The success of this series led to invitations to give three further series of addresses along the same lines. Lewis later edited these four series of talks and published them as *Mere Christianity* (1952).

Throughout the 1940s, Lewis solidified his growing reputation as a Christian apologist. In 1942, he published *The Screwtape Letters*, whose wit and insight firmly established him as a leading defender of the Christian faith and helped him emerge as a distinctive Christian voice in the United States. It was not long before Lewis gained an increasingly large and appreciative American readership, which has continued to expand significantly since then. On 8 September 1947, Lewis appeared on the front cover of *Time* ma-

gazine, which declared that this best-selling author was 'one of the most influential spokesmen for Christianity in the English-speaking world.' This reputation was further enhanced by the publication of the seven works in the *Chronicles of Narnia*, which demonstrated how an imaginatively engaging series of narratives could have a profound apologetic impact.

By the late 1950s, Lewis was widely regarded as one of the most influential public Christian intellectuals of his generation in Britain, alongside novelist Dorothy L. Sayers, a leading writer of the 'Golden Age' of British crime fiction. Lewis's approach to apologetics earned him a broad readership in both Britain and the United States, which grew over time as his works were translated into multiple languages.

So what can we learn from Lewis's approach to apologetics? In what follows, I will note some of the leading themes of his writings, and reflect on how these might be used and developed in our present cultural context.

Seeing things in a new way

For Lewis, Christianity is like a lens that brings our world into sharp focus, and helps us to see things in a new way – the way that they really are. Although Lewis develops this argument at various points in his writings, it is particularly significant in his 'Personal Heresy' debate with the Cambridge literature scholar E. M. W. Tillyard. For Lewis, literature works not by directing attention to the poet, but to what the poet sees: 'The poet is not a man who asks me to look at him; he is a man who says 'look at that' and points.'⁵ The poet is thus not a 'spectacle' to be viewed, but a 'set of spectacles' through which things are to be seen in a new way. The

poet is not someone who is to be looked at, but someone who is to be looked through – like a lens, allowing us to see things in focus.

Lewis's approach here can be summed up from the concluding sentence of a lecture Lewis delivered to the Socratic Club in Oxford in 1945: 'I believe in Christianity as I believe that the Sun has risen, not only because I see it, but because by it I see everything else.'⁶ Like a sun rising on a darkened landscape, Christianity illuminates reality, allowing us to see it properly, and work out how we fit into this greater scheme of things. Yet Lewis takes this idea further, exploring how we can look through the eyes of others, and thus grasp more clearly what difference Christianity makes to the way we see – and hence inhabit – the world of faith. Lewis makes this point particularly clearly in his late work *An Experiment in Criticism*, in which he explores the idea that writers lend us their eyes so that we can look *through* them, enriching our visionary capacity without compromising our individuality.

My own eyes are not enough for me, I will see through the eyes of others. ... Literary experience heals the wound, without undermining the privilege, of individuality ... In reading great literature I become a thousand men and yet remain myself. Like the night sky in the Greek poem, I see with a myriad eyes, but it is still I who see. Here, as in worship, in love, in moral action, in knowing, I transcend myself; and am never more myself than when I do.⁷

Lewis's point is important *apologetically* and *spiritually*. In the case of apologetics, it emphasizes the importance of trying to help those outside the Christian community of faith to grasp the difference that

Christianity makes to the way in which we see and inhabit our world. We see ourselves in a new way – not simply as a social statistic or as a 'moral, dependent animal' (Alasdair MacIntyre), but as people who are loved by God, and seen as having something meaningful and special that they are called to do. Lewis himself regularly emphasized that Christianity enables us to see and step inside a new world, and live within its structures of meaning and significance. His approach here appeals to the imagination, rather than to rational analysis, inviting us to see the world through fresh eyes. He suggests we evaluate Christianity by the quality of the vision of reality that it offers.

This point is important for apologetics, as it explicitly engages a question that is often left unanswered by traditional approaches that focus on issues of rational plausibility. For Lewis, the notion of 'truth' extends far beyond the notion of intellectual merit ('this idea can be trusted') to enfold existential vitality ('this way of thinking transforms human existence'). The task is not simply to show that Christianity is intellectually defensible (something that Lewis achieves in *Mere Christianity*) but also that it has the capacity to inform moral values and create meaning in life.

It is helpful to set Lewis's framework of exploration against the comments of the British novelist Jeanette Winterson, who fully recognizes the human need for meaning and significance.

We cannot simply eat, sleep, hunt and reproduce – we are meaning-seeking creatures. The Western world has done away with religion but not with religious impulses; we seem to need some higher purpose, some point to our lives – money and leisure, social progress, are just not enough.⁸

Lewis's approach to exploring and explaining Christianity allows people to grasp the way in which it engages and answers some core human concerns about our need for a 'higher purpose, some point to our lives.'

Yet Lewis's approach is also important spiritually. The quality of our own faith can be enhanced through looking through the eyes of other Christian writers. Perhaps they have seen something about the gospel that we have missed? Perhaps they have seen something more clearly than we have? Christian writers can enrich and enlarge our appreciation of the Christian faith.

This helps us to understand Lewis's emphasis on the importance of spiritual classics, which have become 'classics' precisely because they are realized to have a depth and richness which transcends the concerns of any particular generation. Classic writers help us to break free from our naïve assumption that the most recent is the best, that somehow the wisdom of the past is discredited or eclipsed by more recent writing. More recent books are in the process of being assessed; some will stand the test of time, and others will not.

For Lewis, Christian classics – such as Athanasius's *On the Incarnation* or Augustine's *Confessions* – possess the ability to connect us to a rich Christian past, offering us resources that both inform us about our faith while revealing the blind spots of our own chronological location. They allow us to see the great questions and problems of our own time and culture through the eyes of others. As Lewis observed in his own introduction to Athanasius's *On the Incarnation*, we need to 'keep the clean sea breeze of the centuries blowing through our minds, and this can be done only by reading old books.'⁹

Making Sense of Things

Lewis argues that the map of reality offered by the Christian faith corresponds well to what is actually observed and experienced. Although Lewis was far too sophisticated a thinker to believe that he can *prove* the existence of God or the truth of Christianity, he nevertheless held that the fundamental reasonableness of the Christian faith can be shown by argument and reflection. Lewis's apologetic approach emphasizes the intellectual capaciousness of the Christian view of reality, and how it is able to 'fit in' our observations of the world around us, and our experiences and longings within us. One of the most distinctive features of Lewis's approach to apologetics is to affirm the importance of both the reason and imagination in commending and defending Christianity. They play different roles, but serve the same purpose. 'Reason is the natural organ of truth, imagination is the organ of meaning.'¹⁰

Lewis's most significant work of apologetics is *Mere Christianity*, now widely regarded as one of the most important and influential works on Christianity to have been published in the twentieth century.¹¹ Although the work affirms the fundamental rationality of the Christian faith, Lewis's approach appeals primarily to the shared experience of ordinary people – such as a sense of moral obligation, or a feeling of longing for something that is deeply satisfying, yet is not delivered in or through anything that is finite or created.

There is, Lewis suggested, a deep and intense feeling of longing within human beings, which no earthly object or experience can satisfy. Lewis refers to this experience as 'joy', and argues that it points to God as its source and goal (hence the title

of his autobiography). Pleasure, beauty, and personal relationships all seem to promise satisfaction and fulfilment – and yet when we grasp them, we find that what we were seeking was not located in them, but lies beyond them. There is a ‘divine dissatisfaction’ within human experience, which prompts us to ask whether there is anything which may satisfy the human quest to fulfil the desires of the human heart.

In *Mere Christianity*, Lewis argues that this is indeed the case. Hunger, he suggests, is an excellent example of a human feeling which corresponds to a genuine physical need. This need points to the existence of food by which it may be met. Thirst is a further example of a human longing pointing to a human need, which in turn points to its fulfilment in drinking. Any authentic human longing, Lewis argues, points to a genuine human need, which in turn points to a real object corresponding to that need.

Lewis thus suggests that it is reasonable to argue that the deep human sense of infinite longing which cannot be satisfied by any physical or finite object or person must point to a real human need which has both its origin and its fulfilment in God himself. In this, he echoes a great theme of traditional Christian thinking about the origin and goal of human nature. ‘You have made us for yourself, O Lord, and our hearts are restless until they find their rest in you’ (Augustine of Hippo). We are made by God, and we experience a deep sense of longing, which God alone can satisfy. Although Lewis’ reflections on the desire he calls ‘joy’ clearly reflect his own personal experience, it is evident that he considers this sense of longing to be a widespread feature of human nature and experience.

Lewis’s point is that the Christian faith

offers a way of seeing our world which illuminates many of its aspects, including the rich and complex world of human feelings. Unusually for a Christian apologist, Lewis shows an emotional intelligence which is alert both to the importance of personal feelings for human beings, as well as the capacity of the Christian faith to make sense of these feelings, and discern the goal to which they point.

This point is particularly significant in cultural witness. Any public discussion of the credibility of worldviews must go beyond the question of whether such worldviews simply make sense of our world; they need to explore how they can transform human existence. As we saw in the previous section, this involves showing how Christianity sustains a ‘good life’ by providing a firm foundation for both moral values and meaning in life. Yet Lewis goes further, pointing out how Christianity is able to engage the depths of the human soul, demonstrating how our deepest longings and desires can be *understood* and then *fulfilled*. Only God is able to fulfil our deepest longings; in fact, God caused those longings in the first place, as a way of helping us to find our way home. For Lewis, God is the source of our deepest intuitions about life, above all the suspicion that there is more to life than what unaided human reason or the natural sciences are able to disclose.

Telling a Better Story: Lewis on the Apologetic Importance of Stories

The rise of interest in cultural witness on the part of many Christian leaders and intellectuals has led to close attention being paid to cultural narratives – the stories that are told to explain who we are,

what is good, and what is meaningful. Lewis illustrates this point at many points in the *Chronicles of Narnia*, particular in its opening novel, *The Lion, the Witch, and the Wardrobe*. When the children first enter Narnia through the wardrobe, they begin to hear stories about the true origins and destiny of Narnia.

But which story is to be trusted? Is Narnia really the realm of the White Witch? Or is she a usurper, whose power will be broken when the Sons of Adam and Daughters of Eve sit on the thrones at Cair Paravel? Is Narnia really the realm of the mysterious and noble Aslan, whose return is expected at any time? These stories cannot all be true – and they have very different implications and consequences. So how can they be tested? And what difference do they make to the children’s understanding of Narnia, and their place within it?

As we noted earlier, Lewis’s conversion to Christianity took place in two stages – first, a generic conversion to belief in God, which Lewis himself dates to 1929, and second, a specific conversion to Christianity, which took place in September 1931, largely through the influence of J. R. R. Tolkien, who helped Lewis to realize that Christianity was a ‘true myth – a story that could be trusted, and which disclosed the true nature of things.’¹² This was a critically important aspect of this second phase in Lewis’s journey from atheism to Christianity. Lewis came to see that, at its heart, Christianity tells a transformative story which captures our imaginations, imparts information, and creates a vision of a new and better reality and way of living.

Lewis argues that Christianity has a better story to tell than the defining narratives of secular western culture. It has an inbuilt capacity to out-narrate its cul-

tural rivals, both calling into question the reliability of these alternative narratives, and breaking the spell that they have on the corporate imagination of western culture – such as the pervasive belief that reality is limited to what we can see. ‘Spells are used for breaking enchantments as well as for inducing them. And you and I have need of the strongest spell that can be found to wake us from the evil enchantment of worldliness that has been laid upon us for nearly a hundred years.’¹³

So how do we decide which story is the ‘best’? The American sociologist Christian Smith points out that ‘it is difficult rationally to adjudicate between divergent stories. How do you tell which one is more deserving of assent and commitment than others?’¹⁴ The process of comparing narratives involves asking which appears to provide the best account of what we observe and experience. This does not amount to a proof that Christianity is true, but rather a demonstration that the Christian story offers a more satisfactory framework for making sense of things than – for example – its materialist counterpart. Lewis argues that a materialist account of human rationality is both circular and self-defeating. It contradicts itself. A similar point is made by the philosopher Alvin Plantinga in several of his works, including *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (2011).

Perhaps the greatest strength of Lewis’s narrative approach to apologetics is that it appeals to both the reason and imagination, and emphasizes the capacity of the gospel to transform and redirect individual human stories. One of the reasons Lewis wrote *Surprised by Joy* was to illustrate how his own story of conversion might help others discover the gos-

pel, and experience the same sense of redirection and transformation that he himself knew so well.

Lewis fully recognizes that arguments are important – they allow us to show that Christianity is *right*. Yet stories are also important – they allow us to show that Christianity is *real*. Being true is not enough; we need to show that Christianity is relevant. And the best way of doing that is through telling our stories – through personal testimony. By telling our stories, we are explaining how Christianity is *real* for us.

Lewis's Critique of Materialism

Anyone who embraces naturalism has to deal with a potentially fatal flaw in their own thinking, in that naturalism calls into question the reliability of human rational processes. The importance of this point can be seen from a comment by J. B. S. Haldane, a materialist scientist who was an aggressive advocate of communism during the 1930s, seeing Marxism as an intellectually robust form of scientific materialism. Yet Haldane was uncomfortably aware of the internal inconsistency of his materialist worldview.

If my mental processes are determined wholly by the motions of atoms in my brain I have no reason to suppose that my beliefs are true. They may be sound chemically, but that does not make them sound logically. And hence I have no reason for supposing my brain to be composed of atoms. In order to escape from this necessity of sawing away the branch on which I am sitting, so to speak, I am compelled to believe that mind is not wholly conditioned by matter.¹⁵

For Lewis, Haldane had grasped that his own materialist metanarrative was self-contradicting – and that Haldane's con-

cern extended to other forms of materialism. Christianity, he insisted, offered a better 'big story' or metanarrative, a more coherent and attractive understanding of our world. Lewis's critique of naturalism is probably best seen in his 1941 essay 'Evil and God.' 'If thought is the undesigned and irrelevant product of cerebral motions, what reason do we have to trust it?'¹⁶ If human reasoning is determined by natural causes and effects, then what grounds do we have for thinking that it provides a path to truth? Those who represent all human thought as the consequence of environmental factors or evolutionary pressures are simply subverting and ultimately invalidating all their own thoughts – including the belief that human thought is determined by its environment.

Yet although Lewis demonstrates the inconsistencies in a materialist approach to reality, he makes the additional point that materialism is imaginatively impoverishing. It places an imaginative embargo on beauty – something that is of vital importance to many people. In *Surprised by Joy*, Lewis recalls the imaginative dreariness of the forms of rationalism and materialism that he himself adopted during his phase as an atheist in the early 1920s: 'Nearly all that I loved I believed to be imaginary; nearly all that I believed to be real I thought grim and meaningless.'¹⁷

Lewis realized that he had locked himself within a 'dogmatic materialism,' and viewed everything through this reductive lens. Yet gradually he came to realize that other lenses were available – including that of Christianity. At this time, Lewis discovered that the writings of the Christian poet George Herbert (1593–1633) seemed able to convey 'the very quality of life as we actually live it.'¹⁸ Christianity

seemed to offer a way of seeing the world that was existentially habitable and meaningful, in contrast to the aesthetically barren philosophies of materialism.

Conclusion

As will be clear from this brief overview of Lewis's apologetic vision, he has much to offer those wanting to commend and defend the Christian faith today. Highlights of Lewis's approach to apologetics include:

1. A demonstration of the intrinsic rationality of the Christian faith;
2. A demonstration of the capacity of the Christian faith to make sense of what we observe and experience around us;
3. A "big picture" approach to apologetics, which affirms that Christianity offers a web of interconnected beliefs, an "intelligible picture of the world" which gains its strength and appeal partly because of its comprehensiveness, and partly because of its intellectual and imaginative resilience.
4. An important argument that Christianity offers a clearer and more satisfying account of reality than its rivals, such as materialism, in that it connects with deep human concerns about value and meaning.
5. A realization of the considerable apologetic importance of narratives, along with a series of worked examples (par-

ticularly in *The Chronicles of Narnia*) of how narratives can be used to develop significant apologetic issues.

6. An imaginative approach to apologetics, which recognizes the importance of images and pictures in helping people to understand how Christianity is able to transform our vision of the world.
7. A non-denominational approach to apologetics, which avoids identifying Christianity with any specific Christian group or denomination. Lewis is widely respected and used across the Christian spectrum, as he is seen as someone who puts the Christian faith first, and avoids getting involved in disputes about specific denominational issues – such as the identity of the church, or the identity and functions of sacraments.

Lewis's rich vision of apologetics has much to offer us, both in terms of its individual elements and its rich and dynamic range. He has gained wide acceptance across denominational and national boundaries, and seems to have become one of the few Christian writers who is admired and respected within Christianity as a whole. My hope is that this brief overview of his approach may lead others to engage him and develop his approaches further, especially in their own specific denominational and cultural contexts.

Notes

- ¹ For an accessible introduction to its themes, methods and leading practitioners, see Alister E. McGrath, *Christian Apologetics: An Introduction*. Oxford: Wiley, 2023.
- ² There are many biographies of Lewis: see, for example, Alan Jacobs, *The Narnian: The Life and Imagination of C. S. Lewis*. New York: HarperCollins, 2005; Alister E. McGrath, *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*. London: Hodder, 2013.
- ³ C. S. Lewis, *Surprised by Joy*. London: HarperCollins, 2022, 266.
- ⁴ See the argument in McGrath, *C. S. Lewis – A Life*, especially 141–6.
- ⁵ E. M. W. Tillyard and C. S. Lewis, *The Personal Heresy: A Controversy*. London: Oxford University Press, 1939, 11.
- ⁶ C. S. Lewis, 'Is Theology poetry,' in Lewis, *Essay Collection*. London: HarperCollins, 2002, 21.
- ⁷ C. S. Lewis, *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 140–1.
- ⁸ Jeanette Winterson, *Why Be Happy When You Could Be Normal?* London: Vintage, 2012, 68.
- ⁹ C. S. Lewis, 'On the Reading of Old Books,' in Lewis, *Essay Collection*, 440.
- ¹⁰ C. S. Lewis, *Selected Literary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 251–65.
- ¹¹ See further George M. Marsden, *C.S. Lewis's 'Mere Christianity': A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- ¹² On this important theme, see Alister E. McGrath, 'A Gleam of Divine Truth: The Concept of Myth in Lewis's Thought,' in McGrath, *The Intellectual World of C. S. Lewis*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, 55–82.
- ¹³ C. S. Lewis, 'The Weight of Glory,' in *Essay Collection*. London: HarperCollins, 2000, 99.
- ¹⁴ Christian Smith, *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 87.
- ¹⁵ J. B. S. Haldane, *Possible Worlds and Other Essays*. London: Chatto and Windus, 1927, 209.
- ¹⁶ Lewis, 'Evil and God,' in Lewis, *Collected Essays*, 93–5; 93.
- ¹⁷ C. S. Lewis, *Surprised by Joy*. London: London: HarperCollins, 2002, 197.
- ¹⁸ Lewis, *Surprised by Joy*, 249.



C.S. Lewis som apologet

Tom Arne Møllerbråten

Lektor ved Sagavoll folkehøgskole, redaktør, forfatter og skribent
tamollerbraten@hotmail.com

Abstract: Da det i 2010 ble gitt ut en *Cambridge Companion to C.S. Lewis*, ble han beskrevet som et fenomen – og en anomali, altså en uregelmessighet. Femti år etter sin død var han fortsatt en av verdens mest populære og betselgende forfattere, samtidig som han helt fra start har vært omdiskutert. En stor tilhengerskare, og nok av motstandere. Dette gjelder ikke minst hans apologetikk.

Keywords: Apologetics, Alister McGrath, Austin Farrer, translation, praeparatio evangelica, the moral argument, the trilemma, longing

Det er ingen tvil om at C.S. Lewis er helt i øverste sjikt over verdens mest innflytelsesrike kristne i det forrige århundre, om ikke den største. Mange vil plassere ham på topp også i vårt. Og det er umulig å komme utenom at han er verdens mest kjente apologet, også i dag. Så det er lett å være enig når han i *Cambridge Companions* introduksjon beskrives som «for viktig til å bli oversatt».¹ Dette ville nok ha overrasket C.S. Lewis, som selv forventet at han ville bli glemt etter sin død, men han leses stadig av nye lesere rundt omkring i verden.

C.S. Lewis skrev mye innenfor en rekke sjangere, fra fagbøker i litteratur til poesi. De viktigste kristne og apologetiske bøkene til C.S. Lewis er *Lidelsens problem* (1940), *Mirakler* (1947) og *Se det i øynene* (*Mere Christianity*, 1952). Den siste ruver på topp og har alene solgt i mange millioner eksemplarer bare siden årtusenskiftet. I tillegg er det utgitt en mengde essays og taler han holdt, mange av disse er klart apologetiske.

Lewis sitt internasjonale gjennombrudd kom særlig med boken *Djevelen dypper pennen* (*The Screwtape Letters*,

1942), men også med *Den store skilsmis- sen* (*The Great Divorce*, 1945). Disse er skrevet i en helt annen sjanger enn de tre førstnevnte bøkene. Med Narnia-serien (1950-1956) fikk han et nytt og stort internasjonalt publikum. Sammen med de tre Narniafilmene på begynnelsen av 2000-tallet, har dette ført til at hele verden i dag har et forhold Narnia og Aslan, selv om færre kjenner forfatteren bak.

Elsket og omdiskutert

C.S. Lewis er for meg personlig en viktig forfatter jeg leser med stort utbytte. Han har tilført min kristne tro og tenkning nye og viktige perspektiver. På sitt beste er C.S. Lewis genial, og jeg er ham evig takknemlig for alt han har gitt oss gjennom sin litteratur. Det betyr ikke at alt han tenkte og skrev har samme kvalitet, eller at han alltid har rett, så en kritisk tilnærming er på sin plass. Det er da også helt i hans ånd. Han nølte selv aldri med å kritisere sine nærmeste venner der han mente de tok feil, og han kunne være skarp i sine argumenter. Det er i hvert fall aldri kjedelig å lese Lewis.

C.S. Lewis var verken prest eller teolog. Han var nøye med å beskrive seg selv som amatør i teologi. Lewis sin inngang til teologien gikk først og fremst gjennom litteraturen. Han hadde inngående kjennskap til sentrale teologer som Augustin, Athanasius, Boethius, Thomas Aquinas og forfatteren Dante, samt viktige kristne, engelske forfattere fra 1500- og 1600-tallet. Fra fagteologer har det vært litt blandet mottakelse av Lewis sine bøker, og mange har ment at han var for lite faglig oppdatert, noe han også selv innrømmet. Det var ikke der han var sterkest, selv om vi vet han leste noe og fulgte flere nyere teologers standpunkter. James Moffatt og Charles Gore hadde for eksempel stor innvirkning på hans tenkning om Bibelen. Lewis likte Martin Buber og Rudolf Otto, men tok avstand fra Rudolf Bultmann, for å nevne noen han forholdt seg til.

C.S. Lewis ble rikskjendis i Storbritannia under andre verdenskrig. Hans stemme runget ut til det britiske folk gjennom BBC radio gjennom fire taleserier om kristen tro. Bestillingen fra BBC var at de ville at en lekmann skulle forklare hva den kristne tro gikk ut på. Storbritannia var i krig, og de trengte noe å samles om, og hans stemme og klare kristne budskap fylte oppgaven. For mange vil dette regnes som den ypperste form for apologetikk i praksis. I beste sendetid.

Men det var i USA Lewis virkelig fikk stjernestatus gjennom sine bøker.² De traff et eller annet i det amerikanske folk allerede med *Djevelen dypper pennen*. Selv om han selv aldri besøkte USA, hindret ikke det amerikanerne å knytte ham til sitt bryst, og tilhengerskaren økte bare enda mer etter hans død. Mens han i USA fikk heltestatus, og har det fortsatt i mange kretser, har han aldri hatt en slik stilling i Norge. Norsk kristenhet har stort sett holdt ham litt på avstand.

Apologetiske bøker?

Denne artikkelen skal handle om Lewis som apologet. Få er uenige om at han var en stor apologet. Men var BBC-talene apologetikk? Var alt han skrev apologetikk? Var Narnia apologetikk? Det kommer an på definisjonen.

Alister McGrath definerer Lewis sin «gylne» apologetiske periode fra 1940, *Lidelsens problem*, til og med 1955, *Tatt av gleden* (Surprised by Joy), og regner alt han skrev innenfor denne perioden som apologetiske bøker.³ Det vil i så tilfelle innebefatte *Djevelen dypper pennen*, *Den store skilsmissen* og Narnia-bøkene. Et litt annet syn finner vi hos den anerkjente teologen, og venn av Lewis, Austin Farrer. Han mente at det bare er *Lidelsens problem* og *Mirakler*, samt en del essays og korte tekster, som var apologetikk i streng forstand.⁴ Både McGrath og Farrer er å regne som eksperter på C.S. Lewis, og noen stor uenighet er det ikke.

Farrer mente apologetikk, strengt tatt, er å svare på angrep. Apologetikk er respons. En som selv tar initiativet, er en predikant, forkynner eller «forklarer», ifølge Farrer. De første apologetene for kristen tro svarte på angrep fra hedningene ved å rette opp misforståelser og forklare hva kristen tro gikk ut på. Tertullians *Forsvarsskrift for kristen tro* fra år 197 e.Kr. er et godt eksempel.

Alister McGrath har en bredere forståelse enn Farrer av apologetikk. Ifølge McGrath består apologetikk av tre hovedområder: *Defending, commending and translating*.⁵ Vi ser at Farrer og McGrath er helt enige om at apologetikk er forsvar, respons på angrep, i tråd med 1 Pet 3,15. Men hva legger McGrath i de to andre områdene?

Med *commending* mener McGrath at apologeten skal vise fram det attraktive

ved troen, slik at publikum vil sette pris på og ønsker å gripe den. Ved å peke på de positive sidene ved troen vil apologeten hjelpe folk med å «se at kristen tro er så spennende og herlig at ingenting kan sammenlignes med den». Med en slik definisjon av apologetikk er det lett å lese for eksempel *Den store skilsmis* og *Narnia* av C.S. Lewis inn i en slik forståelse. Her skaper han verdener som gir kristen tro og tanke et lys man kan lengte etter og jage mot.

Det tredje hovedområdet til apologetikken handler, ifølge McGrath, om *oversettelse*. Kristne doktriner, ideer og temaer er ofte fremmede for mennesker i dag, mente Lewis, og det er ikke gitt at ordene blir forstått riktig når folk hører dem. Derfor må de oversettes til det språket folk bruker og forstår. Hvis dette var sant i 1940-årene, er det minst like sant i dag, og det er noe apologeter bør jobbe seriøst med. På dette området var C.S. Lewis en mester, ifølge McGrath, så la oss stoppe opp litt ved dette punktet.

Øversettelse til folket

Det er ikke til å komme bort fra at akademikeren Lewis levde i et rent akademisk miljø i universitetsbyen Oxford, der så godt som hele hans omgangskrets var godt utdannede folk. Noen unntak fantes, blant annet på hjemmebane. At han selv gikk for å være den mest beleste i sin generasjon, gjorde ikke avstanden til vanlige folk mindre. Men da C.S. Lewis begynte å skrive sine kristne bøker, var det ikke til et akademisk publikum han henvendte seg. Alle hans teologiske og apologetiske bøker er skrevet til det brede publikum som ikke hadde spesiell kunnskap om kristen tro. Det var ingen garanti for at han ville klare den oppgaven, selv om vi i dag vet at han lyktes mesterlig. Hva var nøkkelen?

Jeg tror det første vi må trekke fram, er at han i utgangspunktet hadde et usedvanlig godt talent som formidler. Det vet vi blant annet fra hans forelesninger i Oxford. Studentene strømmet til hans åpne forelesninger, det var fullstappet, og han nøt stor respekt. Hans klare tankegang og gode humor gjorde forelesningene underholdende, ifølge de som var der. Men ville han klare å gjøre seg forstått overfor taxisjåføren og snekkeren?

Han lyktes godt på første forsøk med *Lidelsens problem* i 1940. Boken viser hans gode retoriske evner og formidling, selv om han skulle bli bedre og bedre på dette etter som årene gikk. Samtidig som han i 1941 begynte å forberede BBC-talene, ble han spurt om å tale til ansatte ved RAF-baser, altså flygere og ansatte i Royal Air Force i Storbritannia. Det var et helt nytt publikum. I et brev fra denne perioden skriver han: «Jeg har allerede holdt noen foredrag for R.A.F. i Abingdon, og så vidt jeg kan bedømme var de en fullstendig fiasko.»⁶ Det var de ikke. Han ble spurt igjen, og fortsatte med dette gjennom krig. Den språkmektige akademikeren lærte seg nok et nytt språk, det språket flygerne snakket.

I en tale til ungdomsledere og ungdomsprester i Den anglikanske kirke i 1945, talte Lewis om kristen apologetikk. Dette er for øvrig et av de få stedene han summerer opp hva apologetikk er for ham. Vi skal se nærmere på denne talen senere, men vi trekker her fram hans tanker om oversettelse:

Jeg har kommet til den overbevisning at hvis du ikke kan oversette tankene dine til uutdannet/folkelig språk, så er tankene dine forvirret. Evnen til å oversette er testen på å virkelig ha forstått sin egen mening.⁷

Det krever erfaring, prøving og feiling, å lykkes med å lære seg dette språket. Utdannede folk er ikke irrasjonelle. De kan utholde og følge ganske lange argumenter, bare du går sakte fram, sa Lewis. Han taler enkelt, tar lytteren med seg hele veien, har få bibelhenvisninger, men krydrer med gode bilder og metaforer.

Amatørteolog og pedagog

Amatørteologen C.S. Lewis fikk i 1946 en overraskende anerkjennelse da han ble utnevnt til æresdoktor of Divinity ved University of St. Andrews i Skottland. At dette ble gitt til en lekmann, var sjelden. I innsettelsestalen ble det sagt om ham:

Med sin penn og sin stemme på radioen har Mr. Lewis klart å fange oppmerksomheten til mange som ikke uten videre vil lytte til profesjonelle teologer, og han har lært dem mange ting om Guds dype mysterier. For en slik prestasjon, som bare kunne oppnås gjennom en sjelden kombinasjon av litterær fantasi og religiøs innsikt, må ethvert teologisk fakultet være takknemlig. I de senere år har Mr. Lewis arrangert en ny type ekteskap mellom teologisk refleksjon og poetisk fantasi, og denne fruktbare foreningen produserer nå verk som er vanskelige å klassifisere i noen litterær sjanger.⁸

Selv om Norge nok ikke har vært det landet som har gitt C.S. Lewis mest oppmerksomhet, er det verdt å legge merke til at han allerede i 1950 fikk en anerkjennelse som pedagog i tidsskriftet *Kirke og Kultur*:

Lewis' produksjon i alle genrer bærer umiskjennelig preg av den lærde, universitetsmannen, stilisten, pedagogen. Hans intime kjennskap til den tidløse, klassiske oldtid og middelalderens intense åndsliv er iøynefallende, – hans stemme kommer til en fra det tankekultiverte

Oxford, byen med de gamle tradisjoner, med sans for proporsjoner og likevekt. [...] Personlig er jeg ikke i tvil om at hans genialitet ligger på pedagogikkens område. At han er pedagog i ånd og sannhet viser seg i hans enestående evne til å gjøre det ubegripelige begripelig, han utnytter bevisst sin evne til å fengsle og holde oppmerksomheten fangen og gir gjerne avkall på akademiske pretensjoner for å kunne tale til flest mulig. Han ville lett ha havnet i det banale og platte, dersom han ikke samtidig var den kunnskapsrike universitetslærer og den kresne stilist.⁹

At Lewis også i Norge blir sett som en med en «enestående evne til å gjøre det ubegripelige begripelig», og at hans «genialitet ligger på pedagogikkens område», viser vel en stor anerkjennelse som «oversetter».

Fullt så positiv er ikke professor i filosofi, John Beversluis, snarere tvert imot. Da han i 1985 ga ut den omfattende og kritiske boken *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, var det ikke med nådige øyne han så på Lewis som apologet. Men heller ikke han kan unngå å se at det er noe ved Lewis som treffer folk. «Det er ikke hans logikk, men hans retorikk som gjør mesteparten av jobben», skriver Beversluis, og fra hans side er nok ikke det ment som skryt.¹⁰

McGrath mener Lewis' geni ligger i hans oversettelse av teologiske begreper til det kulturelle morsmålet til folk, men også i hans evne til å oversette slike begreper til andre litterære sjangere, fremfor alt til bilder (images) og fortellinger.¹¹

Apologet

Da flere venner og kjennere til C.S. Lewis i 1965 ga ut boken *Light on C.S. Lewis* bare to år etter hans død, var det Farrers oppgave å beskrive Lewis som apologet.

Lewis var en apologet av temperament, overbevisning og beskjedenhet. Av temperament, for han elsket en diskusjon. Av overbevisning, som tradisjonelt ortodoks. Av beskjedenhet, fordi han ikke gjorde krav på lærdommen som ville gjort ham til teolog eller nåden som ville gjort ham til en åndelig veileder.¹²

Fra hans bøker ser vi at han likevel bærer på en solid selvtilitt, skriver Farrer. Hans evne til å oppdage feilslutningene i argumentene mot kristen tro, hans glede over at ortodoks kristentro er overlegen andre konkurrerende syn, og at han har evner til å få andre til å se det samme som han ser, gir Lewis den selvtilitten han trenger som apologet. Lewis sin store styrke som apologet var hans mangefoldighet, mente Farrer.

Da 16-årige Lewis begynte som privatstudent hos William T. Kirkpatrick, var det blant annet logisk og kritisk tenkning han skulle bli drillet i. Det han lærte der i de to årene, brukte han i mange år som forsvar for ateisme og materialisme, men etter sin omvendelse til kristen tro, var det dette som var en av hans store ressurser som kristen apologet. Kirkpatrick var nådeløs mot dårlige eller svake argumenter når Lewis kom med noe slikt, og Lewis elsket motstanden han fikk. Apologetikk kan også praktiseres med en hard og kald tone, og det har nok vært beskyldninger om slikt mot C.S. Lewis, kanskje noen gang med rette. Han la aldri skjul på at han likte en diskusjon der argument møtte argument.

I et brev til søster Penelope mens han forbereder sine første Broadcast Talks på BBC, avslører han sine tanker om sitt apologetiske prosjekt og forteller at noen kan bli såret:

«Min oppgave er praeparatio evangelica heller enn evangelium – et

forsøk på å overbevise mennesker om at det finnes en morallov, at vi bryter den, og at eksistensen av en Lovgiver i det minste er svært sannsynlig, og dessuten (med mindre du legger til den kristne læren om forsoningen) bringer fortvilelse snarere enn trøst. Du kommer etter for å lege de sårene jeg måtte klare å påføre. Derfor bør hver av oss vite hva den andre sier.»¹³

Det ligger her en erkjennelse av at han kanskje kom til å si noe som kunne skape fortvilelse, så fikk andre ta seg av det sjelsørgeriske. Noe fortvilelse kan komme av det kristne budskapet i seg selv, selv sagt, men fortvilelse kan også komme av apologetens valg av ord og tone. Jeg vil hevde at det som gjennomsyrrer det meste Lewis skriver, har en sjelsørgerisk holdning og tone, også i sin apologetikk. Vi ser det samme i mange av de tusenvis av brev han skrev.

Metode

Alister McGrath bruker et kapittel i sin bok *The Intellectual World of C.S. Lewis* på å beskrive Lewis sin apologetiske metode. Det er gjort flere forsøk på å beskrive metoden han brukte, men Lewis har ikke én metode, eller ett koherent apologetisk prosjekt, men benytter seg av «en serie løst koordinerte og skiftende strategier», skriver McGrath.¹⁴ Det kom aldri noen lærebok i apologetikk fra Lewis. Han praktiserte apologetikk, og valgte de argumentene og metodene som passet seg i ulike sammenhenger.

Professor James Como har likevel sett et mønster i Lewis sin apologetikk. Det er typisk for Lewis å begynne med et spørsmål eller problemstilling, i god apologetisk ånd, når han taler eller skriver. Så tar han seg tid til å se nøye på ordene som brukes eller er involvert i problemstillingen. Definisjoner av ord tar leseren med

inn i problemstillingen igjen, og da gjerne med noen nye perspektiv. Så ser han på ulike løsninger, før han serverer den han mener har best forklaringskraft og viser at den stemmer bedre med alle fakta i saken. Til slutt presenterer han disse ideene på et fantasifullt sett.¹⁵

McGrath ser at Lewis etter hvert utviklet tre tilnærminger eller strategier i sin apologetikk. Han appellerte til fornuften, til menneskelig lengsel og til fantasien.

Vi kan starte med denne distinksjonen fra et av hans essays:

Jeg er rasjonalist. For meg er fornuften sannhetens naturlige organ; men fantasien er meningens organ. Fantasien, som produserer nye metaforer eller gjenoppliver gamle, er ikke årsaken til sannheten, men dens tilstand.¹⁶

Det er ingen tvil om at Lewis mente kristendommen var sann, og derfor også fornuftig. Dette var så viktig for ham at han frimodig kunne si følgende til det britiske folk: «Jeg ber ingen om å godta kristendommen hvis fornuften deres sier at bevisbyrden taler for det motsatte.»¹⁷ Men skulle ikke kristendommen bygge på tro, og hvordan er det med forholdet mellom tro og fornuft? «Tro, i den betydningen jeg bruker ordet her, er kunsten å holde fast på ting som fornuften en gang har akseptert, til tross for dine humørsvingninger. For humøret vil veksle, uansett hvilket syn fornuften har valgt. Det vet jeg av erfaring.» Folk tror at du anbefaler kristendommen ikke fordi den er sann, men fordi den er god, sier han i apologetikk-foredraget til prestene. Men bunnplanken i apologetikken er at man skal velge kristen tro fordi den er sann.

C.S. Lewis hadde ikke så stor tro på at Gud kunne «bevise», mange av de tradisjonelle argumentene for Guds eksistens

appellerte ikke til ham. Dette sier han også i foredraget:

Det er svært vanskelig å lage argumenter på folkelig nivå for Guds eksistens. Og mange av de mest populære argumentene virker dårlige for meg.¹⁸

På den annen side mente han «selvfølgelig» at mye tydet på at det finnes en Gud, ja, en Gud slik kristendommen forteller om. Livet og mange av livets erfaringer, både de gode og de vonde, trenger en forklaring. Ulike livssyn og religioner gir sine svar på den utfordringen, men for Lewis ble det etter hvert klart at det var kristendommen som ga den beste forklaringen. En slik abduktiv metode, der man velger den beste av mulige forklaringer, brukte han en del i sin apologetikk.

At kristendommen var den beste forklaringen på livet og tilværelsen, formulerte han treffende i dette etter hvert legendariske bildet:

Jeg tror på kristendommen slik jeg tror at solen har stått opp — ikke bare fordi jeg ser den, men fordi jeg ved den ser alt annet.¹⁹

Alt finner sin plass gjennom en kristen tro.

La oss gå tilbake til Austin Farrer og hans artikkel om apologetikk. Han skriver der noe om betydningen av apologetikk, og også om begrensningene. Jeg tror Lewis ville vært helt enig med ham i denne beskrivelsen:

Selv om argumenter ikke skaper overbevisning, ødelegger fraværet av dem troen. Det som ser ut til å være bevist, trenger ikke å bli omfavnet; men det som ingen viser evne til å forsvare, blir raskt forlatt. Rasjonelle argumenter skaper ikke tro, men de opprettholder et klima der tro kan blomstre.²⁰

Det var noen temaer og argumenter Lewis stadig kom tilbake til, og de to aller viktigste for ham var det moralske argumentet, og det som har fått navnet Trilemmaet, som handler om hvem Jesus var.

Det moralske argumentet

Vi finner argumentet i boken *Lidelsens problem*, men best kjent er nok det fra *Se det i øynene*.²¹ La oss se litt på hvordan han går inn i dette.

C.S. Lewis kalte den første serien med taler på BBC for «Rett og galt som nøkkelen til meningen med universet». Ved å begynne med en hverdagssituasjon starter han et sted alle mennesker befinner seg.

I det daglige erfarer vi alle at mennesker er uenige. Når vi er uenige, vil ofte en av partene, eller begge, vise til en eller annen form for rett og galt, og nettopp det er første stoppested for Lewis. Denne tanken om at det finnes noe som er «rett og galt», kaller Lewis for en naturlov. Den kan også kalles moralloven.²²

Nå erfarer vi at ingen mennesker klarer å leve i overensstemmelse med denne indre loven. Men følger vi ikke bare instinktene våre? Ulike instinkter kan stå mot hverandre, sier Lewis, men noe utenfor det forteller deg hva du burde gjøre, og dette kan ikke i seg selv være et instinkt. Her introduserer han et bilde på hvordan tenke om dette. Instinktene våre er som tangenter på et piano, men det er notene som forteller hvilke tangenter vi skal spille når. Notene er moralloven.²³ Våre instinkter er ikke feil, verken morsinstinkt, patriotismen, seksualinstinkt eller kampinstinkt, men vi må vite når vi skal spille eller ikke spille disse notene.

Det kan innvendes at denne moralloven er tillært, på samme måte som vi lærer å kjøre på høyre side av veien – men Lewis mener det er riktigere å sammenligne med et mattestykke. Selv om mange

mennesker og kulturer ikke klarer å leve opp til det rette svaret, er det likevel påfallende at mange kulturer opp igjennom har vist stor enighet om mye.

For Lewis er den mest sannsynlige forklaringen på at denne moralloven finnes, at det også må finnes en lovgiver. I dette argumentet, som selvfølgelig er lengre og mer omfattende enn det jeg her har presentert, peker moralloven vår ikke nødvendigvis på en kristen forståelse av Gud, men mot at det bør finnes en Gud som har med moral å gjøre.

Det moralske argumentet har selvfølgelig sine tilhengere og motstandere. John Beversluis kjøper det ikke, mens Donald T. Williams syns det er hold i det, for å nevne to forfattere som har sett på det.²⁴

Trilemmaet

At moralloven peker mot Gud, var helt klart for Lewis, men det spørsmålet han viet mest oppmerksomhet, var: Hvem var Jesus? Dette er et helt sentralt spørsmål i C.S. Lewis sin apologetikk. En populær versjon av Lewis sitt svar, kalles trilemmaet, og med det menes at Jesus var enten Liar, Lunatic eller Lord, altså en løgner, en sinnsforvirret eller Herre.

Enten var han splitter pine gal, av det usedvanlige slaget. Ellers var og er han nøyaktig den han påsto å være. Det finnes ingen mellomvei.²⁵

«Hva skal vi gjøre med Jesus Kristus?»²⁶ Dette var tittelen på et essay C.S. Lewis skrev i 1950. Utfordringen for Lewis var å forene to ting, 1) Jesu «nesten allment anerkjente dybde og sunne forstand som preger Hans morallære», og 2) hans uhørte «stormannsgale» påstander om seg selv. Jesu påstander om seg selv har ingen paralleller i andre religioner. Enten var han Gud eller komplett idiot, ifølge Lewis. Han ble aldri i sin samtid ansett

for å være «en blott og bar morallærer», men ble møtt på én av tre måter: hat, frykt eller tilbedelse. Kanskje han ikke sa noe av dette, men at hans etterfølgere overdrev fortellingen. Dette er usannsynlig, skriver Lewis. Og like usannsynlig er det at evangeliene er legender, for ingenting i evangeliene ligner på legender.

I *Mere Christianity* møter vi denne problemstillingen i kapittelet som på norsk heter «Det sjokkerende alternativ». Der skriver Lewis at Gud ga menneskene fri vilje, som også betyr at menneskene har mulighet til å vende seg bort fra Gud og til det onde. Menneskene satte seg selv høyere enn Gud, men Gud skapte menneskene slik at de bare kunne bli lykkelige i Guds nærvær. Derfor vil menneskene aldri lykkes med sine prosjekter, sine sivilisasjoner og institusjoner uten å være koblet til Gud.

Guds svar på menneskenes problem var fire steg. Han ga oss 1) vår samvittighet, følelsen av å kjenne rett og urett, 2) han ga oss «gode drømmer» gjennom hedenske religioner, 3) han valgte ut et folk, jødene, for å forberede «det virkelige sjokket», 4) en mann som snakket og handlet som om han var Gud. Vi snakker selvfølgelig om Jesus, men hvem var han egentlig?

Jeg prøver her å hindre noen i å si det virkelig tåpelige som folk så ofte sier om ham: «Jeg kan akseptere Jesus som en stor morallærer, men jeg kan ikke godkjenne hans påstand om å være Gud.» Det er det eneste vi ikke må si. En mann som bare var et menneske og sa den slags ting som Jesus så, ville ikke være noen stor morallærer. Enten ville han være mentalt forstyrret – på linje med den som sier han er et bløtkokt egg – eller han ville være helvetes djevel. Vi må gjøre et valg. Enten var, og er, denne mannen

Guds sønn, eller han var gal eller noe verre.²⁷

Dette argumentet har svært mange tilhengere, og som vi har sett, det var viktig for Lewis. For ham stod det om det mest sentrale i troen, og han var i sterk opposisjon mot en liberal kristendom som tømte evangeliene for mirakler og Jesu guddommelighet. Men akkurat dette argumentet har sterke kritikere også blant noen som tror på mirakler og Jesu guddommelighet, senest fra bibelforskeren Leslie Baynes.²⁸ Hun har levert en grundig tilbakevisning av Lewis i sin bibelbruk, men også den boken har vakt debatt.

Om Leslie Baynes ikke har sans for flere av Lewis sine bibelske argumenter, er hun desto større tilhenger av Narnia-bøkene.

Lengsel

McGrath nevner Lewis sitt forhold til lengsel som en av hans apologetiske tilnærminger. Lewis innrømmer at det er vanskelig å lengte etter himmelen, bortsett fra tanken om å treffe igjen familie og venner som har gått bort. I *Lidelsens problem* skriver han om akkurat dette, at vi kanskje lengter etter himmelen uten å kjenne igjen at det er akkurat det vi gjør, og han gjentar det. *Se det i øynene:*

Hvis vi hadde lært å se inn i vårt eget hjerte, ville de fleste oppdaget at de lengter inderlig etter noe de ikke kan få i denne verden.²⁹

Vi kan takle dette på ulike måter. Enten ved stadig å jakte etter tilfredsstillelse i denne verden, slik dåren gjør, eller ved å gi opp alt håp, slik den desillusjonerte, «fornuftige» gjør. Den kristne måten å møte dette på er å holde fast ved lengselen i visshet om at den en dag skal tilfredsstilles, for lengselen er lagt ned i oss av Gud selv.

Hvis jeg merker en lengsel i meg selv som ingen erfaring i denne verden kan tilfredsstille, er den mest sannsynlige forklaringen at jeg ble skapt for en annen verden.³⁰

Ord til apologetene

Vi tar med noen ord til apologeter fra talen "Christian Apologetics" til slutt:

Jeg har funnet ut at ingenting er farligere for ens egen tro enn arbeidet til en apologet. Ingen læresetning i den Troen virker så spøkelsesaktig,

så uvirkelig for meg som den jeg nettopp har forsvart med hell i en offentlig debatt. I et øyeblikk, ser du, har den syntes å hvile på en selv: som et resultat, når du går bort fra debatten, virker den ikke sterkere enn den svake pilaren.

