

Kritisk realisme og gudsmøtet

Robert Lilleaasen

F. 1981. Ph.d., Det teologiske menighetsfakultet (2016). Førsteamanuensis, Fjellhaug Internasjonale Høgskole.

rlilleaasen@fjellhaug.no

ABSTRACT

The article argues that critical realism allows for the inclusion of the religious experience of divine encounters in scientific studies. First, the presumption of ontological realism enables an investigation of the backdrop to religious faith. Second, I interpret religious experiences such as divine encounters as an expression of our epistemological relativism – and therefore, as important for us in order to understand our different perspectives on reality. Third, I argue that an open and dynamic understanding of the divine encounter allows it to enter into critical assessment.

Keywords

critical realism, divine encounter, religious experience, philosophy of science

SAMMENDRAG

I artikkelen argumenteres det for at kritisk realisme åpner for å inkludere den religiøse erfaringen gudsmøte i en vitenskapelig undersøkelse. For det første åpner premisset ontologisk realisme for en undersøkelse av bakgrunnen for religiøs tro. For det andre forstår jeg religiøse erfaringer, som gudsmøtet, som et uttrykk for vår epistemologiske relativisme og derfor viktig for å forstå våre ulike perspektiver på virkeligheten. For det tredje argumenterer jeg for at en åpen og dynamisk forståelse av gudsmøtet gjør det mulig å la det inngå i en kritisk vurdering.

Nøkkelord

kritisk realisme, gudsmøte, religiøse erfaringer, vitenskapsfilosofi

INNLEDNING

Er det plass for den religiøse erfaringen *gudsmøte* i teologien? Hvilken plass skal eventuelt slike erfaringer ha? I kjølvannet av diskusjonen på nettstedet forskning.no vinteren 2016 om forholdet mellom vitenskap og teologi mener jeg det kan være interessant å spørre hva slags viten som kan bidra til, og inngå i, teologien som vitenskap. Dette er spørsmål som aktualiserer grunnleggende vitenskapsteoretiske problemstillinger om ontologi og epistemologi. I tilknytning til de innledende spørsmålene kan problemet formuleres som et spørsmål om det finnes et vitenskapsteoretisk perspektiv som kan gi gudsmøtet en plass i vitenskapen. Jeg vil i artikkelen se nærmere på forholdet mellom det vitenskapsteoretiske perspektivet kritisk realisme og den religiøse erfaringen gudsmøte.

VITENSKAPSFILOSOFIENS KRITISKE REALISME

Kritisk realisme er en vitenskapsteoretisk filosofi. Den mest grunnleggende karakteristiken av kritisk realisme omhandler forholdet mellom ontologi og epistemologi.¹ Ontologi refererer til det som faktisk finnes eller eksisterer, det vil si læren om det værende. Epistemologi, på den andre side, viser til hvordan vi får kunnskap om det som finnes, hvordan vi kan vite eller erkjenne noe. Kritisk realisme kombinerer ontologisk realisme med epistemologisk konstruktivisme. Ontologisk realisme tar som utgangspunkt at det finnes en virkelig verden som eksisterer uavhengig av menneskelig tro og menneskelige konstruksjoner. Epistemologisk konstruktivisme er troen på at vår kunnskap om denne virkeligheten er konstruksjoner vi former fra et perspektiv. Det er med andre ord ikke mulig å nå absolutt objektiv kunnskap; vår kunnskap vil til enhver tid være preget av vårt perspektiv. Innen det vitenskapsteoretiske perspektivet kritisk realisme vil man derfor hevde at all kunnskap er «teori-ladet», samtidig som man fastholder at denne konstruerte kunnskapen refererer til en virkelighet som faktisk finnes og eksisterer uavhengig av vår kunnskap om den. Det tredje premisset i kritisk realisme er «kritisk vurdering» («judgmental rationality»). Kritisk vurdering, forklarer filosofene Margaret Archer, Andrew Collier og Doug Porpora, innebærer at vi offentlig kan diskutere våre påstander om virkeligheten, slik vi tror den er, og vurdere gode og dårlige argumenter i tilknytning til disse påstandene.² Ved å sammenligne og evaluere de gjeldende argumenter vil vi kunne oppnå en begrunnet, men foreløpig, vurdering av den objektive virkeligheten. Det vil si en vurdering av hva som tilhører virkeligheten, og hva som ikke tilhører den.