Det er derfor vi apologeter risikerer våre liv og kun kan reddes ved stadig å falle tilbake fra veven av våre egne argumenter, som fra våre intellektuelle regnestykker, til Virkeligheten – fra kristen apologetikk til Kristus selv.³¹

Litteratur

- Baker, R. (2016). *C.S. Lewis – Förnuft och fantasi*. Credoakademin.
- Baynes, L. (2025). *Between Interpretation & Imagination*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- C.S. Lewis and the Search for Rational Religion (Revised and Updated). (2007). Prometheus Books.
- Farrer, A. (1965). The Christian Apologist. I *Light on C.S. Lewis*. A Harvest Book.
- Gibb, J. (Red.). (1965). *Light on C.S. Lewis*. A Harvest Book.
- Lewis, C. S. (1966). *Letters of C.S. Lewis*. HarperOne.
- Lewis, C. S. (1969). Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare. I *Selected Literary Essays*. Cambridge University Press.
- Lewis, C. S. (1994). Hva skal vi gjøre med Jesus Kristus? I *Gud på tiltalebenken*. Luther Forlag.
- Lewis, C. S. (2000). Christian Apologetics. I *Essay Collection. Faith, Christianity and the Church*. Harper Collins.
- Lewis, C. S. (2010). *Se det i øynene* (Eng. *Mere Christianity*). Luther Forlag.
- Lewis, C. S. (2014). *Lidelsens problem*. Luther Forlag.
- MacSwain, R., & Ward, M. (Red.). (2010). *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*. Cambridge University Press.
- McGrath, A. (2012). *Mere Apologetics*. Baker Books.
- McGrath, A. (2014). *The Intellectual World of C.S. Lewis*. Wiley-Blackwell.
- Mong, T. (1950). Skeptikernes apostel. *Kirke og kultur*, Hefte 6.
- Snyder, K. A. (2016). *America Discovers C.S. Lewis*. Wipf & Stock.
- Williams, D. T. (2023). *Answers from Aslan*. DeWard.

Noter

- 1 *Cambridge Companion*, side 1-12.
- 2 *America Discovers C.S. Lewis*.
- 3 *The Intellectual World of C.S. Lewis*, side 134.
- 4 "The Christian Apologist", Austin Farrer, i *Light on C.S. Lewis*.
- 5 *Mere Apologetics*, side 13-25.
- 6 *Letters of C.S. Lewis*, side 462. Brev til søster Penelope 15. mai 1941.
- 7 "Christian Apologetics" i *Essays Collection*, side 147-159.
- 8 *Revelation, Conversion, and Apologetics*, side 134.
- 9 "Skeptikernes apostel", Trygve Mong, i *Kirke og Kultur*, nr. 6 1950.
- 10 *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, side 22.
- 11 *The Intellectual World of C.S. Lewis*, side 132.
- 12 *Light on C.S. Lewis*, side 24.
- 13 *Letters of C.S. Lewis*, side 462. Brev til søster Penelope 15. mai 1941.
- 14 *The Intellectual World of C.S. Lewis*, side 131.
- 15 James Comos systematisering er gjengitt i *C S Lewis – Förnuft och fantasi*, side 41-42.
- 16 "Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare" i *Selected Literary Essays*, side 265.
- 17 *Se det i øynene*, side 198.
- 18 "Christian Apologetics".
- 19 "Is Theology Poetry?"
- 20 Sitatet fra Austin Farrer er gjengitt i *The Intellectual World of C.S. Lewis*, side 134.
- 21 Jeg vil også anbefale å lese boken *Abolition of Man*, som også gjør en grundig undersøkelse av moralloven.
- 22 Dette må ikke forveksles med f.eks. gravitasjonsloven eller andre fysiske lover vitenskapsfolk har oppdaget i naturen.
- 23 *Se det i øynene*, side 30.
- 24 Se *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, side 81-109, og *Answers from Aslan*, side 36-62.
- 25 *Lidelsens problem*, side 34.
- 26 «Hva skal vi gjøre med Jesus Kristus?», essay fra 1950 i *Gud på tiltalebenken*.
- 27 *Se det i øynene*, side 85.
- 28 *Between Interpretation and Imagination*, side 164-209.
- 29 *Se det i øynene*, side 191.
- 30 *Se det i øynene*, side 193.
- 31 "Christian Apologetics"



A study in influence

In defence of G.K. Chesterton inspiring C.S. Lewis even more

Bjørn Are Davidsen

Advisor at Skaperkraft and editor of fagsjekk.no
bjorn.are@skaperkraft.no

Abstract: Few Christian 20th century writers have had more influence than C.S. Lewis (1898–1963). One exception is G.K. Chesterton (1874–1936) who in so many ways also was an inspiration for Lewis, his thought and vision, imagination, choice of audience, topics and themes.

As will be obvious, this article does not pretend to be a scholarly work. It is an attempted homage by a reader of both authors. Still, it may inspire, or at least provoke, true scholars to dig deeper.

The article starts with an overview of the clear and obvious. Fortunately we know which books by Chesterton Lewis owned, and his notes in them.

However, he may have been inspired in more ways. What did Lewis himself say about this – and was he correct? As I show he was in error in *Surprised by Joy* about when first reading Chesterton. There may be other occasions he misremembered or did not directly mention what he had read.

What else by Chesterton may have influenced him? I believe it is more than he let on, from weekly essays to radio broadcasts. As Father Brown stated in *The Song of the Flying Fish*, a thing can sometimes be too close to be seen. It is easy to underestimate Chesterton as a cultural force, a power of vision and wisdom, humility and humor. And he left a hole when he wasn't there anymore.

The absence of Chesterton may have inspired Lewis to take up the gauntlet he left in 1936. It may also have inspired his choice of audience. Even if Lewis was an academic and late in life professor, most of his writings were on a popular level. He made a point of talking and writing for the common people.

This leads to an attempted adventure in a land of the not so clear and obvious. It also opens for a large volume of Chesterton to be investigated, even a research program. A Terra Incognita with interesting areas to explore, but so difficult to map, that it is tempting to compensate with dragons in the margins. Hopefully other explorers will take up swords to slay them.

Keywords: G. K. Chesterton, C. S. Lewis, Christian Apologetics, Christian Worldview, Literature, Influence, Allegories, Research programme

Introduction

At Chesterton's Requiem Mass June 1936
Catholic priest and crime author Father
Ronald Knox remarked:

”All of this generation has grown up under Chesterton's influence so completely that we do not even know when we are thinking Chesterton.”

Of course Knox exaggerates, a certain sign he was influenced by Chesterton. Still, C.S. Lewis belonged to that generation. That is a starting point and motivation for this investigation. How certain can we be that Lewis was influenced by Chesterton? How much? In what way?

I will suggest it was even more than he admitted or understood.

One central source is of course C.S. Lewis himself. As well known, in his autobiography *Surprised by Joy* Lewis tells how he read Chesterton in hospital recovering from trench fever, February 1918.

«It was here that I first read a volume of Chesterton's essays. I had never heard of him and had no idea of what he stood for; nor can I quite understand why he made such an immediate conquest of me. It might have been expected that my pessimism, my atheism, and my hatred of sentiment would have made him to me the least congenial of all authors. It would almost seem that Providence, or some "second cause" of a very obscure kind, quite over-rules our previous tastes when It decides to bring two minds together. Liking an author may be as involuntary and improbable as falling in love. I was by now a sufficiently experienced reader to distinguish liking from agreement. I did not need to accept what Chesterton said in order to enjoy it».¹

It was a meeting of intellect, imagination – and humour.

«His humour was of the kind I like best – not "jokes" imbedded in the page like currants in a cake, still less (what I cannot endure), a general tone of flippancy and jocularly, but the humour which is not in any way separable from the argument but is rather (as Aristotle would say) the "bloom" on dialectic itself.

The sword glitters not because the swordsman set out to make it glitter but because he is fighting for his life and therefore moving it very quickly. For the critics who think Chesterton frivolous or "paradoxical" I have to work hard to feel even pity; sympathy is out of the question. Moreover, strange as it may seem, I liked him for his goodness».

The atheist Lewis had built an impregnable fortress of reason. Or at least he imagined. For it was taken by surprise. What Lewis realized was that reason was far from everything, perhaps not even the most important. His discovery was basically how much it mattered that he enjoyed what he read.

In short, he was Surprised by Enjoyment.

At this time, Lewis definitely did not agree with Chesterton, even if appreciating his humour and what he later came to call his goodness. Of course there were other factors, like his imagination. They embraced in Elfland. One liaison was another author, George MacDonald (1824–1905):

"In reading Chesterton, as in reading MacDonald, I did not know what I was letting myself in for. A young man who wishes to remain a sound atheist cannot be too careful of his reading. There are traps everywhere – "Bibles laid open, millions of surprises," as Herbert says, "fine nets and stratagems." God is, if I may say it, very unscrupulous."

MacDonald had baptized his imagination, Chesterton did the same for his intellect and perception, his vision and world view.

It is a moving story. However, is it true that Lewis had never heard of Chesterton before? Had he really no idea at all of what he stood for?

It is hard to believe. Chesterton was not a timid talent striving for solitude. He was a prominent, public figure. At times he was the talk of the town. By February 1918 he had published more than 40 books, political and theological works, biographies of well known authors, artists and politicians, highly imaginary novels, poetry and crime stories, many highly visible in railway kiosks.² He had written weekly essays in leading newspapers for almost two decades. Counting also minor newspapers like *The New Witness*, he published more than one hundred just in 1917. He was debating famous thinkers like George Bernard Shaw and H.G. Wells, in print and public. Periodicals had published hundreds of reviews and articles about him. There were even two biographies in England, and even two in other languages, though I would insist Lewis had not heard about the ones in Sweden and Poland.³ There were impersonations, parodies, and poems about him or dedicated to him. There was an abundance of anecdotes, amusing and amazing. Caricaturists loved him.

Chesterton was in all papers, all the time, except for late 1914 to spring 1915. He had a serious illness, was unconscious for a period and did not publish anything for the next half year. When back, for some months he wrote mostly about the war and from an English perspective, which may not have interested a young Irishman much.

Still, I just can't believe Lewis had never heard of him. However, as this paper is not a study of my incredulity, we need more to build on. Fortunately there is an eyewitness to support me.

The name is C.S. Lewis.

His letter to Arthur Greeves, November 4 1917, is revealing:

"I have often sat in amazed silence amid glib talk of Rupert Brooke, Masfield, Chesterton, Bottomley etc. But I suppose our steady nibbling at older works is a safe-guard against 'crazes-deadly things that arise so easily about a new writer."

Note the adverb. Lewis had *often* listened to people talking about Chesterton who in many ways had become a household name, a part of the English literary scenery, and in some way mythology. So much that he – *often* – was mentioned by initials only, GKC – even in Norway. Here he was the favorite author of Sigrid Undset (1882-1949), the previous Norwegian winner of the Nobel Prize for Literature, like Jon Fosse a Catholic. She had even more books by Chesterton than Lewis had.⁴

We do not know how Lewis really discovered Chesterton. The best way to put it may be that it was impossible not to discover him. Noone remembers when they first discovered the sun. When Lewis wrote his autobiography almost 40 years later, he had simply forgotten how and when it happened. All he remembered was the first book.

1. How did Chesterton influence Lewis: The Obvious

1. Books in Lewis' shelves

C.S. Lewis (CSL) was familiar with a broad range of G.K. Chestertons' (GKC) works, from apologetics to poetry.⁵ According to his diary, he read *George Bernard Shaw* in 1926. In 1946, *Lepanto* is mentioned in Lewis' essay *Talking about Bicycles*, and *Heretics* in his essay *Kipling's World* in 1948.

And there are more. This leads to another way to study the influence from GKC, simply by observing what CSL

Chesterton in Lewis's Library ⁷	Notes and comments ⁸
<i>Fancies Versus Fads</i> (London: Methuen, 1925), 2nd ed.	Short index on rear cover "rhyme like swimming or dancing" (p. 14), "easy to please" (p. 16), "past should be taught" (p. 175), "the fact of a potato is poetical" (p. 77), "marriage" (p. 96) Listed pp. 234, 69, 82, 96-102, 86.
<i>George Bernard Shaw</i> (London: Bodley Head, 1926), cheap edition.	Underlined: "Shaw's ability to bring out orig. and suggestive thoughts-turn of argument" (p. 67); "debate with Shaw" (p. 77), "socialism" (p. 81); "equates with capitalism" (p. 87); "Shaw the least social of all socialists" (p. 183); "Marx not with him" (p. 186); "Shaw not a lover of the land as a patriot'or private owner" (p. 188); <i>Major Barbara</i> (p. 198); "light brown clothes and Bohemian" (p. 228); "never a better popular economist [to] man in the street" (p. 248; whole page underlined).
<i>Orthodoxy</i> (London: Bodley Head, 1927), Weekend Library edition, small format.	Note on page 121 queries "idea of content and cooperation" by saying "p'haps should be consent?" Index on rear flyleaf: pp. 25, 60, 68, 81, 105, 107, 109, 174, 184 "easy to be a modernist"; pp. 205, 210 "white post", pp. 222, 226, 239 "loyalty to L": pp. 119-124-130.
<i>Robert Louis Stevenson</i> (London: Hodder and Stoughton, 1927)	Underlined: pp. 72, 73, 77, 82, 83, 92, 130, 132 "least masculine of vices": p. 240 [passage on this page gets an "alpha" mark].
<i>St. Thomas Aquinas</i> (London: Hodder and Stoughton, 1933)	Underlined: pp. x, 35, 41, 47, 57, 60, 63, 65, 68, 73, 84, 91, 94, 101, 107-108, 125, 126, 128, 129, 140-141, 150, 155, 172, 182, 206, 219, 225, 233. Comments: "pure Plato" [(p. 125); by the passage "there are no bed things"]; exclamation marks by the passage "the english Church was first a rebel against Catholic civilization" (p. 87); comment at the end of chapter four (p. 140; "ho-ho"); question marks by the passage "what is subjective must be stale" (p. 219).
<i>The Victorian Age in Literature</i> (London: Butterworths, 1923), 11th ed.	Underlined: pp. 30, 78, 102, 152 [a reference to George MacDonald], pp. 155, 170, 183, 199, 204-205, 242, 246. - short index on rear fly-leaf: "the compromise" (pp. 30-102): "Victorian Age is Rationalism to the claim + a series of Rebellions" (p. 40).

himself underlined, marked and noted in these books.⁶ As Benson and Duncan have shown, six books stand out:

The studies by Benson (1991) and Duncan (2021) are highly recommended. However, such specifics give also reason to a caveat: Are we approaching this in a too narrow way?

As CSL had an excellent memory for books, it is difficult to limit influence to his notes. And to be clear: Few wrote as

memorably as GKC. His personality and paradox, thoughts and turn of phrase, are catching, like the common cold. As Kranz (1991) says with understatement, it is arguable that Lewis found ideas and even imagery from Chesterton, without making notes. Lewis realized in general that his memory could be a problem: «I remember everything I read, and bits of it pop up uninvited».⁹ With GKC it may even have been invited.

One example Krantz provides is from

St. Thomas Aquinas where Chesterton says that the nearest parallel to the fall is that «the world has been conquered by the great usurper», namely Satan, and has become «enemy territory». Lewis uses the same phrase in *Mere Christianity*, «enemy-occupied territory – that is what the world is».

In many ways Lewis was Chesterton-occupied territory, though he experienced it definitely as a friendly invasion.

2. Lewis on Chesterton

Lewis' great love for Chesterton is obvious in his scholarly work *Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, published by Oxford University Press in 1935. Lewis sees Ludovico Ariosto (1474-1533) as the greatest Italian poet after Dante, and his poem *Orlando Furioso* so overwhelming that he does not feel able to do it justice.

«The *Furioso*, in its own peculiar way, is as great a masterpiece of construction as the *Oedipus Rex*. But nothing will finally explain, as no criticism of mine can adequately represent, the overwhelming achievement of Ariosto. There is only one English critic who could do justice to this gallant, satiric, chivalrous, farcical, flamboyant poem: Mr. Chesterton should write a book on the Italian epic».

Even if Lewis had not directly expressed his admiration, the text would be a witness. Passage after passage sounds almost as if Chesterton really did write the book:

«Humanity does not pass through phases as a train passes through stations: being alive, it has the privilege of always moving yet never leaving anything behind».¹⁰

[Pandarus] «is, above all, the practical man, the man who 'gets things done'. It is his delight to manipula-

te that world of affairs from which Cryseide longs to be protected. Everyone has met the modern equivalent of Pandarus. When you are in the hands of such a man you can travel first class through the length and breadth of England on a third-class ticket; policemen and gamekeepers will fade away before you, placated yet un bribed; noble first-floor bedrooms will open for you in hotels that have sworn they are absolutely full; and drinks will be forthcoming at hours when the rest of the world goes thirsty».¹¹

CSL also defended GKC from critics on several occasions. He expressed strong dislike for those who dismissed him as a frivolous or overly paradoxical writer. Lewis found it difficult to even feel pity for those who deemed GKC frivolous, let alone sympathize with them. He believed they missed the profound depth and logical rigor beneath Chesterton's distinctive style. His use of paradox and wit were a deliberate and effective way to expose the limitations of naturalistic, materialistic thinking and to reveal the deeper, "transcendental" truths of Christianity.

2. Parallels and influences

It is hard to imagine that CSL was not inspired by GKC to speak up in public for Christianity to the common man. Chesterton was a bright beacon in an ever more secular Wellsian society showing at the same time a neoreligious foretaste of the postmodern, from Shaw to theosophy. Lewis explicitly told how much he enjoyed Chesterton's use of literature and logical arguments, paradox and wisdom.

Naming a work *The Pilgrims's Regress* and writing letters of advice from a senior demon to his nephew on how to secure the damnation of a human, are truly Chestertonian turns. It is to examine ideas

from unexpected, often paradoxical, and profoundly different perspectives, using wit and reason to illuminate old and show new, sometimes surprising, truths. In essence, *The Screwtape Letters* (1942) is an overturning of conventional thinking to reveal deeper truths, using wit and paradox to make the familiar new again.

As Chesterton had put down his pen in 1936, there was now only one English critic who could do justice to such an approach.

There may also be an echo of GKC in *The Magician's Nephew* when Aslan plants Uncle Andrew headfirst in the ground like a tree. CSL obviously delights in the image of the arrogant, self-important magician reduced to dumb vegetation, upside down and helpless. However, it may also be more than mockery and punishment, a way to make Andrew repent. We know Lewis read *Orthodoxy* where Chesterton writes about standing on your head to see the world afresh.

To continue with conjectures, there are also traces of Chesterton in the Narnia series. He delighted in the paradox of the child being wiser than the adult, the innocent seeing more clearly than the clever. Lewis mirrors this with Lucy as the truest seer in *The Lion, the Witch, and the Wardrobe* and *Prince Caspian*. Her faith and vision are consistently truer than her older siblings. The inversion of wisdom from weakness and sight from simplicity are not quite uncommon in Chesterton.

GKC loved the small that contains the infinite. In *The Last Battle*, the despised, tiny stable turns out to open into Aslan's Country, more expansive than all of Narnia. The stable that is bigger inside than outside. This is classic GKC: turning contempt into wonder, the cramped into the cosmic.

In these and other stories, Lewis absorbed Chesterton's *imaginative method*: the topsy-turvy vision where the seemingly small is great, «the weak» is strong and «the wise» are fools.

To be clear: Even if influenced, CSL was inspired by more than GKC. He probably read just as widely, not to mention wildly, however he had a thorough academic training and was careful not to spread himself as thinly as Chesterton.

Still, the inspiration was very much there, and an admiration Lewis showed for few other writers. He openly acknowledged that Chesterton was a frontrunner in doing apologetics.

In a letter to Rhonda Bodle in 1947, Lewis insisted that "The best popular defense of the full Christian position I know is G. K. Chesterton's *The Everlasting Man*".¹² 23 December 1950, he commented to Sheldon Vanauken that "The case for Christianity in general is well given by Chesterton; and I tried to do something in my Broadcast Talks".¹³

There are clear parallels in their arguments. As Settecase (2025) explains, Chesterton defends what he calls "mysticism" against the "morbid logician," a naturalistic materialist who believes that everything can be reduced to physics, as only matter exists. He argues that such materialism often leads to strict causal determinism if the mind is fully explained by physical processes. Chesterton insists that if this is true, then genuine rational deliberation is impossible, as the mind is determined by arational processes. This makes his critique powerful, not because it proves libertarian free will, but because it shows that strict physical determinism undermines reason itself.

As Chesterton says in *Orthodoxy*, «It is absurd to say that you are especially advancing freedom when you only use

free thought to destroy free will. The determinists come to bind, not loose. They may well call their law the "chain" of causation. It is the worst chain that ever fettered a human being».

If free will is destroyed, the same goes for free thought and the possibility to understand if what you believe is based on reason.

Sounds familiar? Indeed, this is the «Cardinal difficulty of Materialism» in *Miracles*. Lewis wisely does not point to Chesterton, but to a non-Christian inspiration in J. B. S. Haldane, biologist and professed secular humanist: 'If my mental processes are determined wholly by the motions of atoms in my brain, I have no reason to suppose that my beliefs are true . . . and hence I have no reason for supposing my brain to be composed of atoms.' (Possible Worlds, 1927, p. 209). Haldane himself concluded that he was «compelled to believe that mind is not wholly conditioned by matter».

This leads to another line of thought by GKC in *Orthodoxy*:

«The whole secret of mysticism is this: that man can understand everything by the help of what he does not understand. The morbid logician seeks to make everything lucid, and succeeds in making everything mysterious. The mystic allows one thing to be mysterious, and everything else becomes lucid. The determinist makes the theory of causation quite clear, and then finds that he cannot say "if you please" to the housemaid. The Christian permits free will to remain a sacred mystery; but because of this his relations with the housemaid become of a sparkling and crystal clearness. He puts the sea of dogma in a central darkness; but it branches forth in all directions with abounding natural health».

Sounds familiar? Again we recognize the direct influence on Lewis:

Christian theology can fit in science, art, morality, and the sub-Christian religions. The scientific point of view cannot fit in any of these things, not even science itself. I believe in Christianity as I believe that the Sun has risen, not only because I see it, but because by it I see everything else.¹⁴

Such influences are not difficult to discern when we look at the books we know Lewis read. However, it is possible to make a case for Lewis reading more.

3. Possible influence

Of course Lewis may have read a lot more by Chesterton. An obvious choice is his autobiography. Perhaps less obvious are his more than 6 000 essays.

As GKC stated in the introduction to *Orthodoxy*, «even a bad shot is dignified when accepting a duel». And he did accept daily duels, decades before any X or Facebook. In fact, he wrote too much to always hit the target. Even if not omniscient, Chesterton seemed omnipresent.

It is safe to trust that CSL did not read any book by GKC before the Great War. It is harder to believe that he did not read any essay or poem. The most obvious candidate is Chesterton's weekly column in *The Illustrated London News* which he had begun in 1905 and kept going to 1936, except from some breaks due to travel or illness.

And The ILN was not a magazine one needed to buy or subscribe to read. Like *Punch and The Graphic*, it was a highly visible piece of middle-class print culture in Britain. By 1910 its circulation was around 300 000 copies per issue, very large for a pictorial weekly.¹⁵ During

WWI the magazine became especially popular because of its lavish illustrations and photographs from the front. Its circulation rose, possibly to over 400,000 during the war years.¹⁶

«Despite its name, *The Illustrated London News* contained an eclectic and rich collection of world news with features on science and discoveries (from natural science to technological advancements), art and culture, political events, and a special focus on the royal family».¹⁷

Because it was expensive with heavy, glossy paper and large format, it had a prestige aura. Buying or subscribing was a small marker of status. Part of its appeal was precisely that it could be browsed casually. Large illustrations made it suitable for skimming, even if one didn't read every article.

With illustrations of Empire news, big public spectacles and cultural commentary like Chesterton's, it was considered "safe" content in semi-public spaces like libraries, at practices from dentists to doctors, in railway stations and gentlemen's clubs. Even if Lewis did not visit the latter, it is hard to believe he never came across ILN at other places as a teenager and young man in Belfast and later Oxford, in a railway station or in a college common room.

Whether those columns had any deep influence is less certain, since Lewis himself never mentioned them. His conscious turning point was the book-length Chesterton, not the journalistic, even if he later made notes in his collections of books with Chesterton's essays.

To explore this, one needs to read through G.K. Chesterton's more than 1 000 ILN columns from about 1910 to 1936 and find those that echo themes

C.S. Lewis later made central. I have to admit that I have not done this, as it is more a task for doctorates than an article.

Even if we cannot point to Lewis jotting "read Chesterton in ILN today", the thematic overlap is striking. Chesterton's weekly paradoxes about progress, science, theology, literature, myths, education, humility, children, sin, and smallness containing greatness were precisely the soil in which Lewis's imagination came to flourish.

Chesterton's long-running journalistic presence created a cultural environment saturated with paradoxical inversions: the greatness of smallness, the insight of children, the blindness of the clever, and the dangers of progress divorced from objective standards. Lewis's later fiction and apologetic prose consistently deploy these same rhetorical patterns, suggesting at minimum a shared imaginative repertoire.

While Lewis never credited the ILN essays, their ubiquity in British middle-class culture between 1910 and 1936, even if Chesterton may have been less of a household name after the First World War, makes it historically plausible that they formed part of his imaginative background and apologetic voice. At minimum, it demonstrates how two of the twentieth century's most influential Christian writers employed a common grammar of inversion, turning strength into weakness, smallness into greatness, and the ordinary into the miraculous, as a means of rendering theological truth both memorable and credible.

Chesterton's *Illustrated London News* columns of the 1920s and 30s carried themes Lewis later developed in his own apologetics. A few key points of possible influence stand out:

1. *The defense of "common sense" against reductionism*

Many ILN essays of the 1920s stress that materialism, progress-worship, or fashionable psychology miss something essential about ordinary human reason and experience. Lewis's argument in *Miracles* about the "cardinal difficulty of naturalism" is almost a systematic reworking of Chesterton's journalistic intuition: you can't explain reason away without also undermining your own case.

2. *The critique of "progress" as a false idol*

Titles like *The Zigzag of Progress* or *The Presumption of Progress* (1925) show Chesterton repeatedly warning against blind faith in modernity. Lewis would take this further in works like *The Abolition of Man*, where he argued that surrendering timeless moral truths to the myth of "inevitable progress" leads to disaster.

3. *The defense of the imagination and myth*

Chesterton urged readers to "read the myths correctly" (1923) and to respect the spiritual insights of story and symbol. Lewis built on a similar understanding in his apologetics, stressing that Christianity is the "true myth" – a story that became fact.

4. *The concern with freedom and determinism*

Chesterton poked fun at the "morbid logician" and the determinist who reduces humans to machines. Lewis would sharpen this into a formal argument from reason, especially in *Miracles*.

5. *The recovery of Christendom*

Essays such as *The Case for Christendom* (1925) anticipate Lewis's efforts to describe a "mere Christianity": a cultural and spiritual center that could withstand secularism.

So while Chesterton's ILN pieces are lighter, more satirical and topical, perhaps they planted seeds Lewis later cultivated in a more philosophical and literary form. It may be less that Lewis "borrowed" arguments, than that he absorbed Chesterton's posture: defending sanity, imagination, and freedom of mind against the narrowing pressures of modern materialism.

More specific suggestions

Chesterton's 1920s ILN journalism was weekly, playful, and topical. Lewis, a generation younger, took the same anti-reductionist, anti-idolatry, pro-reason, pro-myth instincts and gave them sharper philosophical and literary form.

To be more specific here is a comparison table mapping just a few of Chesterton's ILN articles of the 1920s only to Lewis's writings, sorted by theme so the parallels stand out:

Chesterton (ILN, 1920s)	Lewis (Books & Essays)	Shared Theme
<i>Science and Common Sense</i> , Mar 17, 1923 <i>The Logic of Unbelief</i> , Oct 20, 1923	<i>Miracles</i> (1947), ch. 3 "The Cardinal Difficulty of Naturalism" <i>Is Theology Poetry?</i> (1945)	Reason vs. Naturalism – reductionism undermines rational thought.
<i>The Zigzag of Progress</i> , Feb 21, 1923 <i>The Presumption of Progress</i> , Dec 19, 1925	<i>The Abolition of Man</i> (1943) <i>Historicism</i> (in <i>Present Concerns</i>) <i>Is Progress Possible?</i> (1958)	Progress & Modernity – critique of "progress" as an idol without fixed truth.
<i>The Legends of Merlin</i> , Sep 8, 1923 <i>Reading Legends and Fairy Tales</i> , Oct 27, 1923	<i>Myth Became Fact</i> (1944) <i>Surprised by Joy</i> (1955)	Imagination & Myth – myth as bearer of truth; Christianity as the "true myth."
<i>The Case for Christendom</i> , Nov 7, 1925 <i>On Miracles and Agnosticism</i> , Jul 7, 1923	<i>Mere Christianity</i> (1942–44 BBC talks) <i>Christian Apologetics</i> (1945)	Christendom & Culture – the enduring common inheritance of Christian faith.
<i>What is Necessary? And to What?</i> , Nov 10, 1923 <i>The Complexities of History</i> , Jul 21, 1923 <i>The Monster Called Man</i> , Oct 31, 1925	<i>The Problem of Pain</i> (1940) <i>The Funeral of a Great Myth</i> (1955)	Freedom & Fatalism – human freedom as indispensable for love, responsibility, reason.
<i>Modern Doubt and Questioning</i> , Feb 13, 1926 <i>The Blank State of the Modern World</i> , April 3, 1926 <i>Funerals Are for the Living</i> , Dec 5, 1925	<i>Learning in War-Time</i> (1939) <i>The Discarded Image</i> (1964)	Civilization & Humility – warning against arrogance; every age has blind spots.

As it is perhaps more probable that Lewis read Chesterton after his conversion in the late 1920s, Chesterton's later essays may be an even more interesting area to explore. They continue many of the the-

mes of the 1920s, but with sharper focus as Europe darkened.

Here's a parallel table mapping his 1930s essays against C.S. Lewis's works:

Chesterton (Essays, 1930s)	Lewis (Books & Essays)	Shared Theme
<i>The Breakdown of the Materialist System</i> , Jan 3, 1931 <i>Democracy and the Modern Spirit</i> , Jul 16, 1932	<i>The Abolition of Man</i> (1943)	Critique of Ideology – exposing the dangers of intellectual fashions and educational propaganda.
<i>On Assuming too much in Debate</i> , Aug 22, 1931 «Be Logical» – <i>As The Moderns See It</i> , June 27, 1931	<i>Mere Christianity</i> (1942–44 BBC talks) <i>Christian Apologetics</i> (1945)	Defending Orthodoxy – faith as rational, historical, and culturally essential.
<i>The Truth of Medieval Times</i> , January 18, 1930 <i>Living for the Future</i> , May 31, 1930	<i>Is Progress Possible?</i> (1958) <i>The Weight of Glory</i> (1941)	Value of Tradition & Learning – defending classical culture against utilitarianism.
<i>The Creeds and the Modernist</i> , May 17, 1930	<i>Mere Christianity</i> (1944)	Christendom & Modern Crisis – facing secularism and cultural decline with a call to hope.
<i>Bolshevist Bash</i> , Nov 19, 1932 <i>Bragging about Nazi Vices</i> , Aug 11, 1934	<i>The Funeral of a Great Myth</i> (1955) <i>That Hideous Strength</i> (1945)	Totalitarianism & Myth – exposing false utopias of left and right; warning against dehumanizing systems.

This brief list of suggestions is like Lewis' «Space Trilogy» not based on rocket science. It is easy to speculate and construct connections where there are none. Lewis himself criticizes in *Fernseeds and Elephants* scholars who claimed to detect hidden sources or unconscious influences behind his writings. His experience was that they all were wrong, as such critics often display more creativity than knowledge. Lewis insists that personal testimony about one's own inspirations should carry more weight than speculative theories imposed by outsiders.

Lewis often says he did not read many newspapers at all, and he disliked ephemeral journalism. His reading habits leaned toward older literature, theology, philosophy, fantasy and science fiction, rather than the daily or weekly press.

So the suggestions here may well be

dragons. The parallels we notice may not require direct exposure to the ILN columns. Those same ideas are developed in books like *Orthodoxy* (1908), *Heretics* (1905) and *The Everlasting Man* (1925). These are the works Lewis himself names.

At such a moment it is hard not to go medieval and look at Occam's razor. When presented with competing hypotheses about the same prediction and with equal explanatory power, one should prefer the hypothesis that requires the fewest assumptions.

Suggested simple method for further study

The simplest way to proceed with further studies is to follow three steps: 1) Start with an essay by GKC, 2) see if CSL has closely matching ideas or images in his books or essays, 3) if so, give the

benefit of the doubt to the hypothesis of a Chestertonian influence upon Lewis. If the ideas or images are found in works by

Chesterton we know Lewis read, then he probably did not have them from some other essays by Chesterton.

Step 1	Step 2	Step 3	Step 4
Read an essay.	Has CSL similar ideas or images?	Are they clearly present in works we know he read?	If yes : CSL has probably not read that essay If no : CSL has probably read that essay

The result may be that it is unnecessary to bring in more of Chesterton writings than what Lewis himself notes. Still, even if we should not multiply explanations unnecessarily, we should also follow logic and evidence wherever it takes us, even beyond parsimony.

It is hard to believe that Lewis never read any more of Chesterton than he explicitly stated, and a good place for further study is his *Illustrated London News* articles. Hopefully other explorers will bravely slay any dragons I have conjured and make a safer map to manœuvre by.

Literature

The Chesterton Review Vol XVII, No. 3 (August 1991) & Vol XVII, No. 4 (November 1991): *C.S. Lewis Special Issue*:

- Benson, Iain T: *The Influence of the Writings of G.K. Chesterton on C.S. Lewis: The Textual Part*
- Kranz, Gisbert: *Affinities in Lewis and Chesterton*
- Patrick, James: *Reason in Chesterton and Lewis*
- Walczuk, Anna: *The Permanent in Lewis and Chesterton*
- Wright, John L.: *Goodness in Chesterton and Lewis*

Duncan, A. C.: *Gilbert and Jack: What C.S. Lewis Found Reading G.K. Chesterton*. The American Policy Roundtable, 2021

Leary, Patrick: *A Brief History of the Illustrated London News*, Research Society for Victorian Periodicals, Illustrated London News Historical Archive 1842-2003: Cengage Learning, 2011

Hrabovecký, Pavol: *Sacramental Realism of Chesterton and Lewis*, *Theologica* 2021 – vol. 11, No. 1

Lewis, C.S.: *Early Prose Joy*, from a notebook, late 1930/early 1931

Lewis, C.S.: *The Collected Letters of C. S. Lewis*, Vol. 2, edited by Hooper, Walter, HarperCollins 2004.

Lewis, C.S.: *The Collected Letters of C. S. Lewis*, Vol. III: Narnia, Cambridge, and Joy 1950-1963, edited by Walter Hooper, HarperSanFrancisco, 2007.

Lewis, C.S.: *Fern-seed and elephants and other essays on Christianity*, Collins, 1977

Lewis, C.S.: *Is Theology Poetry?* in *The Weight of Glory*, HarperOne, 1980.

Settecase, Parker: *G.K. Chesterton's Transcendental Mystic Influence on C.S. Lewis – That's a Mouthful but I'll Try to Explain*, Parker's Ponderings March 18, 2025.

Stroud, Rob: *C.S. Lewis and the Academics*, Dec 19, 2018

Thornsbury, Frank: *An Imaginative Inheritance: Chesterton's Influence on Lewis and Tolkien*, Helwys Society Forum, Jan 30, 2017

Appendix

Titles owned by Lewis	Pub.	Edition	When read?	First mentioned by Lewis
Tremendous Trifles	1909	1951	1918	
The Everlasting Man	1925		1926	
George Bernard Shaw	1909	1926	Summer of 1926	
Wine Water and Song	1915	1922	1925 or 1926	
The Man Who Was Thursday	1908			
Father Brown Stories				
Alarms and Discursions	1910	1924		
All Things Considered	1908	1925		
Ballad of the White Horse	1911	1926		1950, <i>The Literary Impact of the Authorised Version</i>
Collected Poems	1927	1927		1946, <i>Lepanto in Talking about Bicycles</i> 1950, <i>A Hymn in The Pains of Animals</i>
All is Grist	1931	1931		
Fancies Versus Fads	1923	1925	Mid to late 1930's	
Heretics	1905	1928		1948, <i>Kipling's World</i>
Manalive	1912	1936		
The Man Who Knew Too Much	1922	1922		
The Napoleon of Notting Hill	1904	1928		
Orthodoxy	1908	1927	Mid to late 1930's	
The Poet and the Lunatics	1929	1929		
Robert Louis Stevenson	1927	1927		
St. Francis of Assisi	1923	1923		
St. Thomas Aquinas	1933	1933		
Avowals and Denials	1934	1938		1942, In <i>A Preface to Paradise Lost</i>
The Thing	1929	1946		
The Uses of Diversity	1920	1920		

Chesterton in Lewis's Library ¹⁸	Notes and comments ¹⁹
<i>Alarms and Discursions</i> (London: Methuen, 1924), 3rd ed.	None
<i>All is Grist</i> (London: Methuen, 1931).	None
<i>All Things Considered</i> (London: Methuen, 1925), 16th ed.	Short index on rear flyleaf "only two ways of 'succeeding'" (p. 23) and "exceptions must be exceptional" (p. 217).
<i>Avowals and Denials</i> (London: Methuen, 1938), 2nd ed.	None
<i>Ballad of the White Horse</i> (London: Methuen, 1926), 8th ed.	None
<i>Collected Poems</i> (London: Palmer, 1927), 2nd ed.	None
<i>Fancies Versus Fads</i> (London: Methuen, 1925), 2nd ed.	Short index on rear cover "rhyme like swimming or dancing" (p. 14), "easy to please" (p. 16), "past should be taught" (p. 175), "the fact of a potato is poetical" (p. 77), "marriage" (p. 96): [and listings with no indication of particular quotations for the following pages] pp. 234, 69, 82, 96-102, 86.
<i>George Bernard Shaw</i> (London: Bodley Head, 1926), cheap edition.	The following passages are underlined: "Shaw's ability to bring out orig. and suggestive thoughts-turn of argument" (p. 67); "debate with Shaw" (p. 77), "socialism" (p. 81); "equates with capitalism" (p. 87); "Shaw the least social of all socialists" (p. 183); "Marx not with him" (p. 186); "Shaw not a lover of the land as a patriot or private owner" (p. 188); Major Barbara (p. 198); "light brown clothes and Bohemian" (p. 228); "never a better popular economist [to] man in the street" (p. 248; whole page underlined).
<i>Heretics</i> (London: Bodley Head, 1928), Weekend Library, cheap edition.	Index on rear flyleaf: "et.seq. Smiths and Signal boxes" [listings for pages], pp. 72, 143, [also, typographical corrections noted throughout].
<i>Manalive</i> (London: Arrowsmith, 1936)	None
<i>The Man Who Knew Too Much</i> (New York: Harper & Brothers, 1922).	None
<i>The Napoleon of Notting Hill</i> (London: Bodley Head, 1928), later edition.	None
<i>Orthodoxy</i> (London: Bodley Head, 1927), Weekend Library edition, small format.	Note on page 121 queries "idea of content and cooperation" by saying "p'haps should be consent?" Index on rear flyleaf: [pages listed] pp. 25, 60, 68, 81, 105, 107, 109, 174, 184 "easy to be a modernist"; pp. 205, 210 "white post", pp. 222, 226, 239 "loyalty to L": pp. 119-124-130.
<i>The Poet and the Lunatics</i> (New York: Dodd Mead, 1929)	None

Chesterton in Lewis's Library	Notes and comments
<i>Robert Louis Stevenson</i> (London: Hodder and Stoughton, 1927)	Underlined pp. 72, 73, 77, 82, 83, 92, 130, 132 "least masculine of vices": p. 240 [passage on this page gets an "alpha" mark].
<i>St. Francis of Assisi</i> (London: Hodder and Stoughton, 1923).	None
<i>St. Thomas Aquinas</i> (London: Hodder and Stoughton, 1933)	Underlining: pp. x, 35, 41, 47, 57, 60, 63, 65, 68, 73, 84, 91, 94, 101, 107-108, 125, 126, 128, 129, 140-141, 150, 155, 172, 182, 206, 219, 225, 233. Comments: "pure Plato" [(p. 125); by the passage "there are no bed things"]; exclamation marks by the passage "the english Church was first a rebel against Catholic civilization" (p. 87); comment at the end of chapter four (p. 140; "ho-ho"); question marks by the passage "what is subjective must be stale" (p. 219).
<i>The Thing</i> (London: Sheed & Ward, 1946)	None
<i>Tremendous Trifles</i> (London: Methuen, 1920), 6th ed. inscribed W. Hodkin Sheffield 15 Dec. 1951. (A second copy – also London: Methuen, 1920)	Comments: "the time machine must have broken down. It must p.o. be visited: opening its mouth indefinitely for ever" (p. 25); "a delicious Dickensian touch" (p. 34).
<i>The Uses of Diversity</i> (London: Methuen, 1920)	None
<i>The Victorian Age in Literature</i> (London: Butterworths, 1923), 11th ed.	Short annotation in response to Chesterton's question about whether there was ever a villain that Dickens killed: "R. Riderhood" (p. 120). Passages underlined: pp. 30, 78, 102, 152 [a reference to George MacDonald], pp. 155, 170, 183, 199, 204-205, 242, 246. Short index on rear fly-leaf: "the compromise" (pp. 30-102): "Victorian Age is Rationalism to the claim + a series of Rebellions" (p. 40).
<i>Wine Water and Song</i> (London: Methuen, 1922), 12th ed.	One letter changed from «get into the wine» «get into mine». May not be by Lewis.
Lewis also owned a copy of Maisie Ward's <i>Gilbert Keith Chesterton</i> (London: Sheed & Ward, 1944)	None

Notes

1 *Surprised by Joy*, pp. 153-54

2 The authoritative list is in Hasnes. By the end of his life Chesterton had published 83 books, 30 pamphlets, around 180 short stories and fables, six novels, four plays, over 1 000 poems and over 6 000 essays and articles (annually more than a hundred). He even wrote the entry on Charles Dickens and part of the entry on Humour in the 14th edition (1929) of the *Encyclopædia Britannica*.

3 Hasnes mentions around 3 000 articles on Chesterton in periodicals, though some written after his death.

4 Danbolt noted 43 books by Chesterton in the shelf behind her writing desk. In 1931 she translated *The Everlasting Man* to Norwegian, two years earlier she had used parts of her Nobel Prize to support her stepdaughter's translation of *The Catholic Church and Conversion*.

5 Especially Benson and Duncan

6 Benson and Duncan are again must-reads here

7 Benson, pp. 361-62

8 According to handwriting expert Charlie Starr most notes and comments are by Lewis (Duncan 2021).

9 Kranz, p. 326, from C.S. Lewis at the Breakfast Table, James, T. Como (ed.), London 1980, p. xxiii and p. 47.

10 *The Allegory of Love*, Oxford University Press, 1968, p. 1.

11 *Ibid*, p. 190.

12 *Collected Letters of C. S. Lewis*, Vol. 3, p. 72.

13 *Collected Letters*, Vol. 2, p. 823

14 C.S. Lewis, "Is Theology Poetry?" in *The Weight of Glory*, HarperOne, 1980, p. 140.

15 ILN had already reached ~300,000 a week by the high-Victorian peak (1860s), with special numbers selling far higher – <https://www.portrait.gov.au/people/the-illustrated-london-news/>

16 Exact yearly figures for ILN 1910–40 are patchy in open sources as audited circulation for magazines was less systematic than later, but the order-of-magnitude is clear. Leary (2011) notes ILN "continued to innovate and soar in popularity well into the twentieth century," covering the Titanic, WWI, and Tutankhamun in the 1910s–20s when Lewis was discovering Chesterton – <https://www.britannica.com/topic/Illustrated-London-News>

17 *The British Newspaper Archive*, <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/titles/illustrated-london-news/>

18 Benson, pp. 361-62

19 According to handwriting expert Charlie Starr most notes and comments are by Lewis.



Om vigtigheden af at fastholde C.S. Lewis' sag i dag

Noter om narrativ apologetik, dannelse og naturalismekritik

Michael Agerbo Mørch (Ph.D.)

Lektor i etik og religionsfilosofi

Menighedsfakultetet og Fjellhaug International University College, Aarhus
mam@teologi.dk

Abstract: I denne artikel diskuterer jeg forskellige perspektiver på vigtigheden af at fastholde C.S. Lewis' sag i dag. Jeg fremhæver tre områder, jeg finder særligt relevante: Narrativ apologetik, dannelse og naturalismekritikken. Udover at introducere til disse perspektiver hos Lewis folder jeg også forskellige aktualiseringer ud i en mere causerende stil.

Keywords: Narrativ apologetik, dannelse, læsning, naturalismekritik, C.S. Lewis

Indledning

Er C.S. Lewis vigtig for kristen apologetik i dag? Mange svarer ja, og hans bøger er stadig læst og elsket vidt og bredt.¹ Men det er formentlig ikke alle dele af Lewis' værk – der efterhånden har et halvt århundrede på bagen – der træder frem med lige stor relevans i nutiden. I denne artikel undersøger jeg tre aspekter af Lewis' værk, som jeg finder væsentlige at bære videre i dagens apologetik og kristne tænkning. Udvælgelseskriteriet har været ganske subjektivt, men jeg håber naturligvis, at det kan inspirere til en bredere samtale om, hvad vi skal med Lewis' forfatterskab i dag.

C.S. Lewis er en mytisk figur i mit læseliv. Jeg har kendt hans navn så længe, jeg kan huske, men jeg var over 30 år, før jeg læste en bog af ham. På en måde havde jeg nemlig oplevelsen af, at jeg kendte

ham rigtig godt. Som den italienske semiotiker, Umberto Eco, sagde, så kan man let begå den fejl, at man går forbi uåbnede bøger på bogreolen så mange gange, at man tror, man på magisk vis har overtaget deres indhold. Og når man så læser dem, udbryder man: ”Jamen, det var jo ikke dét, du skulle handle om!” Da jeg endelig begyndte at læse C.S. Lewis, viste det sig, at jeg havde megen støj med mig. Eller hvad Gadamer vil kalde fordomme. Jeg havde en klar forventning om, at jeg nu skulle læse det ypperste i den kristne litterære kanon. Men jeg var ikke umiddelbart begejstret. Egentlig ville jeg gerne mærke det helt store sus, men som Lewis selv skriver i *Overvældet af glæde*, så er ”sympati for en forfatter [...] måske lige så ufrivilligt og usandsynligt som forelskelsen.”² Med andre ord: Den kan ikke forceres igennem.

Hvad var mit problem? Når jeg efterhånden har læst mig igennem flere dele af Lewis' værk, har jeg i hvert fald fundet en første forhindring: Der findes mange oversættelser af Lewis på dansk af lav kvalitet.³ Løsningen på dét problem er jo enkel: Læs ham på engelsk! Nok er Lewis' stil kompakt, og syntaksen kan være lidt forældet, men hans ekvilibrisme er svær at kopiere. Jeg må skynde mig at sige, at jeg ikke er ene om at finde visse af oversættelserne kluntede. Fx skrev Søren Hermansen i sin anmeldelse i *Kristeligt Dagblad* om *Fælles kristendom (Mere Christianity)*, at ”den sproglige opdatering på nogle områder virker altmodisch.”⁴ Det er faktisk et genkommende problem, formentlig fordi Lewis var så stilistisk stærk, at det er fristende at forsøge at ramme ordlyden i oversættelsen, men man bør efter min mening klart parafrasere ham.

Men opgaven er her at sige noget om Lewis' sag, og hvorfor vi skal fastholde den i dag. For trods startvanskeligheder kom jeg i gang med at læse, og jeg begyndte at finde de læsefrugter, jeg havde håbet ved begyndelsen. Alligevel vedgår jeg gerne, at jeg ikke kender Lewis indgående nok til at kunne destillere én sag. For mit uerfarne blik forekommer det mig, at han har ganske mange sager i spil, og hans mangeartede interesser har ikke én formel. Måske tager jeg fejl, men det er ud fra denne forståelse, at jeg har valgt tre sager – eller emner – ud, som jeg vil kommentere på. Det første emne er forståelsen af apologetik, som jeg her vil kalde narrativ apologetik. Det andet emne er synet på dannelse, og det tredje og sidste emne er Lewis' vigtige kritik af filosofisk naturalisme.

1. Narrativ apologetik

Lewis skriver sine apologetiske værker i tiden mellem anden verdenskrig og sin død i 1963. Det er en tid, der i dag omtales som en del af moderniteten – fx af Alister McGrath, der – når han skal udlægge de epokale linjer – hævder, at postmodernismen først kommer ind i den filosofiske diskussion i 1971.⁵ Men når man læser Lewis' forståelse af apologetik, og hvordan han også bruges af mange i dag, er det som repræsentant for en bredere forståelse af apologetik, en apologetik på postmodernismens præmisser. En apologetik, der ikke begrænser sig til rationelle argumenter, men i lige så høj grad appellerer til følelser, skønhed og moralsk intuition.

I august 2022 forsvarede Emil Børtz Nielsen sin ph.d.-afhandling med den sigende titel *Apologetics Beyond Arguments* på MF Vitenskabelig Høyskole.⁶ Børtz Niensens pointe er, at apologetik må forstås bredere end det abstrakte, rationelle, a priori-argument for Guds eksistens. Mennesket har en betydelig ikke-rationel side, som kristendommen også må stimulere for at være relevant. Det er nærmest som taget ud af Lewis' tanker. Pointen med at nævne Børtz her er naturligvis, at det viser Lewis som en meget nutidig forfatter, i hvert fald i sin ambition.

Lewis' foredrag ”Christian apologetics” fra 1945 er i mine øjne en ædelsten, når det kommer til den narrative apologetik. I det følgende vil jeg trække et par pointer frem fra denne rige tekst.⁷

Allerede i Lewis' tid var det blevet sværere for folk at forstå, at man kommunikerede og forsvarede kristendommen, fordi man mente, den var Sand, og ikke fordi man fandt den brugbar eller terapeutisk. Mange teologer var blevet liberale,

de mødte samtidens kritik og udfordringer med en kerneløs kristendom, en evigt muterende religion, der tilpassede sig øjeblikkets behov. De gjorde sig til slaver af moden og opgav flere af kristendommens hoveddogmer. Problemet? Så har vi ingen kristendom længere! Der er en standard, en "mere Christianity", som puritaneren Richard Baxter kaldte det, og det er op imod denne standard, udtrykt i de økumeniske symboler, at vi må teste samtidens kristendom.

Men bemærk her i en parentes, at den konservative tilgang til teologi selv må spejles 180 grader i mødet med videnskaben. For her gælder alene nutiden. Vi forsvarer ikke kristendommen mod videnskabelige holdninger, der har vist sig forkerte og som selv er forkastede af det videnskabelige miljø. Det er øjeblikkets forslag til fortolkning af verden, som den standende kristendom må imødegå. Og netop derfor skal man være varsom med at knytte en apologetik op på øjeblikkets modelune, for tidevandet ændres hurtigt, og vi kan let stå tilbage med en forældet og fejlslagen apologetik.

Ifølge Lewis er en hovedåre til kulturændring, at kristne videnskabsfolk skriver sobre bøger om deres fagområde. Lewis skriver: "I believe that any Christian who is qualified to write a good popular book on any science may do much more by that than by an directly apologetic work [...] What we want is not more little books about Christianity, but more little books by Christians on other subjects – with their Christianity latent."⁸ Så vidt jeg kan se, har vi et stort hul her i dagens Danmark, og vi her har vi bestemt brug for at føre Lewis' sag videre. Der er aktuelt flere spændende projekter i gang på dette felt i flere skandinaviske lande, men jeg tror, vi kan gøre endnu mere for at bringe en livssynsinfor-

meret faglighed frem i offentligheden.

Ideen med, at kristne fagfolk skriver bøger ud fra deres eget felt, er blandt andet, at de taler sproget. De kan justere baggrundsstrålingen, fordi de ved, hvordan projektøren virker. Og det er en generel apologetisk opgave: At tale så modtageren forstår det. Lewis siger: "We must learn the language of our audience. And let me say at the outset that it is no use at all laying down *a priori* what the 'plain man' does or does not understand. You have to find out by experience [...] You must translate every bit of your Theology into the vernacular [...] I have come to the conviction that if you cannot translate your thoughts into uneducated language, then your thoughts were confused. Power to translate is the test of having really understood one's own meaning."⁹

Lewis så, at hans samtid var grundlæggende skeptisk overfor gamle teksters autoritet. Og han så, at syndsbegrebet havde mistet al kulturel troværdighed. Begge dele er uopgivelige for den kristne, men her må man altså lære at tale om Bibelens autoritet og syndens alvor på nye måder, så man får samtiden i tale. Lewis nævner også en stribe andre ord, som har skiftet betydning og gjort det sværere at kommunikere evangeliet – *Atonement, Christian, Church, Dogma, Morality, Sacrifice, Spiritual* er blandt de centrale ord.¹⁰ Indsigten er ikke min, men andre iagttagere har vist, at mange kristne ord i dag betyder noget andet for den almindelige skandinaver end de gør i kirkenes sprog. *Gud* er ikke længere den treenige kristne Gud, men termen for en kraft i universet. *Hellig* er ikke længere noget positivt adskilt fra det onde, men et udtryk for selvretfærdighed og farisæisme. *Synd* er ikke betegnelsen for brud på Guds lov men et synonym for højt sukkerindtag, et lækkeri med andre ord.

Lewis' pointe er ikke, at vi skal lave en ny kristendom i samtidens billede, men at vi skal oversætte vores teologi til dagligdagsproget. Vi er blevet missionærer i vores egne lande i en postkristen kultur, og det kræver en sprogvask af vores begreber.

I foredraget fastholder Lewis altså, at det er kristendommens Sandhed, man kæmper for. Alligevel så han også, at kristendommen må kommunikeres til andet end fornuften. Stærkest står naturligvis Narnia-septologien med dens fulde gennemskrivning af Guds historie med verden,¹¹ men egentlig er det kendetegnede for hele hans produktion, at den længsel, mennesket har efter det evige, må næres, styrkes og bruges af apologetikken, fordi vores følelser ikke er irrationelle men pegepinde mod en større virkelighed. I bogen *Why Good Arguments Often Fail* skriver den rutinerede apologet, James Sire: "One thing we always know, most effective apologetics will need to combine reason and rhetoric in an imaginative way."¹² Så vidt jeg kan vurdere, blander Lewis disse tre elementer i en cocktail, der ikke er overgået i kvalitet i det 20. århundrede. Jeg synes selv, at der er flere forfattere, der er mere interessante at læse fra et analytisk perspektiv, fx Alvin Plantinga, William Lane Craig eller Richard Swinburne. Den vurdering deler jeg i øvrigt også med andre, fx Lewis' ven Austin Farrer, som sagde, at Lewis' egentlige force ikke var beviset, men beskrivelsen af et kristent univers, som både kunne tænkes og føles.¹³ Men det analytiske står også i fare for at blive smalsporet. Så Lewis' sag om at holde apologetikken fast på dens bredere fundament er afgørende også i dag.

En sidste ting, jeg vil trække frem i denne første del om narrativ apologetik, er Lewis' egen pointe om, at den ikke-tro-

endes problem lige så meget er den faldne vilje, som den faldne fornuft.¹⁴ Apologetikkens relevans kommer af et højt syn på fornuften, men Lewis har selv stået på den anden side som ateist og erfaret, at der er noget andet, der modsætter sig, end den rene intellektuelle modvilje. I sin selvbiografi fortæller han, at det var hans oprørske sind, der var det egentlige problem. Uviljen mod at lade autoriteter bestemme dominerede, og intet var mere kvalmende end tanken om, at en fjern guddom skulle rammesætte livet. Kristne venners apologetik fyldte meget i Lewis' vandring henimod Kristus, og den fyldte meget i Lewis' liv som kristen. Men han havde en kontinuerlig bevidsthed om, at det naturlige menneske ikke tror på Gud, fordi det ikke *vil* (jf. Rom 8,7-8).

2. Synet på dannelse

Det andet punkt er Lewis' syn på dannelse. Man kan måske undre sig over, hvorfor jeg vælger at medtage netop dette, men det skyldes, at jeg for nyligt skulle skrive en anmeldelse af psykologiprofessor Svend Brinkmanns bog *Tænk*,¹⁵ og da jeg havde læst bogen og skrevet anmeldelsen, slog det mig, at Lewis da havde sagt noget lignende, men meget bedre, og så blev jeg grebet af det.

Lewis både forklarer og forsvarer behovet for dannelse og lysten til at danne sig, glæden ved at læse bøger og lære sprog og meget andet. Her vil jeg tage udgangspunkt i to tekster, som, jeg synes, har meget interessant at byde ind med for nutidens kristne. Først foredraget *Learning in War-Time* og så det allerede citerede forord til den engelske oversættelse af Athanasius' *De Incarnatione*.

I. Learning in War-Time

I foredraget "Learning in War-Time" tager Lewis fat på legitimiteten i at studere

og uddanne sig, når der pågår en verdenskrig uden for universitetets mure. Lewis' pointe er, at verdenskrig isoleret set ikke kan være en anledning til at droppe studierne, for der er altid forhold omkring os, som kræver vores *akutte* opmærksomhed. Krigen intensiverer ganske vist vores døds erkendelse, men ellers sker der ikke noget nyt. "Life has never been normal," som Lewis lakonisk siger.¹⁶

Og anskuer vi det kristent, er sagen den samme. Vi lever hele tiden med bevidstheden om, at mennesker går mod evigheden som enten frelste eller fortabte, og det akutte opstår, fordi de fortabte ikke kan vende om, hvis ikke de kristne forkynder evangeliet (som Paulus berømt skriver i Rom 10,14-17). Men hvorfor tillader vi os så at studere, når mennesker går undergangen i møde? Spørgsmålet er forståeligt, og også presserende, men grunden er, at Gud har sat os i en ramme, hvor vi også skal kultivere jorden, forvalte den, pleje den. Hvorfor pløjer jeg min mark, når folk går mod helvede? Hvorfor bruger jeg tid på at gå i bad om morgenen, når jeg kunne bruge de ti minutter på at evangelisere? Lewis er ikke imod evangelisering – så har man jo ikke forstået pointen med hans bøger – men han slår et slag for, at der er en dobbelthed i studierne, som kristne også må fastholde: (1) vi studerer, fordi vi har et kulturelt mandat til det fra Gud, og (2) vi studerer for at klargøre os selv til en indsats for Guds rige. Det er også relevant i dag, for vi glemmer måske tit, at også teologer, præster, forkyndere, evangelister osv. kan have gavn af nogle år i væksthuset. C.S. Lewis var et ubestridt talent, men det var også et talent, der blev kultiveret gennem mange års studier, inden det kom til gavn for mange andre. Eller tag en nutidig aftager for Lewis, New York-præsten Timothy Keller (1950-2023). Mange anser ham

som en fremragende apologet og som en fremragende prædikant, men selvom han var et ubestrideligt talent, kom han ikke gratis til sin undervisning. Han har fortalt, at brugte to hele arbejdsdage på at forberede en prædiken. Jeg bruger selv typisk 2-4 timer, og onde tunger siger, at forskellen i resultatet kan mærkes.¹⁷

En anden vigtig pointe at videreføre fra Lewis' syn på dannelse er, at de optimale omstændigheder for studier aldrig kommer. Der er altid besværlige forhold i vores liv, som kan få os til at udskyde studierne, men det må ikke afholde os. "The only people who achieve much are those who want knowledge so badly that they seek it while the conditions are still unfavorable."¹⁸

Vores eget helbred, vores egen psyke, nære relationers problemer, økonomiske vanskeligheder, verdens tilstand etc., det kan alt sammen presse sig på, men hvis du venter på den absolutte ro, kommer den aldrig. Lewis opmuntrer os til at se, at det er i vores gudgivne natur at studere og blive klogere. Vi kan simpelthen ikke lade være: "[Humans] propound mathematical theorems in beleaguered cities, conduct metaphysical arguments in condemned cells, make jokes on scaffolds, discuss the last new poem while advancing to the walls of Quebec, and comb their hair at Thermopylae. This is not *panache*; it is our nature."¹⁹ Og fordi det er i vores natur at have denne uslukkkelige appetit på viden, peger det på skaber-guden. Viden, kunst, forskning kan ikke eksistere adskilt fra den Gud, der har givet os lysten, evnerne og appetitten på studierne. Gud skaber nemlig ikke en appetit i os, som han ikke selv kan mætte.

Universitetet er, siger Lewis, et fællesskab, der stræber efter lærdom. Men ikke lærdom for lærdoms skyld. Så ville man kunne tale om, at Kant var mere værd

end kassedamen, eller at Beethoven var finere end bageren. Nej, det handler om at opfylde den dyd, det er at dygtiggøre sig maksimalt med de evner og interesser, Gud har givet, og så turde stole på, at den appetit til lærdom, du har i sindet, er givet af Gud. Der er ingen forskel på smeden og forskeren, for begge udfører opgaver, der *bliver* åndelige, når tjenesten bliver bragt som et offer til Gud. I samlet sum kan man sige, at Lewis gør sig til talsmand for den type fornuft, Svend Brinkmann kalder ”intrinsisk fornuft”, altså den fornuft, der har en værdi i sig selv. Og modstanderen er også fælles, nemlig den instrumentelle fornuft, der kun vil lære græsk for at bestå eksamen eller tage til et foredrag, hvis det giver ECTS-point. Men modsat Brinkmann er ”værdien i sig selv” ikke frakoblet det metafysiske ophav hos Lewis. Hvis den frakobles, bliver den en afgud, og hvis den bliver en afgud, må den skæres væk. Lewis, der elskede akademiske studier, er helt nøgtern her. En afgud må skæres væk.

Lewis tilføjer et aspekt, der er særligt vigtigt for apologetikken – fornuften kan være en vej til Gud: ”The intellectual life is not the only road to God, nor the safest, but we find it to be a road, and it may be the appointed road for us.”²⁰ Og her ser vi også koblingen til artikelns første del om apologetik. For Lewis siger, at der vil altid være et rigt kulturelt liv uden for kirken, uanset om der er et rigt kulturelt liv i kirken. Men hvis ikke kirken har et rigt kulturelt liv, er der ingen til at udfordre kulturen. Så overlader kirkens intellektuelle kirkens uuddannede folk til eget forgodtbefindende. Og det er et svigt. Som Lewis legendarisk siger: ”Good philosophy must exist, if for no other reason, because bad philosophy needs to be answered.”²¹ Det leder jo til artikelns tredje

del om naturalisme, men lige et par noter mere om Lewis' dannelsessyn inden da.

Lewis havde et elskovsforhold til lærdom, og jeg synes, det er så skønt og inspirerende at læse hans udlægninger på dette felt. Hvis man vil gå dybere ind i det, kan jeg anbefale *An Experiment in Criticism*,²² som nok er lidt *high brow* i sit argument, men dog er et skønt forsvar for den gode litteratur – og den gode læsning! Det er klart, at man kan spørge, hvilken værdi sådan noget har i en plat kapitalistisk forstand. Men svaret må jo være, at når man er blevet træt af at valfarte rundt i storcentre med endnu en supersize-indkøbsvogn, så har livet også en nydelse at give i form af dannelse, der er sin egen skønhed. Eller som Lewis siger i *Four Loves*, godt nok om venskabet, men *mutatis mutandis*: ”It has no survival value; rather it is one of those things which give value to survival.”²³

II. On the reading of old books

I flere oplæg nævner Lewis, at hver tid har sine værdifulde indsigter og sine blinde vinkler. Men en blind vinkel kender man ikke selv, og derfor må man have et lys udefra til at spotte dem. Da vi ikke kan spørge fremtiden om, hvor vi tager fejl, har vi kun én kilde til at hjælpe: Fortiden. Derfor skal vi læse gamle værker, fordi de optræder korrigerende overfor os. Det er ikke kun os, der står som historiens dommer over fortidens fejl, det er også fortidens visdom, der ransager nutidens selvgodhed.

Og her har vi så den første vigtige pointe at lære fra Lewis' forord til *De Incarnatione*: Skal vi have fortidens lys over vores liv, må vi læse primærkilderne og ikke en eller anden tilfældig nutidig fortolkning. Lewis minder os også om, at klassikere bliver klassikere af en grund: Det er simpelthen bedre litteratur end

meget af det udviklede snirkleri, som moderne forfattere i akademien præsterer. Pointen er ikke, at de gamle var mere renhjertede, klarsynede eller lærde. Nej, siger Lewis, de lavede lige så mange fejl som os, *bare ikke de samme fejl*.²⁴ Sydens natur har boet og bor i alle mennesker, derfor har alle begrænsninger i deres indsigt. Men alle mennesker bærer også Guds billede og kommer med indsigter, som oplyser og beriger. Den cocktail giver enhver tekst en blanding af sund indsigt og skæverter, og vi har brug for den samlede sum for at kunne se klarere i nutiden. Og så skal vi naturligvis huske, som Lewis ville være enig i, at vi har *the one book that rules them all*, for nu at alludere til Lewis' ven, filologen John Tolkien. Med andre ord så har vi også en åbenbaringstekst, der fungerer som et korrektiv for enhver lærd udlægning og fortolkning af verden.

En sidste lærdomspointe fra Lewis' syn på dannelse. Vær ikke for simpel i dit valg af andagtslitteratur! Vi mener måske instinktivt, at vi får mere ud af at læse opbyggelige andagtsbøger med direkte appel til troens liv. Men Lewis påstod, at mange oplevede tørke i andagtslivet, fordi de ikke gik til en dyb nok kilde: "I believe that many who find that 'nothing happens' when they sit down, or kneel down, to a book of devotion, would find that the heart sings unbidden while they are working their way through a tough bit of theology with a pipe in their teeth and a pencil in their hand."²⁵ Så find din Valensendstad, din Francis Pieper, din Anselm, din Barth eller noget femte frem, studer, notér, tilbed! Hvilken herlig tiltro til, at Guds mysterier vil komme os i møde, når vi slider med stoffet.

3. Kritik af naturalisme

Denne sidste del er nok den mest tekniske del af min artikel, men jeg skal gøre det kort. Det handler om filosofisk naturalisme, som er det syn, at der kun findes materie. Det er en ontologisk position, som i udgangspunktet fraskriver muligheden for, at der findes andet i universet end naturlige processer, som derfor potentielt kan afdækkes og kortlægges af mennesker. Filosofisk naturalisme er fundamentet under det moderne sekulære universitet og har efter mit skøn også fat i mange offentlige intellektuelle i Vesten. Problemet for en teolog som jeg er jo, at det på forhånd udelukker Gud. Det udelukker også en immateriel sjæl, der kan leve videre efter kroppens død. Kristendommen siger, at Gud er et evigt, transcendent væsen, der har skabt verden og stadig interagerer i den. At mennesket består af både ånd og sjæl udover kroppen, og at sjælen skal leve videre efter døden, indtil kroppen skal genopstå på den yderste dag. Men intet af dette kan den filosofiske naturalisme acceptere, og derfor bliver den en hovedfjende for teologien.

Jeg vil i det følgende give tre små dryp fra Lewis' forgrenede angreb på naturalisme.

I. *Miracles*

I bogen *Miracles* har vi et afgørende klarsyn fra Lewis, når det kommer til disse spørgsmål. Dels er det forsvaret for miraklernes rationalitet, dels er der kritikken af naturalismens mangel på indre kohærens.

Først forsvaret: Som Lewis også skriver i artiklen "Christian apologetics": "Do not attempt to water Christianity down. There must be no pretense that you can have it with the supernatural left

out. So far as I can see, Christianity is precisely the one religion from which the miraculous cannot be separated. You must frankly argue for supernaturalism from the very outset.”²⁶ Hvor liberale teologer vil adskille *kerygmaet* fra antikens overtro, fastholder Lewis, at fortiden kendte til de samme naturlove som os, og derfor var lige så overraskende og perplekse over Jesu undere som vi. Forudsætningen for at forstå noget som et mirakel er jo, at der er naturlove som brydes. Når de er skrevet ned i evangelierne, skyldes det, at forfatterne vidste, at disse gerninger var overnaturlige, og de ønskede at fortælle, hvad gerningerne betød: Jesus er messias.

Og så angrebet: For Lewis bliver naturalismens problem, at den forsøger at være en rationel position, som kun vil lade sig styre af en ren fornuft. Naturalismen hævder dog, at hjernen er ophav til fornuften, men da hjernen er et produkt af tilfældige udviklingstrin, må fornuften altså selv være tilfældig. Men er den tilfældig, kan man ikke stole på den.²⁷ Og dermed undergraver naturalismen sig selv i sit syn på rationalitet. Dette ”argument from reason”, som det kaldes, bliver stadig diskuteret, men nogle kristne apologeter som Alvin Plantinga og ateistiske filosoffer som Thomas Nagel finder argumentet validt i en eller anden form.²⁸

Både forsvaret for *overnaturalisme* og angrebet på *naturalisme* er for mig at se afgørende sager at føre videre i dag. Vi må fastholde, at kristendommen er en tro, der forudsætter det overnaturlige, og samtidig vise, at naturalismen ikke formår at opfylde, hvad den lover.

II. *The Abolition of Man*

Der er andre tekster, der tager fat på dette. Men jeg vil ikke gå dybt ind i det her. Jeg vil blot nævne, at vi ikke skal lade

at forlede af, at samtidens myte finder det suspekt, at vi arbejder med Gud som et første princip i vores verdensorientering. Lewis har et sylespidst forsvar for dette i afslutningen af det lille mesterværk *The Abolition of Man* fra 1943. Bogens anliggende er et forsvar for *lex naturalis*, for den naturlige lov, som Lewis her kalder Tao. Det er en lov, der kommer til udtryk i alle større moralkomplekser, fx religioner, til alle tider. Men naturalisterne vil ikke anerkende Tao. De vil reducere alt til natur og hele tiden spørge længere og længere tilbage til moralens ophav. Men det er ikke visdom, siger Lewis: ”It is no use trying to ‘see through’ first principles. If you see through everything, then everything is transparent. But a wholly transparent world is an invisible world. To ‘see through’ all things is the same as not to see.”²⁹ Når vi træder ud af Tao, træder vi ikke ud i en kritisk, neutral position, vi træder ud i tomrummet. Når mennesket gør sig selv til råt og bart materie, bliver han til råt og bart materie og åbner dermed op for alskens uhyrligheder fra despoter og konsorter: ”Either we are rational spirit obliged for ever to obey the absolute values of the *Tao*, or else we are mere nature to be kneaded and cut into new shapes for the pleasures of masters who must, by hypothesis, have no motive but their own ‘natural’ impulses.”³⁰

III. *The Problem of Pain*

Og så et sidste lille pip om naturalismen. I *The Problem of Pain* beskriver Lewis sin egen ungdoms kynisme i forhold til verdens lidelse. Han anså det bare for at være det meningsløse univers’ indretning, en tilstand vi måtte overvinde psykologisk. Men fordi han senere bevægede sig fra naturalisme til teisme, kunne han se, at der er et problem i at slutte religionshistorisk fra sort (dvs. lidelse i verden) til

hvid (dvs. holdningen at en god Gud findes).³¹ Lidelse har altid været i verden, evolutionært længe inden mennesket blev udviklet. Men hvorfor opstod troen så på en almægtig og alkærlig Gud? Argumentet er stadig relevant, fordi en prominent ateist som zoologen Richard Dawkins igen og igen fremfører, at Gud er en illusion, og universet er meningsløst.³² Det er også stadig et udbredt kulturelt synspunkt, men det har simpelthen svag historisk forklaringskraft. At mennesker altid har hævdet, at skaberguden er god, skyldes snarere, at han har åbenbaret sig sådan for os. På trods af lidelsen i verden, tror vi, at Gud er god. For det har vi set i Jesus Kristus. Det hævder kristendommen. Og det er mere kohærent – mere sammenhængende – at udlægge det på den måde, også ifølge Lewis.

Afslutning

Lewis siger selv, det er nyttesløst at ville revidere kanon. Klassikerne lever deres egne liv, og det er odiøst at ville lege billedstormer. Jeg har derfor hverken forsøgt at føje til eller trække fra Lewis' store og elskede værk. Min ambition har været at pege noget ud, så man kan fornemme relevansen af dette virke i dag. Jeg har valgt at pege på den brede forståelse af apologetik – den narrative apologetik, på hans høje syn på dannelse og lærdom og på hans vigtige kritik af filosofisk naturalisme. Der er mange andre ting at tage fat på, og jeg tror også, der vil være meget at komme efter for generationer, der følger efter mig.³³

Noter

¹ Temanummeret her er ét udtryk for dette. I Danmark har vi i disse år en veritabel Lewis-hype, bl.a. orkestreret af ProRex-forlag, der udgiver en såkaldt Lewis signatur-serie.

² C.S. Lewis, *Overvældet af glæde* (København: Scandinavia, 2006), 203.

³ Om det samme gør sig gældende på norsk og svensk, ved jeg ikke.

⁴ Søren Hermansen, "C.S. Lewis' teologiske hovedværk udkommer i en ny, men lettere forældet udgave", *Kristeligt Dagblad*, 24.08.2021 <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kultur/cs-lewis-teologiske-hovedvaerk-udkommer-i-ny-men-lettere-foraeldet-udgave>

⁵ McGrath, Forsvar for troen (Fredericia: Kolon, 2016), 24.

⁶ Afhandlingen blev præsenteret i *Theofilos* 2022/1-2, s. 187-194. <https://doi.org/10.48032/theo/14/1/17>

⁷ C.S. Lewis, "Christian Apologetics", i C.S. Lewis, *Essay Collection and Other Short Pieces*, redigeret af Lesley Walmsley (London: HarperCollins, 2000), 147-159.

⁸ Lewis, "Christian Apologetics", 150.

⁹ Lewis, "Christian Apologetics", 153 og 155.

¹⁰ Lewis, "Christian Apologetics", 153-155.

¹¹ Jeg kan ikke gå ind i alt det stof, som *Narnia* lægger op til, men jeg vil gerne henvise til to eksempler på, hvordan Lewis formår at skrive interessant om centrale kristne emner i fiktionens form: Aslans skabelse af Narnia fra bind 1 (*Trolldmandens nevø* (København: Borgen, 1981), 101-102) og drengen Eustaces helliggørelse fra bind 5 (*Morgenvandreren rejse* (København: Borgen, 1983), 101-106).

¹² James Sire, *Why Good Arguments Often Fail* (Westmont: IVP, 2006), 145.

¹³ Alister McGrath, *C.S. Lewis. A Life. Eccentric Genius. Reluctant Prophet* (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2013), 222.

¹⁴ Lewis, *Overvældet af glæde*, 225.

¹⁵ Svend Brinkmann, *Tænk – forsvaret for et tankefuldt liv* (København: Gyldendal, 2022). Michael Agerbo Mørch, "Brinkmanns nye bog vil begejstre hans fans – og bekræfte kritikerne", *Dagbladet Information*, 26. august 2022 https://www.information.dk/kultur/anmeldelse/2022/08/brinkmanns-nye-bog-begejstre-fans-bekraefte-kritikerne?lst_centr

¹⁶ C.S. Lewis, "Learning in War-Time", i C.S. Lewis, *The Weight of Glory and other addresses* (London: HarperOne, 1980), 49.

¹⁷ Se yderligere i Collin Hansen, *Timothy Keller. His Spiritual and Intellectual Formation* (Grand Rapids: Zondervan, 2023).

-
- 18 Lewis, "Learning in War-Time", 60.
- 19 Lewis, "Learning in War-Time", 50.
- 20 Lewis, "Learning in War-Time", 57.
- 21 Lewis, "Learning in War-Time", 58.
- 22 C.S. Lewis, *An Experiment in Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).
- 23 C.S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt Brace & Company, 1960), 71.
- 24 C.S. Lewis, "On the Reading of Old Books", i C.S. Lewis, *Essay Collection and Other Short Pieces*, redigeret af Lesley Walmsley (London: HarperCollins, 2000), 440.
- 25 Lewis, "On the Reading of Old Books", 442.
- 26 Lewis, "Christian Apologetics", 156.
- 27 Det er Lewis, der er kendt for dette argument, men Lewis nævner selv, at det stammer fra John B.S. Haldane (1892-1964), der var en britisk-indisk genetiker og evolutionsbiolog se C.S. Lewis, *Mirakler* (Christiansfeld: ProRex, 2020), 41.
- 28 Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 310 og Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 79 (Nagel nævner ikke Lewis, men formulerer en lignende kritik af naturalismen). Se også debatten mellem Victor Reppert og David Kyle Johnson i Gregory Bassham, red., *C. S. Lewis's Christian Apologetics: Pro and Con* (Leiden & Boston: Brill | Rodopi, 2015), 75-119.
- 29 C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (London: Fount, 1978), 48.
- 30 Lewis, *The Abolition of Man*, 44.
- 31 Lewis, *The Problem of Pain* (London: Fount, 1977), 12-13.
- 32 Fx i Richard Dawkins, *River Out of Eden. A Darwinian View of Life* (New York: Basic, 1996).
- 33 Artiklen er en revideret udgave af et foredrag på Dansk Bibel-Institut d. 6. september 2022.



Argumentet fra Jesu oppstandelse¹

Lars Dahle

Professor i systematisk teologi

NLA Høgskolen

lars.dable@nla.no

Bjørn Hinderaker

Høgskolelektor i teologi

NLA Høgskolen

bjorn.hinderaker@nla.no

Abstract: This article explores whether and how the resurrection of Jesus can function as an argument for the existence of God. Engaging contemporary scholarship in Christian apologetics, the authors situate their analysis within an expanded framework of natural theology and focus particularly on evidentialist approaches. The article first argues for the historical credibility of Jesus' resurrection by examining central facts and assessing alternative explanations. It then develops the resurrection as an argument against naturalism, as support for monotheistic theism, and as a specifically Christian theistic claim. Finally, the article briefly considers the implications of this argument for the theory and practice of Christian apologetics today.

Keywords: Resurrection of Jesus, Christian apologetics, Natural theology, Philosophy of religion, Theism, Historical evidence, Worldview analysis

The resurrection of Jesus is at the center of the Christian worldview and Christian devotion.

Douglas Groothuis²

Innledning

Jesu oppstandelse fra de døde har en helt sentral rolle i kristen tro. Vi ser det tydelig allerede i den første kristne bekjennelse og forkynnelse, eksempelvis i det overleverte evangeliet i 1 Kor. 15,3–5 og i apostlenes ulike taler i Apostelgjerningene. Dette reflekteres i den apostoliske trosbekjennelsens formulering i den andre trosartikkel: «Jeg tror på Jesus Kristus, Guds enbårne sønn, vår Herre, ... som stod opp fra de døde tredje dag.»

Tradisjonelt har kristen teologi forstått Jesu oppstandelse som en legemlig, virke-

lig hendelse som dannet startpunktet for den første kristne bekjennelse og kirke. De to-tre siste tiår har det vært en internasjonal renessanse for apologetikk om Jesu oppstandelse i denne klassiske teologiske tradisjonen, med en omfattende faglig og populær litteratur.

Men hvordan skal vi tenke om relasjonen mellom Jesu oppstandelse og gudsargumentene? Vår artikkel tar utgangspunkt i sentrale bidrag fra den aktuelle faglitteraturen og utforsker sentrale tilnæringsmåter, argumenter og strategier. Dette skjer ut fra følgende forsknings-spørsmål: *Kan Jesu oppstandelse fungere som gudsargument og i tilfelle hvordan?*

Den fornyede faglige interessen for Jesu oppstandelse som tema finner vi både i aktuell historisk, eksegetisk, reli-

gionsfilosofisk og apologetisk litteratur. Vi plasserer oss her i det apologetiske fagfeltet, i skjæringspunktet mellom apologetikken som *science* (teori) og *art* (praksis). Vårt bidrag kombinerer en analyse av aktuell apologetisk argumentasjon om Jesu oppstandelse (*science*) med en skisse av hvordan dette kan formidles apologetisk i dag (*art*).³

Etter innledende oversikter over Jesu oppstandelse som potensielt gudsargument, aktuelle fagapologeters bidrag, samt vår egen argumentasjon, har vi en tredelt fremstilling. For det første oppsummerer vi argumentet for Jesu oppstandelse som historisk troverdig, med en presentasjon av sentrale fakta og alternative forklaringer. For det andre analyserer vi argumentet fra Jesu oppstandelse, både som argument for en transcendent årsak og som gudsargument for teisme generelt og for kristen teisme spesifikt. For det tredje skisserer vi kort på denne bakgrunn hvordan apologetikk om Jesu oppstandelse som gudsargument kan brukes i kirkens apologetikk i dag.

Bakgrunn og utgangspunkt

Om Jesu oppstandelse som gudsargument – i en utvidet naturlig teologi

Vi vil her fra starten foreta noen avklaringer av sentrale begreper. Gudsargumenter er noe som hører til i tradisjonen naturlig teologi. Dette kan defineres som ”studiet av hva man kan vite om Gud uavhengig av spesiell åpenbaring, med andre ord uavhengig av Guds åpenbaring av seg selv i Kristus, Skriftene og det profetiske ord”.⁴

Mens naturlig teologi ofte har gitt argument for et allment gudsbegrep, eller et fullkomment vesen, sikter en utvidet naturlig teologi (”ramified natural theology”) mot å gi argument for et mer spesi-

fikt, utvidet gudsbegrep⁵, noe som også gir rom for historisk-filosofisk argumentasjon ut fra Jesu oppstandelse. Ledende representanter er Richard Swinburne⁶, Lydia og Timothy McGrew, samt Rodney Holder⁷.

Med begrepet ‘gud’ vil vi i denne artikkelen avgrense oss til forestillingen om en monoteistisk skapergud, med andre ord gudsforestillingen av en Skaper som vi finner i jødisk, kristen og islamsk teisme.

Hvorfor er det interessant å utforske Jesu oppstandelse som et mulig gudsargument? *For det første* er dette enda et mulig gudsargument fra et annet temaområde enn de tradisjonelle gudsargumentene, nemlig fra historien som fagfelt. Dette kan altså beskrives som en utvidet naturlig teologi. *For det andre*, vil et slikt argument i tilfelle kunne utfylle andre, klassiske gudsargument, siden Jesu oppstandelse peker tydeligere mot en kristen teisme. Slik sett utvider det gudsbegrepet i argumentet. *For det tredje* er påstanden om Jesu oppstandelse noe som potensielt kan falsifiseres ved hjelp av historiske fakta. Dette kan videre knyttes til en mulig falsifisering av kjernen i kristen tro. Som Paulus sier: ”Hvis Kristus ikke er stått opp, da er deres tro uten mening”.⁸

Aktuelle fagapologeter om Jesu oppstandelse – en oversikt

Jesu oppstandelse har vært sentral i kristen apologetikk fra den første kristne tid og kan sies å ha hatt en betydelig renesanse de siste par tre tiår, med svært velutviklede faglige resonnementer. Vi vil her gjøre rede for den apologetiske tilnærmingen til Jesu oppstandelse slik vi finner den hos aktuelle kristne apologeter.

Ifølge den profilerte debattboken *Five Views on Apologetics*⁹ er det primært innenfor de apologetiske tradisjonene «evidentialism» og «classical apologetics»

som en argumentasjon for Jesu oppstandelse drøftes og utvikles.¹⁰

Argumentasjonsstrategien til klassisk apologetikk er i to trinn. Først søker en å etablere en generell teisme gjennom argumenter fra naturlig teologi. Denne teismen kan være mer eller mindre utviklet, fra eksistensen av en designer, via en personlig Skaper, til et fullkomment vesen. Med dette som livssynsmessig plattform, presenteres deretter en historisk argumentasjon for Jesu liv, død og oppstandelse, som regel langs de samme linjer som i evidensialisme. De klassiske gudsargumentene sammen med oppstandelsesargumentet gir så en begrunnelse for en spesifikk kristen teisme.

Sentrale internasjonale representanter her er Richard Swinburne¹¹, William Lane Craig¹² og Douglas Groothuis¹³. På norsk foreligger to akademiske fagbøker som inneholder drøftinger av argument om Jesu oppstandelse, henholdsvis av Atle Ottosen Søvik sammen med Bjørn Are Davidsen¹⁴ og av Ralph Henk Vaags¹⁵. Videre finnes det i norsk oversettelse et populærvitenskapelig dobbeltverk av Stefan Gustavsson¹⁶, samt én av Craigs populære apologetikkbøker¹⁷. Disse forfatterne plasserer seg i all hovedsak i en klassisk apologetisk tradisjon.

Evidensialisme vektlegger primært historisk, filosofisk og teologisk argumentasjon rundt Jesu liv, død og oppstandelse. Dette kan beskrives som en «one-step approach»¹⁸, der Jesu oppstandelses troverdighet både kan sannsynliggjøre teisme generelt og kristen teisme spesifikt. Vanligvis plasseres N. T. Wright innenfor denne tradisjonen. Gary Habermas regnes som en ledende representant¹⁹, med andre sentrale bidragsytere som Michael R. Licona²⁰, Craig L. Blomberg²¹, samt Timothy og Lydia McGrew²².

Skillet mellom de to apologetiske sko-

lene går på om Guds eksistens først må sannsynliggjøres før argumentet for Jesus oppstandelse kan aksepteres. Selv om vi har stor sympati med den klassiske tilnærmingen, vil vi i denne artikkelen utforske potensialet i den evidensialistiske tilnærmingen, med fokus på hvordan Jesu oppstandelse kan fungere som gudsargument alene, uten støtte fra de andre gudsargumentene.

Vår tilrettelegging av Jesu oppstandelse som gudsargument – en sammenfatning

Vi vil her innledningsvis sammenfatte hvordan vi i denne artikkelen presenterer Jesu oppstandelse som gudsargument, med følgende seks hovedpunkt:

1. Jesu oppstandelse kan sannsynliggjøres som reell historisk hendelse ut fra evidenser og argumenter.
2. Naturalismens lukkede univers er en utilstrekkelig forklaringsramme på fakta rundt Jesu påståtte oppstandelse. De historiske fakta krever en transcendent årsak.
3. En monoteistisk skapergod er en sannsynlig transcendent forklaring. Det gir mening å forvente at en god skaper ville gripe inn i historien slik som i Jesu liv, død og oppstandelse.
4. Dersom den religiøse og historiske konteksten for den påståtte oppstandelseshendelsen er den jødiske, gammeltestamentlige monoteismen, samt Jesu handlinger, påstander, lidelse og død, vil dette styrke hypotesen "Gud reiste Jesus opp fra de døde". Denne hypotesen er en kjernepåstand i den kristne teismen.
5. Dermed er Jesu oppstandelse som gudsargument både et argument for en transcendent virkelighet, en monoteistisk skaperetro og en kristen teisme.

6. I en praktisk apologetisk kontekst kan den kristne teismens innhold og særpreg, med Jesu oppstandelse som sentralt orienteringspunkt, uttrykkes både med utgangspunkt i et livssynsperspektiv og et teologisk perspektiv.

Argumentet for Jesu oppstandelse

I denne delen argumenterer vi for det første hovedpunktet, at Jesu oppstandelse kan sannsynliggjøres som reell historisk hendelse ut fra evidenser og argumenter. Vi har sett ovenfor at det er ulike tilnærminger til den apologetiske bruken av Jesu oppstandelse innenfor de apologetiske tradisjonene klassisk apologetikk og evidensialisme. Imidlertid er det stort samsvar i argumentene for Jesu oppstandelses historiske troverdighet. Som regel fremmes argumentet for Jesu oppstandelse i to trinn. *For det første* foretas en klarlegging og drøfting av det som hevdes å være relevante fakta som kan underbygge påstanden om Jesu faktiske oppstandelse. *For det andre foretas* en gjennomgang og vurdering av alternative forklaringer av de foreliggende fakta. Vår presentasjon her vil ha denne rekkefølgen.

Klarlegging og drøfting av aktuelle fakta

William Lane Craig er den mest profilerte aktuelle apologeten som argumenterer for Jesu oppstandelses historisitet. I sine bøker, foredrag og debatter vektlegger Craig vanligvis det han omtaler som «fire etablerte fakta», som underbygges av en rekke historiske evidenser og indisier:

1. Etter sin korsfestelse, ble Jesus gravlagt av Josef av Arimatea.
2. Jesu grav ble funnet tom av noen av hans kvinnelige tilhengere den første dag i uken etter at han ble korsfestet.

3. Ulike personer og grupper så ved forskjellige anledninger og under varierende omstendigheter Jesus i live etter døden.

4. De første disiplene begynte å tro dypt og inderlig på Jesu oppstandelse, til tross for at de i utgangspunktet var skeptiske.²³

Foruten hos Craig, finner vi omfattende presentasjoner og drøftinger av fakta relatert til Jesu oppstandelse hos N. T. Wright, Michael R. Licona og Gary R. Habermas.

N. T. Wright²⁴ tar utgangspunkt i den historiske påstanden at Jesu første tilhengere trodde han hadde oppstått fra de døde, og dermed hadde vist seg som Guds mektige Sønn og Messias. Denne troen, som hverken kan spores tilbake til jødiske eller andre antikke kilder, krever en historisk forklaring, noe kun Jesu historiske oppstandelse gir.

Michael R. Licona argumenterer i sin metodisk svært grundige bok²⁵ for fem historisk svært sannsynlige fakta, som han kaller «the historical bedrock»: (i) Jesu død ved korsfestelse; (ii) Jesus viste seg for disiplene; (iii) Paulus' omvendelse; (iv) Jesu skeptiske bror Jakobs omvendelse; samt (v) Den tomme graven.

Gary Habermas har den mest omfattende fremstillingen til dags dato. Han inkluderer i utgangspunktet tolv «known historical facts» som alle kan underbygges med solid historisk argumentasjon. Blant disse skiller han ut seks fakta som såkalte «minimal facts», fordi de oppfyller to spesifikke krav:

[There] are at least two major requirements for an occurrence to be designated in this manner. Each of these events must be established by an abundance of strong evidence, usually by multiple critically ascertained, independent lines of

historical argumentation. In addition, the vast majority of published contemporary scholars with credentials in relevant fields of study have to acknowledge the historicity of the event.²⁶

Vi kan sammenfatte Habermas' fremstilling på følgende måte²⁷: Det finnes seks grunnleggende svært sannsynlige fakta («minimal facts»), som oppfyller de to kravene over:

1. Jesus døde som følge av romersk korsfestelse.
2. Disiplene kunne etterpå fortelle om opplevelser som de trodde var virkelige møter med den oppståtte Jesus.
3. Disse opplevelsene forklarer hvordan disiplenes liv ble fullstendig forvandlet, så de til og med var villig til å dø for sin tro.
4. Proklamasjonen av Jesu oppstandelse skjedde veldig tidlig, like etter selve opplevelsene.
5. Jakob, Jesu bror, var skeptiker før sin omvendelse, og kom sannsynligvis til tro og ble en etterfølger av Jesus som en følge av at også han mente at han hadde møtt den oppstandne Jesus.
6. Få år etter, ble også Saul fra Tarsus (Paulus) en troende kristen, etter en opplevelse hvor han konkluderte at en oppstått Jesu hadde vist seg for ham.

I tillegg hevder Habermas at det finnes seks ytterligere sannsynlige fakta («known historical facts») som også er meget godt begrunnet historisk:

1. Jesus ble begravet, mest sannsynlig i en privat grav.
2. Etter dette var disiplene motløse, sørgende og fortvilet, ettersom deres forhåpninger ble alvorlig utfordret.

3. Graven som Jesus sannsynligvis var gravlagt i, ble oppdaget som tom, like etter begravelsen.
4. Disiplenes fortellinger, forkynnelse og undervisning om disse oppstandelseserfaringene skjedde i byen Jerusalem, stedet hvor Jesus nylig var korsfestet og begravet.
5. Det kristne budskapet hadde sitt sentrum i Jesu Kristi død og oppstandelse.
6. Det kristne felleskapet begynte omtrent samtidig med sine samlinger, hvor de ofte møttes for bønn og tilbedelse den første dag i uken.

Habermas beskriver hele denne tilnærmingen som en «nedenfra opp»-argumentasjon, som dermed etablerer Jesu oppstandelses historiske troverdighet steg for steg. Først kan de seks «minimal facts» etableres som svært sannsynlige kjensgjerninger, deretter kan man ytterligere styrke troverdigheten ved de andre seks «known facts».²⁸

Det foreligger imidlertid en alternativ tilnærming til denne «minimum facts» tilnærmingen, nemlig det som Lydia McGrew omtaler som "maximal data". Hun henter frem, utvikler og presenterer klassiske argumenter for evangelienes generelle troverdighet, bl.a. med vekt på «utilsiktede sammentreff»²⁹ og øyenvitnepreg.³⁰ McGrew hevder at argumentet for Jesus oppstandelse kan styrkes betydelig ved å inkludere et mye større utvalg av evidens gjennom en argumentasjon for evangelienes generelle historiske troverdighet.³¹

Når det gjelder fakta, bruker altså de aktuelle apologetene ulike formuleringer og ulikt antall data. Det er imidlertid liten saklig uenighet. Forskjellene finner vi derimot i en uenighet om argumentasjonsmåter og strategier.

Vurdering av ulike strategier: «minimal facts» eller «maximal data»?