I vitenskapsfilosofien befinner kritisk realisme seg mellom positivisme og konstruktivisme.³ Positivisme, eller naiv realisme, er tanken om at den objektive verden eller virke-

1. Joseph A. Maxwell, *A Realist Approach for Qualitative Research* (1. utg.; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2011), 5.
2. Margaret S. Archer, Andrew Collier og Douglas V. Porpora, *Critical Realism and God* (London/ New York: Routledge, 2004), 2, doi: <https://doi.org/10.4324/9780203420683>.
3. Mine beskrivelser av positivisme og konstruktivisme er svært begrensede og tar ikke hensyn til at begge vitenskapsteoretiske posisjoner kan nyanseres. Dette gjør blant annet Søren Kjørup, *Människovetenskaperna: Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori* (overs. S.-E. Torhell; Lund: Studentlitteratur, 1999).

lighet finnes. Videre er vitenskapen forstått som et fotografi av denne virkeligheten, med andre ord slik at mennesket kan få objektiv og uttømmende innsikt i denne. Kunnskap er begrenset til erfaringen og vitenskapelig observerbare data, og naturvitenskapen er derfor den ideale vitenskap. Konstruktivisme, eller postmodernisme, avviser tanken om en virkelighet ut over vår observasjon eller erkjennelse. I stedet vil man si at all virkelighet er en sosial konstruksjon. Kritisk realisme kan forstås både i spenning til disse to vitenskapsfilosofiske posisjonene og med en delvis overlappende interesse.⁴ Den deler positivismens interesse for den objektive virkelighet, samtidig som den i likhet med postmodernismen har en epistemologisk relativisme. Det vil si at man fra både en postmoderne og kritisk realistisk posisjon vil avvise tanken om et privilegert perspektiv på eller forståelse av verden. I stedet vil begge posisjoner anerkjenne at det kan være flere ulike gyldige perspektiver på og betraktninger av verden.⁵

ERFARING OG GUDSMØTE

Utgangspunktet for denne artikkelen er forholdet mellom den vitenskapsteoretiske posisjonen kritisk realisme og gudsmøtet. Jeg har valgt å fokusere på gudsmøtet og ikke den noe videre kategorien «religiøs erfaring» eller «troserfaring». Religiøs erfaring inkluderer naturligvis gudsmøtet, men en religiøs erfaring kan også for eksempel være en opplevelse av fellesskap, kontakt med hjelpere eller døde, eller en tanketom meditasjon. Gudsmøtet forstår jeg som en opplevelse eller erfaring av Guds nærvær. En slik erfaring av Gud er dermed forstått som noe mer enn bare et forhold til Gud som en idé. Samtidig begrenser ikke gudsmøtet seg i denne sammenheng til spesielle åpenbaringer slik for eksempel Paulus, ifølge Apostlenes gjerninger 9, opplevde på vei til Damaskus.

Den subjektive erfaringens plass i teologien ble på en særlig måte aktualisert av Friedrich Schleiermacher. I tilknytning til Kant argumenterte han for et såkalt religiøst a priori, som Schleiermacher forstod som religionens egen plass eller område i menneskets bevissthet. Videre mente han at religion, i hans tids kulturelle kontekst, kunne karakteriseres som en manifestasjon av «at nogle (primært de dannede?) var i besiddelse av en sans for – og smag for – ‘det uendelige’».⁶ På denne måten introduserer Schleiermacher en asymmetri i den vitenskapelige tilnærming til den religiøse erfaring.

Schleiermacher omtales iblant som liberalteologiens far, men hans vekt på det personlige i forholdet til Kristus, og følelser og erfaringer, kom til å påvirke både liberale og konservative posisjoner. Ifølge kirkehistoriker Brynjar Haraldsø ser vi blant annet påvirkningen fra Schleiermacher «hos de konservative erfaringsteologer omkring midten av 1800-tallet. Men til forskjell fra Schleiermacher var både Bibelen og erfaringen utgangspunktet for

4. Joseph A. Maxwell gjør i sin bok om kritisk realisme og kvalitativ forskning, *A Realist Approach*, rede for flere forskjeller og likheter mellom kritisk realisme og positivisme (realisme) og postmodernisme, og da spesielt moderat postmodernisme, se Steinar Kvale, *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing* (Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 1996), 231.

5. Maxwell, *A Realist Approach*, 51.

6. Svend Andersen, Niels Grønkvær og Troels Nørager, *Religionsfilosofi* (Århus: Gad, 2002), 257.

Erlangen-teologien».⁷ Et eksempel er Erlangen-teologen Johann Hofmann, som uttrykte sitt teologiske program slik: «Jeg selv som kristen er for meg som teolog det egentlige materiale for min vitenskap.»⁸ Fordi den kristne sannheten hadde avleiret seg hos det gjennfødte mennesket, som Haraldsø skriver, «mente en å kunne lese det kristne åpenbaringsinnholdet i den gjennfødtes erfaringer».⁹ En videreutvikling av Schleiermacher i mer liberal retning finner vi for eksempel hos Albrecht Ritschl og vektleggingen av den subjektive forsoningslæren. Ritschl griper tilbake til Kants etiske a priori og fører dette inn som en aksiomatisk forutsetning i sin teologi. Til forskjell fra Schleiermacher blir derfor menneskets etiske bevissthet styrende for teologien; vi får såkalt vurderingsteologi.