Selv om Lydia McGrew er enig i at «minimal facts»-tilnærmingen kan være strategisk klok i enkelte settinger, har hun tre hovedinnvendinger mot denne apologetiske strategien. For det *første* bør man ikke begrense tilfanget av fakta, men heller søke å inkludere så mange fakta som mulig til støtte for perspektivet. For det *andre* skaper ”minimal facts” et inntrykk av at det er vanskelig eller umulig å argumentere for evangeliens generelle historiske troverdighet med nøytrale, faglige historiske verktøy. Hennes *tredje* innvending er metodens henvisning til ”bred enighet” blant fagfolk. Denne enigheten kan være mindre enn det gis inntrykk av. Hun påpeker også at fagfolk – som alle andre – er preget av egne forutsetninger og agendaer. Og teorier revideres stadig. Derfor burde ikke enighet blant fagfolk tillegges stor vekt i spørsmål om sannhet.³²

Som en respons på sistnevnte innvending, bør det nevnes at Craig, Habermas og Licona er kjent med nyansene i den faglige diskusjonen, og ser på enighet som underordnet historiske argument. Hensikten med å henvise til enighet er imidlertid strategisk. For det første unngår man å måtte levere omfattende argumenter for evangeliens generelle troverdighet før man kan diskutere Jesu oppstandelse. Den andre strategiske fordel er at denne tilnærmingen punkterer fordommer om at de historiske fakta kun aksepteres av useriøse representanter innenfor forskningsfeltet. I møte med skeptikere vil dette gi ekstra vekt til argumentet.

Ut fra en bredere forståelse av apologetikkens rolle både utad og innad synes McGrews poeng berettiget, nemlig at argumentet for Jesu oppstandelse kan styrkes betydelig ved å åpne for argument for evangeliens generelle troverdighet.

Samtidig har den snevrere tilnærmingen vist seg svært nyttig i debattkontekster i møte med skeptikere. Vi konkluderer med at ”minimal facts”-tilnærmingen er svært godt utviklet, både i forhold til historisk metode og historiske fakta.

Vi velger her ”minimal facts”-tilnærmingen, siden det er tilstrekkelig for vårt argument, samtidig som vi anser ”maximal data” som supplerende og styrkende for argumentet.

Klarlegging og drøfting av aktuelle forklaringer

I de aller fleste kristne apologeters fremstilling etterfølges gjennomgangen av faktagrunnlaget med en drøfting av *hvilken forklaring* som er mest sannsynlig. Her settes oppstandelsen opp imot alternative og som oftest naturlige forklaringer.

En oversiktlig populærvitenskapelig fremstilling finner vi hos Josh og Sean McDowell. Her presenteres fem tradisjonelle alternative teorier: (i) skinndød-teorien, (ii) tyveri-teorien, (iii) hallusinasjonsteorien, (iv) feil grav-teorien og (v) familiegrav-teorien.³³ Peter S. Williams på sin side lister opp grunnt teoriene som (i) myte-teorien, (ii) overlevelsese-teorien, (iii) konspirasjons-teorien, (iv) vrangforestillings-teorien, og (v) oppstandelsesteorien. Siden Williams også inkluderer forestillinger fra islam og populærkultur, har han flere varianter av hver teori, og lander på 15 alternative teorier.³⁴

Til dags dato er den grundigste vitenskapelige fremstillingen hos Michael R. Licona³⁵ som bruker «slutning til beste forklaring» som tilnæringsmåte. Med utgangspunkt i de ovenfor nevnte fem historiske fakta, analyseres oppstandelsen i relasjon til fem moderne alternative teorier for å finne frem til beste forklaring. Han presenterer følgende historiske kriterier for å veie og vurdere de ulike hypote-

sene: forklaringsomfang (*scope*), forkla-
ringskraft (*power*), plausibilitet, ad hoc-
karakter, og opplysningsevne (*illumina-
tion*). I sin utførlige drøfting av de fem
alternative hypotesene, argumenterer
Licona for at de alle kommer til kort i
møte med de historiske kriteriene, mens
Jesu oppstandelse – den klassisk kristne
forklaringen – klart oppfyller alle kriterie-
ne. Tilsvarende argumentasjon møter vi
hos Craig og Habermas.

Som nevnt ovenfor, fokuserer N. T.
Wright først og fremst på forklaringen av
ett historisk faktum: At de første kristnes
oppstandelsestro var en radikalt ny tanke
som grunnleggende forandret de første
kristnes jødiske tro. Jesu fysiske oppstan-
delse forklarer best denne forandrede
troen.³⁶

Harold Netland bringer inn erfaring
som tema. Hvilken apologetisk tyngde
har religiøse erfaringer apologetisk? Net-
lands ”critical trust-approach” skjelner
mellom ‘myke’ og ‘harde’ erfaringer.
‘Myke’ erfaringer kan gis både religiøse
og naturlige forklaringer. ‘Harde’ erfa-
ringer, derimot, er de som ikke passer inn
i naturalistiske forklaringer, og dermed
peker mot en transcendent, religiøs for-
klaring: ”The disciples of Jesus encountering
the risen Christ after the resurrection –
seeing him, hearing him speak, and
touching him – would be a hard religious
experience”.³⁷

Selv om fagapologetene har ulike til-
nærminger, har de identisk konklusjon
utfra en historisk-filosofisk argumenta-
sjon. De alternative forklaringene til Jesu
oppstandelse viser seg alle som mangel-
fulle, mens oppstandelseshypotesen
fremstår som beste forklaring ut fra de
faglige kriteriene.

Vurdering av Jesu oppstandelse som forklaring

Vi vil nå kort vurdere argumentet for
Jesu oppstandelse som forklaring presen-
tert ovenfor.

En forutsetning for at dette argumentet
skal holde, er at det finnes fakta som har
svært høy grad av historisk sannsynlighet.
Her synes grunnlaget å være solid, selv
om fortsatt mange detaljer er uavklarte.
Her kan man argumentere både ut fra
”minimal facts” og ”maximal data”.

En annen forutsetning for konklusjo-
nen er at man ikke forutsetter et natura-
listisk lukket univers hvor man på for-
hånd utelukker undere. Dette er prinsipi-
elt forskjellig fra å insistere på teisme som
utgangspunkt. Poenget er å være åpen for
ulike mulige forklaringer og livssynsalter-
nativer, og så la evidensen lede til den
beste forklaringen.

Om vi ser på argumentet ut fra den
logiske formen, fremstår det som induk-
tivt ved at det tar utgangspunkt nedenfra,
fra historiske fakta, for så å gi disse en
forklaring. Argumentet kan også kalles
abduktivt, siden man her argumenterer
for beste forklaring. Til sist kan argumen-
tet også være kumulativt, hvor man sam-
ler flest mulig fakta som støtter forkla-
ringen. Disse fakta kan være historiske
data, men kan også (som da går ut over
denne artikkelens perspektiv) knytte an til
andre teistiske argument.

Vi kan også vurdere ut fra en gradert
skala, fra ‘dårlig’ via ‘mulig’ og til ‘god’
forklaring. Utfra presentasjon og drøfting
ovenfor, vil vi her konkludere med at
oppstandelseshypotesen ikke bare er en
mulig, men en meget god forklaring, vur-
dert ut fra de historiske kriterier som ble
nevnt over.

Argumentet fra Jesu oppstandelse

Vi har så langt argumentert for det *første hovedpunktet* i vår argumentasjon, at Jesu oppstandelse kan sannsynliggjøres som reell historisk hendelse ut fra evidenser og argumenter.

Vårt *andre hovedpunkt* er at naturalismens lukkede univers er en utilstrekkelig forklaringsramme på fakta rundt Jesu påståtte oppstandelse. De foreslåtte naturalistiske forklaringer har vist seg utilstrekkelige som forklaringer. Dersom Jesus stod opp, krever det en transcendent årsak.

Livssynsteoretikeren James Sire formulerer argumentet slik:

If a man is resurrected from the dead, our system must explain why that could happen. To the extent that our worldview denies or fails to comprehend the data, it is falsified, or at least shown to be inadequate.

It is just such a challenge to naturalism that has caused some to accept theism as an alternative. The historical evidence for the resurrection of Christ, and for various other 'miracles', has been found by many to be so heavy that they have abandoned one conceptual system for another.³⁸

Vi kan formulere dette argumentet på følgende måte:

- Dersom naturalismen er sann, er Jesu oppstandelse umulig.
- Oppstandelsen er et historisk faktum, eller i det minste en svært sannsynlig hendelse.
- Naturalismen er derfor usann, eller i det minste svært usannsynlig.

Dette negative argumentet kan naturligvis også gjøres gjeldende for andre livssyn beslektet med naturalismen, som for eksempel deisme og sekulærhumanisme.

Det *tredje hovedpunktet* i vårt argument er et positivt argument, men er begrenset til å peke mot en allmenn monoteisme, altså mot en monoteistisk skapergud, som er det mest aktuelle alternativet for en transcendent forklaring. Dersom det finnes en slik allmektig skapergud som bryr seg om sitt skaperverk, gir det mening å forvente at han ville gripe inn i historien slik som i Jesu liv, død og oppstandelse. Dette styrker teisme som forklaring.

Evidensialistene Lydia og Timothy McGrew argumenterer for at – forutsatt Jesu oppstandelses realitet – det er mer sannsynlig at Gud eksisterer enn at han ikke eksisterer:

That the resurrection is positively relevant to theism on ordinary background evidence should be obvious. To state the matter modestly and slightly loosely, the probability that God exists is higher if there is significant independent evidence that Jesus rose from the dead than if there is no such evidence, and this is true because the probability that the resurrection took place is virtually nil if there is no God and higher if there is.³⁹

Vi kan sammenfatte dette slik:

- Dersom Jesu oppstandelse er virkelig, øker sannsynligheten for at (mono)teismen er sann.
- Det er god evidens for at Jesu oppstandelse er virkelig.
- Sannsynligheten for at teismen er sann er dermed styrket betydelig.

En alternativ uttrykksmåte er at "Gud" er en god forklaring på oppstandelseshendelsen. Om vi i tillegg antar at denne Gud er en Skapergud med omsorg for sitt skaperverk, blir slike inngrep som med Jesus liv, død og oppstandelse mer sannsynlig⁴⁰, noe som betydelig styrker hypotesen

”Gud reiste Jesus opp fra de døde.”

Dersom det ikke finnes noen Gud (transcendental makt) er det svært usannsynlig – nærmest umulig – at oppstandelse kunne skje. Dersom det finnes en Gud, blir oppstandelse en mulighet. Dersom denne Gud er en skapergud som bryr seg om sitt skaperverk, gir det en økt sannsynlighet for et inngrep, slik som ved Jesu oppstandelse. Derfor, om oppstandelsen er vel begrunnet som hendelse, øker det sannsynligheten for en allmenn teisme.

Det *fjerde hovedpunktet* i vårt argument tar inn momenter fra den religiøse og historiske konteksten for oppstandelsen. Her inkluderes jødisk, gammeltestamentlig monoteisme, samt Jesu handlinger, utsagn og død, med særlig vekt på Jesu egne utsagn om sin rolle som Messias og sonoffer. Disse momentene vil styrke hypotesen ”Gud reiste Jesus opp fra de døde”, som er den kristne teismens påstand.

Dette argumentet kan også formuleres negativt, som potensielt falsifiserende for kristen teisme, slik Paulus gjør det i 1 Kor 15:

- En kjernepåstand i den kristne teismen er at Gud reiste Jesus opp fra de døde.
- Jesus stod ikke opp fra de døde.
- En kjernepåstand i kristen teisme er falsk.

Det at Jesu oppstandelse potensielt kan falsifisere kristen tro, viser betydningen av oppstandelsen, og kan også øke den strategiske attraktiviteten til dette argumentet. På dette punktet skiller altså kristen tro seg fra mange andre livssyn, som i stor grad ikke er falsifiserbare. Lydia og Timothy McGrew formulerer dette slik:

The resurrection is also positively relevant to Christianity. On any construal of Christianity worth the name, the assertion that Jesus rose

bodily from the dead is one of its core assertions. It is fairly easy to see that the probability that Christianity is true is greater given that the resurrection occurred than it is otherwise on our present background evidence.⁴¹

Vi kan formulere argumentet slik:

- En kjernepåstand i den kristne teismen er at Gud reiste Jesus opp fra de døde.
- Jesus stod opp fra de døde.
- Sannsynligheten for at den kristne teismen er sann, er dermed styrket betydelig.

Vårt *femte hovedpunkt* er dermed at Jesu oppstandelse som gudsargument både kan formuleres som et argument for en transcendent virkelighet, for en allmenn monoteistisk skapertro og en spesifikk kristen teisme.

Argumentasjon om Jesu oppstandelse som gudsargument

Dersom kirken i sin praktiske apologetikk med frimodighet skal kunne bruke Jesu oppstandelse som gudsargument («the art of apologetics»), krever dette et tilstrekkelig faglig grunnlag («the science of apologetics»). Vi vil her helt kort skissere begge deler.

Kirkens apologetiske grunnlag: ”The science of apologetics”

I denne artikkelen har vi presentert og drøftet argumentene *for* og *fra* Jesu oppstandelse. På denne bakgrunn kan vi nå konkludere i forhold til vårt forsknings-spørsmål: *Kan Jesu oppstandelse fungere som gudsargument i kirkens apologetikk, og i tilfelle hvordan?*

Vi kan oppsummere argumentet for Jesu oppstandelse på følgende måte: a) Jesu oppstandelses historisitet er velbegrunnet. b) Argumentet kan formuleres både ut fra ”minimal facts”- og ”maxi-

mal data"-tilnærmingene. c) Ingen kjente naturlige eller naturalistiske forklaringer utgjør fyllestgjørende hypoteser som integrerer og forklarer alle de etablerte historiske fakta.

Videre kan argumentet *fra* Jesu oppstandelse oppsummeres slik: a) Jesu oppstandelse fungerer som et argument mot naturalisme, et argument for allmenn teisme og for kristen teisme. b) Argumentet kan formuleres både som del av bredere argumentasjon (den klassiske apologetiske tradisjonen) og som et enkeltstående gudsargument (evidensialismen). c) Som gudsargument er Jesu oppstandelse direkte knyttet til den kristne troens teologiske sentrum, både når det gjelder inkarnasjonen, forsoningen og håpet.

Derfor er det både naturlig og nødvendig at en apologetisk argumentasjon *om* Jesu oppstandelse står sentralt i kirkens forkynnelse, trosopplæring og evangelisering.

Kirkens apologetiske praksis: "The art of apologetics"

Med utgangspunkt i apostlenes apologetiske praksis, er det mulig å identifisere tre funksjoner for oppstandelsesargumentet i kirkens apologetikk: "The Resurrection argument ... has a threefold function. It resonates with ultimate human concerns, it indicates the uniqueness and authority of Jesus, and it is based on sufficient, available evidence."⁴²

I denne sammenhengen kan dette utvikles på følgende måte:

- Jesu oppstandelse som gudsargument er *eksistensielt relevant*, siden den berører livets mening, døden som utfordring og lengselen etter evig liv.
- Jesu oppstandelse som gudsargument viser at Jesus er *unik og meningsfull*, som Guds Sønn, Frelser og livets Herre, og med absolutt autoritet.

- Jesu oppstandelse som gudsargument viser at troen på Jesus som den oppståtte Frelser og Herre ikke er en blind tro, men *intellektuelt troverdig*, siden denne troen er basert på tilstrekkelig tilgjengelig historisk evidens.⁴³

Vi kommer her til det *sjette hovedpunktet* i vårt argument, som er fundert på vår erfaring med anvendelse av livssynsperspektiv i møte med både samtidskultur og kristen tro:⁴⁴ I en praktisk apologetisk kontekst kan den kristne teismens innhold og særpreg, med Jesu oppstandelse som sentralt orienteringspunkt, uttrykkes både med utgangspunkt i et livssynsperspektiv og et teologisk perspektiv.

Oppstandelsens apologetiske betydning ut fra livssynsperspektiv

Jesu oppstandelse som gudsargument har store livssynsmessige konsekvenser ifølge kristen tro. Dette kommer tydelig frem i klassikeren *The Universe Next Door*.

Her formulerer James W. Sire fire kriterier for personlig valg av livssyn: (a) indre logisk og språklig samsvar (konsistens), (b) ytre samsvar (koherens), (c) forklaringskraft og (d) personlig mening. Vi kan relatere Jesu oppstandelse til disse kriteriene: a) Det er et helhetlig indre samsvar mellom Gud som Skaper og at Gud oppvekket Jesus fra døden til uforgjengelig liv; b) Det er et helhetlig ytre samsvar mellom påstandene om Jesu fysiske oppstandelse i Det nye testamente og det faktiske historiske grunnlaget; c) Jesu oppstandelse har en meget stor forklaringskraft i forhold til Jesu påstander om seg selv og sin korsdød; d) Jesu oppstandelse gir et unikt personlig perspektiv på livet, døden og evigheten.

Jesu oppstandelse synliggjør også kontrasten til andre aktuelle livssyn. Naturalismen hevder døden er en utslettelse av personlig eksistens. Den østlige

panteismens reinkarnasjonstro hevder at døden bare er én av en rekke overganger til nye liv, styrt av den ubøyelige karmas lov. En folkelig, utbredt forestilling i vår vestlige kultur er at døden leder til en ny skyggetilværelse, med ulike grader av lykke eller lidelse. I møte med disse alternativene ser vi at Jesu oppstandelse gir oss et radikalt nytt og velbegrunnet perspektiv på livet, døden og fremtiden.

I det kristne livssynet spiller Jesu oppstandelse en avgjørende rolle, enten vi ser dette ut fra livssynsaspektene fortelling (*master story*), lære (*a systematic set of propositions*) eller levemåte (*way of life*)⁴⁵:

- Jesu oppstandelse knytter sammen den kristne store fortellingen fra skapelse til nyskapelse.
- Jesu oppstandelse er sentral for alle fire livssynselementene i kristen tro: verdier, menneskesyn, virkelighetsforståelse og tro som tillit.
- Jesu oppstandelse er ikke bare et perspektiv *på* livet, men også et kart *for* livet, med nye lojaliteter og nye ressurser.

Oppstandelsens apologetiske betydning ut fra teologisk perspektiv

Jesu oppstandelse som gudsargument har store teologiske konsekvenser ifølge kristen tro. Dette er pregnet uttrykt i den globale Lausannebevegelsens *Cape Town-erklæring*: «In his bodily resurrection, Jesus was vindicated and exalted by God, completed and demonstrated the full victory of the cross, and became the forerunner of redeemed humanity and restored creation»⁴⁶. For kort å formulere noe vesentlig om oppstandelsens teologiske betydning, vil vi her kommentere hvert enkelt ledd i denne setningen:

- Jesus ”ble erklært uskyldig”: Oppstandelsen er Guds bekreftelse av Jesu

uskyld, av hans sanne guddommelige identitet som Herre.

- Jesus ”ble opphøyet”: Oppstandelsen er første trinn i Guds opphøyelse av Jesus, som den første til å stå opp fra de døde.
- Jesu oppstandelse ”fullførte korsets seier”: Oppstandelsen skjedde som en fullendelse av Jesu frelsende soningsdød.
- Jesu oppstandelse ”demonstrerte seieren på korset”: I oppstandelsen ble Jesu seier og makt synlig for alle.
- Den oppståtte Jesus ”ble forløperen for den forløste menneskehet og det gjenopprettede skaperverk”: Som «den førstefødte fra de døde»⁴⁷ gir han et levende og velbegrunnet håp om legemets oppstandelse og et gjenopprettet skaperverk.

Avsluttende refleksjoner

Jesu oppstandelse som gudsargument kan analyseres ut fra ulike perspektiver. Den kan utforskes utenfra, ut fra det historiske materialet og gi oss gode grunner både for å forkaste naturalismen og for å akseptere en allmenn Skaper-tro og en kristen Guds-tro. Oppstandelsen kan også utforskes innenifra, for å se hvilket lys den kaster over meningen med livet, troen på Jesus og vår personlige og globale fremtid.

Dette åpner for videre utforskning, refleksjon og undring, slik Gary Habermas uttrykker det:

The resurrection [of Jesus] can be compared to a gorgeous, multi-faceted diamond. Turn it one way and you find historical justification for the central fact of history. From another angle, we discover reasons to believe key doctrines. Move it again, just slightly, and we view the

theology itself. Give it one more twist, and watch it invigorate personal existence. The resurrection confronts the entire Christian life,

grasping our lives and bidding us to be transformed by its truth. In its wake, we are never the same.⁴⁸

Noter

- ¹ [Red.] Denne artikkelen er tidligere publisert i Michael Agerbo Mørch og Emil Børty Nielsen (red.) *Gudsargumenter. Nordisk serie for kristen apologetik og religionsfilosofi bind 1*. (Fredericia: Kolon, 2024), s. 106-124; re-publisert med tillatelse fra forlag og redaktører.
- ² Douglas Groothuis, *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Theism*. Annen utgave. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2022), 568.
- ³ Formuleringene er hentet fra Alister McGrath: "Apologetics is both a *science* and an *art*. It involves both a solid understanding of the theory of the apologetics, linked to a wise application of this theory in practice." *Christian Apologetics. An Introduction*. (Oxford: Wiley Blackwell, 2024), xii.
- ⁴ Koons, R.C. (2006) "Natural Theology", i *New Dictionary of Christian Apologetics*. Redigert av W.C. Campell-Jack, og Gavin McGrath (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2006.)
- ⁵ Andrew Chignell og Derk Pereboom: "Natural Theology and Natural Religion" i *Stanford Encyclopedia of Religion*. (2020), online <https://plato.stanford.edu/entries/natural-theology/#RamNatThe>
- ⁶ *The Resurrection of God Incarnate*. (Oxford: The Clarendon Press, 2003).
- ⁷ *Ramified Natural Theology in Science and Religion: Moving Forward from Natural Theology*. (New York, NY: Routledge, 2021).
- ⁸ 1 Kor 15,17.
- ⁹ Steven B. Cowan (red.), *Five Views on Apologetics*. (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2000).
- ¹⁰ Dette bekrefte av flere andre oversiktsverk; se Avery Dulles, *A History of Apologetics*. Annen utgave. (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2005), Brian K. Morley, *Mapping Apologetics: Comparing Contemporary Approaches*. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), og Benjamin K. Forrest et al., *The History of Apologetics: A Biographical and Methodological Introduction*. (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2020).
- ¹¹ For eksempel: *The Resurrection of God Incarnate*. (Oxford: The Clarendon Press, 2003), og *Was Jesus God?* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- ¹² Hans klassiker er her *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Tredje utgave. (Wheaton, IL: Crossway, 2008). Hans hovedverk om oppstandelsen fra 1989 er kommet i nytt opptrykk i 2024: *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2024)..
- ¹³ *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Theism*. Annen utgave (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2022).
- ¹⁴ *Eksisterer Gud? En drofting av argumenter for og mot*. (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2013).
- ¹⁵ *Guds eksistens og Jesu oppstandelse. En kristen filosofi*. (Oslo: Verbum Akademisk, 2020).
- ¹⁶ *Skeptikerens guide til Jesus 1: Om evangeliens troverdighet*. (Oslo: Luther Forlag, 2014) og *Skeptikerens guide til Jesus 2: Om Jesu identitet og oppstandelse*. (Oslo: Luther Forlag, 2015).
- ¹⁷ *Alltid klar til forsvar. En tenkers guide til kristen tro*. (Oslo: Veritas Forlag, 2022)
- ¹⁸ Cowan, *Five Views*, 16.
- ¹⁹ Første bind utgis i 2024: *On the Resurrection, Volume 1: Evidences*. (Brentwood, TN: B & H Academic, 2024).
- ²⁰ Hans hovedverk på oppstandelsen er *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010).
- ²¹ Se blant annet bidraget i debattboken Carl Steecher, Craig L. Blomberg, Richard Carrier og Peter S. Williams. *Resurrection: Faith or Fact? A Scholars' Debate Between a Skeptic and a Christian*. (Chicago, IL: Pitchstone Publishing, 2019).
- ²² Se under.
- ²³ Se eksempelvis: Paul Copan et al. (red.), *Jesus' Resurrection: Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 31-39, 162-206; William Lane Craig, *Alltid klar til forsvar. En tenkers guide til kristen tro*. oversatt av Øystein Rosse. (Oslo: Veritas Forlag, 2022), 203-250.
- ²⁴ *The Resurrection of the Son of God*. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003).
- ²⁵ *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010).
- ²⁶ Habermas, Gary R. *On the Resurrection, Volume 1: Evidences*. (Brentwood, TN: B & H Academic, 2024), 91.

- 27 Habermas, *On the Resurrection, Evidences*. 83-152.
- 28 Habermas bemerker at den tomme graven (fakta 4) står i en slags mellomposisjon, med et mye bedre historisk grunnlag og en større tilslutning blant forskerne enn de øvrige fem «known historical facts». Se Habermas, *On the Resurrection. Volume I: Evidences*. 147.
- 29 *Hidden in Plain View: Undesigned Coincidences in the Gospels and Acts*. (Chillicothe, OH: DeWard Publishing Company, 2017).
- 30 *Testimonies to the Truth: Why You Can Trust the Gospels*. (Chillicothe, OH: DeWard Publishing Company, 2024).
- 31 Timothy og Lydia McGrew, "The argument from miracles: A cumulative case for the resurrection of Jesus of Nazareth." I *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Redigert av William Lane Craig et al. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 594.
- 32 Ibid.
- 33 Josh McDowell og Sean McDowell, *Evidence That Demands a Verdict: Life-Changing Truth for a Sceptical World*. (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2017), 275-300.
- 34 Peter S. Williams, *Getting at Jesus. A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History*. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2019), 301-385.
- 35 Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010), 109-111 og 465ff.
- 36 Craig kommenterer at Wright kunne ha styrket sitt argument om han også hadde inkludert den tomme grav. Se Paul Copan (red.), *Will the Real Jesus Please Stand Up? A Debate between William Lane Craig and John Dominic Crossan*. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 148.
- 37 Harold Netland, *Religious Experience and the Knowledge of God: The Evidential Force of Divine Encounters*. (Grand Rapids: Baker Academic, 2022), 60.
- 38 James W. Sire, *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog*. Sjette utgave. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 272.
- 39 Timothy og Lydia McGrew, "The argument from miracles", 594.
- 40 Swinburne er den som mest utførlig har utviklet sannsynlighetsberegning knyttet til Jesu oppstandelse. Se *The Resurrection of God Incarnate*. spesielt fra side 201.
- 41 Timothy og Lydia McGrew, "The argument from miracles", 594.
- 42 Lars Dahle, "Truth, Christian Mission and Apologetics: A Response and A Proposal", *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 67. nr. 1 (2013), 33.
- 43 For ressurser inn mot kirkens praksis henvises til følgende: <https://troogmedier.no/oppstandelsen/>.
- 44 Se her følgende fagartikkel om bruk av livssynsperspektiv i ulike faglige kontekster: Dahle, Margunn Serigstad og Bjørn Hinderaker, "Livssynsteori som perspektiv ved NLA Mediehøgskolen Gimlekollen". I *NLA Høgskolen: fagutvikling og sjølvforståing på kristen grunn*. Redigert av Gunhild Hagesæther et al., 147-185 (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2020).
- 45 James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Annen utgave (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015).
- 46 Christopher J. Wright, *Cape Town-erklæringen*. I.4 (Lausannebevegelsen, 2011). <https://lausanne.org/nb/statement/cape-town-erklæringen>
- 47 Kol 1,18
- 48 Gary Habermas, "Resurrection of Jesus, implications of", i *New Dictionary of Christian Apologetics*. Redigert av W. C. Campbell-Jack et al. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 619.



«Åpent legger vi sannheten frem»

Homiletiske refleksjoner om teologisk tradisjon, metodisk tilnærming og apologetisk perspektiv

Bjørn Hinderaker

Høgskolelektor, Avdeling for teologi, religion og filosofi

NLA Høgskolen

bjorn.hinderaker@nla.no

As we preach, we are to serve and love the truth of God's Word and also to serve and love the people before us. We serve the Word by preaching the text clearly and preaching the gospel every time. We reach the people by preaching to the culture and to the heart.

Tim Keller¹

Abstract: This article reflects on homiletic practice through a self-reflexive exploration of the author's professional work as preacher, mentor, and teacher. Drawing on a reflective practitioner approach, the article explores preaching through three key themes: theological tradition (primarily Lutheran, Rosenius-inspired and evangelical), methodological approach (with an emphasis on expository preaching and the principle of «double listening»), and an integrated apologetic perspective. Two additional unifying themes emerged through the reflective process: the question of truth and the resurrection of Jesus Christ.

These perspectives are applied to five cases of homiletic practice across different communicative contexts, including congregational preaching, media-based Bible teaching, training courses, homiletic coaching, and academic instruction. The article argues that questions of truth are unavoidable in Christian proclamation and that apologetics can and should be integrated into preaching in a pastorally and theologically responsible way. The article concludes by reflecting on preaching as reflective professional practice and by inviting readers to self-examination and to communicating truth in their preaching practice.

Keywords: Homiletics, Practical Theology, Reflective practitioner, Expository preaching, Lutheran tradition, Rosenius, evangelical, Apologetics, Truth criteria, Resurrection

Innledning

Om presentasjon av tema

Forkynnelse står sentralt i enhver kristen sammenheng. Derfor er temaet om hva som preger forkynnelsen relevant, både når forkynnelse forstås i snever forstand –

som prekenen i gudstjenesten – og i bredere forstand, som kristen formidling generelt. Samtidig opplever prekenen i vår tid press fra flere kanter, noe som gjør det særlig viktig å reflektere over forkynnelsens rolle og karakter.²

Artikkelen gjør ikke krav på generell normativitet, men søker å bidra til homiletisk refleksjon gjennom verbalisering av én praksis. Ambisjonen er å gjøre implisitte premisser eksplisitte, slik at refleksjonen kan fungere både som et redskap for egen læring og som et mulig refleksjonsgrunnlag for andre forkynnere og formidlere.

Som forkynner deler jeg mange trekk med andre kristne formidlere, samtidig som min homiletiske praksis har noen tydelige særpreg. Begge deler gir grunnlag både for kritisk refleksjon og nye impulser. Artikkelen er derfor skrevet innenfor rammen av praktisk teologi, med en eksplisitt selvrefleksiv tilnærming.

Jeg reflekterer her over min homiletiske praksis i tre roller, både som utøver, veileder og lærer. Refleksjonen tar utgangspunkt i tre gjennomgående nøkkeltemaer: **teologisk tradisjon, metodisk tilnærming og apologetisk perspektiv**. I tillegg vil jeg løfte frem to sammenbindende temaer som ble tydeligere for meg i løpet av arbeidet med artikkelen, nemlig **sannhetsspørsmålet og Jesu oppstandelse**. Disse temaene har vist seg å være så sentrale at de også har fått plass i artikkelens tittel og i de avsluttende refleksjonene.

Artikkelens første hoveddel presenterer og drøfter disse fem temaene. Med dette som bakgrunn anvender den andre hoveddelen denne refleksjonsrammen i møte med fem caser fra min egen homiletiske praksis. Avslutningsvis reflekterer jeg kort over det å være en *reflekterende utøver*, før jeg avslutter med to korte utblikk.

Om homiletikk

I min forståelse av homiletikk henter jeg impulser både fra klassisk norsk luthersk homiletisk tradisjon og sentrale evangelikale representanter i nyere tid. Homile-

tikk er som fagfelt en integrert del av den praktiske teologi. Sistnevnte kan forstås som «det faglige engasjement som beskjeftiger seg med kirkens livsyttringer slik de utfolder seg gjennom hele det kirkelige fellesskap og dets ulike 'funksjonærer.»³

Videre kan homiletikk forstås både i snever og bred forstand. Den smalere betydningen knytter homiletikken primært til den gudstjenestelige preken. Olav Skjevesland definerer dette kort slik i sin *Immføring i praktisk teologi*: «Homiletikk er teologi om den kristne preken.»⁴ På tilsvarende måte formulerer Carl Fr. Wisløff i sin homiletiske klassiker *Ordet fra Guds munn* forkynnelsens kjerne: «Dette er å preke: Fra den åpne Bibelen tegne Kristi bilde for menigheten.»⁵ Samtidig gir verbet å preke rom for en bredere forståelse enn bare den liturgiske prekenen, særlig innenfor lavkirkelig tradisjon. Skjevesland bruker derfor også det bredere begrepet «forkynnelse» når han sier at homiletikken dreier seg om «forskning, kunnskap og ferdigheter knyttet til kirkens forkynnelse.»⁶

I et nyere bidrag til homiletikken formulerer Timothy Keller en bredere forståelse av kirkens formidlingsoppdrag, som han knytter til uttrykket «Ordets tjeneste» i Det nye testamente. Det første nivået er de uformelle, oppbyggelige samtaler mellom enkeltmennesker. Det tredje nivået er den offentlige menighetsforkynnelsen. Mellom disse finner vi et mellomnivå, der Ordet formidles på mange ulike arenaer, som for eksempel gjennom bibelundervisning og mediebasert formidling.⁷

På denne bakgrunn benytter jeg en bred homiletikkforståelse, slik den eksempelvis kommer til uttrykk hos Jared Alcántara: «Homiletikk er både kunsten og vitenskapen knyttet til prekenen og til bred refleksjon over kirkens forkynnende praksis.»⁸ I denne artikkelen forstås der-

for homiletikk som refleksjon over kristen forkynnelse i bred forstand, i samsvar med min egen allsidige homiletiske praksis.

Om reflekterende yrkesutøvelse

Denne artikkelen tar utgangspunkt i min yrkespraksis som homiletisk utøver, veileder og lærer. I alle disse tre rollene har jeg som målsetning å være en reflekterende yrkesutøver. Begrepet 'refleksjon' er imidlertid uklart og brukes på ulike måter innen profesjonsforskning.⁹ Jeg tar her utgangspunkt i Gillie Boltons definisjon av *reflective practitioner*: «paying critical attention to the practical values and theories which inform everyday actions, by examining practice reflectively and reflexively.»¹⁰

I denne artikkelen betegner «praktiske verdier» de tre nøkkeltemaene som utgjør premisser for min forkynnerpraksis. «Teori» kommer særlig til uttrykk der jeg relaterer min praksis til homiletisk teori og faglitteratur. «Hverdagspraksis» forstås som de konkrete casene fra min homiletiske praksis som utøver, veileder og lærer. Selve refleksjonen består både i å analysere praksis i lys av teori og i en mer selvrefleksiv bevisstgjøring som kommer tydeligst til uttrykk i avslutningen og i de to utblikkene.

Om artikkelens homiletiske bidrag

Denne artikkelens bidrag til homiletikken ligger i den faglige selvrefleksjonen over egen yrkesutøvelse. Materialet består av min egen homiletiske praksis, hvor homiletikk altså forstås bredt. Dette plasserer artikkelen noe annerledes enn mye av den nordiske homiletikkdiskusjonen de siste tiårene. Her har det vært en vending fra predikantene mot tilhørerne, og fra det som ligger bak teksten (tekstenes kontekst) til det som ligger *foran* teksten (til-

hørerne og deres kontekst).¹¹

Mitt bidrag kan i stedet ses som et svar på den spenningen mellom teori og praksis som Hallvard Mosdøl tidlig pekte på, og som han knyttet til et manglende empirisk fokus på selve prekenutøvelsen. Han avslutter med følgende: «Gjennom å praktisere, systematisere, verbalisere og kritisk reflektere over komponenter som inngår i prekenprosessen, kan kirken som lærende fellesskap utvikle forståelsen av den komplekse kommunikasjonshendelsen, som en preken faktisk er.»¹²

I det følgende søker jeg å bygge bro mellom homiletisk praksis og teori. Først verbaliseres og systematiseres de premisene som ligger til grunn for min forkynnerpraksis. Deretter beskrives praksisen i lys av disse premissene, anvendt på fem konkrete caser. Ambisjonen er at dette kan bidra til kirkens lærende fellesskap med videre refleksjon over homiletisk praksis.

Refleksjoner over tre nøkkeltemaer

Min homiletiske utøvelse kan beskrives ut fra de tre nøkkeltemaene teologisk tradisjon, metodisk tilnærming og apologetisk perspektiv.

Min teologiske tradisjon som homiletiker

Alle kristne forkynnere står i en teologisk tradisjon. Å tydeliggjøre sin teologiske plassering kan hjelpe den enkelte til å bli bevisst valgene man foretar som forkynner og reflektere over dem. Jeg vil her presentere tre teologiske hovedimpulser som sammen utgjør min teologiske tradisjon.

For det første hører jeg til *den lutherske tradisjonen*, med vekt på Ordet som sentralt nådemiddel: «I disse sammenhengene hvor det gjelder det muntlige, ytre ord, må man holde fast på at Gud

ikke gir noen sin Ånd og nåde uten gjennom eller sammen med det ordet som går foran.»³ Dette skal forstås *personalt*, at Kristus selv kommer til oss i Ordet, og *performativt*, at den etablerer den virkelighet som utsies. Dette henger også nært sammen den hermeneutiske nøkkel som skjelner mellom «lov» og «evangelium».¹⁴ Luther kan formulere det slik: «Lovens preken er alt det som preker om våre synder og Guds vrede, på hvilken måte det enn skjer. Derimot er evangeliet en preken som intet annet viser og gir enn nåde og tilgivelse i Kristus.»¹⁵

Den andre hovedstrømningen i min teologiske tradisjon er *den rosenianske vekkelsesbevegelsen*. Dette var en innenkirkelig, luthersk vekkelse med utspring i Sverige, og med spredning til Norge, Danmark og Finland. I Norge bygget denne bevegelsen videre på vekkelsen fra Hans Nielsen Hauge, som la stor vekt på troens alvor, omvendelse og anger. Rosenius la større vekt på det frigjørende evangeliet, han «forkynte evangeliet som en fri innbydelse til å komme til Kristus. Forsoningen er fullbrakt, vår gjeld er betalt og synden sonet – her gjenstår intet, absolutt intet, som vi skal prestere til vår frelse, for Jesus har gjort alt. Tenk ikke på at du trenger å forberede deg for å komme til Jesus.»¹⁶ Det må fremheves at den rosenianske vekkelsen har hatt kjennskap til kristen tro som forutsetning: Det var «veden» som vekkelsesforkynnelsen kunne sette i brann. Vi kan i dag ikke lenger forutsette denne kunnskapen, og vi må derfor tenke at det er en lengre vei å gå frem til dette personlige trosvalget.

Mye av min personlige bakgrunn fra oppvekst¹⁷ og yrkesliv er gjennom Misjonssambandet knyttet til denne strømningen, og jeg identifiserer meg fortsatt med denne arven slik den er formulert i organisasjonens strategidoku-

ment: «Den frigjørende forståelsen av evangeliet kombinert med nøden for de som ikke har hørt evangeliet var grunnlaget for oppstarten av Misjonssambandet i 1891».¹⁸ Det som ble kalt «misjonsmarken» har vært del av min oppvekst som misjonærbarn og tjeneste som misjonær. Samtidig har jeg faglig vært mest opptatt av vår egen kontekst i Vesten generelt – og Norge spesielt – som misjonsmark. Her har særlig bidragene fra missiologen Lesslie Newbigin vært viktig for meg¹⁹, ikke minst klassikerne *Foolishness to the Greeks: Gospel and Western Culture* og *The Gospel in a Pluralist Society*.²⁰

For det tredje har jeg mottatt sterke impulser fra *den internasjonale evangelikale misjonsbevegelsen*, og da særlig den internasjonale lagsbevegelsen og den internasjonale Lausannebevegelsen. Her hører med i bildet at den skandinaviske indre- og ytre misjonsbevegelsen teologisk sett er en del av den internasjonale evangelikale misjonsbevegelsen.²¹ Jeg bruker her begrepet 'evangelikal' i klassisk teologisk forstand, i samsvar med den bredt aksepterte definisjonen fra David Bebbington. Han løfter fram fire teologiske vektlegginger som særpreger evangelikale kristne: Bibelens autoritet, Jesu forsoningsverk, omvendelsens nødvendighet og et sterkt sosialt engasjement.²²

Disse tre teologiske strømningene har i særlig grad preget min homiletiske utøvelse, i ulike roller og på ulike arenaer.

Min metodiske tilnærming som homiletiker

Et særtrekk ved kristen forkynnelse er dens forankring i Bibelens budskap og fortellinger. Nøyaktig hvordan forkynneren bruker Bibelens tekster i forberedelse og forkynnelse varierer stort. Min egen homiletiske utøvelse har alltid vært preget av min store interesse for bibelfag og

bibelundervisning. Som homiletisk utøver har jeg vært opptatt av å lytte til Bibelens tekster. Selv om min teologiske tradisjon har gitt meg et verdifullt teologisk «kart», er jeg opptatt av å gjøre rettferdighet mot selve det teologiske «landskapet», slik det fremtrer i den enkelte bibeltekst og i Bibelens store fortelling.

Det er her interessant å merke seg Marius Timmann Mjaalands analyse fra 2020 av noen prekener i Den norske kirke.²³ Han påpeker at den dominerende prekenteorien «ny-homiletikken» (med fokus på tilhørerperspektivet) synes å fungere som en *ideologi* hvor «budskapet speiler i større grad den forsamling de taler *til*, enn teksten de taler *over*». Selv om mitt eget kirkelandskap er et annet og har andre utfordringer, er det også her en risiko for at sentrale spissformuleringer som «Gud er kjærlighet» – eller som det oftere sies i det lavkirkelige og frikirkelige landskapet: «Jesus elsker deg» – ender opp som irrelevante selvfølgeligheter. Jeg tilslutter meg Mjaalands oppfordring til grundigere arbeid og kamp med bibeltekstene, som også kan romme spenninger, uro og overraskelser, og som kan sette tilhørerne i bevegelse.²⁴

Jeg selv oppdaget tidlig den angloamerikanske «expository preaching»-tradisjonen,²⁵ ikke minst via John Stotts muntlige forkynnelse i All Souls Church, London, hvor han var pastor i flere tiår. Samtidig hadde Stott et globalt nedslagsfelt gjennom den internasjonale lagsbevegelsen (IFES), Lausannebevegelsen, og *Langham Preaching*. Sistnevnte arbeid etablerte Stott for å fremme «expository preaching» globalt. Hans mange bibelkommentarer i *Bible Speaks Today*-serien synliggjorde også denne preken-tradisjonen.

I forlengelse av dette bør også John Stotts prinsipp om «double listening»

fremheves:

We listen to the Word with humble reverence, anxious to understand it, and resolved to believe and obey what we come to understand. We listen to the world with critical alertness, anxious to understand it too, and resolved not necessarily to believe and obey it, but to sympathize with it and to seek grace to discover how the gospel relates to it.²⁶

En annen inspirator fra denne tradisjonen har vært Timothy Keller som tydelig illustrerer Stotts doble lytting, med spesiell vekt på formidling inn i en skeptisk kultur.²⁷ Keller understreker særlig viktigheten av å identifisere og dekonstruere vår tids kulturelle fortellinger.²⁸

Som metodisk tilnærming har bibelutleggende forkynnelse en klar målsetning og en tydelig arbeidsmåte. Dette fanges opp i Haddon Robinsons definisjon: «To expound Scripture is to open up the inspired text with such faithfulness and sensitivity that God's voice is heard and his people obey him.»²⁹

For det konkrete arbeidet med bibeltekstene har verktøyet induktivt bibelstudium vært en viktig faglig impuls for meg, også dette hentet fra den internasjonale evangelikale bevegelse. Standardverket her er *The Bible Study Handbook* av Lindsay Olesberg.³⁰ Den induktive tilnærmingen til Bibelen arbeider med å forstå tekstene «nedenfra», fra selve bibelteksten. Dette trenger i forkynnelsen å komplementeres med perspektiver «ovenfra», som kan tegne det større bildet som den aktuelle teksten hører til i. For min egen del har livssynsperspektiv vært en fruktbar tilnærming også i forkynnelsen.³¹ Her setter man ord på det kristne livssynets store fortelling, sentrale lære og praktiske levemåte.³² Dette avdekker nye sammenhenger innad i Bibelen, samtidig som det åpner for å kunne sammenligne og kon-

trastere med andre religiøse og sekulære livssynsperspektiver.

I mine ti år som pastor i Misjonshuset i Kristiansand brukte jeg i hovedsak tekstrekkene fra Den norske kirke som utgangspunkt for min forkynnelse, med kirkeåret som orienteringspunkt. Samtidig har min homiletiske arbeidsmåte vært tydelig preget av «expository preaching»-tradisjonen, dobbel lytting og en integrering av livssynsperspektiv.

Mitt apologetiske perspektiv som homiletiker

Forkynnelsen preges av sentrale perspektiver hos den enkelte forkynner. Dette kan ha mye å si både for hvordan forkynnelsen utformes og oppleves. Eksempelvis har betydningen av et sjelesørgerisk perspektiv i forkynnelsen en lang tradisjon. Craig Bartholomew nevner tre andre hermeneutiske perspektiver som forkynneren bør integrere i forkynnelsen: For det første en *liturgisk* hermeneutikk, hvor vi spør: Hvordan gir Gud seg til oss i denne teksten? Den *etiske* hermeneutikken spør så: Hva lærer Gud oss om hvordan jeg skal leve gjennom denne teksten? Videre spør den *misjonale* hermeneutikken: Hvordan utrufter Gud meg gjennom denne teksten til å bli sendt ut i verden og berøre mennesker med det gode budskapet?³³

Selv har jeg vært særlig opptatt av å integrere *et apologetisk perspektiv* i forkynnelsen, – uten at det skal erstatte andre sentrale homiletiske anliggender. I mitt eget arbeid med kristen apologetikk fikk jeg tidlig viktige inntrykk fra kjente kristne apologeter som C.S. Lewis og Francis A. Schaeffer. Dette ble senere supplert med sentrale impulser fra Jens Olav Mæland, John Warwick Montgomery og John Stott. I min personlige utvikling som bibellærer, forkynner og teolog så jeg etter hvert et behov for å

kunne integrere apologetikken på en naturlig måte i andakter, prekener og bibelundervisning.

Robert Flyall hevder at apologetikk og forkynnelse historisk sett etter Augustin har vært skilt fra hverandre i praksis, med ulike settinger, startpunkt og metoder.³⁴ Mye av den apologetiske diskusjon har skjedd på filosofiens områder,³⁵ og i noen teologiske og kirkelige tradisjoner hersker en skepsis til apologetikk.³⁶ I møte med vår etter-kristne, sekulære og pluralistiske kontekst etterlyser flere en forkynnelse som også forsøker å *overbevise* tilhørerne.³⁷ I sin nye bok *Pulpit Apologetics* (2026) forsøker William R. Edwards å gjenopprette relasjonen mellom forkynnelse og apologetikk: «The gospel must be proclaimed and also persuasively presented as a challenge to the incredulity of those who reject the message.»³⁸

I norsk kontekst er apologetikk ofte blitt oppfattet som intellektualistisk, i spenning både til proklamasjonen av evangeliet og til den personlig-emosjonelle appellen i den rosenianske vekkelsestradisjonen. Det kan derfor være naturlig å løfte fram at det i den norske lutherske homiletiske tradisjonen finnes apologetiske ansatser, uten at dette perspektivet er helt utviklet. Carl Fr. Wisløff som selv var preget av den rosenianske vekkelsestradisjonen fremhever følgende: «Forkynnelsen har et *apologetisk* ansvar, den skal vise troende og vantro at den kristne tro har et ord å si i det mørke som mennesket raver i i dag. Ikke minst er det viktig at den gir veiledning overfor de falske totaltetskrav som fra forskjellig hold blir rettet til menneskene.»³⁹ Her vektlegges primært det vi kan kalle «negativ» apologetikk hvor oppgaven er kritisk, nemlig å utfordre livssynsalternativene, samtidig som forkynnelsen skal vise sin relevans ved å la sin stemme bli hørt. Også Olav

Skjevesland, som representerer en mer luthersk-kirkelig tradisjon, nevner apologetikken som en viktig arbeidsmåte: «Gjennom teologisk, apologetisk og kulturhistorisk argumentasjon skal vi arbeide for at Bibelen gjenvinner autoritet.»⁴⁰ Her er det formulert en «positiv» apologetikk som er byggende i forhold til tilliten til Bibelens troverdighet og autoritet.

Ut fra en grunnleggende forståelse av kristen apologetikk som det å «forklare og forsvare kristen tro»,⁴¹ fant jeg etter hvert noen viktige holdepunkt for integrering av apologetikk i forkynnelsen i Alister McGraths forfatterskap. Allerede i sin første lærebok i apologetikk (*Bridge-building*, 1992) fremholder han at «apologetics must become a regular part of the preaching programme of the Christian churches.»⁴² Selv om det kan være legitimt å ha sentrale apologetiske spørsmål som egne prekentemaer, anbefaler McGrath å integrere apologetisk materiale i den vanlige forkynnertjenesten. Han peker på tre primære måter som dette kan skje på. For det første trenger forkynneren å *forutse* tilhørernes problemer og spørsmål og hjelpe dem med disse. Dernest må han eller hun *forklare* budskapet slik at det gir mening for tilhørerne, inklusive det å korrigere karikaturer av kristen tro i kulturen. For det tredje må forkynneren *bekreft*e tilhørernes tro, både ved å gi objektive grunner, og ved å skape en atmosfære av frimodig tro som kan prege menighetsfellesskapet.

Samtidig understreker McGrath at apologetikk har en sentral rolle i menighetens utadrettede formidling av kristen tro. I enhver «evangelistic preaching» bør formidleren identifisere kontaktpunkt for evangeliet hos tilhøreren, plassere budskapet i tilhørerens egen erfaringsverden, forutse og besvare noen av hindringene for budskapet, utfordre tilhørernes livs-

syn, skape en atmosfære som åpner for tro, samt forklare hvordan tilslutning til kristen tro innebærer tro på Kristus.⁴³ Apologetikk kan ikke skape tro, men har en viktig rolle i å skape et miljø hvor troen kan vokse. Og den har en sentral oppgave i å rydde vekk hindringer for tro.

Videre tegner Alister McGrath i sin nylig utgitte lærebok *Christian Apologetics: An Introduction* apologetikkens roller som «defending, commending, and translating».⁴⁴ Her utvider han det klassiske defensive apologetiske perspektivet (*defending*) til også å inkludere det offensive perspektivet (*commending* – bibelske sannheter som sanne, gode og vakre), samtidig som han vektlegger behovet for å oversette (*translating*) det kristne språket så det gir mening for tilhørerne. Alle disse tre aspektene er direkte relevante for forkynnelsen i dag.

Vi finner en parallell fremstilling av bredden i apologetikkens oppgaver knyttet til ulike formidlingskontekster hos Lars Dahle. Han har en tredelt tilnærming til apologetikkens oppgaver. De *pre-evangeliserende* oppgavene er «answering and [public] agenda-setting», de *evangeliserende* rollene er «commending and clarifying», og de *post-evangeliserende* rollene er «affirming and equipping».⁴⁵ Siden forkynnelsen normalt er rettet mot kristne, er det naturlig å vektlegge rollene *bekreft*e og *utruste*. Samtidig er oppgaven med å både *forklare* og *anbefale* kristen tro viktig for dem som besøker menigheten og er mindre kjent med kristen tro. Videre må menighetens medlemmer utrustes til de pre-evangeliserende oppgavene i de mange hverdagsmøtene på ulike arenaer.

I tillegg til McGraths og Dahles fremstillinger vil jeg også inkludere noen sentrale momenter om apologetikk knyttet til lov og evangelium, kognitiv dissonans

og en helhetlig homiletisk tilnærming:

For det første gjør John Warwick Montgomery oppmerksom på at en sunn apologetikk bidrar til å opprettholde den sentrale lutherske skjelningen mellom lov og evangelium:

Att försumma försvaret av den kristna tron medför därför oundvikligt, att man rör ihop lag och evangelium och därmed förvandlar evangeliet till en lag, vars innehåll godtyckligt bestämmas av den jag-centrerade individen. Bara en äkta apologetik, grundad på yttre, objektiva fakta, som de ges i den allmänna och särskilda uppenbarelse, räddar en människas beslut att bli kristen från egenmäktiga omdömen, bevarar evangeliet som ett rent evangelium och 'låter Gud vara Gud'.⁴⁶

For det andre understreker Stefan Gustavsson at kristne i dag lever med en «kognitiv dissonans» mellom det de hører i menigheten og det de lærer i den sekulære kulturen: «I kristne menigheter og forsamlinger tas Gud som en selvfølge, og prekenes beskriver hans kjærlighet og godhet». I motsetning til dette finner vi «I kulturen generelt – og ikke minst i utdanningssystemet – Gud [er] fraværende. Bønn når ikke lengre enn til taket i det rommet man sitter i. Bibelen er en foreldet tekst fra antikkens verden ... Vitenskap har erstattet gudstro. Kristen tro er ikke unik.»⁴⁷

Her har apologetikken en avgjørende rolle også for den homiletiske utøvelsen i våre kirker og menigheter. Det er ikke bare mennesker *utenfor* kristne menigheter som har spørsmål. Også menighetens medlemmer kjemper ofte med de samme spørsmålene, og disse utfordringene må forkyreren møte.

For det tredje fremholder Tim Keller betydningen av at en sunn, bibelsk for-

kynnelse samtidig er apologetisk, evangeliserende og sjelesørgerisk.⁴⁸ I denne artikkelen legger jeg vekten på det apologetiske, uten dermed å nedtone viktigheten av andre perspektiver.

På bakgrunn av min refleksjon over tid over de faglige bidragene ovenfor, har jeg utviklet en homiletisk praksis der jeg integrerer det apologetiske perspektivet i møte med tre ulike typer tilhørere. For det første den som er i *randsonen* av kristen tro. Her ønsker jeg å gi noe substansielt for å *vekke interesse og invitere til å utforske troen* videre. Videre ønsker jeg også å møte de som er på *innsiden*, men som kjemper med *tvil og spørsmål* til den kristne tro. Disse trenger reell hjelp med sine spørsmål og sin tvil. Her er målsetningen «ærlige svar på ærlige spørsmål»⁴⁹ naturlig. For det tredje ønsker jeg også å relatere til de som er på *innsiden og opplever seg trygge i sin kristen tro*. De trenger fremfor alt *bekreftelse og utrusting*, inspirasjon til å lære mer, og veiledning for livet som disippel og vitne.

Refleksjon over 'sannhet' og Jesu oppstandelse som sammenbindende temaer for min homiletiske praksis

Refleksjonen over grunntemaene i min homiletiske tenkning har ført til en tydeligere bevissthet om to sentrale, sammenbindende tråder i min faglige og personlige utvikling som homiletiker. *Den første* gjenoppgavelsen er betydningen av sannhetsspørsmålet og sannhetskriteriene i mine roller som homiletisk utøver, veileder og lærer. *Den andre* gjelder Jesu oppstandelse som både personlig referansepunkt og teologisk orienteringspunkt.

Begge disse temaene har vært til stede implisitt i min forkyrnerpraksis over lang tid, men ble først fullt ut eksplisitte gjen-

nom mitt arbeid med denne artikkelen. I det følgende reflekterer jeg kort over disse temaene i en homiletisk kontekst.

Homiletikk som forvaltning av «sannhetens ord»

All forkynnelse er dypst sett forvaltning og formidling av «sannhetens ord» (Kol 1,5). Innenfor den lutherske tradisjonen forstås Guds Ord som det sentrale nådemiddel og som ytterste norm for liv og lære (*norma normans*). Den evangelikale tradisjonen legger på tilsvarende måte avgjørende vekt på Bibelens autoritet. Bibelutleggende forkynnelse tar disse forpliktelsene på alvor gjennom grundig arbeid med bibeltekstene som kristen tro hviler på.

I et apologetisk perspektiv reiser dette spørsmålet om hvordan Bibelen kan forstås som 'sannhet', og hvordan man kan gi grunner for Bibelens troverdighet. I en nylig utgitt antologi har jeg sammen med Stefan Gustavsson drøftet hvordan Bibelen kan brukes i argumentasjon for kristen tro.⁵⁰ I denne artikkelen knytter jeg imidlertid an til en tidligere artikkel der jeg satte sannhetsspørsmålet på agendaen for religionspedagogisk tenkning og praksis.⁵¹

Siden både religionspedagogikk og homiletikk dreier seg om formidling av kristen tro, mener jeg at disse refleksjonene også har relevans for homiletikken. I nyere forskning er det dessuten blitt tydelig at grensen mellom homiletikk og religionspedagogikk ikke er absolutt, særlig når det gjelder forkynnelse og undervisning rettet mot barn og unge.⁵² Med dette som bakgrunn ønsker jeg i denne artikkelen å sette sannhetskriteriene eksplisitt på agendaen for homiletisk refleksjon og praksis.

Med «sannhetskriteriene» siktes det her til koherenskriteriet, korrespondansekriteriet og det pragmatiske kriteriet.

Disse er brukt av flere apologeter i forenklet, pedagogisk form.⁵³ Selv om disse tre kriteriene bare representerer et utsnitt av den omfattende filosofiske diskusjonen om sannhet, kan kriteriene fungere som nyttige redskaper i formidlings- og tolkningsarbeid.⁵⁴

Det er viktig å påpeke at sannhetskriteriene ikke en noen garanti for sannhet. De bør heller forstås som *kritiske verktøy*. Enhver sannhetspåstand inviterer til kritisk etterprøving, og det er i denne etterprøvingen at sannhetskriteriene er en nyttig tilnærming.

Sannhetskriterium 1: Koherens

Koherenskriteriet spør etter indre logisk sammenheng og indre meningssammenheng. Henger de aktuelle påstandene sammen? Her vil utsagn som «alt er relativt» og «jeg kan ikke et ord norsk» ikke bestå testen fordi de motsier seg selv. Å samtidig hevde at «alt er materie» og at «mennesker har iboende verdi» henger ikke sammen.⁵⁵

Anvendt på min **teologiske tradisjon** stiller koherenskriteriet spørsmål ved i hvilken grad skjelningen mellom lov og evangelium bidrar til å gi helhetlig mening til Bibelens tekster. Gir denne tolkningsnøkkelen en helhetlig sammenheng i møte med Bibelens mangfold? Finnes det alternative tolkningsrammer som i større grad kan gjøre dette? Anvendt på bibelutleggende forkynnelse som **metodisk tilnærming**, så avdekker koherenskriteriet behovet for å supplere induktivt bibelstudium med et overordnet perspektiv. Derfor integreres Bibelens «store fortelling» som livssynsperspektiv i tolkningsarbeidet.⁵⁶

Anvendt på mitt **apologetiske perspektiv**, er koherenskriteriet særlig relevant i møte med ulike livssyn. Henger livssynets grunnpåstander sammen? Gir de et me-

ningsfullt bilde av virkeligheten? For kristen tro innebærer dette blant annet utfordringen med å forene troen på en god og allmektig Gud med eksistensen av det onde og lidelsen.

Sannhetskriterium 2: Korrespondanse

Korrespondansekriteriet spør om påstander stemmer overens med virkeligheten. Her rettes oppmerksomheten mot empirisk forankring og historisk kunnskap. Et livssyn som fornekte eksistensen av ondskap, vil eksempelvis stå i konflikt med grunnleggende menneskelige erfaringer og intuisjoner.

Anvendt på min **teologiske tradisjon** spør dette kriteriet om i hvilken grad den lutherske tolkningsnøkkel og den evangelikale vektleggingen av Bibelens autoritet er forankret i de bibelske tekstene. Finnes det bibeltekster som vanskelig lar seg integrere i disse forståelsene?

Anvendt på min metodiske tilnærming harmonerer korrespondansekriteriet godt med bibelutleggende forkynnelse og induktivt studium. Tekstene får prøve tolkningen, samtidig som historiske, kulturelle og geografiske opplysninger undersøkes i lys av tilgjengelig kunnskap.

Anvendt på mitt **apologetiske perspektiv** reiser korrespondansekriteriet det grunnleggende spørsmålet om Jesu oppstandelse stemmer med virkeligheten.⁵⁷ Siden oppstandelsen er knyttet til konkrete historiske påstander, åpner den i uvanlig grad for historisk etterprøving sammenlignet med mange andre religiøse utsagn.

Sannhetskriterium 3: Pragmatisk

Det pragmatiske kriteriet spør om hvorvidt et livssyn eller en teori fungerer i praksis og hvilke konsekvenser det har for enkeltmennesker, fellesskap og samfunn. Et avgjørende spørsmål er om idee-

ne bidrar til forvandling, håp og handling.

Anvendt på min **teologiske tradisjon** utfordrer det pragmatiske kriteriet til å spørre hvilke konsekvenser den lutherske forståelsen av frelsen har for menneskets liv. Denne tradisjonen fremmer nådens frigjørende kraft for samvittigheten og for liv i tjeneste, men har samtidig også møtt kritikk for å kunne svekke moralen. Det er en innvending tradisjonen må forholde seg til.

Anvendt på min **metodiske tilnærming** spør det pragmatiske kriteriet hva bibeltekstene gjør med mitt eget liv. Bibelen er mer enn informasjon og historie: Avsløres selvbedrag og egoisme? Skaper bibeltekstene håp, mening, og motivasjon til tjeneste for andre?

Anvendt på mitt **apologetiske perspektiv** aktualiserer dette kriteriet sammenligning mellom livssyn: Hvilke konsekvenser får ulike livsforståelser for menneskets verdi, rettferdighet og kampen mot det onde?

Jesu oppstandelse som personlig referansepunkt og teologisk orienteringspunkt

Jesu oppstandelse står i sentrum for kristen tro. Den peker bakover på Jesu død for våre synder, fremover mot det kristne håp, og bekrefter Jesu identitet som Herre og Guds sønn. Paulus uttrykker dette med tydelighet: «Hvis Kristus ikke er reist opp, da er deres tro uten mening, og dere er fremdeles i deres synder» (1 Kor 15,17).

Min egen personlige fordypning i oppstandelsens betydning fikk særlig aktualitet etter min fars tidlige bortgang i 1980. I denne perioden ble både det kristne håpet som fysisk oppstandelse (og ikke en «åndelig himmel») og det historiske grunnlaget for Jesu oppstandelse avgjø-

rende for min personlige, kristne tro. Viktige døråpnere for meg var Jens Olav Mæland⁵⁸ og John Warwick Montgomery.⁵⁹ Dette har preget min tro og min formidling, noe som blant annet kommer til uttrykk i artikkelen «Argumentet fra Jesu oppstandelse».⁶⁰

Flere teologer har vist hvordan Jesu oppstandelse fungerer som sentralt teologisk orienteringspunkt. Oliver O'Donovan forankrer kristen etikk i oppstandelsen, hvor Gud har bekreftet skaperverkets moralske orden og samtidig peker mot fremtidig fornyelse (*Resurrection and Moral Order*, 1986).⁶¹ N.T. Wright setter Jesu oppstandelse som sentrum for forståelsen av Jesu identitet, kristen identitet, og bibelsk eskjatologi (*The Resurrection of the Son of God*, 2003).⁶² Michael Knowles har i boken *Third Voice: Preaching Resurrection* (2021)⁶³ løftet oppstandelsen tydelig inn i homiletikken og argumenterer for at forkynnelsen må utforske oppstandelsens betydning for både personlig tro, menighetsliv og samfunnsengasjement.⁶⁴

Jesu oppstandelse kan også prøves på sannhetskriteriene. For det første reiser *koherenskriteriet* spørsmål om hvilke livs-syn som utelukker eller muliggjør oppstandelse. I et lukket naturalistisk univers er oppstandelse umulig. I et teistisk univers er den derimot prinsipielt mulig. I lys av Bibelens helhetlige fortelling blir Jesu oppstandelse både meningsfull og teologisk konsistent.

For det andre retter *korrespondansekriteriet* oppmerksomheten mot det historiske grunnlaget for oppstandelsen. Der som visse historiske fakta best forklares ved teorien at Jesu faktisk stod opp fra de døde, kan oppstandelsen sies å være historisk velbegrunnet.⁶⁵

For det tredje spør det *pragmatiske kri-*

teriet hvilke konsekvenser troen på oppstandelsen har. Her viser oppstandelsen sin styrke ved å gi håp for fremtiden og motivasjon til å kjempe for rettferdighet, i tillit til at det gode en gang vil seire.

Sannhetskriteriene fungerer som nevnt som kritiske redskaper. At Jesu oppstandelse består disse tre testene kan bidra til å styrke tilliten til oppstandelsen som den kristne troens sentrale sannhetspåstand – og gi frimodighet til å formidle den også til skeptiske tilhørere.

Refleksjon over fem caser fra min homiletiske praksis

I denne andre hoveddelen av artikkelen vil jeg reflektere over fem ulike caser fra min homiletiske praksis i lys av min tredelte presentasjon av teologisk tradisjon, metodisk tilnærming og apologetisk perspektiv. Vi vil også belyse casene ut fra det sammenbindende temaet sannhet, mens Jesu oppstandelse hentes frem i artikkelens avsluttende del.

Den første casen er fra min *homiletiske utøvelse* som predikant på en søndagsgudstjeneste, mens den andre casen er som bibelutlegger i TV-serien *Sannheten – Jesus Messias*. Sistnevnte er annen arena (allmenn), et annet format (samtale over bibelske tekster og temaer) og et annet medium (TV) enn en tradisjonell søndagspreken. Tredje case er et *homiletisk kurs* for formidlere i Misjonssambandet, med to korte videoer som format. Den fjerde casen er fra rollen som *homiletisk veileder* i podkasten *TableTalks*, hvor jeg leder samtale over søndagens perikoper. Denne podkasten er spesielt innrettet mot prester, pastorer og andre forkynnere. Den femte og siste casen er *homiletisk undervisning* som jeg har utviklet i et fag ved NLA Høgskolen.

Case 1. Homiletisk utøvelse: Preken i gudstjeneste

Denne casen er hentet fra en preken som jeg holdt på Kristi forklarelsesdag (Matt 17,1–9) ved Flekkerøy bedehus 16. januar 2020.⁶⁶ Prekenen ble holdt i rammen av menighetens hovedgudstjeneste. Tilsvarende prekener i lignende kontekst inngikk som del av min ordinære forkynnertjeneste som pastor i Misjonshuset i Kristiansand over ti år i perioden 2001–2011.⁶⁷

Homiletisk er dette å forstå som en preken i snever forstand, det vil si som preken i rammen av søndagens gudstjeneste. Som nevnt ovenfor, kaller Keller dette for det tredje nivået av «Ordets tjeneste». Kommunikativt er situasjonen preget av en offentlig, muntlig og monologisk formidling til en forsamling der de fleste er voksne kristne, samtidig som lydopptak og publisering i etterkant åpner for en videre målgruppe. Den kulturelle rammen er lavkirkelig med en enkel liturgi, og med prekenen som gudstjenestens mest sentrale ledd.

Mitt *teologiske ståsted*, med vektlegging av lov og evangelium, kommer til uttrykk gjennom forkynnens struktur og innhold. Guds hellighet og rettferdighet tematiseres i lys av teksten, samtidig som evangeliet tydelig forankres i Jesu død og forsoningsverk. Det rosenianske preget er særlig synlig i avslutningen, der tilhørerne tiltales direkte med en invitasjon til å ta imot nåden og tilgivelsen som allerede er fullbrakt i Kristus.

Samtidig opererer jeg med et differensiert tilhørbilde. Jeg forutsetter ikke en homogen forsamling, men inkluderer både dem som befinner seg i randsonen av kristen tro, troende som lever med tvil og spørsmål, og dem som opplever seg trygge i sin tro. Dette får konsekvenser både for utleggelse, anvendelse og tiltale.

Det *bibelutleggende tilnærmingen* viser seg i arbeidet med tekstens litterære struktur, historiske bakgrunn, samt teologiske og livssynsmessige sammenheng. Perikopen leses i lys av Bibelens større fortelling, og tekstens egen indre logikk får styre forkynnens progresjon. Samtidig praktiseres prinsippet om «dobbel lytting», både i prekenens innledning, tematikk og i den offentlige annonseringen.⁶⁸

Det *apologetiske perspektivet* kommer til uttrykk på flere nivåer. Prekenen innledes med et allment tema som knytter an til samtidskulturen. Videre forklares sentrale kristne begreper innenfor en helhetlig livssynsramme, og teksten settes i kontrast til alternative forståelser av virkeligheten. Avslutningsvis gis det eksplisitte grunner for å tro på og følge Jesus Kristus.

Om vi så bringer inn *sannhet* som tema i møte med denne arenaen, vil en gudstjeneste ha troen på Den treenige Gud og tilliten til Bibelen som autoritet som gitt utgangspunkt. Samtidig ser samtidskulturen på kristen tro som ett perspektiv blant mange alternativer, og som en valgt «subjektiv» sannhet. I møte med dette kan vi både spørre om *koherensen* i påstanden om at alle perspektiver er rent subjektive, og om pur subjektivitet også gjelder i naturvitenskap, jus og journalistikk. Vi kan også spørre om Bibelens tekster *korresponderer* med hva vi ellers vet fra tekstenes samtid, noe som potensielt kan bekrefte den generelle troverdigheten. Dette kan bryte ned fordommer om at kristen tro bare er subjektive oppfatninger. Spesielt Jesu oppstandelse eigner seg for dette, siden denne beveger seg utenfor den religiøse sfæren og inn på historiens arena. *Pragmatisk test* kan være å anvende bibeltekstene i eget liv, og se forandringen de gjør på ulike livsområder.

Case 2. Homiletisk utøvelse: Bibelformidling i TV-samtale

Dette andre eksempelet er fra TV-programserien *Sannheten – Jesus Messias*, produsert av Flekkerøy Media og sendt i 2024.⁶⁹ Serien består av samtaler over bibelske tekster med fokus på Bibelens beskrivelser av Jesus. Serien ble på totalt over 90 programmer, som hver er på om lag 20 minutter og er rettet mot en allmenn målgruppe.

Kommunikativt er dette medieformidling med dialog- og intervjuformat, med TV som medium og arena. Homiletisk kan dette plasseres på mellomnivået i Tim Kellers tredeling av «Ordets tjeneste». Min rolle er som bibellærer i samtale med programleder og andre medvirkende. Dette kan ses på som en del av en folkepedagogisk oppgave, med trosopplæring for voksne som målsetning.

Mitt teologiske ståsted i den luthersk-rosenienske tradisjon kommer til uttrykk gjennom vektleggingen av tekstenes anvendelse på tilhørernes liv, og gjennom den gjennomgående invitasjonen til å ta imot Guds nåde noe som allerede er fullbrakt. Programmene forutsetter ikke nødvendigvis høy bibelkunnskap, men søker å gi seerne innsikt i bibeltekstenes sammenheng og betydning.

Den bibelutleggende tilnærmingen er tydelig ved at samtalen tar utgangspunkt i konkrete bibeltekster. Målet er å gi seerne en økt forståelse av bibelsk kontekst, helhet og teologisk sammenheng, samtidig som bibeltekstene relateres til konkrete livserfaringer og eksistensielle spørsmål.

Det apologetiske perspektivet kommer til uttrykk gjennom møtet med innvendinger, forklaring av sentrale begreper og ved at det eksplisitt stilles spørsmål om kristendommens sannhet: Har dette faktisk skjedd? Referanser til kilder og vit-

nesbyrd styrker troverdigheten, samtidig som også det gode og skjønne løftes frem som sannhetsdimensjoner.⁷⁰

Også disse samtalen tar utgangspunkt i kristen tro og Bibelen som sannhet. Bekreftelsen på tekstenes troverdighet kommer tydeligst frem i koherensperspektivet, hvor vi viser den indre sammenhengen og helheten i Bibelen. En henvisning (om enn generell) til kilder og bevitnelse møter korrespondansekriteriet. En henvisning til det gode og det skjønne er også en form for korrespondanse, ikke med historiske opplysninger, men med dype intuisjoner. Den pragmatiske testen vil igjen være anvendelsen av tekstene i møte med livet, og i stor grad er det i disse programmene vektlagt hvordan mennesker kan ta imot budskapet (i samsvar med en luthersk-roseniensk tradisjon), og på denne måten personlig erfare tilgivelse, forsoning og frigjøring.

Case 3. Homiletisk kurs: «Hva er god forkynnelse?»

Denne casen gjelder et kurs utviklet på oppdrag for Misjonssambandet, bestående av to korte undervisningsvideoer med tittelen «Hva er god forkynnelse?»⁷¹ Videoene har en varighet på omkring ti minutter hver og er rettet mot forkynnere i organisasjonen.

Sett fra et akademisk perspektiv, er dette «brukerrettet formidling» rettet mot formidlere på ulike arenaer. Min rolle er som underviser hvor jeg formidler homiletiske refleksjoner på en tilgjengelig og praksisnær måte. Formatet legger føringer for konsentrert formidling og tydelig struktur.

Mitt teologiske ståsted i den lutherske og rosenienske tradisjonen viser seg i min vektlegging av Ordet som det sentrale nådemiddelet, og av lov og evangelium som hermeneutisk nøkkel. Samtidig er

tilnærmingen bredt evangelikal og ikke konfesjonelt avgrenset.

Det bibelutleggende tilnærmingen kommer til uttrykk gjennom Guds Ord som kjernen i kristen formidling, og hvor jeg også konkret beskriver og anbefaler bibelutleggende formidling som arbeidsmåte, og samtidig oppfordrer til «dobbel lytting».

Det apologetiske perspektivet utvikles særlig i refleksjonen over samtidens fortellinger. Her betones behovet for å identifisere, dekonstruere og utfordre sekulære selvfølgheter, både med tanke på indre koherens og praktiske konsekvenser.

Temaet sannhet blir særlig løftet frem i forklaringen av hva den «gode nyheten» (evangeliet) er ifølge kristen tro, at det er en påstand om noe som har skjedd i historien (korrespondanse), med sentrum i Jesus død og oppstandelse. I møte med samtidens forestillinger, må de «sekulære selvfølgheter» dekonstrueres, og ikke minst utfordres i forhold til manglende tankemessig koherens og manglende fruktbarhet i praksis.

Case 4. Homiletisk veiledning: Podkasten Table Talks

Denne casen er hentet fra podkasten *TableTalks*, utviklet i samarbeid med Foross.no. Podkasten gir homiletisk veiledning til forkynnere gjennom samtaler om søndagens tekster, i samsvar med Den norske kirkes tekstrekker. Den aktuelle episoden tar for seg Joh 1,1–14 som pretekst.⁷²

Formatet er samtale, og min rolle er å lede den teologiske og homiletiske refleksjonen over den aktuelle bibelteksten. Podkasten er primært rettet mot forkynnere og er dermed «brukerrettet formidling». Samtidig har podkasten også en bredere folkepedagogisk funksjon

gjennom distribusjon via nettsiden (www.foross.no) og flere kristne radiokanaler.

Mitt teologiske ståsted kommer her til uttrykk gjennom lov og evangelium-skjelningen i møte med Bibelens tekster og fortellinger. Skjelningen bidrar til å unngå både moralisme og relativisme i forkynnelsen.

Min bibelutleggende tilnærming har naturlig nok en sentral rolle her, siden hensikten med podkastene er tekstgjennomgang. I samtalen inkluderer jeg både den litterære og den historiske kontekst, samt den helbibelske mening.

Det apologetiske perspektivet inkluderes både ved å påpeke historiske bekræftelser i tekstene, ved å ta opp aktuelle spørsmål og innvendinger, og ved å kontrastere tekstens budskap med aktuelle alternative livssynsperspektiver.

Også her starter vi med utgangspunkt i bibelteksten, og som team er vi opptatt av å vise sammenheng (*koherens*) mellom aktuell tekst og den store sammenheng. *Korrespondansetesten* anvendes ved å stille spørsmål om historiske opplysninger og den generelle troverdigheten i skriftene. Her vil vi ofte nevne Jesu oppstandelse, som historisk sett kan sies å ha sterke argumenter. Eksempel på *pragmatisk* test, kan være å oppleve frigjøringen i den grunnleggende skjelningen mellom lov og evangelium.

Case 5. Homiletisk undervisning: Bibelformidling og bibelfortolkning

Denne casen gjelder faget *Bibelformidling* og *bibelfortolkning* (3KL204)⁷³ ved NLA Høgskolen, som inngår i studieprogrammet kommunikasjon og livssyn.⁷⁴ Arenaen er høyere utdanning, og min rolle er som fagperson, pedagog og emneansvarlig.

Undervisningen kombinerer muntlig

formidling, digitale ressurser og veiledning, og retter seg både mot heltidsstudenter (grunnutdanning) og praktiserende forkynnere (videreutdanning). Emnet representerer dermed en form for brukertrettet formidling.

Det teologiske ståstedet i den evangelikale tradisjon er tydelig gjennom bruk av Timothy Kellers *Preaching* som sentral fagbok. Forkynnelsen forstås som forpliktet på Bibelens autoritet, tekster og helhetlige budskap.

Den metodiske tilnærmingen bygger på kombinasjonen av induktivt bibelstudium og bibelutleggende forkynnelse. Studentene oppmuntres i å arbeide grundig med bibelteksten samtidig som de oppfordres til å forstå den aktuelle teksten i lys av Bibelens store fortelling og et helhetlig kristent livssynsperspektiv.

Det apologetiske perspektivet ivaretas gjennom systematisk arbeid med å la bibeltekstens budskap møte samtidens livssynfortellinger, gjennom dobbel lytting som tilnærming.

Når det gjelder *sannhetsspørsmålet*, så forutsetter induktivt bibelstudium at bibeltekstene ses på som sanne og troverdige. Dette er grunnen til dybdedykket i bibeltekstene. Samtidig legges stor vekt på å vise hvordan hver bibeltekst kan integreres i den store bibelske fortellingen, – og her er *koherens* viktig. Ikke minst vil fokus være på å identifisere og sammenligne det kristne livssynet med ulike aktuelle livssynsperspektiver. Også her kommer koherensperspektivet inn, med vekt på å finne det beste helhetsperspektivet. En av testene på sannheten i et livssyn er jo også det pragmatiske kriteriet, hvor man spør hvilke konsekvenser som følger av at tekstens budskap leves ut i praksis.

Avsluttende refleksjoner med to korte utblikk

Oppsummerende refleksjon over min yrkespraksis som praktisk homiletiker

I denne artikkelen har jeg reflektert over min homiletiske praksis i lys av idealet om det å være en *reflekterende yrkesutøver*. I innledningen tok jeg utgangspunkt i Gillie Boltons definisjon av ”reflective practitioner” som det å rette kritisk oppmerksomhet mot de verdiene og teoriene som preger hverdagspraksis, gjennom både refleksjon og refleksivitet. Jeg vil her knytte noen korte refleksjoner til denne definisjonen.⁷⁵

I denne sammenheng har min «hverdagspraksis» vært de fem casene jeg har presentert fra min homiletiske virksomhet. Jeg har lagt til grunn en bred forståelse av forkynnelse og inkludert både homiletisk utøvelse, veiledning og undervisning. Sett i lys av homiletikken som både kunst (*art*) og vitenskap (*science*), har denne refleksjonen synliggjort min allsidige homiletiske erfaring.

Gjennom å sette ord på de «praktiske verdiene» og «teoriene» som preger min praksis, har jeg beveget meg over i homiletikken som fag, ved å knytte praksiserfaringen til homiletisk teori, og dermed plassere mitt praksisbidrag inn i fagfeltet. De tre nøkkeltemaene og de to sammenbindende temaene representerer praktiske verdier som har formet min forkynnerpraksis over tid.

Refleksjon over utøvelse kan defineres som «prosessen hvor man lærer ved og av erfaring, med sikte på nye innsikter om seg selv og utøvelsen»⁷⁶ og som «å stoppe opp for å tenke på våre handlinger, følelser og tolkninger i lys av våre teologiske og etiske verdier».⁷⁷ Artikkelen er derfor en bro mellom praksis (*art*) og teori (*science*), og setter ord på hvordan min prak-

sis er preget av mine teologiske verdier.

Å undersøke praksis *refleksivt* innebærer ikke bare å se tilbake, men også å bli bevisst hvordan egne forutsetninger, erfaringer og livshistorie former både formidling og tolkning.⁷⁸ Denne prosessen har gjort det mulig å gjøre eksplisitt det som har vært implisitt i min praksis, og dermed skapt et grunnlag for videre utøvelse og videreutvikling.

Arbeidet med denne artikkelen har bidratt med flere sentrale innsikter. For det første har det bekreftet verdien av å reflektere faglig over egen homiletisk praksis, og av å bygge bro mellom homiletikk som teori og utøvelse. For det andre har det gitt en økt bevissthet om betydningen av de tre nøkkeltemaene som ligger til grunn for min forkynnelse. For det tredje har det synliggjort to sammenbindende temaer – sannhetsspørsmålet og Jesu oppstandelse – som tidligere har vært implisitte, men som nå er blitt eksplisitte for meg som ”reflective practitioner”.

Samtidig har refleksjonen avdekket behov for videre forskning og utviklingsarbeid, særlig når det gjelder tematikken sannhet og sannhetskriterier i homiletisk sammenheng. Her er det behov både for ytterligere teoretisk utforskning og for mer praktisk utviklingsarbeid.

Artikkelens *særlige bidrag* er integreringen av apologetikk i homiletisk tenkning og praksis, noe som er svakt utviklet i norsk homiletisk litteratur. Anvendelse av sannhetskriterier i forkynnelse er så langt jeg kan se et nytt faglig bidrag, og som bør utforskes og utvikles videre.

Utblick 1: Fem sentrale spørsmål å stille seg selv som forkynner

Refleksjonene over min egen praksis er – som nevnt ovenfor – ikke ment som forpliktende ideal for andre. De er heller ment som et speil som andre forkynnere

kan bruke for egen reflekterende yrkesutøvelse. På denne bakgrunn formulerer jeg her noen sentrale spørsmål som har bred relevans for alle som arbeider med forkynnelse.

(1) Hvordan preges min forkynnelse av min teologiske tradisjon?

Bevissthet om egen tradisjon kan bidra til både forankring og frihet. Mange forkynnere i norsk sammenheng står i en luthersk tradisjon, ofte uten å ha reflektert eksplisitt over hva dette innebærer homiletisk. På samme måte kan rosenianske impulser prege forkynnelsen også der de ikke lenger er artikulert. Samtidig åpner den homiletiske refleksjonen for dialog og læring på tvers av teologiske tradisjoner.

(2) Hvilken metodisk tilnærming har jeg til Bibelen som kilde for forkynnelsen?

I en tid med tidspress, livssynsmangfold og mindre kunnskap om kristen tro, er det behov for å gjenvinne tilliten til Guds Ord som sentralt nådemiddel. Mange opplever at Bibelens tekster rommer et stort uutnyttet potensial, men uten å se hvordan det kan realiseres i praksis. Prinsippet om «dobbel lytting til Bibel og samtid» kan her fungere som et fruktbart utgangspunkt.

(3) Hvordan synliggjør jeg apologetiske perspektiv gjennom min forkynnelse?

Dette er kanskje det punktet der min praksis tydeligst skiller seg ut fra mye forkynnelse i norsk sammenheng. Samtidig er de elementene som inngår i et integrert apologetisk perspektiv – å forutse aktuelle spørsmål, forklare tekstens budskap og bekrefte kristen tro som troverdig – bredt anvendelige. Brukt med klokskap og kreativitet kan dette bidra til forkynnelse som både er tekstnær, samtidsnær og livsnær.

(4) Hvordan forholder jeg meg til sannhetsspørsmålet i forkynnelsen?

Sannhetsspørsmålet ligger implisitt i all kristen forkynnelse. I vår tid er det ofte selve pretensjonen om sannhet som oppleves problematisk, både på grunn av kirkenes historie og kulturell relativisme. Å gjøre sannhetsspørsmålet eksplisitt – «med ydmykhet og gudsfrykt» – kan åpne rom for undring, kritisk utforskning og reelle samtaler om kristen tro som relevante påstander om virkeligheten og livet.

(5) Hva er mitt personlige og teologiske orienteringspunkt for forkynnelsen?

Den lutherske tradisjonen er radikalt Kristus-fokusert. Samtidig vil ulike sider ved Kristus få særlig betydning gjennom den enkeltes livshistorie. Min erfaring tilsier at Jesu oppstandelse representerer et utnyttet potensial både for personlig tro, håpsformidling og apologetikk, og at dette kan engasjere hele mennesket – med både hode, hjerte og hender.⁷⁹

Utblick 2: Sannhet som sentralt anliggende i forkynnelsen

Dette siste utblikket knytter an til artikkelens tittel og tematikk: «Åpent legger vi sannheten frem». Forkynnelse av de gode nyhetene (”evangeliet”) forutsetter en rekke sannhetspåstander. Disse omfatter både påstander om historiske hendelser knyttet til Jesu liv, død og oppstandelse, og teologiske tolkninger av disse hendelsene. Dette er en radikal proklamasjon som utfordrer til omvendelse og tro.

Ifølge Robert Mounce er forkynnelsen samtidig en historisk proklamasjon, en teologisk evaluering og en etisk utfordring.⁸⁰ Det innebærer at forkynneren både må forklare budskapet, svare på spørsmål og gi gode grunner for det som hevdes, slik Peter instruerer alle kristne

(1 Per 3,14f) og Paulus modellerer for Areopagosrådet (Apg 17,22-31).

Paulus uttrykker forkynneroppdraget tydelig i 2 Kor 4 og 5, der han skriver: «Åpent legger vi sannheten frem» (2 Kor 4,2). Her fremheves budskapets objektive dimensjon. Sannheten er noe utenfor oss, noe vi kan «legge frem» for andres utforskning og vurdering. I respekt for sannhet og for tilhøreren tar vi avstand fra manipulative grep.

Samtidig er sannheten er ikke nøytral informasjon, men *personlig* og relasjonell i sin appell: «Vi ber dere på Kristi vegne: La dere forsone med Gud!» (2 Kor 5,20). For å gi mening krever denne invitasjonen svært mange forklaringer: Hvem er Gud? Hvem er Kristus? Hva er forsoning? Har vi vært fiender? – og så videre. Deretter må man møte aktuelle spørsmål og innvendinger. Slik henger disse tre uløselig sammen i kristen forkynnelse: å formidle, å forklare og å forsvare.

Derfor er ikke homiletikk og apologetikk to atskilte felt: proklamasjonen (*kerygma*) og forsvaret (*apologia*) er uløselig forbundet. Ifølge Paulus har forkynnelsen som målsetning å overbevise mennesker (2 Kor 5,11). Å overbevise er ikke å presse frem tilslutning, men å vise at budskapet er troverdig, at det er verd å utforskes og er verd vår tillit. Som forkynnere skal vi være med å peke på at lyset fra «evangeliet om Kristi herlighet» (2 Kor 4,4) møter vår lengsel etter både det sanne, det gode og det vakre.

Det viktigste spørsmålet denne artikkelen reiser, er ikke først og fremst hvordan forkynnelsen kan bli bedre, men hva vi egentlig forkynner – og hvorfor. Dermed Jesu oppstandelse bare fungerer som en fortelling eller et trosutsagn uten referanse til virkeligheten og historien, reduseres forkynnelsen til å bli en religiøs meningsformidling, som ett blant mange

alternativer på livssynsmarkedet. Dersom oppstandelsen derimot er en faktisk hendelse, slik den kristne tro hevder, har det uunngåelige konsekvenser for både forkynnelsen og forkynneren.

Å legge sannheten åpent frem bør da ikke primært forstås som en kommunikativ strategi, men som et innholdsmettet vitnesbyrd der forkynneren selv trer frem

som ansvarlig i møte med det som forkynnes. I lyset av Jesu oppstandelse er derfor spørsmålet ikke om forkynnelsen skal forholde seg til sannhet, men om vi våger å forkynne evangeliet som objektiv og forvandlende sannhet, også når det utfordrer våre egne og vår samtids premisser.

Noter

- ¹ Timothy Keller, *Preaching. Communicating Faith in an Age of Scepticism* (Hodder & Stoughton, 2015), 23.
- ² Se Terese Bue Kessel, Hans Austnaberg og Karen Margrete E. Mestad, «Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere,» *Tidsskrift for praktisk teologi* 41, no. 2 (2024). <https://journals.mf.no/tpt/article/view/5436>.
- ³ Olav Skjevesland, *Invitasjon til praktisk teologi, en faginnføring* (Lunde Forlag, 1999), 15.
- ⁴ Skjevesland, *Invitasjon til praktisk teologi*, 92.
- ⁵ *Ordet fra Guds munn* (Luther forlag, 1951), 40.
- ⁶ Olav Skjevesland, *Det skapende ordet. En prekenlære* (Universitetsforlaget, 1995), 18.
- ⁷ Keller, *Preaching*, 1-4.
- ⁸ Jared Alcántara, *What Is Homiletics? An Intro to the Art & Science of Preaching*, (Logos, 2025, egen oversettelse). <https://www.logos.com/grow/hall-what-is-homiletics/>. Jeg forutsetter da at «proclamation» kan forstås som synonymt med det bredere begrepet «forkynnelse».
- ⁹ En relevant artikkel her er Torunn Klemp, «Refleksjon – hva er det, og hvilken betydning har den i utdanning til profesjonell lærerpraksis?» *Uniped* 36, no. 1 (2022): 42–58. <https://doi.org/10.3402/uniped.v36i1.2095>.
- ¹⁰ Gillie Bolton, *Reflective practice: writing and professional development* (SAGE Publications, 2010 3. utg.), xix.
- ¹¹ Marlene Ringgaard Lorensen, "Nyere nordisk homiletik: Empirisk vending, fremmedhet og resonans,» *Tidsskrift for praktisk teologi* 37, no. 1 (2013): 42-53, <https://journals.mf.no/tpt/article/view/5304>.
- ¹² Hallvar Olavson Mosdøl, «Fra tekst til preken. En beskrivelse og drøfting av norske presters prekenforberedende praksis,» *Tidsskrift for praktisk teologi* 30, no. 2 (2013): 21-31, <https://journals.mf.no/tpt/article/view/5140>.
- ¹³ Jens Olav Mæland red., *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter.* (Lunde, 1985), 255. Vi kan føye til: «Men med Gud kan en ikke handle, Gud kan en ikke gripe uten Ordet. Derfor skjer rettferdigjørelsen ved Ordet», 80.
- ¹⁴ Skjevesland, *Invitasjon til praktisk teologi*, 93.
- ¹⁵ Fra Luthers preken 5. søndag etter Trefoldighet (i Kirkepostillen), sitert hos Wisløff, *Ordet fra Guds munn*, 95-96.
- ¹⁶ Carl Fr. Wisløff, *Norsk Kirkehistorie, Bind III* (Lutherstiftelsen, 1971), 42.
- ¹⁷ Min oppvekst i misjonærfamilie (Misjonssambandet) medførte flytting også i Norge. Dette gav anledning til å være med i ulike kristne sammenhenger. For min egen del inkluderte dette Frelsesarmeen, Misjonssambandet, Ungdomsforbundet, Indremisjonsselskapet og Laget, og hvor deltakelse på gudstjeneste i Den norske kirke på søndager i mange år var fast rutine.
- ¹⁸ *Strategi 2022–2032. Dere skal være mine vitner*, Misjonssambandet, https://www.nlm.no/globalassets/dokumenter-og-filer/formelle-dokumenter/saksdokumenter-gf-gf-2022/strategi_2022_a4.pdf.
- ¹⁹ Til dette, se mitt foredrag "Lesslie Newbigin - An Appraisal. Mission, (Post-)Modernity and Apologetics. An appraisal and Critique of Lesslie Newbigin (1909-1998)", <https://foconline.org/talk/lesslie-newbigin-appraisal>.
- ²⁰ *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (SPCK, 1986), og *The Gospel in a Pluralist Society* (SPCK, 1989).
- ²¹ Til dette, se Lars Dahle, «Evangelicalism in Norway», *Evangelicalism in Europe. Unity in Diversity*, red. Pieter J. Lalleman og Frank Hinkelmann (Langham Global Library, 2025).