Den lutherske teologen Rudolf Otto publiserte i 1917 boken *Das Heilige*,¹⁰ hvor han knyttet erfaringen av det hellige til begrepet «numinøs».¹¹ Ved å anvende dette begrepet ønsket Otto å gå ut over 1800-tallets rasjonalisme, som han mente hadde redusert religion til etikk. Otto definerte det numinøse som «‘the holy’ minus its moral factor or ‘moment’, and, as we can now add, minus its ‘rational’ aspect altogether».¹² Det numinøse er en ikke sansbar og ikke rasjonell erfaring eller opplevelse. Videre beskriver han det numinøse som et «mysterium tremendum et fascinans», et mysterium som på samme tid er skremmende og tiltalende. «Mysterium», forklarer Otto, refererer til den Gud som er «wholly other», mens «tremendum» refererer til Guds opphøyethet.¹³ Denne vektleggingen av Gud som det helt annerledes (ty. «das ganz Andere») skulle bli sentralt i den dialektiske teologi (mer nedenfor), men den dialektiske teologi fant ingen plass til erfaringen, som stod så sentralt i Ottos bidrag. Med vektlegging av den religiøse erfaringen knyttes Otto til Schleiermacher, men det er særlig to forhold ved Schleiermacher han kritiserer:¹⁴ For det første kritiserer han Schleiermacher for å gjøre det religiøse til en selv-følelse; for Otto var det avgjørende at den religiøse erfaring knytter an til et objekt utenfor subjektet, dvs. det hellige.¹⁵ For det andre kritiserer han Schleiermacher for å fremstille den religiøse erfaring som bare gradsforskjellig fra andre følelser; for Otto var det viktig å understreke at det var noe kvalitativt forskjellig.¹⁶ I forlengelsen av denne vektleggingen av den religiøse erfarings særegne karakter finner vi igjen asymmetrien i den vitenskapelige tilnærmingen: Bare den som selv har gjort erfaringer med det hellige, eller i det minste har sans eller gehør for det religiøse, kan forstå hva religion er.¹⁷

Reaksjonen på erfaringsteologien finner vi blant annet hos Karl Barth og i den dialektiske teologi. Barth avviste menneskers religiøse erfaringer og opplevelser som kilde til

7. Brynjar Haraldsø, *Kirke og misjon gjennom 2000 år: Allmenn kirke- og misjonshistorie* (Oslo: Lunde, 1997), 252.
8. Johann Chr. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis: Ein theologischer Versuch; Erste hälfte* (Nördlingen, 1852), 10: «[...] wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin.»
9. Haraldsø, *Kirke og misjon*, 253.
10. Full tittel på Ottos bok er: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1917).
11. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (overs. J.W. Harvey; New York: Oxford University Press, 1958), 7.
12. Ibid., 6.
13. Ibid., 25f.
14. Andersen, Grønkjær og Nørager, *Religionsfilosofi* [se n. 6], 259.
15. Otto, *The Idea of the Holy*, 10.
16. Ibid., 20.
17. Andersen, Grønkjær og Nørager, *Religionsfilosofi*, 259.

kunnskap om Gud. På grunn av forskjellen og den store avstanden mellom syndige mennesker og den hellige Gud må sannheten åpenbares for oss i Bibelen. Det vil si: Gud selv vil vi ikke kunne forstå, men i lys av Guds ord i Bibelen kan vi forstå oss selv i forhold til Gud. Ved siden av kritikken fra den dialektiske teologien ble erfaringsteologien kritisert fra mer konfesjonelt luthersk hold. Nylutheranere som Wilhelm Löhe la stor vekt på det objektive, til forskjell fra kristendomsformer der troserfaringene var det sentrale, og forstod bekjennelsen som kirkens troserfaring. I artikkelen «Ånden og kirken» drøfter Harald Hegstad også forholdet mellom Ånden og troserfaringen og mener at avskrivningen av det subjektive hos teologer som Löhe gikk for langt og «at man på mange måter bidro til å gjøre erfaringen hjemløs i teologien». Hegstad trekker videre frem Wolfhart Pannenberg, som senere har bidratt til å gi erfaringen en plass i teologien, men Pannenbergs erfaring er primært knyttet til Guds handlinger i historien. Erfaringen er dermed, som Hegstad påpeker, i all hovedsak allmennmenneskelige erfaringer og ikke spesifikt kristne erfaringer. Denne mangelen på kristne erfaringer, som Hegstad beskriver som erfaringer av Ånden og dens gjerning i den kristnes liv, mener han er typisk for nyere luthersk teologi.¹⁸