- ²² Denne teologiske evangelikale bevegelsen er svært forskjellig fra den politiske bevegelsen som i USA nå går under betegnelsen «evangelikal». David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1930s to the 1980s* (Unwin Hyman, 1989), 3. Til dette, se også det nye standardverket *Evangelicalism in Europe. Unity in Diversity*, Pieter J. Lalleman og Frank Hinkelmann (red.), (Langham Global Library, 2025). Merk særlig kap. 1 «What Defines Evangelicalism?» av Frank Hinkelmann.
- ²³ Marius Timmann Mjaaland, «Prekenen som hendelse. Analyse av fire prekener på Maria budskapsdag,» *Teologisk tidsskrift* 9, no. 2 (2020): 22-37.
- ²⁴ Vi finner tilsvarende funn i andre bidrag som analyserer Den norske kirkes trosopplæring. Tone Kaufmann ser tendensen at det å tenke målgruppe og til å bruke spissformuleringer øker når man taler til barn og voksne samtidig: «Det finnes et ubenyttet potensial for predikantene når det gjelder å opptre som teolog under prekenhendelsen». Tone Stanghelle Kaufman, «Forkynnelse for barn og voksne: En studie av sju gudstjenester i trosopplæringen, no. 16. (IKO, 2021): 251. Linn Rystad legger også vekt på betydningen av innhold og bibelteksten i forkynnelsen for barn og unge: «Med det mener jeg at også barn og unge fortjener å høre forkynnelse der det står noe på spill for forkynneren, der vi tolker bibeltekster og der barna også kan utfordres.» Linn Sæbø Rystad, «Å tørre å være mer forkynnende i forkynnelsen – prekenhendelser og undervisning i Den norske kirkes trosopplæring,» *Prismet* 73, no. 2 (2022): 188.
- ²⁵ Stotts klassiker om forkynnelse er *I Believe in Preaching* (Hodder & Stoughton, 1982).
- ²⁶ John Stott, *The Contemporary Christian: An Urgent Plea for Double Listening* (IVP, 1992), 28.
- ²⁷ Keller, *Preaching*, 103. Hans apologetiske bok *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism* (Penguin, 2009) er basert på hans prekener. I *Making Sense of God: An Invitation to the Sceptical* (Hodder & Stoughton, 2016) går han enda lenger i å lytte empatisk og kritisk til samtidens fortellinger.
- ²⁸ Keller, *Preaching*, 124ff. Keller kaller dette «baseline cultural narratives». Kulturens grunnfortellinger fremstår som selvfølgeligheter og formidles gjennom slagord uten å begrunnes. Disse fortellingene er det Keller forsøker å identifisere og dekonstruere for åpne opp for kristen tro.
- ²⁹ Haddon Robinson og Craig Brian Larson (eds), *Art & Craft of Biblical Preaching. A Comprehensive Resource for Today's Communicators* (Zondervan, 2005). Sitatet er hentet fra innledningen til kap. 2. <https://www.christianitytoday.com/pastors/content/definition-of-biblical-preaching>.
- ³⁰ Lindsay Olesberg, *The Bible Study Handbook: A Comprehensive Guide to an Essential Practice* (IVP, 2012).
- ³¹ Jeg viser her til mitt faglige bidrag innen livssynsteori, med Margunn Serigstad Dahle som medforfatter: «Livssynsteori som perspektiv ved NLA Mediehøgskolen Gimlekollen,» i *NLA Høgskolen: Fagutvikling og sjølvforståelse på kristen grunn*, red. Gunhild Hagesæther et al. (Cappelen Damm, 2020), 147-185.
- ³² Denne livssynsterminologiske tilnærmingen til bibeltekstene er blitt utviklet og anvendt i emnet *Kristen tro som livssyn*. Se studieplanen: <https://www.nla.no/studier/emneplan/3KL102/2025-2026>.
- ³³ Craig G. Bartholomew, *Listening to Scripture: An Introduction to Interpreting the Bible* (Baker Academic, 2023), 147.
- ³⁴ Robert S. Flyall, «Preaching and Apologetics» i *New Dictionary of Christian Apologetics*, red W.C. Campell og Gavin J. McGrath, (InterVarsity Press, 2006), 570.
- ³⁵ K. Scott Oliphint, *The Battle Belongs to the Lord* (P&R Publishing, 2003), 1.
- ³⁶ Avery Cardinal Dulles, *A History of Apologetics* (Wipf & Stock, 1999), xix.
- ³⁷ Michael J. Kruger, «The One Critical Thing Missing in Most Sermons», *Canon Fodder*, 6 juli 2021, <https://michaellkruger.com/the-one-critical-thing-missing-in-most-sermons/>. Her er sitat: «... sermons seem designed to do many positive things: inform, proclaim, teach, explain, illuminate, clarify, comfort, encourage, and motivate. But there is one thing that very few sermons do, and that is to persuade.» Videre: «And while some formal apologetics may be involved, I am using «persuade» here to refer to how a pastor might seek to show that any particular Christian doctrine, truth or behavior is genuinely wonderful, excellent, and worthy of our lives, and thereby better than any other alternative that is out there.»
- ³⁸ William Robert Edwards, *Pulpit Apologetics: A Christ-Centered Apologetic for Gospel Proclamation* (Westminster Seminary, 2026), 2.
- ³⁹ Carl Fr. Wisløff, *Ordet som ikke vil dø* (Lunde, 1952), 67.
- ⁴⁰ Skjevesland, *Det skapende ordet*, 32.
- ⁴¹ Stefan Gustavsson, *Trenger troen forklares? En programerklæring for kristen apologetikk* (Luther, 2016), 45.
- ⁴² Alister McGrath, *Bridge-building: Effective Christian Apologetics* (IVP, 1992), 243 f.
- ⁴³ McGrath, *Bridge-building*, 242f.
- ⁴⁴ Alister McGrath, *Christian Apologetics. An Introduction* (Wiley & Sons, 2024), 1.
- ⁴⁵ Lars Dahle, «Truth, Christian Mission and Apologetics: A Response and A Proposal,» *Norsk Tidsskrift for Misjon* 67, no. 1 (2013): 29-32.
- ⁴⁶ 21. John Warwick Montgomery: «Bibeln och dess försvar,» i *Ditt ord är sanning. En handbok om Bibeln, FS David Hedegård*, red. Seth Erlandsen (Biblicum/Pro Veritate, 1971), 257.
- ⁴⁷ Gustavsson, *Trenger troen forsvares?* 26-27.

48 «I see my role as showing people the power of the Bible - using the Bible to show that it [and it alone] will help them make sense of their feelings and their problems and their experiences.» Siteres av Krish Kandiah, «Tim Keller on how to do preaching that is apologetic, evangelistic and pastoral,» *Christianity Today*, 17. juli 2017, <https://www.christiantoday.com/news/tim-keller-on-how-to-do-preaching-that-is-apologetic-evangelistic-and-pastoral>.

49 Francis A. Schaeffer formulerte dette både som del av en agenda for apologetikk generelt og for L'Abri-bevegelsen spesielt som han grunnla sammen med sin kone Edith. Dette aspektet var en sentral del av hans foredrag på den første Lausanne-konferansen i 1974, som ble gitt ut som heftet *Two Contents, Two Realities* (IVP, 1974).

50 Bjørn Hinderaker og Stefan Gustavsson, «Bibelens rolle i kristen apologetikk. Kan man bruke Bibelen når man argumenterer?» i *Bibelens troverdighet*, red. Michael Mørch, Bjørn Hinderaker og Jens Bruun Kofoed (Kolon, 2025): 117-137.

51 Bjørn Hinderaker: «En helhetlig religionspedagogisk tilnærming til sannhetsspørsmålet. Sluttrapport fra trosopplæringsprosjektet *Hvorfor akkurat Jesus?*» *Theofilos* 8, nr. 2 (2016): 277-288.

52 Det har tidligere vært en tendens til at homiletikken overlot barneperspektivet til religionspedagogikken. «Dette er i endring, og stadig flere homiletikere forsker på andre typer forkynnelsessituasjoner, som forkynnelse for barn og unge. Disse nyere tilnæringene hevder altså at homiletikken har skygget banen for religionspedagogikken for enkelt og at den bør bidra også i samtalen om forkynnelse for barn og unge.» Linn Sæbø Rystad, «Å tørre å være mer forkynnende i forkynnelsen – prekenhendelser og undervisning i Den norske kirkes trosopplæring,» *Prismet* 73, no. 2 (2022): 175.

53 Disse er formulert av den kristne filosofen og etikeren E. David Cook, «Verification and Falsification» i *New Dictionary of Theology*, red. Sinclair Ferguson og David F. Wright (Inter-Varsity Press, 1988), 26. Den finnes også i hans populære bok om livssyn *Blind Alley Beliefs* (Pickering & I, 1979), norsk utgave *Tro på avveier* (Lunde, 1999). Prinsippene er anvendt i den klassiske evangeliseringsboken til Nick Pollard: *Evangelism Made Slightly Less Difficult* (IVP, 1997), norsk utgave *Snakk om tro med hode og hjerte* (Lunde, 2006).

54 Jeg kan ikke her gå inn i den brede teologiske filosofiske debatt om sannhet, siden det faller utenfor denne artikkelens intensjon og rammer. Jeg kan likevel nevne at i den skandinaviske diskusjonen fremtrer koherens som det sentrale hos flere toneangivende yngre teologer, som Gunnar Innerdal, Michael Agerbo Mørch og Martin Jakobsen, inspirert av tenkere som Nicholas Rescher og Lorenz Puntel. Jeg velger her å følge den internasjonale apologetiske tradisjonen som blant annet Douglas Groothuis er eksponent for. I sin nylig oppdaterte, svært omfattende *Christian Apologetics* bruker Groothuis åtte sannhetskriterier for å evaluere livssyn: «1: Does it explain what it ought to explain? 2: Internal logical consistency. 3: Coherence and cohesiveness. 4: Factual adequacy. 5: Existential viability. 6: Intellectual and cultural fecundity. 7: Radical ad hoc readjustment is a negative criterion. 8: Simpler explanations are preferable to unnecessarily complex ones.» *Christian Apologetics. A Comprehensive Case for Biblical Faith* (IVP Academic, 2023), 44ff.

55 De korte forklaringene på sannhetskriteriene jeg bruker her, er hentet fra Bjørn Hinderaker, «En helhetlig religionspedagogisk tilnærming til sannhetsspørsmålet», 280.

56 Som nevnt tidligere, er dette spesielt utviklet i emnet *Kristen tro som livssyn* 3KL102, hvor livssynsperspektiv anvendes på kristen tro og på bibeltekster, med vekt på livssynsaspectene lære, fortelling og levemåte. <https://www.nla.no/studier/emneplan/3KL102/2025-2026>

57 Til dette, se Lars Dahle og Bjørn Hinderaker, «Argumentet fra Jesu oppstandelse,» i *Gudsargumenter. Nordisk serie for kristen apologetikk og religionsfilosofi, bind 1*, red. Emil Børtv Nielsen og Michael Agerbo Mørch (Kolon, 2024): 106-124.

58 Jens Olav Mæland var lærer på Fjellhaug Bibel- og Misjonsskole i en årrekke. Han var forfatter til den første læreboken i apologetikk på norsk, med tittelen *Ingen unnskylldning. Kristent trosforsvar i Bibelen, i historien og i dag* (Lunde Forlag, 1981).

59 Montgomery hadde selv beveget seg fra å være overbevist ateist til troende kristen der det avgjørende spørsmålet var om Jesus stod opp fra de døde. Dette beskrives i Montgomerys populærvitenskapelige bok *History and Christianity* (Downers Grove: IVP, 1964), mens han drøfter metodiske spørsmål grundigere i *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics* (Thomas Nelson, 1978).

60 Dahle og Hinderaker, «Argumentet fra Jesu oppstandelse», 106-124.

61 Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Inter-Varsity Press, 1986).

62 N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Fortress Press, 2003). Dette er tredje bind i hans monumentale fire binds serie *Christian Origins and The Question of God. Se The New Testament and the People of God* (Vol 1: 1992), *Jesus and Victory of God* (Vol. 2: 1996), *The Resurrection of the Son of God* (Vol.3: 2003) og *Paul and the Faithfulness of God* (Vol 4: 2013).

63 Michael Knowles, *Third Voice: Preaching Resurrection* (Cascade Books, 2021). Dette er hans tredje bok om homiletikk, etter *We Preach Not Ourselves: Paul on Proclamation* (Brazos, 2008), og *Of Seeds and the People of God: Preaching as Parable, Crucifixion, and Testimony* (Cascade, 2015).

64 «Accordingly, a fully orbbed program of Christian preaching and teaching will engage the practical implications of Jesus' resurrected life, of «new creation», and of reclaiming Jesus as , «Lord», over every dimension of our lives. It will discuss Jesus' resurrection as the basis for Christian hope and the doctrine of

eschatology: for the life of the Christian community, its engagement with contemporary society, and its mission in the world. More particularly, a comprehensive program of preaching will explore Jesus' cross and resurrection from the perspective of our relationships with each other and with God; with respect to its impact on personal and congregational formation; and for its contribution to social justice, liberation, and healing.» Knowles, *Third Voice*, 32.

⁶⁵ Se Dahle og Hinderaker, «Argumentet fra Jesu oppstandelse», 106-124.

⁶⁶ Eksempel er en preken søndag 16 januar 2020 på Kristi forklaresdag over Matt 17,1-9, holdt på Flekkerøy Bedehus. <https://damarisnorge.podbean.com/e/den-store-avsl%c3%b8ringen-tale-av-bj%c3%b8rn-hinderaker/>.

⁶⁷ Min forkynnertjeneste omfattet rundt 20 søndager i året i løpet av disse ti årene.

⁶⁸ Eksempel på annonsering på nettet: «Den store avsløringen - Tale av Bjørn Hinderaker. Avsløringer fenger oss, om det er krimserier på TV, eller journalistiske skup. Også bedrifter ser verdien av «avdukinger» av sine nye produkter. Gud har lagt inn noen slike avsløringer i historien, som den vi finner i Matt 17,1-9.»

Se informasjonen ved podkasten: <https://damarisnorge.podbean.com/e/den-store-avsl%c3%b8ringen-tale-av-bj%c3%b8rn-hinderaker/>.

⁶⁹ Serien ligger tilgjengelig via Flekkerøy Media TV sin nettside (www.fmtv.no). Hvert program har en lengde på 20 minutter. Første program i serien er her eksempelet, publisert 2024 (uten eksakt dato). Programmet kan ses her: <https://vimeo.com/showcase/10513716?video=843670380>.

⁷⁰ I eksempelvideoen på 00:15:00.

⁷¹ Begge videoene har en lengde på 10 min, ble spilt inn i 2022 (uten eksakt dato) og foreligger i Misjonssambandets videoarkiv: <https://vimeopro.com/misjon/misjonssambandet-video-arkiv/video/569811447>. Videoene ligger også tilgjengelig her: <https://vimeo.com/569811447>.

⁷² Denne casen er en samtale over Joh 1,1-14 som pretekst på 1 juledag 25. desember 2022. Podkasten ble publisert 19. desember 2022: <https://www.foross.no/bibelutleggelse/sondagsteksten-joh-11-14-2022>.

⁷³ Emnekoden er 3KL204.Emnet har følgende emnebeskrivelsen: <https://www.nla.no/for-studenter/Studie-%20og%20emneplaner/emneplan/3KL204/2024-2025>.

⁷⁴ Studieprogrammet presenteres på www.nla.no/KL.

⁷⁵ På engelsk: «... paying critical attention to the practical values and theories which inform everyday actions, by examining practice reflectively and reflexively.» Gillie Bolton, *Reflective practice: writing and professional development* (SAGE Publications, 2010, 3. utg.): xix.

⁷⁶ Linda Finlay summerer opp begrepsbruken på engelsk slik: «Some consensus has been achieved amid the profusion of definitions. In general, reflective practice is understood as the process of learning through and from experience towards gaining new insights of self and/or practice ... This often involves examining assumptions of everyday practice. It also tends to involve the individual practitioner in being self-aware and critically evaluating their own responses to practice situations. The point is to recapture practice experiences and mull them over critically in order to gain new understandings and so improve future practice. This is understood as part of the process of life-long learning.» Linda Finlay, «Reflecting on reflective practice,» *The Open University Practice Based Professional Learning Centre 1* (2015), <https://oro.open.ac.uk/68945/1/Finlay-%282008%29-Reflecting-on-reflective-practice-PBPL-paper-52.pdf>.

⁷⁷ På engelsk: «... pausing to consider our actions, feelings, and interpretations in light of our theological and ethical commitments.» Mary Clark Moschella, *Ethnography as a pastoral practice: An introduction*, 2. utg, (Pilgrim press, 2008 og 2023): 27. Hun definerer refleksivitet slik: «Reflexivity requires attending to how our own histories, assumptions, and social locations shape the ways we listen, interpret, and respond.»

⁷⁸ Engelsk: «examining how the self influences the research or practice, and how the research or practice influences the self» Finlay, «Reflecting on reflective practice», 6: «Finlay and Gough (2003, p. ix) find it helpful to think of these concepts forming a continuum. At one end stands reflection, defined simply as 'thinking about' something after the event. At the other end stands reflexivity: a more immediate and dynamic process which involves continuing self-awareness. Critical reflection lies somewhere in between.»

⁷⁹ For «hode, hjerte og hånd», se Bjørn Hinderaker, «En helhetlig religionspedagogisk tilnærming til sannhetsspørsmålet», 281.

⁸⁰ Robert H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching* (Wipf & Stock, 1960), 110.



A Less than Comprehensive List of Resources on C. S. Lewis Compiled and Annotated by Peter S. Williams

English philosopher and apologist Peter S. Williams (MA, MPhil, PGCert) is co-editor with Michael Ward of *C. S. Lewis at Poet's Corner* (Cascade, 2016), author of *C. S. Lewis vs. the New Atheists* (Paternoster, 2013), and of two peer-reviewed papers focused on Lewis. He has also given many lectures relating to Lewis. Williams is an Adjunct Professor in Communication and Worldviews at NLA University College, Norway. For more information of William's work, see his website at <http://www.peterswilliams.com>.

Abstract: This article presents a selectively curated and annotated guide to resources on C.S. Lewis, compiled by Peter S. Williams. It brings together a wide range of materials, including websites, journals, video and audio resources, biographies, literary criticism, and studies in philosophy, theology, and apologetics. The compilation highlights the breadth of Lewis scholarship and cultural influence, covering his fiction, poetry, intellectual context, and legacy. By organizing diverse academic and popular sources into thematic categories, the article serves as an accessible research tool for students, scholars, and general readers seeking to explore Lewis's life, thought, and enduring significance.

Keywords: C.S. Lewis, Bibliography, Christian Apologetics, Literary Studies, Theology, Philosophy, Inklings

* * *

For a bibliography of Lewis' own works, see Hanson, Jake, "Selected Annotated Bibliography of Works by or on Lewis."

<https://www.cslewisinstitute.org/resources/a-selected-annotated-bibliography-of-works-by-or-on-lewis-books-by-c-s-lewis/>

Websites

C. S. Lewis Foundation: <https://www.cslewis.org>

"... a community of 'Mere Christians' inspired by the life and work of C. S. Lewis to seek out and cultivate faith, reason, and imagination in the company of friends."
– About.

C. S. Lewis Institute: <https://www.cslewisinstitute.org>

The C. S. Lewis Institute aims to "develop wholehearted disciples of Jesus Christ who articulate, defend, share, and live their faith in personal and public life." – Mission Statement. The website contains a range of Lewis-related resources, including pre-recorded and live online courses, live online small groups, as well as one and two-year long year "Fellows" programmes of discipleship.

C. S. Lewis Research Guide (George Fox University): <https://libguides.georgefox.edu/cslewis>

C. S. Lewis Society of California: <https://www.lewissociety.org>

"The C. S. Lewis Society of California is an independent, non-profit, Christian, educational and cultural organization interested in events, publications, and other developments that advance deeper understanding of the enduring philosophical, cultural, historical, literary, spiritual, social, and economic issues of mankind."

– About

Discover C. S. Lewis: <https://harpercollins.co.uk/pages/cslewis>

"The Official Website of C. S. Lewis" from Harper Collins Publishers.

Into the Wardrobe – a C. S. Lewis Website: <https://cslewis.drzeus.net>

The first website about C. S. Lewis, established in 1994.

Journal of Inklings Studies: <https://inklings-studies.org>

The *Journal of Inklings Studies* is "a leading academic journal on the Oxford literary circle known as the Inklings, and on their intellectual and literary debts and legacies."

The Marion E. Wade Center: <https://www.wheaton.edu/academics/academic-centers/wadecenter/>

The Marion E. Wade Center at Wheaton College, Illinois, is a research collection of papers, books, and manuscripts, primarily relating to seven authors from the United Kingdom, including the Inklings Owen Barfield, C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien and Charles Williams.

Mythlore: <https://www.mythsoc.org/mythlore.htm>

"*Mythlore* is a scholarly, peer-reviewed journal published by the Mythopoeic Society that focuses on the works of J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, and the genres of myth and fantasy."

The Oxford University C. S. Lewis Society: <https://www.oxfordcslewisociety.org>

Founded in 1982, the Oxford University C. S. Lewis Society, "promotes interest in and knowledge of the works of C. S. Lewis . . . the world he inhabited and the intellectual and spiritual colleagues he knew and admired." – "About the Society."

A Pilgrim in Narnia: <https://apilgriminnarnia.com>

Website from Canadian theologian Dr. Brenton Dickieson, which he describes as "a blog project in reading and talking about the work of C. S. Lewis and the worlds he touched, like children's literature, apologetics, myths and mythology, fantasy, theology, cultural critique, and writing, as well as the work of his fellow Inklings J.R.R. Tolkien and Charles Williams."

Planet Narnia: <http://www.planetnarnia.com/>

Website for Michael Ward's ground-breaking book *Planet Narnia: The Seven Heavens in the Imagination of C. S. Lewis*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

An Unexpected Journal: <https://anunexpectedjournal.com/category/essays/>

An online journal of cultural apologetics, founded by a group of Houston Christian University alumni and students, featuring essays, poetry and fiction, which includes several works relating to Lewis (for a collection of essays relating to Narnia, see <https://anunexpectedjournal.com/category/planet-narnia/>).

Video Resources

Brown, Matt, Dir. *Freud's Last Session* (DVD/Blu-ray, Vertigo Releasing, 2024).

A film grounded in the fact that the exiled Sigmund Freud (here played by Anthony Hopkins) was visited by an unnamed Oxford don towards the end of his life, which Don this film imagines to be C. S. Lewis (played here by Matthew Goode). The film is based on a stage-play (see "*Freud's Last Session*, Stage Production (2020) Exit Reality Entertainment/Desert Foothills Theater." https://www.youtube.com/watch?v=mooeD_1q368), which was in turn based on Armand M. Nicholi Jr.'s book *The Question of God: C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex, and the Meaning of Life*).

Carr, Hugh. Out of the Silent Planet: A Live Reading. Part 1:

<https://www.youtube.com/watch?v=dJYhJqXOXo&list=PLrpbzZ61tIVqBCCLzDEz8cOVTfbK2OTma>

Christian Evidence Society, The Westminster C. S. Lewis Symposium (2013):

<http://www.youtube.com/playlist?list=PLUA5-mhwkgXUMiz2s2vi8G0d8f6MWZTck>

This symposium was held in 2013 to celebrate the 50th anniversary of Lewis' death in the days prior to a service of celebration in Westminster Abbey where a memorial to Lewis was unveiled in the Abbey's famous "poet's corner." It features lectures by Alistair McGrath and Malcolm Guite, and a panel on "What 21st century apologetics can learn from C. S. Lewis" hosted by Michael Ward and featuring William Lane Craig, Michael Ramsden, Jeanette Sears, Peter S. Williams and Judith Wolfe.

Craig, William Lane. "God and the Platonic Host. William Lane Craig at Oxford C. S. Lewis Society." (2014): <https://www.youtube.com/watch?v=cVoXs4qQII8>

Craig draws upon Lewis to defend divine aseity against Platonism (as an aside, I composed the music used in this video).

The C. S. Lewis Channel: <https://www.youtube.com/@cslewisweb>

"The C. S. Lewis Channel features videos exploring the life and views of bestselling writer C. S. Lewis (1898-1963)."

CSLewis: "What is the Argument from Reason?"

https://www.youtube.com/watch?v=-B8n__9CEj4&list=PLQhh3qcwVEWh0MdW-hlHBPYLRWgFjzhPT&index=10

Philosophers Victor Reppert, Jay W. Richards, and Angus Menuge explain Lewis' Argument from Reason.

CSLewisDoodle: <https://www.youtube.com/@CSLewisDoodle>

This site "doodles" selected writings by C. S. Lewis in order to make them easier to understand.

C. S. Lewis Essays: <https://www.youtube.com/@CSLewisessays/featured>

Audio recordings of essays by C. S. Lewis.

The C. S. Lewis Foundation YouTube Channel:

<http://www.youtube.com/user/CSLewisFoundation/videos>

Over a hundred video recordings of lectures and webinars organised by the C. S. Lewis Foundation.

Essential C. S. Lewis: <https://www.youtube.com/@EssentialCSLewis/featured>
Glyn, Christopher. "The Great Divorce by C. S. Lewis – Full Audiobook With Text."
<https://www.youtube.com/watch?v=3EF5xs3IMUQ>

The Great Divorce Project: <https://www.youtube.com/@thegreatdivorceproject2672>

A series of short films based on *The Great Divorce*.

Schiller, Harry. "The Magicians Nephew by C. S. Lewis Audiobook with Illustrations."
<https://www.youtube.com/watch?v=bAG2i2QIW0o>

The Wade Centre YouTube Channel: <https://www.youtube.com/wadecenter>

Williams, Peter S. "An Introduction to C. S. Lewis."

<https://www.youtube.com/watch?v=60M2v14Z6xc>

My own video introduction to Lewis, created in 2025 as introductory background material for the NLA University College UK Study Tour.

—. "If C. S. Lewis met Dawkins." Unbelievable? Conference 2013.

<https://www.youtube.com/watch?v=28F4NA0ITnQ>

What would C. S. Lewis say to Richard Dawkins were they able to meet? This lecture based on parts of my book *C. S. Lewis vs the New Atheists*. Milton Keynes: Pater-noster, 2013.

—. "Imagine Naturalism – C.S Lewis' Atheism and His Escape From the Closed Universe."

<https://www.youtube.com/watch?v=H74iTqdQa7w>

C. S. Lewis became an atheist in his early teens, but later grew dissatisfied with atheism, finding joy in Christ. What did Lewis see in the worldview of naturalism that made him question it, and ultimately leave it, thus initiating his search for God? This lecture was delivered as a seminar at the 2023 Veritas Conference in Norway.

—. "The Argument From Desire." (YouTube playlist.)

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWj3nK3TBydEVAFRdqfrpW2>

YouTube playlist of videos on an argument popularised by Lewis.

—. "C. S. Lewis YouTube Playlist":

http://www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWhm2bap3Dq9Xd3FJ8l_gHsR

My YouTube playlist of videos relating to Lewis.

Audio Resources

Audio Recording of C. S. Lewis

BBC. "An Introduction to The Great Divorce." (May 9, 1948).

http://www.bbc.co.uk/religion/realmedia/religions/christianity/cslewis/the_great_divorce.ram

BBC. "C. S Lewis Recording - BBC radio broadcast, Beyond Personality: The New Men." (March 21, 1944). <https://www.youtube.com/watch?v=m3jYLGcDUFE>

gmdinformation. "C. S. Lewis Lectures on the Novels of Charles Williams."

(YouTube video). <https://www.youtube.com/watch?v=Z5w134gYz04&t=15s>

Other Audio Resources

The Burning Library. "The Space Trilogy by C. S. Lewis."

<https://www.youtube.com/watch?v=MbJJdeDmYXw&list=PLeFfgG8yvAOckMrqkIK99OUb9r4iTMhAe>

The C. S. Lewis Podcast:

<https://www.premierunbelievable.com/shows/the-cs-lewis-podcast>

Podcast interviewing academics about C. S. Lewis, hosted by Ruth Jackson and/or Alister McGrath.

Food 4 The Soul. "C. S. Lewis Audiobook: Exploring *The Problem of Pain*."

<https://www.youtube.com/watch?v=47kAdxaErCY&t=241s>

Food 4 The Soul. "C. S. Lewis Audiobook: *The Four Loves*."

<https://www.youtube.com/watch?v=5dPpDwQkhns>

Food 4 The Soul. "C. S. Lewis Audiobook: *The Great Divorce*."

<https://www.youtube.com/watch?v=0l9npMzfp9I>

Food 4 The Soul. "C. S. Lewis Audiobook: *The Problem of Pain*."

<https://www.youtube.com/watch?v=47kAdxaErCY&t=25s>

Food 4 The Soul. "C. S. Lewis Audiobook: *Reflections on the Psalms*."

<https://www.youtube.com/watch?v=ggyfQlmc1kM>

Food 4 The Soul. "C. S. Lewis Audiobook: *The World's Last Night (And Other Essays)*."

<https://www.youtube.com/watch?v=jEYdSt8-ibs>

Free Indeed. *The Abolition of Man*: C. S. Lewis: Full Audiobook.

https://www.youtube.com/watch?v=ivOSq0rsP_0&t=1s

Golden Pages Library. "Out of the Silent Planet: C. S. Lewis' Sci-Fi Classic [Full Audiobook]."

https://www.youtube.com/watch?v=A_eN6GhFNIQ

Into the Wardrobe – a C. S. Lewis Website, Audio Files Page:

<https://cslewis.drzeus.net/multimedia/>

A handful of audio recording of Lewis, mainly from *The Four Loves*.

Ironwolf Studios. "*The Magician's Nephew*."

https://www.youtube.com/watch?v=3Owtm2yKmJk&list=PLexwRW9vE2eDinCcIXOClk6L_qAhKmpap

Magic Like This – A C. S. Lewis Book Club:

<https://podcasts.apple.com/gb/podcast/magic-like-this-a-c-s-lewis-book-club/id1712665959>

Magic Like This is a C. S. Lewis Book Club hosted by Christina Wallace.

Mitchell, Tim. "A Grief Observed C. S. Lewis Unabridged Audiobook."

<https://www.youtube.com/watch?v=vB0elqnlFOA>

Mystical Magpie, "That Hideous Strength (1990) by C. S. Lewis, adapted by Stephen Mallatratt."

https://www.youtube.com/watch?v=_VS8Vvy5HpA

O'Flaherty, William. All About Jack: A C. S. Lewis Podcast:
<http://allaboutjack.podbean.com/>

A podcast that focuses on the life and writings of C. S. Lewis, mostly via interviews with authors of books about him.

Radio Theatre. *The Chronicles of Narnia Collector's Edition*. Tyndale House, 2014.

"The Chronicles of Narnia come to life through this beautifully boxed edition of fully dramatized audio adventures. Produced by Focus on the Family's acclaimed Radio Theatre, the series is now presented in a collector-quality tin with original artwork and map of Narnia. Recorded in London with an all-star cast of England's brightest talent from the stage and screen, an original orchestral score, and cinema-quality digital sound design, this innovative recording includes all seven original stories and nearly 22 hours of entertainment!"

See "Focus on the family radio theatre: The Lion the Witch and the Wardrobe." (YouTube playlist) https://www.youtube.com/watch?v=ZXZE8S5bXUG&list=PLgvy0Zlkk_JwhGVs54Ej_cDTwmZY1fQLE

Radio Theatre. *The Screwtape Letters* [With CDs & DVD]: *First Ever Full-Cast Dramatization of the Diabolical Classic* (Carol Stream, IL: Tyndale House, 2009).

<https://www.youtube.com/watch?v=gWCgpo76sDw&t=1330s>

The style and dark humour of *The Screwtape Letters* are retained in this full-cast dramatization, as senior demon Screwtape, played magnificently by award-winning actor Andy Serkis ("Gollum" in *Lord of the Rings*), shares correspondence to his apprentice demon Wormwood. All 31 letters lead into dramatic scenes, set in either Hell or the real world with humans – aka "the patient," as the demons say – along with his circle of friends and family. This Radio Theatre release also stars Geoffrey Palmer (*Tomorrow Never Dies*), Laura Michelle Kelly (*Sweeney Todd*), Eileen Page (*The Secret Garden*), and other world-class actors.

The Stone Chapel Podcast. "Terry Cokenour, Ambiguity in the Apologetics of C. S. Lewis."

https://lanierlibraryandlearningcenter.org/episodes/tsc_038-terry-cokenour-ambiguity-in-the-apologetics-of-c-s-lewis/

Williams, Peter S. Podcasts about C. S. Lewis on The Peter S. Williams Podcast:
<http://podcast.peterswilliams.com/?s=Lewis>

A playlist of audio recordings of talks and interviews over the past two decades of my podcast that centre on C. S. Lewis.

Music Inspired by C. S. Lewis

Becoming The Archetype. Dichotomy. (Capitol Christian Music Group, Inc. 2008; YouTube playlist, 2015).

<https://www.youtube.com/watch?v=hY7NKyMaxyU&list=PLkROH3Eqs0T80FVsXtMuLKympXuLZJyB2>

Based in part on Lewis' Cosmic Trilogy, *Dichotomy* is the third studio album by American metal/hardcore band *Becoming the Archetype*. The album features guest

appearances by Devin Townsend (who also produced the album), Ryan Clark, and soprano Suzanne Richter. "*Becoming the Archetype* has cemented their position and Christian metal's alpha act with an outstanding third album. Melodic death metal with a metalcore undercurrent and some well used experimentation and piano/synths, of course all backed with biblical, religious themes." – Thomas, Erik. "Becoming The Archetype – Dichotomy Review."

<https://yourlastrites.com/2009/01/07/becoming-the-archetype-dichotomy-review/>

Caedmon's Call. "The High Countries." (YouTube video, 2012.)

<https://www.youtube.com/watch?v=WwnmTQx2B-8>

Song inspired by Lewis' book *The Great Divorce*, from the *Caedmon's Call* album *Back Home* (Essential Records, 2003).

Fraser, Brooke. "C. S. Lewis Song" (YouTube video, 2011).

<https://www.youtube.com/watch?v=V4RzmlWZ5fU>

This Lewis inspired track, which includes a quote from Lewis, is from New Zealand singer-songwriter Brooke Fraser, and features on her 2006 multi-platinum selling album *Albertine*.

—. "C. S. Lewis Song – Live at Sparks arena" (YouTube video 2024).

<https://www.youtube.com/watch?v=KZnb1aYOkG>

Hackett, Steve. "Narnia" (YouTube video, remastered, 2005).

<https://www.youtube.com/watch?v=pvNmaZlFcdk>

Track from ex-*Genesis* guitarist Steve Hackett's second solo studio album, *Please Don't Touch* (Charisma Records, 1978).

—. "Steve Hackett discusses Narnia." (YouTube video, 2020).

<https://www.youtube.com/watch?v=BMj6ev93-mU>

McNease, Heath. *The Weight of Glory: Songs Inspired by the Works of C. S. Lewis* (Independent, 2012; YouTube video, 2015).

https://www.youtube.com/watch?v=UNeSMRP_0TM

Lewis themed album from an American Christian hip-hop and folk-rock musician Heath Daniel McNease.

—. *The Weight of Glory: Second Edition*. (Independent, 2013; YouTube playlist, 2017).

https://www.youtube.com/watch?v=ebzFCQc0BkA&list=OLAK5uy_mBAj2FxuW6ZCD022bn-WCGZi_ddECivtg

A hip-hop remix of Christian hip-hop and folk-rock musician Heath Daniel McNeases' 2012 album *The Weight of Glory*.

—. "'The Weight of Glory' song description." (YouTube video, 2012).

<https://www.youtube.com/watch?v=oVKnK7zAtH8>

The Oh Hellos. "The Lament of Eustace Scrubb." (YouTube video, 2022 Remaster).

<https://www.youtube.com/watch?v=57eHPmiop44>

Track from *Through The Deep, Dark Valley*, the debut album of American folk-rock band *The Oh Hellos*, released in 2012.

—. *Dear Wormwood* (Full album, YouTube video, 2015).

https://www.youtube.com/watch?v=Fc5U_eYxjPs

An album inspired by *The Screwtape Letters* that the band describe as Lewis "fan fiction."

Phish. "Prince Caspian – Live." (YouTube video, 7/7/12).

<https://www.youtube.com/watch?v=LvWxvNYVF9A>

Noted American jam band *Phish* performing their song "Prince Caspian" live.

Lewis' Life

Biographical Films

Norman Stone, Dir. *The Most Reluctant Convert: The Untold Story of C. S. Lewis* (2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=KtXphuLPXlk>

Lewis' journey from childhood faith, to atheism to, as he said, "the most reluctant convert in all England." Max McLean's detailed and masterful lead performance presents Lewis' story of grief, loss and redemption in his own words. Filmed in and around Oxford, England (including in Lewis' house, The Kilns), featuring Nicholas Ralph (*All Creatures Great and Small*) and directed by double BAFTA winner Norman Stone (BBC's *Shadowlands*).

Norman Stone, Dir. *Shadowlands* (BBC, 1985).

Part 1: https://www.youtube.com/watch?v=9Xyn2Reya_g

Part 2: <https://www.youtube.com/watch?v=yS9YrqmPrk>

BAFTA winning BBC television film with Joss Ackland as C. S. Lewis and Claire Bloom as Joy Davidman.

Attenborough, Richard, Dir. *Shadowlands* (1993).

<https://www.youtube.com/watch?v=rPJyA0scPW0>

The BBC production is not to be confused with this 1993 film by the same name, directed by Sir Richard Attenborough and starring Anthony Hopkins as Lewis and Debra Winger as Joy (see Edwards, Bruce L. "Shadowlands: A Review"

<https://cslewis.drzeus.net/papers/shadowlands-review/>;

West, John G., Jr. "How Hollywood Reinvented C. S. Lewis in the Film 'Shadowlands'" <https://cslewis.drzeus.net/papers/how-hollywood-reinvented-cs-lewis-film-shadowlands/>;

Wheeler, Jared. "Will the Real C. S. Lewis Please Stand Up?"

<https://moviegoings.com/2014/05/01/will-the-real-c-s-lewis-please-stand-up/>.

Biographical Literature

Heck, Joel D. "Introduction: The Life of C. S. Lewis." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 7-22.

<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/141/128>

Shurson, Andy. "Why C. S. Lewis Said 'No' to Knighthood."

<https://cfc.sebts.edu/faith-and-politics/c-s-lewis-the-honor-above-all-honors/>

Como, James T., ed. *Remembering C. S. Lewis: Recollections of Those Who Knew Him*. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Downing, David C. *The Most Reluctant Convert: C. S. Lewis' Journey to Faith*. Downers Grove, IL: IVP, 2002.

Graham, David, ed. *We Remember C. S. Lewis: Essays and Memoirs*. Nashville: B&H, 2001.

Green, Roger Lancelyn and Walter Hooper. *The Authorised and Revised biography*. San Francisco, CA: HarperOne, 2006.

Griffin, Henry William. *C. S. Lewis: The Authentic Voice*. Oxford: Lion, 2005.

An innovative biography of Lewis by novelist and playwright Griffin, a former editor at Macmillan in New York, one of Lewis' major publishers. "Lewis walks onto the stage . . . speaking as if in a one-character show, and holds our attention . . . to the very end of the book." – *Chicago Tribune*.

Harwood, Laurence. *C. S. Lewis, My Godfather*. Downers Grove, IL: IVP, 2007.

Heck, Joel D. *From Atheism to Christianity: The Story of C. S. Lewis*. Saint Louis: Concordia House, 2017.

This is a fascinatingly detailed and meticulously researched account of Lewis' slow conversion from atheism to Christianity that traces the influence of the books he read and the friends he made.

Horobin, Simon. *C. S. Lewis's Oxford*. Bodleian Library, 2024.

"Written by an expert in medieval literature who teaches at Magdalen College, where Lewis himself taught, this book, illustrated with letters, manuscripts and Oxford landmarks, helps us understand the author of the *Narnia* stories and of *The Screwtape Letters* as a student, scholar and teacher in greater depth."

Jacobs, Alan. *The Narnian: The Life and Imagination of C. S. Lewis*. London: HarperCollins / SPCK, 2005.

McGrath, Alister. *C. S. Lewis: A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*. London: Hodder & Stoughton, 2013.

A major biography of Lewis, written by a well-known British Anglican theologian.

Poe, Harry Lee, and Rebecca Whitten Poe, eds. *C. S. Lewis Remembered*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006.

Sayer, George. *Jack: C. S. Lewis and His Times*, Second Edition. London: Hodder and Stoughton, 1997.

Lewis' Friendships

Carpenter, Humphrey. *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams and their friends*. London: HarperCollins, 2006.

Hendrix, John. *The Mythmakers: The Remarkable Fellowship of C. S. Lewis & J. R. R. Tolkien* (A Graphic Novel). Abrams, 2024.

Glyer, Diana Pavlac. *The Company They Keep: C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien as Writers in Community*. Kent State University Press, 2007.

Philip Zaleski and Carol Zaleski, *The Fellowship: The Literary Lives of the Inklings, J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Owen Barfield, Charles Williams*. Farrar, Straus and Giroux, 2015.

Walsh, Milton. *Second Friends: C. S. Lewis and Ronald Knox in Conversation*. San Francisco: Ignatius, 2010.

White, Roger, Judith Wolfe and Brendan Wolfe, eds. *C. S. Lewis and His Circle: Essays and Memoirs from the Oxford C. S. Lewis Society*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Lewis the Poet

Cossio, Andoni. "The Unpublished 'Mód Þrýþe Ne Wæg' by C. S. Lewis: A Critical Edition." *Journal of Inkling Studies*, Volume 14, Number 1, 16 April 2024.

<https://www.eupublishing.com/doi/10.3366/ink.2024.0216>

King, Don W. "Making the Poor Best of Dull Things: C. S. Lewis as Poet."

<https://cslewis.drzeus.net/papers/cs-lewis-as-poet/>

—. "The Distant Voice in C. S. Lewis' Poems."

<https://cslewis.drzeus.net/papers/distant-voice-in-cs-lewis-poems/>

Ward, Michael. "A Look at Lewis's Poetry."

<https://www.cslewis.com/a-look-at-lewiss-poetry/>

Bremer, John. *C. S. Lewis, Poetry, and the Great War 1914-1918*. Lexington, 2012.

Kawano, Ronald M. *C. S. Lewis: Always a Poet*. University Press of America, 2002.

"Always a Poet delves into the life of C. S. Lewis, a struggling poet turned successful teacher, apologist and novelist, who saw his primary calling as a poet. According to author Roland M. Kawano, Lewis' vocation as a poet is pervasive throughout all his works."

King, Don W. *C. S. Lewis, Poet: The Legacy of His Poetic Impulse*. Kent State University Press, 2001.

Reyes, A.T. *C. S. Lewis's Lost Aeneid – Arms and the Exile*. Yale University Press, 2011.

Reyes introduces the surviving fragments of Lewis's translation of Virgil's epic poem, which were rescued from a bonfire.

Lewis the Literary Scholar

Michelson, P. E. "C. S. Lewis on Stories." *Linguaculture*, vol. 13, no. 1, June 2022, 13-37.

<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/302/263>

Baxter, Jason M. *The Medieval Mind of C. S. Lewis: How Great Books Shaped a Great Mind*. IVP Academic, 2022.

Bennett, J. A. W., ed. *The Humane Medievalist: An Inaugural Lecture*. Cambridge University Press, 1965.

Martin, Thomas L., ed. *Reading the Classics with C. S. Lewis*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000.

Neal, Mark and Jerry Root. *The Neglected C. S. Lewis: Exploring the Riches of His Most Overlooked Books*. Paraclete, 2020.

Lewis & Education

Fowler, Alastair. "C. S. Lewis: Supervisor." *Yale Review*, Vol. 91, No. 4 (October 2003). <https://www.lewisiana.nl/fowler/>

Heck, Joel. "C. S. Lewis' Philosophy of Education." https://www.researchgate.net/publication/351390160_C_S_Lewis%27_Philosophy_of_Education

Goetz, Stewart. *C. S. Lewis on Higher Education: The Pedagogy of Pleasure*. Bloomsbury Academic, 2023.

"Thoughtful and thought-provoking. Stewart Goetz provides an important contribution both to Lewis scholarship and to the wider conversation about the purpose and value of education." – Michael Ward, Faculty of Theology and Religion, University of Oxford, UK.

Heck, Joel D. *Irrigating Deserts: C. S. Lewis on Education*. St Louis: Concordia Academic Press, 2005.

This book looks at the education of C. S. Lewis, both as he received it in his formative years and as he dispensed it in his mature years. A review of Lewis' educational philosophy and practice is applied to issues and challenges in modern education and Christian education, considering objective truth, pedagogy, curriculum, interdisciplinary thinking, the purpose of education, head and heart, and much more.

Keefe, Carolyn, ed. *C. S. Lewis: Speaker and Teacher*. London: Hodder & Stoughton, 1971.

Key, Scott B. *Dr. Cornelius and the Call to Virtuous Learning: Prince Caspian and The Abolition of Man*. Northfield, MA: C. S. Lewis Study Centre, 2021.

Markos, Louis. *C. S. Lewis: An Apologist For Education (Giants in the History of Education)*. Classical Academic Press, 2015.

"In this brief book, Lewis scholar Dr. Louis Markos surveys Lewis's thought on education, as represented in books such as *The Abolition of Man*, *An Experiment in Criticism*, *The Discarded Image*, *Collected Letters*, and numerous other essays and publications. What emerges is a timely call to renew a radical liberal arts education that assumes a meaningful, purposeful cosmos and that will awaken students "from the slumber of cold vulgarity" and cultivate their affections for truth, goodness, and beauty."

Markos, Louis. *Restoring Beauty: The Good, the True, and the Beautiful in the Writings of C. S. Lewis*. Authentic Media, 2010.

Draws on Lewis to advocate the place of the transcendental values in education.

Pike, Mark A. *Mere Education: C. S. Lewis as Teacher for our Time*. Cambridge: Lutterworth, 2013.

"This clear, well-written and concise book casts much light on the practice of education in general and on the nature of Christian education in particular..." – John Sullivan, Liverpool Hope University, in *Theological Book Review*, Vol. 25, No.2, 2013.

Pike, Mark and Thomas Lickona. *Narnian Virtues: Building Good Character with C. S. Lewis*. Cambridge: Lutterworth, 2021.

"An introduction to C. S. Lewis' thought on character and faith is followed by practical examples of how to use well-known passages from the Narnia novels as a stimulus for rich character development at home and in the classroom."

Lewis' Fiction

Allred, David. "The Platonic Foundation of The Great Divorce."

<https://cslewis.drzeus.net/papers/platonic-foundation-great-divorce/>

Erskine-Hill, P. "Misleading Simplicity: 'The Great Divorce' and the 'Divine Comedy'." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 135-40.

<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/150/137>

Salter, Gabriel C. "Tellers of Dark Fairy Tales: Common Themes in the Works of C. S. Lewis and Terence Fisher." *Mythlore: A Journal of J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*, Volume 41, Number 1 (October 2022).

<https://dc.swosu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3121&context=mythlore>

Howard, Thomas. *C. S. Lewis, Man of Letters: A Reading of His Fiction*. Churchman Publishing, 1987.

—. *Narnia And Beyond: A Guide to the Fiction of C. S. Lewis*. San Francisco: Ignatius, 2006.

Kreeft, Peter. *The Mirror, the Mask, and the Masterpiece: A Guide to C. S. Lewis's "Till We Have Faces"*. Des Plaines, IL: Word on Fire, 2026.

Manlove, C. N. *C. S. Lewis: His Literary Achievement*. London: Macmillan, 1987.

Myers, Doris T. *Bareface: A Guide to C. S. Lewis's Last Novel*. University of Missouri Press, 2004.

Schakel, Peter J., ed. *The Longing for a Form, Essays on the Fiction of C. S. Lewis*. Kent State University Press, 1977.

Schakel, Peter J. and Charles A. Huttar, eds. *Word and Story in C. S. Lewis*. University of Missouri Press, 1991.

Walsh, Chad. *The Literary Legacy of C. S. Lewis*. Sheldon Press, 1979.

TV & Film Adaptations of The Chronicles of Narnia

ITV. *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1967).

This was the first television adaptation of *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, which aired on the British ITV channel in 1967. Of ten episodes made, episodes one and eight are the only known to still exist:

"The Lion the Witch & the Wardrobe 0x07 Peter's First Battle" (Audio).

<https://www.youtube.com/watch?v=Z9Q4-bct2XI>

Episode 8, Part 1: <https://www.youtube.com/watch?v=0gvKAIMBD2Y>

Episode 8, Part 2: <https://www.youtube.com/watch?v=QAeFTs8QYN8>

CBS. Bill Melendez, Dir. *The Lion the Witch & the Wardrobe* (1979).

<https://www.youtube.com/watch?v=oKKo4x1x2mA>

This animated version of *The Lion the Witch & the Wardrobe*, directed and co-written by *Snoopy and Charlie Brown* animator Bill Melendez, won the 1979 Emmy Award for Outstanding Animated Programme, and was also nominated for the Emmy for the Outstanding Individual Achievement for an Animated Programme (for script writing). The musical score was by Welsh composer Michael J. Lewis (b. 1939). Original Soundtrack: https://www.youtube.com/watch?v=rM8xFNz5obA&list=PLrP46f61dHSU_dyla3gEj_QMBu-qMV0yB

BBC. *Chronicles Of Narnia – The Complete Collector’s Edition* (DVD, 2003).

While the more recent Disney-produced film series unsurprisingly beats these BBC television adaptations in terms of technical presentation, the BBC adaptations of the first four books are the more faithful adaptations.