KRITISK REALISME OG TEOLOGI

Kritisk realisme fra de seneste tiår har mange berøringspunkter med teologien. For en del fagfolk har det riktignok vært en vitenskapsteoretisk posisjon som bare indirekte har vært i kontakt med teologiske spørsmål. Men andre har knyttet den vitenskapsfilosofiske posisjonen nærmere opp mot eksplisitt teologiske problemstillinger. Et eksempel på dette er antropologen og missiologen Paul Hiebert, som drøfter ulike epistemologiske utgangspunkter for teologien generelt og evangelikal teologi spesielt. Hiebert knytter her kritisk realisme til «neoevangelicalism»; ifølge Hiebert er dette en tredje mulig løsning for evangelikale etter den naive realismens og fundamentalismens kollaps som epistemologisk posisjon.¹⁹ De to øvrige «veier» Hiebert tegner opp, er «neofundamentalism»²⁰ og «liberalism». I en artikkel om postfundamentisme drøfter Kurt Christensen en lignende tematikk som den Hiebert tok opp. Utgangspunktet for Christensen er altså riktignok postfundamentisme, men dette knytter han selv til nettopp kritisk realisme. På lignende måte som Hiebert forsøker Christensen å finne et erkjennelsesteoretisk utgangspunkt, og på samme måte som Hiebert vil Christensen kunne beskrives som en representant for evangelikal teologi, men da i en nordisk kontekst.²¹ Et sentralt anliggende hos både Hiebert og Christensen er spørs-

18. Harald Hegstad, «Ånden og kirken: Lutherske og økumeniske refleksjoner med utgangspunkt i Regin Prenters *Spiritus Creator*», *Scandinavian Journal for Leadership and Theology* 1 (2014): 1–12 (7), <http://sjlt-journal.com/no1/anden-og-kirken/>.

19. Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 1994), 19f.

20. «Neofundamentalism» er i likhet med «neoevangelism» forstått som en konservativ/evangelikal posisjon, mens «liberalism» er en liberal posisjon (i tilknytning til spørsmålet om bibelsyn). Et viktig anliggende for Hiebert er nettopp å opprettholde en evangelikal posisjon i en ny vitenskapsteoretisk virkelighet, og det er i denne sammenheng han ser potensialet i kritisk realisme.

21. Kurt Christensen, «Postfundamentisme: En foreløbig præsentation af en problemstilling og et løsningsforslag», *Ichthys* 34, nr. 4 (2007): 3–14.

målet om Bibelens plass i teologien, og i tilknytning til kritisk realisme er dette et spørsmål Kevin Vanhoozer har viet mye oppmerksomhet. Vanhoozer ser kritisk realisme, eller hermeneutisk realisme, som en hermeneutisk posisjon som vil kunne gi adekvate tolkninger – dette til forskjell fra postmodernismens tolkningsanarki og positivismens absolutte tolkninger.²²

I *The Science of God* sammenfatter Alister E. McGrath sitt omfattende trebindsverk *A Scientific Theology*.²³ I sammenfatningen knytter McGrath an til Roy Bhaskars kritiske realisme og argumenterer for at denne gir et godt utgangspunkt for en vitenskapelig («scientific») teologi. I sin introduksjon til kritisk realisme viser McGrath hvordan ledende akademikere som N.T. Wright og John Polkinghorne har nettopp dette vitenskapsfilosofiske utgangspunktet. Avslutningsvis understreker McGrath to sider ved kritisk realisme som på en særlig måte taler for et slikt vitenskapsteoretisk utgangspunkt for vitenskapelig teologi:

1. Critical realism denies that reality may be reduced to any specific level of reality – such as religious experience, culture or the social concept of religion – thus challenging reductions approaches to theology in particular, and Christianity in general.

2. Critical realism encourages a connectivist approach to theology, by insisting that its correlation with the various strata of reality be explored, both as means of intellectual enrichment and as a matter of intellectual responsibility. Thus to explore the relationship between theology and one such stratum – let us say ‘experience’ – does not preclude recognizing the importance of other such relationships, involving other strata such as ‘history’.²⁴

I tilknytning til diskusjonen om erfaringens plass i teologien, referert ovenfor, vil kritisk realisme slik McGrath presenterer det her, kunne inkludere erfaringen i teologien, men da sammen med natur og historie.