BBC TV, Marilyn Fox, Dir. *The Lion, The Witch & The Wardrobe* (1988, HD, 2016). <https://www.youtube.com/watch?v=6Fft9DLIp7E>

BBC TV, Alex Kirby, Dir. *The Chronicles of Narnia: Prince Caspian and the Voyage of the Dawn Treader* (1989, 2023). <https://www.youtube.com/watch?v=dFM-o-t4HWg>

BBC TV, Alex Kirby, Dir. *The Chronicles of Narnia: The Silver Chair* (1990, Fan Remastered Edition [HD Restoration], 2025). <https://www.youtube.com/watch?v=QSQn5NGFUaY>

Disney. *The Chronicles of Narnia Trilogy* (DVD, 2005).

Technically superior, but somewhat less faithful adaptations of *The Lion, The Witch & The Wardrobe*, *Prince Caspian* and *The Voyage of the Dawn Treader*.

Resources about *The Chronicles of Narnia*

King, Don W. "Narnia and the Seven Deadly Sins."

<https://cslewis.drzeus.net/papers/narnia-seven-deadly-sins/>

Pelin, R. Stefania. "C. S. Lewis's 'Narnia' and J.R.R. Tolkien's 'Middle-Earth' – Realms of Emotionally Intelligent Characters." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 51-63. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/145/132>

Ward, Michael. *The Son and the Other Stars: Christology and Cosmology in the Imagination of C. S. Lewis*. PhD thesis, St Andrews Research Repository, 2005. <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2783>

Bassham, Gregory, and Jerry L. Walls, eds. *The "Chronicles of Narnia" and Philosophy: The Lion, The Witch And The Worldview*. Open Court, 2005.

Maslo, Lina, *Through the Wardrobe: How C. S. Lewis Created Narnia*. New York: HarperCollins, 2020.

A non-fiction picture book aimed at children.

Ward, Michael. *The Narnia Code: C. S. Lewis and the Secret of the Seven Heavens*. Milton Keynes: Paternoster, 2010.

- . *Planet Narnia: The Seven Heavens in the Imagination of C. S. Lewis*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Michael Ward's thesis (first presented in his PhD thesis, see above) that Lewis draws on the seven planets of medieval thought to inform the Chronicles of Narnia is presented in his monograph *Planet Narnia*, and at a more popular level in *The Narnia Code*. For critical discussion of Ward's thesis, see Dickieson, Brenton, "(Re)Considering the Planet Narnia Thesis." *An Unexpected Journal* (December 6, 2018), <https://anunexpectedjournal.com/reconsidering-the-planet-narnia-thesis/> and "'The Planets' in C. S. Lewis' Writing, with a Planet Narnia Chart." <https://apilgriminnarnia.com/2019/12/05/the-planets/>; Peterson, Josiah, "A Defense of Planet Narnia." *An Unexpected Journal* (December 6, 2018); Ward, Michel, "Seven Questions: AUJ with Michael Ward." *An Unexpected Journal* (December 6, 2018), <https://anunexpectedjournal.com/seven-questions-auj-with-michael-ward/>

- Williams, Rowan. *The Lion's World: A Journey into the Heart of Narnia*. Oxford: SPCK, 2012.

Former Archbishop of Canterbury and noted theologian Rowan Williams explores the moral landscape of all seven novels in the Chronicles of Narnia, offering commentary on their spiritual subtext. "Williams gently but firmly rebuts those critics who have charged Lewis with sexism, racial stereotyping and the glorification of violence."

The Cosmic Trilogy (i.e., The Ransom Trilogy)

- Gumerova, Anna, and Valentina Sergeeva. "The Historical Context of C. S. Lewis's Novel 'That Hideous Strength'." *Linguaculture*, vol. 13, no. 1, June 2022, 69-80. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/234/266>

- Scherer, Ulrike. "Dream not of Other Worlds": C. S. Lewis, Philip Pullman and the Ghost of Milton. PhD thesis, University of Otago, 2011. <https://ourarchive.otago.ac.nz/esploro/outputs/doctoral/Dream-not-of-Other-Worlds-CS/9926478682901891>

- Snyder, K. Alan. "That Hideous Strength's Omniscient State." *Linguaculture*, vol. 13, no. 1, June 2022, 57-67. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/222/265>

- Laverty, Rhys. "The Discarded Lewis." (This is the introduction to Laverty, ed. *Life on the Silent Planet: Essays on Christian Living from C. S. Lewis's Ransom Trilogy*, Davenant, 2024). <https://adfontesjournal.com/web-exclusives/the-discarded-lewis/>

- Stallard, Stephen. "Why We Need C. S. Lewis' Space Trilogy." <https://transform.westernseminary.edu/resources/cs-lewis-space-trilogy>

- Laverty, Rhys, ed. *Life on the Silent Planet: Essays on Christian Living from C. S. Lewis's Ransom Trilogy*. Davenant, 2024.

- Wolfe, Judith and Brendan Wolfe, eds. *C. S. Lewis's Perelandra: Reshaping the Image of the Cosmos*. Kent State University Press, 2013.

- Schwartz, Sanford. *C. S. Lewis on the Final Frontier: Science and the Supernatural in the Space Trilogy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Lewis, Philosophy, Theology & Christian Apologetics

On-Line

Abraham, William J. "C. S. Lewis & the Conversion of the West: The Value of C. S. Lewis for the Christian Mission Today." *Touchstone*, March-April, 1998.

<https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=11-02-018-f&readcode=&readthrest=true#threst>

A discussion of "the value of C. S. Lewis" for evangelism and apologetics written by a leading analytic philosopher, theologian and Methodist pastor.

Barkman, A. J. *The Philosophical Christianity of C. S. Lewis: Its Sources, Content and Formation*. PhD thesis, Vrije Universiteit Amsterdam, 2009.

<https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/42185106/complete%20dissertation.pdf>

Cernauti-Gorodetchi, Mihaela. "A Few Notes on C. S. Lewis's Understanding of the Tao." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 31-40.

<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/143/130>

Clark, David G. *C. S. Lewis: A Guide to His Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.

Cokenour, T. 2023. *An Invitation to Thought: Ambiguity in the Apologetic of C. S. Lewis*. PhD thesis, Middlesex University / London School of Theology.

<https://repository.mdx.ac.uk/download/8ebc5fd985df3b9e450d9aaa95a28325fe993afcd13b574a3b4f0cab5d1024e2/2755984/TSCokenour%20thesis.pdf>

Goetz, Stewart. "The Argument from Reason." *Philosophia Christi*, Volume 15, Number 1, 2013, 47-62.

https://www.pdcnet.org/pc/content/pc_2013_0015_0001_0047_0062.

Philosopher Stewart Goetz argues that "Lewis's argument from reason was and remains to this day philosophically timely and deserving of serious consideration."

Grassl, F. "'At the Mercy of the Metaphor': C. S. Lewis and the Nature of Theological Language." *Linguaculture*, vol. 13, no. 1, June 2022, 95-119.

<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/303/268>

Hilder, M. "'The Language of Joy': C. S. Lewis's Legacy As a Christian Communicator to Contemporary Culture." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 141-56.

<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/151/138>

Lee, Robert Sloan. "Non-Standard Arguments for God's Existence."

<https://press.rebus.community/intro-to-phil-of-religion/chapter/non-standard-arguments-for-gods-existence/>

Lewis' argument from desire is one of the "non-standard" theistic arguments covered in this essay from the online philosophy of religion textbook *Introduction to Philosophy: Philosophy of Religion* (Rebus Press, 2020),

<https://press.rebus.community/intro-to-phil-of-religion/#main>.

Lindén, Lilian. *C.S. Lewis and Idealism*. Åbo Akademi University Press, 2024.

https://doria.fi/bitstream/handle/10024/189132/linden_lilian.pdf?sequence=1&isAllowed=y

"The dissertation examines the impact of philosophical idealism in its various forms on C. S. Lewis (1898–1963), mainly before he became a Christian. Three questions are in focus: which philosophical idealisms Lewis adhered to before be-

coming a Christian, how George Berkeley's subjective idealism influenced him and what impact Owen Barfield had on Lewis in moving from realism to idealism. . . . As a new view, it is also argued that Lewis received from Rudolf Steiner what he gave Barfield credit for, his most renowned argument against naturalism that he used in the book *Miracles* (1947). Evidence for this is found in a private letter in which Lewis mentions Steiner with appreciation. The argument allowed Lewis to leave realism for idealism, that is, he left the view that matter is the most fundamental reality for a view in which Spirit is the most real. This paved the way, first for Berkeley and later, for Christianity."

Little, B. A. "Reality and Evangelism in the Lives and Works of C. S. Lewis and Francis Schaeffer." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 101-14.
<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/148/135>

Lucas, J. R. "The Restoration of Man." *Theology* 98, 1995, 445-56.
https://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/lucas/C_S_Lewis_Restoration_of_Man.html.

A Lecture given in Durham on Thursday October 22nd, 1992, by Anglican Oxbridge philosopher J. R. Lucas (1929-2020) to mark the Fiftieth Anniversary of Lewis' *The Abolition of Man*. Lucas argues for "an ever-present recognition that the values we seek to put into effect in our actions are values that are not the creations of our own wills, but derive their validity ultimately from God."

Lovell, Steven Jon James. *Philosophical Themes from C. S. Lewis*. PhD thesis, Department of Philosophy University of Sheffield, 2003.
<https://www.scribd.com/document/247814742/C-S-Lewis-Phd-thesis> &
<https://andrewmbailey.com/papers/2917%20stuff/Philosophical%20Themes%20in%20CS%20Lewis.pdf>

Lovell's PhD thesis "addresses four issues in the philosophy of religion through the writings of C. S. Lewis. Those issues are: the Euthyphro dilemma, the philosophical status of miracles, the Freudian critique of religious belief, and an argument from Lewis that has been dubbed 'the argument from desire'. While disagreeing with Lewis in some of the details, the dissertation defends a broadly Lewisian (and therefore broadly Christian) approach to each of these issues. Indeed, these Lewisian positions are defended with refurbished versions of Lewis' own arguments."

McIlroy, David H. "The Importance of Recognizing Truth, Goodness, and Beauty: C. S. Lewis's Antidote to the Poison of Subjectivism."
<https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1466&context=cslewisjournal>

Parkinson, Samuel G. "C. S. Lewis's Argument from Reason: The Promise of Natural Theology." *Credo Magazine*, July 18, 2023.
<https://credomag.com/article/c-s-lewiss-argument-from-reason/>

Perez, J.N. "*Love is tears*": *the Charmolyptic Theological Vision of C. S. Lewis*. PhD thesis, Oxford, 2023.
<https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:0c4e9be1-2245-467a-864e-01a8c9e30dc5/files/dpz50gw662>

This dissertation examines the significance of tragi-comedy in the theological writings of C. S. Lewis. It describes Lewis's approach in terms of *charmolypti* (joy-sorrow), a word derived from John Climacus. . . . Some critics suspect that Chris-

tianity promotes escapism from the tragic conditions of human life, while others claim that it negates or undermines joy and laughter. Thus, Christianity is criticized for being insufficiently sorrowful but also insufficiently joyful. Lewis's view of Christianity as something charmolypic might show a way to resolve this dilemma. First, it is the first ever dissertation on C.S. Lewis submitted to the Faculty of Theology and Religion at Oxford University. Second, my archival work on an unpublished play Lewis wrote in 1942, analyzed in Chapter Three, is entirely new in scholarship on Lewis. Thirdly, [if] Lewis's charmolypic vision of Christianity is sufficiently tragic and comic, it can help address the present need for a theological imagination that properly affirms the sorrows and joys of human experience. Christian theology can learn something from Lewis about how to respond to both criticisms mentioned above in a persuasive and imaginatively compelling way.

- Reppert, Victor. "The Argument from Reason." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Blackwell, 2009.
https://www.academia.edu/47721599/The_Argument_from_Reason
- . "Pro: The Argument from Reason Defended." In *C. S. Lewis's Christian Apologetics: For and Against*, edited Bassham, Gregory. Rodopi-Brill, 2015.
https://www.researchgate.net/publication/285502708_Pro_The_Argument_from_Reason_Defended
- Schaefer III, Henry F. "C. S. Lewis: Science and Scientism."
<https://www.lewissociety.org/scientism/>
- Sheahan, Luke C. "C. S. Lewis: Reason, Imagination, and the Abolition of Man."
<https://gcallah.github.io/Rationalism/AntiRats/drafts/Lewis.pdf>
- Simek, Slater. "A Bayesian Exploration of C. S. Lewis's 'Argument from Desire.'" *Sophia*, Volume 61 (2022), 757–773.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s11841-021-00887-9>
- Starr, Charlie W. "Aesthetics vs. Anesthesia: C. S. Lewis on the Purpose of Art." *Inklings Forever: Published Colloquium Proceedings 1997-2016, Volume 7: A Collection of Essays Presented at the Seventh Frances White Ewbank Colloquium on C. S. Lewis & Friends*.
https://pillars.taylor.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1183&context=inklings_forever
- . "Meaning, Meanings, and Epistemology in C. S. Lewis." *Mythlore: A Journal of J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*: Vol. 25: No. 3, Article 14.
<https://dc.swosu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1247&context=mythlore>
- Tamas, C. "C.S. Lewis's Trilemma Seen through Muslim Eyes." *Linguaculture*, vol. 10, no. 2, Dec. 2019, 41-50.
<https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/144/131>
- Vasiliiu, Daniela. "C. S. Lewis: The Romantic Rationalist." *Linguaculture* 2014(2).
https://www.researchgate.net/publication/276135195_C_S_Lewis_The_Romantic_Rationalist
- West, John G. "Darwin in the Dock: C. S. Lewis's Doubts about the Creative Power of Natural Selection." *Evolution News and Science Today*, November 21, 2013.
https://evolutionnews.org/2013/11/darwin_in_the_d_2

- . "Finding the Permanent in the Political: C. S. Lewis as a Political Thinker." <https://cslewis.drzeus.net/papers/cs-lewis-political-thinker/>
- Willard, Timothy Duane. "Endless Twilight: A Study of C. S. Lewis's Language of Beauty." PhD thesis, King's College London, 2016. https://kclpure.kcl.ac.uk/ws/portalfiles/portal/113925785/2016_Willard_Timothy_D._1259085_thesis.pdf
- Williams, Donald T. "A Clue to the Clue: The Abolition of Man as a Supplement to the Moral Argument of Mere Christianity (2023)." <https://files.mychurchwebsite.net/c7579/essay-csl-abolition.docx>
- . "C. S. Lewis and the Uses of Apologetics." *The Worldview Bulletin*. <https://douglasjacoby.com/c-s-lewis-and-the-uses-of-apologetics/>
- . "Is Man a Myth? Mere Christian Perspectives on the Human." *Mythlore*, Volume 23, Number 1, 2000. <https://dc.swosu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1362&context=mythlore>
- . "Lacking, Ludicrous, or Logical? The Validity of Lewis's 'Trilemma'." <http://www.globaljournalct.com/wp-content/uploads/2014/08/Donald-Williams-C.-S.-Lewis-Trilemma.pdf>
- . "A Tryst with the Transcendentals: C. S. Lewis on Beauty, Truth, and Goodness. Part II: Truth." *Inklings Forever: Published Colloquium Proceedings 1997-2016*: Vol. 8, Article 29. https://pillars.taylor.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1228&context=inklings_forever
- Williams, Peter S. "A Beginner's Guide to the Theistic Argument from Desire." <https://www.peterswilliams.com/2021/01/03/a-beginners-guide-to-the-theistic-argument-from-desire/>
- . "The Abolition of Man, or Reflections on Reductionism with Special Reference to Eugenics." (2016). <https://www.peterswilliams.com/2016/02/09/abolition-of-man/>
- C. S. Lewis' *The Abolition of Man* (first published in 1943) is one of the most prescient books of the twentieth century, ranking alongside Aldous Huxley's *Brave New World* in its continuing relevance to life in the twenty-first century. Indeed, Lewis' thinking is all too relevant to spend this paper merely *appreciating* his thoughts and arguments. The best way to appreciate Lewis' thinking is to *apply* it to the contemporary world, thinking *through* Lewis rather than merely thinking about him. Therefore, this paper will build upon Lewis' insights into reductionism, and 'the abolition of man' reductionism threatens, as a vantage point from which to critique the contemporary debate about genetic engineering as exemplified by the writings of Gregory Stock and Francis Fukuyama.
- . "C. S. Lewis & G. K. Chesterton: A Comparative Appreciation." (2014). https://www.peterswilliams.com/wpcontent/uploads/2020/01/Lewis_Chesterton.pdf
- . "C. S. Lewis as a Central Figure in Formulating the Theistic Argument from Desire." *Linguaculture Journal*, 10.2, 2019. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/149/136>
- C. S. Lewis made various theistic arguments from the existence of a desire that he called "Joy," "Romantic" longing or "Sehnsucht." This paper evaluates Lewis'

contribution to this area of natural theology by situating it within an exploration of: a) the historical roots of such arguments, b) historic theological reflections upon desire, c) historic formulations of theistic arguments from desire, d) Lewis' contemporaries who made theistic arguments from desire, and e) the contemporary philosophical discussion of theistic arguments from desire. With respect to the contemporary discussion, I focus upon my own defence of a cumulative argument from desire inspired by Lewis' writings.

- "Is Christianity Childish? Rhetorical Advice For Christian Apologists From C. S. Lewis's Essay: 'On Three Ways Of Writing For Children'." *Linguaculture Journal*, vol. 13, no. 1, 2022.

https://www.peterswilliams.com/wpcontent/uploads/2022/09/Is_Christianity_Childish.pdf

In his 1952 essay "On Three Ways of Writing for Children", C. S. Lewis discusses three approaches to writing children's literature and defends "that particular type of children's story which is dearest to my own taste, the fantasy or fairy tale" from the charge that it is "childish." In this paper, I see how Lewis' advice about the rhetoric of children's stories can be generalized and applied to the discipline of Christian apologetics. In particular, many atheists charge Christian Spirituality with being childish. In response, I explore how the dialectical moves made by Lewis in "On Three Ways of Writing for Children" can shape a rational response to such rhetoric.

- "Re-Defending Arguments from Desire: A Second Response to Gregory Bassham." (2016). https://www.peterswilliams.com/wp-content/uploads/2016/11/In-Defence-of-Arguments-from-Desire_v4.pdf

While it can be read in isolation, this paper follows on from my debate with Gregory Bassham in Bassham, Gregory, ed. *C. S. Lewis's Christian Apologetics: For and Against*. Rodopi-Brill, 2015.

- Wright, N. T. "Simply Lewis: Reflections on a Master Apologist After 60 Years." *Touchstone*, March, 2007.

<https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=20-02-028-f&readcode=&readthrest=true#threst>

Bishop Wright, a leading British Anglican theologian, offers a balanced review of *Mere Christianity*.

Books

- Baggett, David, et al., eds. *C. S. Lewis as Philosopher: Truth, Goodness, and Beauty*. Third edition. High Bridge, 2024.

A good collection of papers on a wide variety of philosophical topics discussed by Lewis, now in its third edition. Topics range from the transcendental values of truth, goodness and beauty; the argument from reason; the Lord-Liar-Lunatic argument; the philosophical case for natural law in *The Abolition of Man*; emotional doubt; true myth; the problem of evil; moral goodness; the nature of belief; the problem of hell; hedonism; aesthetic theodicy; mathematical elegance; sacramental metaphysics; the power of imagination; the argument from desire; questions of epistemology; and what is arguably Lewis' greatest philosophical novel: *Till We Have Faces*. Features the likes of Stewart Goetz, David Horner, Peter Kreeft, Louis Markos, Tom Morris, Bruce Reichenbach, Phil Tallon and Michael Ward.

Barkman, Adam. *C. S. Lewis and Philosophy as a Way of Life: A Comprehensive Historical Examination of his Philosophical Thoughts*. Allentown, PA: Zossima, 2009.

Bassham, Gregory, ed. *C. S. Lewis's Christian Apologetics: For and Against*. Leiden: Rodo-pi-Brill, 2015.

This unique volume contains a series of debates for and against various strands in Lewis' apologetics, covering (1) the argument from desire, (2) the argument from reason, (3) the moral argument, (4) the trilemma argument, and (5) the argument concerning the problem of evil.

Baynes, Leslie. *Between Interpretation and Imagination: C. S. Lewis and the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2026.

Burson, Scott R. and Jerry L. Walls. *C. S. Lewis & Francis Schaeffer: Lessons for a New Century from the Most Influential Apologists of Our Time*. Downers Grove, IL: IVP, 1998.

An appreciation of Lewis and Schaeffer as apologists that is more appreciative of Lewis than Schaeffer, and which aims to learn from their work for the task of apologetics in the twenty-first century.

Christensen, Michael. *C. S. Lewis On Scripture*. London: Hodder & Stoughton, 1979.

Clark, David G. *C. S. Lewis: A Guide to His Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007

Cunningham, Richard B. *C. S. Lewis: Defender of the Faith*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008.

Davison, Andrew, ed. *Imaginative Apologetics: Theology, Philosophy and the Catholic Tradition*. London: SCM, 2011.

Goetz, Stewart. *C. S. Lewis (Blackwell Great Minds)*. Oxford: Blackwell, 2018.

"well-known philosopher and Lewis authority Stewart Goetz discusses Lewis's philosophical thought and illustrates how it informs his theological and literary work."

—. *C. S. Lewis on the Soul, God, and Christianity (Elements In the History of Philosophy and Theology in the West)*. Cambridge University Press, 2025.

"In this Element, the author explains Lewis' belief in the existence of the soul and how it related to his conviction that happiness consists of experiences of pleasure and is the purpose of life, God exists, and Christianity is true."

Kreeft, Peter. *Between Heaven and Hell: A Dialogue Somewhere Beyond Death With John F. Kennedy, Aldous Huxley and C. S. Lewis*. Downers Grove, IL: IVP, 2008.

American Catholic philosopher Peter Kreeft dramatizes his defence of the "Lunatic, Liar or Lord" argument as a dialogue "somewhere beyond death" between C. S. Lewis, John F. Kennedy, and Aldous Huxley, who all died on the same day.

—. *C. S. Lewis for the Third Millennium: Six Essays on The Abolition of Man*. San Francisco: Ignatius, 1994.

On the one hand, see Muehlenberg, Bill, "A Review of C. S. Lewis for the Third Millennium. By Peter Kreeft."

<https://billmuehlenberg.com/2005/06/05/a-review-of-cs-lewis-for-the-third-millennium-by-peter-kreeft/>.

On the other hand, see Zoutendam, Philip, "Peter Kreeft, C. S. Lewis for the Third Millennium, Review by Philip Zoutendam." *The C. S. Lewis Chronicle* Vol. 6, No. 2, Trinity 2009.
https://inklings-studies.org/files/2015/03/kreeft_csl_3rd_millennium_by_zoutendam1.pdf

- . *Heaven, the Heart's Deepest Longing*. Expanded edition. San Francisco: Ignatius, 1993.

American Catholic philosopher Peter Kreeft interprets the desire Lewis called "Joy" as a desire for Heaven.

Markos, Louis. *Lewis Agonistes: How C. S. Lewis Can Train Us to Wrestle With the Modern and Postmodern World*. Nashville: B&H, 2003.

Martindale, Wayne. *Beyond the Shadowlands: C. S. Lewis on Heaven and Hell*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2005.

McGrath, Alister. *Science and Religion in the Imagination of C. S. Lewis: The Quest for the Best Mental Model of the Universe*. Oxford: OUP, 2026.

- . *Richard Dawkins, C. S. Lewis and the Meaning of Life*. Oxford: SPCK, 2019.
- . *Deep Magic, Dragons and Talking Mice: How Reading C.S. Lewis Can Change Your Life*. London: Hodder & Stoughton, 2014.
- . *If I Had Lunch with C. S. Lewis: Explaining the Ideas of C. S. Lewis on the Meaning of Life*. Carol Stream, IL: Tyndale, 2014.
- . *The Intellectual World of C. S. Lewis*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

Well-known British Anglican theologian Alister McGrath situates eight key aspects of Lewis' intellectual development within the intellectual world of his day.

Mosteller, Timothy M., and Gayne John Anacker, eds. *Contemporary Perspectives on C. S. Lewis' 'The Abolition of Man': History, Philosophy, Education, and Science*. Bloomsbury Academic, 2018.

"A welcome addition to the scholarly literature on Lewis's influential defence of objective value. The perspectives are penetrating, illuminating, weighty without being ponderous. A collection that immediately establishes itself as the 'go to' book for anyone wanting to understand Lewis the philosopher at his most succinct, challenging, and telling." – Michael Ward, Fellow of Blackfriars Hall, University of Oxford, UK

Nicholi Jr., Armand M. *The Question of God: C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex, and the Meaning of Life*. New York: The Free Press, 2002.

Perry, Aaron. *Leadership Philosophy in the Fiction of C. S. Lewis (Christian Faith Perspectives in Leadership and Business)*. Palgrave Macmillan, 2020.

This book aims to develop a philosophy of leadership from the fiction of C. S. Lewis. Using such works as *The Chronicles of Narnia*, *The Cosmic Trilogy*, and *Till We Have Faces*, the author focuses on the benefits of fiction for leadership philosophy, including the use of models for leadership from narrative worlds.

Puckett Jr., Joe. *The Apologetics of Joy: A Case for the Existence of God from C. S. Lewis' Argument from Desire*. Cambridge: Lutterworth, 2013.

- Purtill, Richard. *Lord of the Elves and Eldiles. Fantasy and Philosophy in C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien*. 2nd ed. San Francisco: Ignatius, 2006.
- . *C. S. Lewis' Case For The Christian Faith*. San Francisco: Ignatius, 2004.
Catholic philosopher Richard Purtill re-presents and defends Lewis' apologetics in this easy-to-read book.
- Prothero, James. *The Stable Door: C. S. Lewis, Belief, and the Paradox of Recognition*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2025.
- Reppert, Victor. *C. S. Lewis' Dangerous Idea: In Defence of the Argument from Reason*. Downers Grove, IL: IVP, 2003.
Reppert's significant philosophical elaboration of Lewis' "argument from reason."
- Root, Jerry. *C. S. Lewis and a Problem of Evil: An Investigation of a Pervasive Theme*. James Clark and Co Ltd, 2010.
"Jerry Root provides a holistic reading of Lewis by walking the reader through all of Lewis's published work as he argues Lewis's case against subjectivism."
- Selby, Gary S. *The Everyday Mysticism of C. S. Lewis: Spirituality for Daily Life*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2026.
- Vaus, Will. *Mere Theology: A Guide to the Thought of C. S. Lewis*. Downers Grove, IL: IVP, 2004.
- Walker, Andrew and James Patrick, eds. *Rumours of Heaven: Essays in celebration of C. S. Lewis*. Guilford: Eagle, 1998. Also published as: *A Christian for All Christians: Essays in Honour of C. S. Lewis*. London: Hodder and Stoughton, 1990.
A dozen contributors from both sides of the Atlantic, spanning the Catholic, Orthodox and Protestant traditions, examine different aspects of Lewis' life and work. Especially valuable is the opening interview with noted British philosopher of religion Basil Mitchell, who regularly attended the Oxford Socratic Club and succeed Lewis as its President in 1954.
- Ward, Michael. *After Humanity: A Guide to C. S. Lewis' "The Abolition of Man"*. Park Ridge, IL: Word on Fire Academic, 2021.
- Werther, David. *C. S. Lewis and the Problem of God (Elements in the Problems of God)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- West, John G., ed. *The Magician's Twin: C. S. Lewis on Science, Scientism, and Society*. Seattle: Discovery Institute, 2012.
A good collection of essays delving into Lewis' views on science, scientism, origins, reason, and the role of science in politics. Features contributions from Michael Aeschliman, Jake Atkins, C. John Collins, James A. Herrick, Edward S. Larson, Michael Matheson Miller, Victor Reppert, Jay W. Richards, John G. West and Cameron Wybrow.
- Williams, Donald T. *Answers from Aslan: The Enduring Apologetics of C. S. Lewis*. Tampa, FL: DeWard, 2023.
- . *Mere Humanity: G. K. Chesterton, C. S. Lewis, and J. R. R. Tolkien on the Human Condition*. Nashville: B&H, 2006.

—. "The Validity of Lewis's Trilemma." In *Reflections from Plato's Cave: Essays in Evangelical Philosophy*. Monroe, VA: Lantern Hollow Press, 2012.

Williams, Peter S. *C. S. Lewis vs. the New Atheists*. Milton Keynes: Paternoster, 2013.

C. S. Lewis vs the New Atheists counters the "new atheist" movement using the arguments of C. S. Lewis, thereby appealing to readers interested in both loci and showing that there is nothing especially "new" about the new atheism. "This book shows the breadth, depth, and durability of Lewis's Christian apologetics." – *Dr. Michael Ward, Senior Research Fellow, Blackfriars Hall, Oxford*. See <https://www.peterswilliams.com/publications/books/c-s-lewis-vs-the-new-atheists/>

Miscellaneous

The following resources either didn't seem to fall within any of the categories above, or seemed too broad to fit any single category.

Anne-Frédérique Mochel-Caballero. "Heaven in C. S. Lewis's Cosmology: The Re-writing of Revelation 21.1-22.5 in 'The Last Battle'." *Linguaculture*, vol. 13, no. 1, June 2022, 81-93. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/article/view/233/267>

Derrick, Stephanie Lee. *The Reception of C. S. Lewis in Britain and America*. PhD thesis, University of Stirling, 2013. <https://dspace.stir.ac.uk/bitstream/1893/19765/1/Derrick%2c%20Stephanie%20L%20PhD%20Thesis.pdf>

Kreeft, Peter. "Interview on C. S. Lewis." (Los Angeles Lay Catholic Mission, October 2003). https://www.peterkreeft.com/topics-more/interview_cslewis.htm

Linguaculture, Vol. 15, No. 1 (2024): C. S. Lewis – The Re-enchanted Academic. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/issue/view/35>

Linguaculture, Vol. 13, No. 1 (2022): Crossing Boundaries. The Interplay of Language, Literature, and Translation. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/issue/view/29>

Linguaculture, Vol. 10, No. 2 (2019): C. S. Lewis and Kindred Spirits. <https://journal.linguaculture.ro/index.php/home/issue/view/22>

Martindale, Wayne. "C. S. Lewis, Reluctant Churchman." *Touchstone*, Summer-Fall, 1988. <https://touchstonemag.com/archives/article.php?id=02-04-019-f>

O'Flaherty, William. "Quotes NOT By Lewis: A Preliminary Examination." <https://cslewis.drzeus.net/papers/quotes-not-by-lewis/>

Packer, J. I. "The Literary Bloke." <https://cslewis.drzeus.net/papers/literary-bloke/>

A short introduction to Lewis by the well-known Canadian, Anglican, evangelical theologian.

Barfield, Owen. *Owen Barfield on C. S. Lewis*. Edited by G. B. Tennyson. Wesleyan University Press, 1989.

Carnell, Corbin Scott. *Bright Shadow of Reality: Spiritual Longing in C. S. Lewis*. Cambridge: Eerdmans, 1999.

Como, James T. *Branches to Heaven: The Geniuses of C. S. Lewis*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2015.

- . *C. S. Lewis: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Curtis, Carolyn and Mary Pomroy Key, eds. *Women and C. S. Lewis*. Oxford: Lion Hudson, 2015.
- Dickerson, Matthew and David O'Hara. *Narnia and the Fields of Arbol: The Environmental Vision of C. S. Lewis (Culture of the Land)*. University of Kentucky Press, 2020.
- The authors investigate themes of sustainability, stewardship of natural resources, and humanity's relationship to wilderness in Lewis' writings.
- Duncan, Alan C. *Gilbert and Jack: What C. S. Lewis Found Reading G. K. Chesterton*. The American Policy Roundtable, 2021.
- Edwards, Bruce L., ed. *C. S. Lewis: Life, Works and Legacy*, four volumes. Westpoint, Connecticut London: Praeger, 2007.
- Edwards, Bruce L., ed. *The Taste of the Pineapple: Essays on C. S. Lewis as Reader, Critic and Imaginative Writer*. Bowling Green State University Popular Press, 1988.
- Gibb, Jocelyn, ed. *Light on C. S. Lewis*. London: Geoffrey Bles, 1965.
- This collection of essays by people acquainted with Lewis features Owen Barfield, Nevill Coghill, Austen Farrar, Walter Hooper, and others.
- Harries, Richard. *C. S. Lewis: The Man and His God*. London: Fount, 1987.
- A rather critical review of Lewis' theological and apologetic oeuvre by the then Dean of King's College, London.
- Holmer, Paul. *C. S. Lewis: The Shape of his Faith and Thought*. New York: Harper and Row Publishers, 1976.
- On the cover of the 1977 paperback edition of this volume, published by Sheldon Press, Lewis' former secretary Walter Hooper called this "The best book about C. S. Lewis that has ever been written."
- Hooper, Walter. *C. S. Lewis: A Complete Guide to His Life and Works*. London: Harper-Collins, 1996.
- Kort, Wesley. *C. S. Lewis: Then and Now*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kreeft, Peter. *C. S. Lewis: A Critical Essay*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.
- A concise exploration of the life and writings of C. S. Lewis by American Catholic philosopher Peter Kreeft, first published in 1969.
- Lindvall, Terry. *Surprised by Laughter: The Comic World of C. S. Lewis*. Thomas Nelson, 2012.
- MacSwain, Robert and Michael Ward, eds. *The Cambridge Companion to C. S. Lewis*. Cambridge University Press, 2010.
- "Twenty-one expert voices from the University of Oxford, the University of Cambridge, Princeton University, and Wheaton College, among many other places of learning, analyze Lewis's work from theological, philosophical, and literary perspectives."

Martindale, Wayne and Root, Jerry, eds. *The Quotable C. S. Lewis*. Carl Stream, IL: Tyndale, 1990.

Over 1,500 quotes from Lewis' writings topically arranged in an A-Z format, with an exhaustive index.

Meilaender, Gilbert. *The Taste for the Other: The Social and Ethical Thought of C. S. Lewis*, Second Edition. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Menuge, Angus J. L., ed. *C. S. Lewis: Lightbearer in the Shadowlands: The Evangelistic Vision of C. S. Lewis*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1997.

Mills, David, ed. *The Pilgrim's Guide: C. S. Lewis and the Art of Witness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Myers, Doris T. *C. S. Lewis in Context*. Kent State University Press, 1991.

Newman, Randy. *Mere Evangelism: 10 Insights From C. S. Lewis to Help You Share Your Faith*. The Good Book Company, 2021.

Porter, Stanley E. ed. *An Afternoon with C. S. Lewis: Modern Perspectives on Lewis's Life, Work, and Legacy*. McMaster General Studies Series, 2025.

Schofield, Stephen, ed. *In Search of C. S. Lewis*. Bridge Publishing, 1983.

Travers, Michael, ed. *C. S. Lewis: Views from Wake Forest*. Allentown, PA: Zossima, 2008.

Collected of papers from an international C. S. Lewis conference, featuring material from keynote speaker James Como, Walter Hooper, and others.

Van der Elst, Philip. *C. S. Lewis: An Introduction*. London: Continuum, 1996.

Ward, Michael. "The Tragedy is in the Pity: C. S. Lewis and the Song of the Goat" in *Christian Theology and Tragedy*, ed. Kevin Taylor and Giles Waller. Farnham: Ashgate, 2011.

Ward, Michael, and Peter S. Williams, eds. *C. S. Lewis at Poet's Corner*. Eugene, OR: Cascade, 2016.

In 2013, on the fiftieth anniversary of his death, C. S. Lewis was memorialized at "Poets' Corner" in Westminster Abbey, taking his place beside the greatest names in English literature. Oxford and Cambridge Universities, where Lewis taught, also held commemorations around the date of Lewis' death. This volume gathers together addresses from those events. Rowan Williams and Alister McGrath assess Lewis's legacy in theology, Malcolm Guite addresses his integration of reason and imagination, William Lane Craig takes a philosophical perspective, while Lewis's successor as Professor of Medieval and Renaissance English, Helen Cooper, considers him as a critic. The collection also includes more personal and creative responses: Walter Hooper, Lewis biographer, recalls their first meeting; there are poems, essays, a panel discussion, and even a report by the famous "Mystery Worshipper" from the Ship of Fools website, along with a moving reflection by royal wedding composer Paul Mealor about how he set one of Lewis's poems to music. Containing theology, literary criticism, poetry, memoir, and much else besides, this volume reflects the breadth of Lewis's interests and the astonishing variety of his own output: a diverse and colourful commemoration of an extraordinary man.

-
- Watson, George, ed. *Critical Essays on C. S. Lewis*. Aldershot: Scolar, 1992.
- Werther, David and Susan Werther, eds. *C. S. Lewis's List: The Ten Books That Influenced Him Most*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Wolfe, Judith and Brendan Wolfe, eds. *C. S. Lewis and the Church: Essays in Honour of Walter Hooper*. London: T&T Clark, 2011.



On the Resurrection, Volume 1: Evidences

Gary R. Habermas

B&H Publishing, 2024

Gary R. Habermas (1950-), distinguished research professor and chair of the department of philosophy and theology at Liberty University, has been researching the resurrection of Jesus since doing his PhD on the subject at Michigan State University in the mid 1970's. Having published numerous papers and books on the resurrection over the course of his career, Habermas has now published his four-volume magnum opus: *On the Resurrection*.

The 1024 pages of *Volume 1: Evidences* (a volume Habermas views as the most important volume in the four volume set) are mostly dedicated to establishing historical data relevant to Jesus' resurrection from both biblical and extra-biblical sources, and to important prolegomena such as the nature and viability of historical inquiry, and issues of the historical criteria to be applied in establishing historical data.

Habermas also includes a substantial appendix that aims to raise the prior probability of the resurrection by arguing that there are "Evidential near-death experiences" that constitute "nonmiraculous indications of at least an initial afterlife." (p 4.) Although this appendix was an intriguing introduction to its subject, it seemed to me that a more detailed treatment would be required to make a robust case for Habermas's conclusion.

Habermas' key methodological contribution to resurrection studies is his "minimal facts" methodology. *On the Resurrection* is undoubtedly the most comprehensive treatment of the "minimal facts" apologetic for the resurrection of Jesus published to date. Indeed, I think Volume 1 could stand some trimming, especially of certain repeated arguments and quotations.

The "minimal facts" methodology prioritizes rhetorical efficiency, using historical criteria to establish *specific* points of relevant historical data without recourse to arguments for thinking that the relevant historical sources are even *generally reliable*, and arguing for the resurrection of Jesus on the basis of this specific data as long as it is also accepted by "the vast majority of published contemporary scholars with credentials in relevant fields of study . . ." (p 91.) The application of these twin filters of historical verification and scholarly consensus defines the "minimal facts" to be explained, setting the stage for the debate about whether any hypothesis does a better job at explaining the "minimal facts" than the resurrection hypothesis.

According to Habermas, "These methodological moves have the benefit of bypassing much of the often-protracted preliminary discussions which frequently take place regarding which data are permissible by beginning with a sort of 'lowest common denominator' approach." (p. 94.) In the contemporary debate about apologetic methodology, the "minimal facts" approach taken by Habermas is generally contrasted with the so-called "maximal" approach of scholars such as Christian philosopher Lydia McGrew.¹ While McGrew seems to take an either/or approach to this debate, Habermas takes a both/and approach, acknowledging that arguing for the general reliability of the relevant historical sources is a viable project. Indeed, he notes that that "the criteria of authenticity can come to the aid of ... the general or the specific methods," (p 42) and affirms that the two approaches "may be pursued together and can complement each other" (p 128).

Habermas emphasizes that his appeal to scholarly consensus is *not* evidential, and that making good arguments for data matters more than scholarly opinion. Indeed, one can separate out the three methodol-

ogies of i) arguing for *general* reliability, ii) arguing for *specific* facts, and iii) Habermas's "minimal facts" approach that argues for specific facts that also garner scholarly consensus. Even Habermas' "minimal facts" methodology explicitly allows for the use of verified data that lacks a high percentage of consent to break any argumentative deadlock.

The "minimal facts" methodology clearly has the potential dis-benefit of ignoring the stronger and/or more expansive dataset that can be procured by setting aside scholarly consensus and/or by including the complementary "maximal" case for the general reliability of the relevant historical sources. Habermas concedes the latter point, commenting that "our primary method in this study is to apply the minimal facts method, which has the advantage of showing that the resurrection occurred even if the New Testament texts are unreliable! Nonetheless, establishing even the general reliability of a Gospel would be an additional, independent approach to establishing the historical foundation for the resurrection. As a 'backup system' this second approach strengthens the case for Jesus's resurrection." (p 806). Whether the purported rhetorical benefits of the "minimal facts" approach, and most especially of the "lowest common denominator" appeal to scholarly consensus, outweigh the rhetorical dis-benefits is not a zero-sum game, but something to be judged on a case by case basis that depends upon the rhetorical context.

Volume 1 of *On the Resurrection* has been criticized by Lydia McGrew and others for its sometimes injudicious, imprecise or inaccurate use of quotations and sources.² Just how robust Habermas's appeal to scholarly consensus is depends in part upon how accurate he is in Volume 3's survey of scholarly perspectives, and Habermas has addressed some criticisms of Volume 3 in a video published in October 2025.³ At the very least, this controversy highlights issues with Habermas's appeal to scholarly consensus that detract from the purported rhetorical advantages of this aspect of his methodology.

Despite these issues, *On the Resurrection, Volume 1: Evidences* is undoubtedly a significant work that deserves a place in the library of every institution of higher education with a department of philosophy, religious studies and/or theology.

¹ See e.g., L. McGrew, *The Eye of the Beholder: The Gospel of John as Historical Reportage*. Tampa, FL: DeWard, 2021, chap. 8.

² See e.g. K. R. Harriman, "Review of On the Resurrection, vol. 1: Evidences" (https://krharriman.substack.com/p/review-of-on-the-resurrection-vol?utm_source=publication-search)

³ "Gary Habermas Addresses Skeptic Criticism Regarding - 'On the Resurrection: Scholarly Perspectives,'" (https://www.youtube.com/watch?v=eKxhqUIM_2g&t=33s)

Peter S. Williams

(MA, MPhil, PGCert)

Adjunct Professor in Communication and Worldviews

NLA University College

peterswilliams@gmail.com



Trøst for Guds folk. Johannes Åpenbaring – en kommentar¹

Njål Skrunes

Efrem forlag 2025, ib., 692 s.

Her har både forfatter og forlag tatt skikkelig sats. Og takk for det! Det er ingen hverdagslig hendelse at det utgis en kommentar på nesten 700 sider på norsk om Johannes Åpenbaring. Kommentaren vil bli stående som standardverket på norsk for både teologer og lekfolk i årevis.

Tidene er urolige, og mange bibellesere spør seg hvor vi befinner oss i endetidens store drama, så boka kommer med god «timing». Njål Skrunes, pensjonert professor fra NLA Høgskolen, er heldigvis svært nøktern i spørsmål om konkret oppfyllelse, men han åpner Åpenbaringsens innhold med trøst for alle som følger Lammet i Dyrets verden.

Dette er en kommentar som holder godt mål til bruk i akademisk kontekst. Alle store spørsmål blir tatt til drøfting. Samtidig har Skrunes ønsket å skrive for troende og tenkende bibellesere. Kommentaren er ikke grunntekstbasert, selv om leseren også får god hjelp til å forstå innholdet i mange greske begreper, noen verbformer og bruken av genitiv.

Forfatteren henter inn og presenterer en god del andre kommentarer og faglige arbeider og deres synsmåter, men han fører ikke lengre diskusjoner med ulike forskere. Sånn sett må vi kalle boka både velorientert og lettlest. Litteraturliste og noteapparat er nøkternt i omfang.

Bibelkommentarer har ikke så store variasjoner i oppbygging. Det starter med en del innledningsstoff knyttet til historisk bakgrunn, forfatterspørsmål, den første lesergruppa og tolkningstradisjon, før det gyves løs på selve teksten, vers for vers, kapittel for kapittel.

Skrunes' oversiktlige innledning er en del kortere enn i de fleste akademiske kommentarer. Til gjengjeld kommer han tilbake

til en del slike spørsmål, som tallsymbolikk, underveis i tekstutleggelsen. Jeg vil si at nettopp det tekstnære arbeidet er et avgjørende særpreg ved boka.

Det er få som leser en kommentar sammenhengende slik jeg har gjort denne gangen. Siden selve bibelteksten er skrevet inn i denne kommentaren, er det fullt mulig å gjøre det, men de fleste vil bruke en kommentar til å slå opp i for å få hjelp til svar på konkrete utfordringer i egen bibellesning. I bruk av denne kommentaren vil det fungere godt.

Ved siden av det tekstnære, har denne fortolkningen flere profileringer og styrker. Den er kristologisk orientert. Skrunes har ikke tatt med Sverre Bøes gode bok «En blodrød tråd gjennom Johannes Åpenbaring», men han har definitivt funnet den røde tråden.

Historiesynet både i Åpenbaringen og hos Skrunes er teosentrisk. Ingenting av det som skjer i vår verden er ute av Guds kontroll. Her gis intet rom for nyere ideer om «åpen teisme». Gud kjenner tidene fullt ut. Derfor er budskapet i boka også et utvetydig trøstebudskap, selv om Lammets etterfølgere må ta del i sin Herres lidelser.

Skrunes tenker og skriver helbibelsk. Et særpreg ved Johannes Åpenbaring er at boka ikke inneholder direkte sitater fra GT. Samtidig er hele teksten mer enn noe annet skrift i NT preget av motiver fra GT. Dette håndterer Skrunes godt når han jevnlig gjør leseren oppmerksom på at Åpenbaringen i liten grad forholder seg til GT etter en modell av profetisk oppfyllelse, men ved å bruke GT typologisk. Gud handler og vil handle slik vi kjenner det fra de gamle tekstene.

En siste vektlegging hos Skrunes er det nødvendige og rettferdige ved Guds dom. Han viker ikke unna realitetene i den doble utgang til frelse og fortapelse, men minner samtidig om at Guds mål er evig liv for menneskene og skaperverkets forløsning. Jeg vil si at forfatteren gjennom fortolk-

ningen framfører en god apologi for dommens nødvendighet.

Johannes Åpenbaring stiller oss overfor ei rekke utfordringer. Gjennom historien er boka blitt lest ganske ulikt, og det har utviklet seg flere overordnede modeller for teksttolkningen. Skrunes gjør greit rede for disse, gjerne med begreper som «futuristisk» og «idealistisk», som begge er gamle, kirkehistoriske modeller, og nyere ideer som «preteristisk» og «dispensasjonalistisk».

Dette er nyttige modeller å reflektere over 2000 år etter nedskrivningen, men det er også viktig å merke seg at for de første leserne i deres nærforventning ville det samtidige, framtidige og dermed også det tidløse mer eller mindre gå i ett, slik Robert Mounce understreker.

Skrunes henter jevnlig inn de ulike modellene for å belyse hvordan overordnede synsmåter får utslag for forståelse av bokas sammenheng og dermed enkeltteksters betydning. Denne systematiseringen gir god hjelp et stykke på vei. Samtidig bærer en for sterk modellorientering i seg en fare for overstyring av enkelttekstene.

Hos Skrunes kommer dette for det meste ned på beina, fordi han i utgangspunktet følger en tekstmær fortløking. Han plasserer seg selv i en kirkehistorisk eskjatologisk fortløkingstradisjon med røtter i oldkirken. Han mener altså at Åpenbaringen etter kapittel 3 primært handler om det framtidige, og på en særlig måte om det han identifiserer som den siste store trengselstid.

Samtidig modifierer han heldigvis seg selv flere ganger. Han understreker særlig at de sju seglene bærer et allment preg som vil kunne gjelde for alle tider. På den måten lar han også den såkalte «idealistiske» tolkningsmodellen komme fram. Den sier at Johannes Åpenbaring i stor grad må leses som en framstilling av det tidløst typiske for kirka i det som NT ellers med ulike uttrykk kaller «de siste tider», altså tidene mellom Jesu himmelfart og gjenkomst.

Skrunes har også såpass lite å si om innholdet i det såkalte tusenårsriket at han i

realiteten tillegger det liten framtidig betydning. Med tanke på de få og ganske dunkle versene som sies om dette, er det etter mitt skjønn bra, men det tvinger oss til å spørre om framtidsmodellen holder.

Selv har jeg mesteparten av livet stått i en futuristisk tradisjon, slik Skrunes gjør, men jeg har de seinere årene i større grad tenkt at mye av Åpenbaringen kan leses som beskrivelse av det typiske for hele endens tid. Jeg er enig med Skrunes i det han kaller spiralmodellen, at boka ikke bare gjentar og gjentar seg selv, men har en progresjon midt i gjentatte motivlikheter.

Samtidig har jeg kommet til å tenke at nettopp den typologiske bruken som Johannes Åpenbaring gjør av GT, kan den kristne kirke i sin forkynnelse til enhver tid også gjøre av motiver fra hele Åpenbaringen.

Noen steder lar Skrunes konklusjonen i vanskelige spørsmål stå litt åpen etter å ha lansert ulike muligheter. Det er fornuftig å gi slike rom for uenighet og diskusjon. I synet på den hvite hesten i kapittel 6 tenker vi grunnleggende likt, selv om jeg nok vil si at rytteren er Kristus og ikke bare et symbol på misjon og forkynnelse.

På et par andre punkter vil jeg melde mer usikkerhet. Er de 144.000 i kapittel 7 den jødiske «resten» som blir frelst, slik Skrunes mener, er de identisk med den utelleglige flokken seinere i kapitlet, eller er det trengselstidens martyrer? Uten å være bastant, heller jeg mest mot det siste.

Jeg tror også at en tolkning av kvinna i kapittel 12 som Israel blir for snever. Her ville jeg ha lagt vekt på at kvinna er gudsfolket. I fødselen betyr det «født av ei kvinne, født under loven», altså som jøde, men bildet videre handler om Guds vern av det utvidede gudsfolket av jøder og hedninger midt i Dyrets verden.

Kapittel 13 om dragen og de to dyrene har alltid gitt grunnlag for spekulasjon, særlig spørsmålet om tallet 666. Skrunes lar fornuftig nok være å dvele ved historiens mange spekulasjoner, enten det gjelder den eurosentriske lesingen av EF som det tihodede uhyret eller skremselsbøkene om datakoder og verdiløse penger. Like nøk-

ternt avviser han at Gog og Magog i kapittel 20 handler om Russland, men om et globalt opprør mot Gud og hans folk.

Derimot savner jeg en henvisning til GT i spørsmålet om merket på panne og på arm/hånd. Skrunes dveler mest ved merket som adgangstegn til handel. Jeg tror det går djupere og spiller på forordningen fra 5.Mos 6 om å bære *Shema*, den jødiske trosbekjennelsen til den ene Gud, på arm/hånd og panne. Om dette danner bakgrunn for bildet, handler Dyrets merke om selve bekjennelsen til Gud og Lammet, om så til martyriet.

Leserne får kjøpe boka og gjøre seg refleksjoner om disse og andre spørsmål. Hadde forlaget gjort en ekstra gjennomgang, ville nok en del mindre skrivefeil blitt luket ut. Stort sett forstyrrer det ikke lesingen.

Njål Skrunes skal ha takk for det store arbeidet som ligger bak. Kommentaren vil stå seg lenge. Jeg kommer til å hente den fram titt og ofte fra min bokhylle, og jeg oppfordrer både teologiske kollegaer og troende og tenkende lekfolk til å gå til anskaffelse. Den kristne kirke er avhengig av tekstnær og teksttro teologi.

¹ [Red.] Denne anmeldelsen er tidligere publisert i *Dagen*. Se <https://www.dagen.no/kultur/ny-bok-om-johannes-afenbaring-ingen-hverdagshendelse/1467011>.

Rolf Kjode

Førstelektor i praktisk teologi og missiologi
NLA Høgskolen
Rolf.Kjode@NLA.no



Litt kristen. Eller hvorfor det er greit at kirka er full av folk som ikke vet hva de tror på¹

Åste Dokka

Gyldendal (2024), 205 s, ib.

Vårt Land sin vegleiante teolog, Åste Dokka, er ein produktiv skribent. Truleg betyr det at ho blir lest i ein større krets. Derfor er det viktig å sjå nærare på kva ho bringer til torgs.

I boka *Litt kristen* er agendaen å «gjøre det mulig å kalle seg litt kristen». Lesaren «skal kunne ha eksistensiell nytte av teologien uten å måtte ta stilling til noe trosspørsmål». Poenget er ikkje berre lesaren, men at det skal vere legitimt å sjåast som fullverdig deltakande i kyrkja sjølv utan å tru på Gud. Kyrkja kan uansett tilby noko individets tid er i sterkt behov av; å høyre til og halde saman.

Ho gir psykoanalytikaren Erich Fromm rett i at Guds eksistens ikkje spelar noko stor rolle for oss. Dokka innrømmer at ho sjølv også i dette er barn av si tid og derfor «har formet en human Gud i mitt bilde. Det er nå engang den Gud jeg tror på». Ikkje berre det. Ho postulerer frimodig at gudstru historisk ikkje har vore «verken tilstrekkelig eller nødvendig [mi utheving] for å være en kristen».

Boka startar med ein kortpresentasjon av 20 personar, både konkrete og fiktive, trur eg. Nokre har ei form for relasjon til kyrkja, men distanse til trua. Andre har eit slags forhold til trua, men held seg borte frå kyrkja. Ateist og muslim, kyrkjemusikkinteressert og filosoforientert, folk med «sår» og folk utan bakgrunn. Dette er persongalleriet Dokka ser for seg når ho vidare gjennom boka har som mål å opne kyrkja for dei ho kallar «småkristne». Felles er at dei jamt over ikkje identifiserer seg med det objektive innhaldet i den kristne trua eller har noko aktivt forhold til denne.

Saman med ein del vidare refleksjonar om kva det er å vere ein kristen, særleg om

kor vanskeleg det er å tru, bringer ho psykologien og psykoanalysen på bana for å gi ei tolkingsramme som kan hjelpe oss til å forstå det ho like gjerne kallar «religiøns» plass i samtida. Den ho primært spelar ball med er den jødiske ateisten Irvin Yalom og hans eksistensielle psykoterapi.

Yalom held fram fire allmenne temaområde som alle menneske møter, om vi vil eller ikkje, som eksistensielt avgjerande for livet; død, fridom, einsemd og mening. I fire kapittel hentar Dokka inn Yalom sine synspunkt. Primært tar ho han aktivt i bruk som hjelp til å tolke vår eiga tid. Til dels reiser ho viktige kritiske spørsmål til Yalom, særleg i spørsmål om einsemd og mening. Hovudsaka for forfattaren er likevel å kunne bruke den psykologiske innsikta som ramme for ein berekraftig religiøsitet for folkekyrkja.

Trass i at ho kritiserer Yalom for å vere eindimensjonal, yter ho ikkje vesentleg teologisk motstand. Ho kallar utgangspunktet sitt «skapelsesteologi», som ho i neste omgang set i kontrast til «åpenbaring». Verken Faderen, Sonen eller Anden har mykje plass i framstillinga hennar. Ho vil inkludere frå si forståing av eit skapingsteologisk utgangspunkt; det allmenne. I denne boka er det representert ved ei samfunnsvitskapleg erkjenning av det sekulære og ei bruk av psykologien som døropnar for religiøsiteten i dette samfunnet.

Avslutningsvis trekker ho inn den svenske sosialantropologen Mikael Kurkiala og den australske musikaren Nick Cave «som begge har satt spørsmålet om Guds eksistens til side og lever det vi kan kalle kristne liv» midt i erkjenninga av at tilværet eigentleg er av-sakralisert. Dei står for Dokka som eksempel til etterfølging i folkekyrkja ved at dei «gjør kristne ting», som å be, gå til kyrkje, lese Bibelen.

Dokka er kanskje klar over at den lightversjonen av «tru» som ho introduserer for folket og folkekyrkja, eigentleg ikkje strekker til i lengda. Ho deler rett nok den

ikkje-lutherske samtidsteologien om «dåpen aleine» som vilkår for frelse og full kyrkjedeltaking. «Det er nok å være døpt,» skriv ho. Kanskje har Dagbladets bokmeldar dette i tanken når han opplever Dokkas altomfattande «vi» som både klamt og arrogant. Vårt Lands meir sympatiske meldar slit også med dette store «vi».

På den andre sida er det ho som introduserer omgrep som «litt kristen» og «småkristen». Forfatteren innser sjølv at dette kan føre til ei forståing av a- og b-lag i folkekyrkja. Ho snakkar metaforisk med tilslutning om å romme både breiddefotball og elitefotball. Då blir det vanskeleg å kritisere grupperingar på motsett side i folkekyrkja for å skape a- og b-lag når dei vil understreke det genuint lutherske om den personlege trua og vedkjenninga som avgjerande.

Korleis kan vi vurdere dette bidraget til å opne både trua og folkekyrkja? For det første vil eg understreke noko som eg fullt ut deler; ønsket om at flest mulig – uavhengig av forhold til tru – kan kome inn i fellesskapa våre og kjenne at dei er velkomne, slik at dei blir midt i sine egne prosessar. Det er som samtidig vedkjenninge, tenande og opne at vi kan vere misjonerande, som rett nok truleg er eit ord som er Dokka framandt.

Kommunikativt er Åste Dokka svært dyktig. Ho har godt grep om språket og om metaforane sine, og litteraturkjennska-

pen hennar kjem fram. Ho kommuniserer også ganske forståeleg, fordi ho kjenner samtida si rimeleg godt. Ho skriv rett nok at ho er lite mystikar, noko eg kan kjenne meg igjen i, men som likevel er eit framveksande trekk ved samtidskulturen sitt krav om erfaring. Ho står på god avstand til tru som er kopla mot «emosjonell inderlighet», men kvar gong ho (for)teiknar slike miljø, får eg ei sterk kjensle at ho primært kjenner ting av omtale og i liten grad frå innsida.

Samtidgrepet hennar i denne boka er psykologisering av trua. Det stadfestar for så vidt Dokkas gode kulturinnsikt. Samtidig avslører det kor av-teologisert ho kan akseptere å vere. Eller kanskje er det progressiv ho kallar ein teologi som tonar ned trua på Gud, ikkje inviterer til tru på Jesus, erklærer dåp utan tru som tilstrekkeleg, avlyser fortapinga og gjer «religionen» meir og mindre immanent. NRKs svært sympatiske meldar lurar med rette på om forfatteren ikkje er «redd for at religionens skal utvannes».

¹ [Red.] Denne anmeldelsen er tidligere publisert på *FBB.nu*; se <https://www.fbb.nu/artikkel/litt-kristen/>.

Rolf Kjøde

Førstelektor i praktisk teologi og missiologi
NLA Høgskolen
Rolf.Kjode@NLA.no



God's Providence and Randomness in Nature. Scientific and Theological Perspectives

Robert John Russell and Joshua M. Mortiz, eds.

West Conshohocken: Templeton Press
2018 (344 ss)

This book is the result of the project SATURN, two years of research on "Scientific and Theological Understandings of Randomness in Nature." A wide-ranging group of scholars participated, including mathematicians, biologists, physicists, philosophers, and Christian theologians. It is important to underline that this series of essays builds off the previous work done in the context of the Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences in the 1990s and 2000s. Several highly significant and far-reaching publications from this prior research are also available for the interested reader.

After the tantalizing Introduction by Robert John Russell, the volume is divided into two parts: 1) Scientific Warrants for Indeterminism throughout Nature 2) Philosophical and Theological Perspectives on Indeterminism in Nature. A review such as this does not allow me to delve into the complex arguments in this book, and thus I will restrict myself to offering very brief comments about each chapter. That said, this volume is a goldmine, especially valuable regarding the interesting and controversial subject of Divine action or non-action in the natural world. To hope to understand God better requires a serious consideration of whether or not God acts.

In Part 1 there is three chapters. Chapter 1, "Necessity, Purpose and Chance," by George F.R. Ellis explores his topics of chance, necessity, and purpose from the quantum sphere to the whole universe. According to Ellis, randomness and chance are not to be understood as negative. To the contrary, they open the door to nume-

rous possibilities and variations within the context of a physical and purposeful universe.

Chapter 2, "The Universal Laws of Physics: Inflated Ontologies," by Robert E. Ulanowicz investigates whether or not the natural world is fully determined by the laws of physics. He considers indeterminacy and contingency and argues there is room for the possibility of various forms of free action, including divine action.

In chapter three, "Multiverse: God's Indeterminacy in Action," Gerald B. Cleaver examines the notion of multiverse, of which he is a proponent, and God as creator interacting with it. If multiverse is a reality, which according to Cleaver the properties of our own universe seems to indicate, what does this mean for theological perspectives concerning freedom and the possibility of Divine intervention?

Part 2 is comprised of seven chapters. Chapter 4 "Are Randomness and Divine Providence Inconsistent?" by James Bradley highlights that many scientists affirm the randomness in the natural world. He is not convinced that such randomness disqualifies God, who he argues is able to use it as a way of developing creative purposes. Yet, it is true, he contends, that randomness can also be destructive and thus fuel skepticism. He presents three possible arguments against that option.

In chapter five, "What we've Learned from Quantum Mechanics about Non-interventionist Objective Divine Action in Nature – and Its Remaining Challenges," Robert John Russell argues for a fresh interpretation of Divine action. He refers to this action as 'objective' because he believes God is really doing the acting and that it is not merely grounded in the perspective of the interpreter. Russell also contends that God's action influences nature without intervening in nature. That is, in his view, God does not suspend or violate natural processes to act, but his action

takes place at the quantum level which is indeterministic. The author deals with objections to this direction and challenges for the future.

In chapter six, "Context-Sensitive Constraints, Types, Emergent Properties, and Top-Down Causality" Alicia Juarrero engages consciousness, materialism, and intentional causality. She suggests we are uncovering fresh insights through trans-disciplinary ventures, which are helping to shed light on previously unsolvable philosophical issues.

Chapter seven, "Is Classical Science in Conflict with Belief in Miracles? Some Bridge-Building between Philosophical and Theological Positions," by Erkki Vesa Rope Kojonen tackles the thorny and long-standing problem of whether miracles are real. Do classical physics and the laws of nature rule out the miraculous? Does God act in the world and if so when?

In chapter eight "Necessity, Chance, and Indeterminism: A Theological Account of Freedom of Will in a *Regulated World*," Veli-Matti Kärkkäinen seeks to underscore the reality of a freedom of the will through interacting with some of its supposed defeaters, including neuroscience and

genetics. He aims to establish a modest theological account of human freedom.

In chapter nine, "Contingency and Freedom in Brains and Selves", Ted Peters explores contemporary neuroscience, neuro-philosophy, and physics for addressing the notion of contingency at the quantum level and then what this might result in with regards to human freedom in the physical sphere.

Chapter ten, "Contingency, Convergence, Constraints, and the Challenge from Theodicy in Creation's Evolution," by Joshua M. Moritz interacts with the topic of evolution and Divine action. How could randomness and indeterminism be compatible with the God of creation, who appears to have goals and directions for the planet and humans?

These essays offer a significant contribution to the theological and scientific discussions of Divine action. This issue is so crucial that it should be at the top or near the top of your reading list, if you want to better understand something of the complexity of God, being human, and the world. Highly recommended!

Gregory J. Laughery



Understanding Scientific Theories of Origins, Cosmology, Geology, and Biology in Christian Perspective

Robert C. Bishop, Larry L. Funck, Raymond J. Lewis, Stephen O. Moshier and John H. Walton

Downers Grove: IVP Academic 2018
(660 ss)

The question of origins is one of the most fascinating and perplexing that we face today. These five authors make a substantial contribution to the discussion, though there is nothing in the book that is groundbreaking. All the authors teach at Wheaton College, USA, and they have team-taught theories of origins for many years. Each chapter is written by one or two of the coauthors, depending on their expertise concerning the subject at hand.

The book comprises an introduction, six parts, and a concluding postscript. In total there are thirty-three topics addressed. In the introduction, the authors claim to defuse the ‘perceived tensions between scientific and biblical accounts of origins.’ This assumption is based on (1) understanding the cultural and historical contexts of the biblical text (2) adopting a comprehensive Trinitarian doctrine of creation and (3) defining the limits and powers of science and theology and discussing their historical engagements. It appears that these authors have already decided, at the outset, that any tension between the biblical text and science is ‘perceived,’ in other words, that it is not real. Thus, from a hermeneutical point of view, readers can adjust their reading lenses for an ardent attempt to mask any potential conflict between science and the biblical text. The fundamental presupposition of the authors, before engaging with various theories of origins, is that when Scripture and science are ‘interpreted well’ they ‘are not in conflict.’

While science has a prominent and perti-

nent place in this book, it is continually overshadowed by theological presumptions. To say it another way, science and theology are not considered as necessary informers for each other and the world, but are kept in separate compartments with the theology compartment being the final authority for all the other disciplines in the science compartment.

Here is a brief summary of the 6 parts of the book.

Part 1 lays out some biblical principles for interpretation, a comprehensive Trinitarian doctrine of creation, and the various ways science and theology attempt to seek knowledge. It is important to underline, notably when it comes to the ‘comprehensive doctrine,’ that it functions like a template that is placed over everything else. Thus, for these authors, God is viewed as working in all aspects of the natural world, no matter how natural they may appear to be.

In Part 2 there is an investigation into Big Bang cosmology, planets and stars, fine tuning, and multiverse.

In Part 3 discusses the origins of the earth and solar system. Geology and time are explored in the context of earth history.

Part 4 examines the origin of life, one of the most complex and intriguing questions facing humans.

Part 5 interacts with Darwin and evolution. Present day understandings of genetics and evolution are highlighted and considered.

In Part 6 human origins are explored in light of the biblical accounts, fossil record, and biology. Conclusions are summarized and the implications of scientific findings are discussed in the context of the biblical text.

A postscript, which concludes the volume, looks at how Parts 1-6 of the book relate to new creation, care for the world, science education, and how to have useful

interactions with believers and non-believers on science and Christianity.

In my opinion, this massive book contains some helpful insights and is well worth reading by both beginners and experts. Despite the best attempts of the authors, I don't however think they make their case that there are no tensions between the Bible and science. If you never put the two in dialogue how would you ever know? Presuppositions and assumptions, in this volume, tend to underplay any dialogue, thus on these grounds one can come up with the notion that no tension exists.

Hence, in my view, the authors have unfortunately already come to their conclusion on this issue, before they started.

The topics addressed here are hyper important for Christians to engage with in our contemporary context. Scientific theories of origins should always be carefully interacted with in the household of faith, while theological considerations are to remain open to affirmation and critique in the light of our unfolding and emerging knowledge of God and the world.

Gregory J. Laughery



Vidgade perspektiv på lidandets problem

Redigeret af Francis Jonbäck, Lina Langby og Oliver Li.
Dialogos Förlag 2022. 389 sider.
208 SEK.

Øverst på mange menneskers indvendinger mod den kristne Gud er lidelsens problem eller det ondes problem. Problemet forholder sig til en paradoksalt dobbeltthed. På den ene side en bekendelse til en almægtig, alvidende og allestedsnærværende Gud, og på den anden side omfattende, meningsløs lidelse for mennesker og dyr. Selvom dette issue har tusindvis af år på bagen, er der ingen løsning i sigte – medmindre løsningen er, som psykoanalytikeren Carl Gustav Jung sagde om visse problemer, at vi kontinuerligt arbejder med dem.

Det er den jungske løsning, forfatterne til nærværende antologi bidrager til. I femten engagerede og vidtfaavnende artikler diskuteres forskellige bidrag til lidelsens problem, og samlet set er det dels en klog overflyvning over et vidtforgrenet problemfelt, dels en intens dybdeboring af udvalgte problemstillinger. Bogen er godt og stramt komponeret med en intenderet pluralisme, der giver en nøgtern balance mellem diverse perspektiver, men som naturligt også gør, at læseren efterlades mere informeret end overbevist. Som titlen tilsiger, er det bogens ambition at give ”udvidede” perspektiver på lidelsens problem. Lidelse er et menneskeligt grundvilkår, som ikke går væk ved at teismens gudsbegreb negeres. Derfor er den vigtigste komponent ved udgivelsen, at lidelsens problem fastholdes også for agnostikere, ateister og observante af

andre religiøse traditioner.

Traditionelt har lidelsens problem ellers forudsat en klassisk teisme. Løsningerne har været flere, men nogle hovedopfattelser er fx, at Gud tillader lidelse, fordi det på den længere bane former nogle attråværdige dyder i os, eller at Gud tillader det onde, fordi det ikke er muligt at skabe en verden, hvor mennesket har genuin fri vilje, og hvor der ikke forekommer lidelse. En nyere tilgang, som flere af forfatterne diskuterer, er den såkaldte skeptiske teisme, som bl.a. er formuleret af Stephen Wykstra. Begrebet betyder ikke, at man er skeptisk overfor teismen, men skeptisk overfor vores mulighed for at kunne afgøre, hvorvidt tilsyneladende meningsløs lidelse nu også er meningsløs. Denne tilgang bruges også i andre felter, fx i diskussionen om Guds skjulthed, som redaktøren Francis Jonbäck udforskede i sin ph.d.-afhandling og som også her diskuteres af Francis Jonbäck og Carl-Reinhold Bråkenhielm.

Uanset om man forfægter klassiske eller nye teodicéer, er den generelle religionsfilosofiske tendens, hvad man kalder anti-teodicé, som kort sagt dækker over, at man tager afstand fra enhver retfærdiggørelse af meningsløs lidelse. Mest intenst formuleret i denne antologi er det i artiklerne af henholdsvis Tony Betenson og N.N. Trakakis. Ifølge Betenson må man afvise selve diskussionen om teodicé som moralsk problematisk. Problemet, som det også er blevet formuleret af D.Z. Philips, er, at man ikke tager lidelsens gru alvorligt nok. Som han ætsende formulerer det: ”Att vara villig att konstruera system som ger moraliska motiveringar och som tillåter extremt lidande att vara

‘gödsel för en framtida harmoni’ är att löpa risk att göra uttalanden som inte är trovärdiga i närvaron av brinnande barn.” Kort sagt sanktionerer teodicéerne ufrivilligt ondskaben ifølge anti-teodicéerne. Trakakis går et skridt længere og afviser også skeptisk teisme, fordi den indebærer en unødvendig komplikation af diskussionen. Problemet er dualismen teisme/ateisme, fordi den forudsætter at teisme-begrebet er relevant. Men ifølge Trakakis har dels historien (Auschwitz, Gulag etc.), dels den teoretiske diskussion vist, at selvom Gud virkelig findes, er troen på ham modbydelig qua lidelsens omfang og intensitet.

Denne type af teologisk revisionisme findes i varierende gevandter gennem hele bogen. Fra feministisk kritik af teismen over *open theism* til procesteologi. Der er mange meget interessante diskussioner her, som det er interessant at blive klogere på. For kendere vil det også være relativt kendte positioner, selvom fx redaktøren Lina Langbys diskussion af feministisk kritik rummer interessante nye vinkler, i hvert fald for denne anmelder. Fx kritiserer hun begrebet om alvidenhed for at være kynisk, hvorfor hun med Linda Zagzebski vil erstatte det med begrebet om ”omni-subjektivitet”, der betyder, at Gud kender alle førstepersonsperspektiver, fordi Gud er alt i alle. Med andre ord består Guds alvidenhed i Guds allestedsnærvær. Langby er klar over, at en justering i egenskaberne transformerer gudsbegrebet, men netop derfor kan diskussionen være frugtbar. Der er i hvert fald mere at diskutere ud fra denne artikel.

Den måske mest interessante artikel for mig er Yujin Nagasawas artikel ”Lidandets problem för ateister”, som diskuterer det eksistentielle problem alle

moderne mennesker har med systemisk lidelse. Problemet er, at naturen er grum og brutal, ikke blot som tilfældige hændelser, men som det biologiske system, evolutionen har virket igennem. På trods af denne viden bærer mange mennesker på en eksistentiel optimisme, der indeholder en oplevelse af, at verden er et godt sted at være, og at vi skal være taknemmelige for at være her. Det giver en nyformulering af teodicéproblemet: ”varför ska vi tro att världen överlag är bra och att vi ska vara glada och tacksamma över att leva i den om vår existens i grunden beror på ett våldsamt, grymt och orättvist biologisk system som garanterar smärta och lidande för otaligt många kännande varelser?” Man lægger mærke til, at Gud ikke figurerer i dette formulering, fordi problemet er præsent for både teister og ateister. Nagasawas pointe er så, at denne nyformulering faktisk viser sig at være en fordel for teismen, for ateismen står uden mulighed for at anvende de oplagte løsninger. Ateismen hviler nemlig på et materielt verdensbillede, som derfor ikke kan bruge det karakterdannende ved lidelsen som svar (det kræver et *telos*), og den kan heller ikke henvise til, at virkeligheden kan være proportionelt mere god, når det ikke-materielle medregnes. Omvendt er alle mulige ateistiske svar indregnet i porteføljen af teistens svar, fordi teismen ikke kun har materialismens reduktionisme at svare ud fra. Det er denne type af argumenter, der introduceres med rund hånd i antologien og gør den virkeligt anbefalelsesværdig.

Bogens femten artikler er skrevet med indlevelse, men også med akademisk kølighed. Mere apologetisk interesserede læsere af dette tidsskrift vil muligvis finde rækken af gode teistiske svar for knap, men her må man så forbi andre værker af

Swinburne, Plantinga, Lewis med flere.

Afslutningsvis vil jeg glæde mig over, at svenske forlag stadig udgiver denne slags bøger. Det er en ambitiøs udgivelse, som er krævende at læse på grund af emnets kompleksitet, men jeg håber, mange læsere vil give sig i kast med den,

for den er velskrevet og tilgængelig og på den måde en glimrende guide til lidelsens problem.

Michael Agerbo Mørch

Menighedsfakultet og Fjellhaug
International University College, Aarhus
mam@teologi.dk



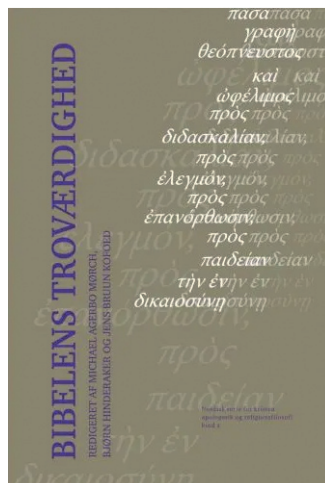
Nordisk serie for kristen apologetik og religionsfilosofi (2024-) – en presentation

Michael Agerbo Mørch (Ph.d.)

Lektor i etik og religionsfilosofi

Menighedsfakultetet og Fjellhaug International University College, Aarhus

mam@teologi.dk



Hvad

I 2024 udkom første bind i serien *Nordisk serie for kristen apologetik og religionsfilosofi* på det danske forlag Kolon. Serien præsenterer aktuel forskning som fagfællebedømte artikler, der ønsker at bidrage til den aktuelle udvikling af apologetikken og religionsfilosofien i Norden. Selvom fagfelterne er i konstant og rivende udvikling – hvorfor hvert bind kunne rumme en mangfoldighed af temaer – har serieredaktionen valgt, at hvert bind kun må rumme 7-9 artikler. Det skal gøre læsningen af hvert bind overkommelig for læserne, for det er ønsket med serien, at

den må være en resurse for så vel forskere som for praktikere. Konsekvensen af dette er, at nok vægtlægges et fagligt indhold på højt niveau, men artiklerne er skrevet i et tilgængeligt sprog uden unødigt terminologisk lingo.

Hvorfor

Der er en aktuel opblomstring af apologetik i Skandinavien. Der er etableret apologetiske netværk i Norge, Sverige og Danmark med dertilhørende tidsskrifter, konferencer, studiegrupper, debatarrangementer og bogudgivelser. *Nordisk serie for kristen apologetik og religionsfilosofi* ønsker at bidrage til denne opblomstring

ved at udvikle apologetiske resurser og stimulere debat. Der er altså et udrustningsspor, som motiverer serien. Men der er også et refleksionsspor, som handler om, at serien ønsker at medvirke til at hæve refleksionsniveauet blandt evangelikale kristne, også ved at stille kritiske spørgsmål til teologiske traditioner og tænke måder. Ikke for at undergrave en teologisk arv, men fordi kristendommen ikke er bange for at forholde sig til svære spørgsmål, hverken når de kommer indefra eller udefra.

Hvordan

Indtil videre er der planlagt og finansieret fem bind i serien, som udkommer med et års mellemrum. I 2026 udkommer bind tre med temaet ”Gud og moral”, mens temaerne for år 2027 og 2028 er henholdsvis ”Tro og naturvidenskab” og ”Kulturel apologetik”. De enkelte bind bliver udgivet på Veritaskonferencen i Grimstad i weekenden i uge 42 for at skabe synergi med noget af det organisatoriske arbejde, der foregår rundt om apologetikken i Skandinavien. Seriens hovedredaktør er Michael Agerbo Mørch fra Menighedsfakultetet i Aarhus. I redaktionen er desuden Martin Jakobsen (Ansgar Høyskole i Kristiansand), Emil Børtly Nielsen (Menighedsfakultetet i Aarhus), Atle Søvik (MF Vitenskapelig Høyskole i Oslo), Lars Dahle (NLA Høgskolen, Norge) og Sebastian Ibstedt (Skånes Universitetssjukhus Lund). Hvert bind har sin egen temareaktion, som skal sikre ekspertise på det enkelte nummers fokus.

De to første bind

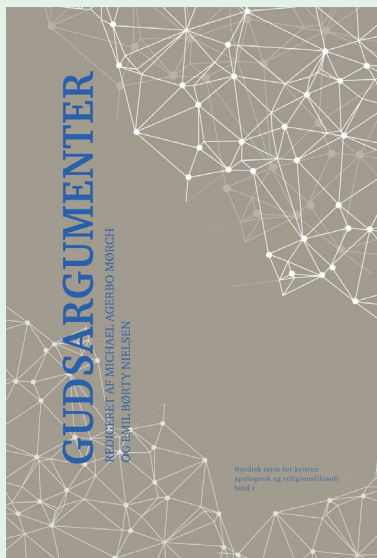
Det første bind har titlen *Gudsargumenter*. Gennem hele kirkens og teologiens historie har kristne forsøgt at argumentere rationelt for deres tro. Uanset om kirken har besiddet en kulturel magtposition

eller været en marginaliseret subkultur, har teologer anvendt fornuften til dels at kritisere andre trossystemer og filosofier, dels at præsentere en case for den kristne tro. Bind 1 samler et hold af skandinaviske teologer og religionsfilosoffer til at videreføre den lange dobbelte arv med nye bidrag. Bogen har tre dele, hvor den første del diskuterer metaperspektiver på det at præsentere eller kritisere gudsargumenter, den anden del præsenterer fem argumenter for Guds eksistens, og den tredje del diskuterer to vægtige indvendinger mod den kristne tro. Samlet set er bogen med til at bringe ny viden ind i nogle klassiske diskussioner, særligt i en skandinavisk sammenhæng.

I bind to diskuteres *Bibelens troværdighed*. Bibelen, den kristne kirkes samling af hellige skrifter, har altid været genstand for stor diskussion. Hvilke tekster skal med i kanon? Hvad er deres historie, og hvem er deres ophav? Hvad er indholdet i skrifterne, og er de i overensstemmelse med hinanden? Hvordan skal teksterne fortolkes, og af hvem? Bind 2's fokus på Bibelens troværdighed skyldes dels, at det er hjerteblod for den konservative teologi, hvor hele serien har hjemstedsret, dels at Bibelens (mulige) troværdighed er genstand for stor forskningsinteresse, fordi der er et væld af spændende emner at diskutere i relation til temaet. I bogens første del diskuteres historiografiske og bibelteologiske spørgsmål, mens bogens anden halvdel diskuterer systematiske teologiske spørgsmål. Bind 2 er derfor et eksempel på et bind i serien, som har fokus på at hæve refleksionsniveauet indadtil på en tematik, der er vældig identitetsbærende og har stor historisk tyngde. Artiklerne ønsker at være loyal overfor denne arv, men samtidig også udfordre, nuancere og perspektivere arven ind i en ny tid.

Nordisk serie for apologetik og religionsfilosofi:

KNITRENDE LEVENDE OG DYBT RELEVANT



Ny nordisk serie om kristen apologetik og religionsfilosofi, hvis ambition er at styrke den teologiske refleksion blandt evangelikale kristne i Skandinavien ved hjælp af ny forskning.

Gennem kirkens og teologiens historie har kristne forsøgt at argumentere rationelt for deres tro. Uanset om kirken har indtaget en kulturel magt-position eller udgjort en marginaliseret subkultur, har teologer anvendt fornuften til dels at rette kritik mod andre trossystemer og filosofier, dels at underbygge kristendommens sandhedsindhold.

I Gudsargumenter viderefører en række skandinaviske teologer og religionsfilosoffer denne dobbelte arv med afsæt i spørgsmålet: Findes Gud?

184 sider | 229,95 kr.

Bibelen har altid været genstand for stor diskussion, om det så gælder spørgsmål om teksternes ophav og historie, deres indhold eller deres indbyrdes sammenhæng. I denne antologi fokuserer en række nordiske teologer på den del af problemfeltet, der vedrører Bibelens troværdighed.

Forfatterne leverer originale forskningsbidrag, der ikke viger tilbage for at tage livtag med nogle af de største udfordringer for de klassiske bibelsyn, og antologien ansporer dermed til videre studier og fornyet debat.

216 sider | 229,95 kr.



Forlagsgruppen Lohse | Bestil på lohse.dk eller damaris.no



Call for Papers

From Richard Dawkins to Jordan Peterson

Perspectives on the New Cultural Context for Christian Faith in the West

Theme issue, Theofilos 2027-1

Editors: Emil Børtv Nielsen and Michael Agerbo Mørch

Call for papers

The plausibility structures around religious faith in Western culture are currently changing. 20 years ago, New Atheism heavily influenced the public conversation on faith and Christianity. Today, this hostile rhetoric has largely been replaced by curiosity and softer criticism.

A study by the British Bible Society in 2025 found a massive increase in church attendance among young people. While the study is contested and the precise demographic impact is yet to be determined, there is no doubt that something significant is happening in Western culture:

- Pastors experience young people beginning to go to church to find meaning and roots.
- Christian students and street evangelists experience that conversations have changed from hostile, critical questions to curiosity about the life of faith.
- Politicians have become interested in the Christian roots of Western society.
- Social media influencers talk unabashed about faith reaching millions of young people.

These observations hint at a significant change in the cultural environment for faith in the West including in the Nordic countries.

This theme issue of *Theofilos* explores and evaluates this new cultural context from four perspectives:

- *Sociological perspectives*: What can qualitative and quantitative research say about the cultural changes happening?
- *Historical perspectives*: What can be learned from history that can help us understand the new cultural context and how the church should respond?
- *Systematic perspectives*: How can central ideas in the cultural context be assessed from philosophical and theological perspectives?
- *Missional perspectives*: How can the Church engage constructively with these new cultural trends and share the gospel in contemporary culture?

Contributing to the issue

If you are interested in contributing to this special issue, you should contact the special editor and send a preliminary abstract of 200-400 words. *Theofilos* accepts manuscripts in English, Danish, Norwegian and Swedish. Author guide-lines can be found here: <https://theofilos.no/authors-guidelines/>.

There are two options for publication:

1. *Academia*. A double-blind peer reviewed publication of 4000-9000 words. The manuscript must constitute a unique contribution to the academic debate within a field of study with relevance for the overall purpose of *Theofilos*.
2. *Forum*. Forum articles are not peer-reviewed but aim at a more popular audience and contain essays, critical discussions, analysis, book review articles, and other relevant texts. The article is reviewed by the editors. The length should be around 2000-6000 words.

All publications are open access and free of charge. *Theofilos* is authorized as a publication channel on level 1 in the Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers.

Publication schedule

- November 1, 2026: Deadline manuscript submission
- November 15, 2026: Articles sent for peer-review
- December 15, 2026: Answer from peer-reviewers
- January 10, 2027: Submission of final version
- February / March 2027: Publication of issue

Online theme conference

Veritas Research Symposium Online

The Plausibility of Christian Faith in Western Culture: From Dawkins to Peterson

- September 29, 2026, kl. 13.00-16.00.
- Want to present a paper? Propose an abstract (200 words) before August 15, 2026, to ebn@teologi.dk
- Conference sign-up: ebn@teologi.dk
- Organizers are *Theofilos*, Center for Christian Apologetics (Menighedsfakultet), NLA University College, and Johannelund School of Theology.

Editors

Special editor: Emil Børty Nielsen, PhD, PI,
Centre for Christian Apologetics, Menighedsfakultetet, Aarhus
Postdoc, Centre for Science and Faith, University of Copenhagen
ebn@teologi.dk, +45 28557492

Editor: Michael Agerbo Mørch, PhD
Associate professor, Menighedsfakultetet, Aarhus
mam@dbi.edu / mam@teologi.dk



Apologetikkprofessoren – en populærvitenskapelig podkast



Apologetikkprofessoren | Spotify – Apple – Podme
<https://snakkomtro.com/apologetikkprofessoren/>

Høsten 2025 lanserte Lars Dahle en ny populærvitenskapelig podkastkanal om kristen apologetikk. Sammen med en rekke ulike gjester setter Dahle i denne podden fokus på kristen apologetikk som *science* (teologisk fagfelt), *art* (praktisk kommunikasjon) og *the Christian mind* (misjonalt perspektiv).

Lars Dahle er professor i systematisk teologi med særlig vekt på apologetikk ved NLA Høgskolen og daglig leder for Damaris Norge. Serien er produsert av Damaris Norge i samarbeid med NLA Høgskolen.

Sesong 1: Kristen apologetikk som teologisk fag – med Stefan Gustavsson

- *En introduksjon* til en ny populærvitenskapelig podkastserie om kristen apologetikk (1:1)
- *Hva kan vi lære av Bibelen?* Om apologetikk i bibelteologisk perspektiv (1:2)
- *Hva kan vi lære av historien?* Om apologetikk i kirkehistorisk perspektiv (1:3)
- *Hva er sant?* Om apologetikk i systematisk-teologisk perspektiv (1:4)
- *Hvordan formidle sannheten?* Om apologetikk i praktisk-teologisk perspektiv (1:5)
- *Hva er kirkens oppdrag i verden?* Om apologetikk i missiologisk perspektiv (1:6)

Sesong 2: Apologetikk som praktisk kommunikasjon – med Bjørn Hinderaker

- Sesongåpning: Apologetikk som praktisk kommunikasjon – med Bjørn Hinderaker (2:1)
- *Å lytte, spørre og svare* – om apologetikkens rolle i personlige samtaler (2:2)
- *«Å tale som Guds Ord»* – om apologetikkens rolle på ulike formidlingsarenaer (2:3)
- *«Forkynne Ordet!»* – om apologetikkens rolle i andakter og prekener (2:4)
- *«Å hvile i nåden»* – om apologetikk og luthersk-roseniansk forkynnertradisjon (2:5)
- *«Utlegg Ordet!»* – om apologetikkens rolle i bibelutleggende forkynnelse (2:6)

Sesong 3: Å forstå vår samtid i apologetisk perspektiv – med ulike gjester

- Fra kristenretten til det livssynsåpne samfunn – med Egil Morland (3:1)
- *Kristen tro i møte med det totalitære* – hva kan vi lære av kirkens kamp mot nazismen? – med Egil Morland (3:2)
- *En samtale om fem nøkkelord som beskriver vår samtid* – med Bjørn Hinderaker (3:3)
- *Hvordan sekulariseringen, pluraliseringen og privatiseringen påvirker unge kristnes livssynsdannning* – med Kjetil Fyllingen (3:4)
- *Hvorfor apologetikk og et bibelsk livssyn er avgjørende viktig i vår tid*. En samtale med Sean McDowell (3:5)
- *En bedre historie: Hvorfor trenger vi en kristen motkatekisme i vår tid?* – med Daniel Sæbjørnsen (3:6)
- *“Re-evangelizing Europe” – et missiologisk perspektiv* på vår europeiske samtidskultur – med Rolf Kjøde (3:7)
- *“Fra oljeeventyr til klimakrise” – et retorisk perspektiv* på endringer i verdier i Norge gjennom 50 år – med Bård Hallesby Norheim og Joar Haga (3:8)
- *“Fra selvsagt tro til mangfold”* – om nyere norsk kristendomshistorie i et fugleperspektiv – med Helje Kringlebotn Sødal (3:9)
- *Kristne strategier som preget sin samtid – om Heuch, Hallesby og vår egen tid* – med Helje Kringlebotn Sødal (3:10)

For informasjon om kommende episoder,
se Apologetikkprofessoren | Spotify – Apple – Podme

To the contributors

Theofilos welcome submissions to *academia*, *forum* and *biblos* in the fields of Theology, Philosophy, and Culture, and their neighbouring disciplines.

Contributions should be of high quality and relevant for the overall purpose of the journal, i.e. to present, analyse, and discuss the credibility and relevance of the Christian faith.

Theofilos welcome submissions in English, Norwegian, Swedish, and Danish.

Theofilos does not charge any fees for receiving, assessing, processing, and publishing articles.

academia

Manuscripts submitted to *academia* should constitute a unique contribution to the academic debate within a field of study with relevance for the overall purpose of *Theofilos*. The manuscripts should not have been published elsewhere and should not be under consideration for publication elsewhere without the consent of the editors.

Authors are asked only to submit academic texts that they consider complete with respect to content, language and format. Texts should usually be no shorter than 4.000 words and no longer than 9.000 words.

All research articles that are considered relevant for publication in *academia* are reviewed by at least two anonymous academic referees with no ties to the author. In addition, the article is reviewed by the editors and / or the journal's editorial board. The final decision regarding publication of the article is made by the Chief Editor. The journal practices *double blind peer review*, whereby both reviewers and the author remain anonymous to each other.

forum and *biblos*

The *forum* section consists of essays, critical discussions, analysis, book review articles, and other relevant texts. These texts are not peer reviewed but reviewed by the editors and / or the journal's editorial board. They should be of the same general quality as in *academia* but may vary considerably in terms of genre, format, and length.

In *forum* articles, the authors should seek to avoid specialist and technical language and aim for a broader audience.

The *biblos* section consists of book reviews. They should normally not exceed 6.000 characters (including space) and should contain critical assessments of the book in question.

Formalia

For more specific instructions to authors, see <https://theofilos.no/authors-guidelines/>.

International standards

Theofilos is committed to international professional and ethical standards for research and publication.

The journal is guided by the *Principles of Transparency* and *Best Practice in Scholarly Publishing* (Directory of Open Access Journals [DOAJ] & Committee on Publication Ethics [COPE]) and the *Guidelines for Research Ethics in the Social Sciences, Humanities, Law and Theology* (The Norwegian National Research Ethics Committees).

Open access

Theofilos was transformed into a fully *open access* journal in 2020, with immediate effect from 2020/1. All articles in the journal are registered with a DOI-number.

Theofilos is included in several indexing and discovery services, including DOAJ, Erih+ and Crossref.

For further information on *open access* and ethics, see <https://theofilos.no/open-access/>.

Theological basis and academic freedom

The Apostles' Creed and the *Lausanne Covenant* constitute the theological basis for *Theofilos*. Whereas this confessional orientation guides the Editors and the Editorial Board, the opinions and conclusions published in *Theofilos* are solely those of the individual authors and do not necessarily represent the positions of the journal, the publisher or the two sponsoring institutions.

Academic recognition

Theofilos is approved at level 1 in the Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers.

Theofilos vol. 15 nr. 1 2026

intro

C. S. Lewis som apologet <i>Lars Dahle</i>	1
Præsentation af ny dansk redaktør <i>Emil Børtj Nielsen</i>	2

academia

On the apologetic relevance of C.S. Lewis's theology of unfulfilled desires: From argument to experience <i>Emil Børtj Nielsen and Sebastian Amorsen Vestergaard</i>	4
Healing as a Miracle that Came and Disappeared: A Pentecostal Reflection on C.S. Lewis <i>Karl Inge Tangen</i>	23
Learning from C.S. Lewis's view on evolution <i>Sverre Holm</i>	40
"Man's final conquest" – C.S. Lewis' <i>Abolition of Man</i> som en indvending til Steve Fullers transhumanistiske projekt <i>Michael Agerbo Mørch</i>	55

forum

Introducing C.S. Lewis as an Apologist <i>Alister E. McGrath</i>	71
C.S. Lewis som apologet <i>Tom Arne Møllerbråten</i>	81
A study in influence – In defence of G.K. Chesterton inspiring C.S. Lewis even more <i>Bjørn Are Davidsen</i>	91
Om vigtigheden af at fastholde C.S. Lewis' sag i dag – Noter om narrativ apologetik, dannelse og naturalismekritik <i>Michael Agerbo Mørch</i>	107
Argumentet fra Jesu opstandelse <i>Lars Dahle, Bjørn Hinderaker</i>	117
«Åpent legger vi sannheten frem» – Homiletiske refleksjoner om teologisk tradisjon, metodisk tilnærming og apologetisk perspektiv <i>Bjørn Hinderaker</i>	130

biblos

A Less than Comprehensive List of Resources on C. S. Lewis Compiled and Annotated by Peter S. Williams <i>Peter S. Williams</i>	151
Gary R. Habermas, <i>On the Resurrection</i> , Volume 1: Evidences <i>Peter S. Williams</i>	177
Njål Skrunes, <i>Trøst for Guds folk. Johannes Åpenbaring – en kommentar</i> <i>Rolf Kjode</i>	179
Åste Dokka, <i>Litt kristen. Eller hvorfor det er greit at kirka er full av folk som ikke vet hva de tror på</i> <i>Rolf Kjode</i>	182
Robert John Russell and Joshua M. Mortiz (eds.), <i>God's Providence and Randomness in Nature. Scientific and Theological Perspectives</i> <i>Gregory J. Laughery</i>	184
Robert C. Bishop et al, <i>Understanding Scientific Theories of Origins, Cosmology, Geology, and Biology in Christian Perspective</i> <i>Gregory J. Laughery</i>	186
Francis Jonbäck et al (red.), <i>Vidgade perspektiv på lidandets problem</i> <i>Michael Agerbo Mørch</i>	188

nota bene!

Nordisk serie for kristen apologetik og religionsfilosofi (2024-) – en presentation <i>Michael Agerbo Mørch</i>	191
Call for papers: From Richard Dawkins to Jordan Peterson	194
Apologetikkprofessoren – en populærvitenskapelig podkast	196