Kritisk realisme forbindes særlig med den britiske filosofen Roy Bhaskar. Med boken *A Realist Theory of Science*²⁵ presenterte han en vitenskapsfilosofi som han kalte «transcendental realism», og noen år senere gav han ut *The Possibility of Naturalism*,²⁶ hvor han introduserte begrepet «kritisk naturalisme». De to hovedbegrepene ble gjerne trukket sammen til «kritisk realisme», en betegnelse Bhaskar selv anerkjente og videreførte.²⁷ I forlengelsen av Bhaskars tidlige bidrag oppstod det etter hvert en kritisk realisme-bevegelse med bidragsytere fra ulike disipliner, men ifølge Jamie Morgan og Mervyn Hartwig, redak-

22. Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (jubileumsutg.; Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2009), 25–27.

23. Alister E. McGrath, *The Science of God* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2004).

24. Ibid., 152.

25. Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (1. utg.; London/New York: Routledge, 1975).

26. Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (Brigh-ton: Harvester, 1979), doi: <https://doi.org/10.4324/9781315756332>.

27. Hubert Buch-Hansen og Peter Nielsen, *Kritisk realisme* (1. utg.; Roskilde: Roskilde Universitetsforlag, 2005), 7; Andrew Collier, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (London/New York: Verso, 1994), xi.

tører i *Journal of Critical Realism*, var spørsmål om spiritualitet og religion fraværende. Dette skulle komme til å endre seg fra midten av 1990-tallet, da Roy Bhaskar «took a spiritual turn» og med boken *From East to West*²⁸ forsøkte å forene naturvitenskap og religion, materialisme og idealisme, ateisme og teisme. Bhaskar fulgte i 2002 opp med sin «metaReality»-filosofi, som vil bevege seg bortenfor de ovennevnte motsetningene ved å forme en åndelighet som kan appellere til både sekulære og religiøse.

I forlengelsen av disse bidragene innledet Bhaskar og de etablerte kritiske realistene Margaret Archer, Andrew Collier og Doug Porpora (heretter Archer/Collier/Porpora) arbeidet med en bok som skulle føre religion og åndelighet tilbake til den offentlige debatt. Etter noe tid trakk Bhaskar seg fra prosjektet, men de tre gjestående kritiske realistene, som alle er kristne, fullførte boken med et tydeligere kristent preg enn det Bhaskar ønsket. Archer/Collier/Porpora publiserte i 2004 *Transcendence: Critical Realism and God*, og denne boken vil være et hovedperspektiv i den videre drøftingen. Da Archer/Collier/Porpora sendte *Transcendence* til *Journal of Critical Realism*, fant ikke redaktøren for bokanmeldelser, Jamie Morgan, noen til å anmelde bidraget. Han endte dermed opp med selv å skrive en anmeldelse av boken. Denne anmeldelsen ble etter hvert så omfattende at han sammen med Mervyn Hartwig ønsket å la anmeldelsen, som etter hvert tok form av en respons, inngå i en artikkelsamling om kritisk realisme og spiritualitet. Artikkelsamlingen, *Critical Realism and Spirituality*,²⁹ har bidrag fra blant andre Roy Bhaskar, Alister McGrath, Terry Eagleton, Doug Porpora og Andrew Wright. Sistnevnte har senere videreutviklet sitt bidrag til en bok om kristendom og kritisk realisme, *Christianity and Critical Realism*.³⁰

TRANSCENDENS, KRITISK REALISME OG GUD

I *Transcendence* undersøker Archer/Collier/Porpora følgende hypotese: «Ontological realism about God in the intransitive dimension is consistent with epistemic or experiential relativism in the transitive dimension».³¹ Dette kan uttrykkes som at spørsmålet om Guds eksistens og vesen (ontologisk realisme) er gjenstand for ulike reaksjoner eller responser (epistemologisk relativisme) som er åpne for kritisk vurdering («judgemental rationality»). Forfatterne innleder sin drøfting ved å argumentere for at kritisk realisme, som en posisjon mellom positivisme og postmodernisme, gjør det mulig rasjonelt å diskutere spørsmålet om Guds eksistens. Dette til forskjell fra de to andre vitenskapsteoretiske posisjonene, som Archer/Collier/Porpora mener ikke tillater spørsmålet om Guds eksistens i en rasjonell diskurs. I tilknytning til premisset ontologisk realisme, som ifølge kritisk realistisk tenkning innebærer at noe kan tilhøre virkeligheten uavhengig av vår

28. Roy Bhaskar, *From East to West: Odyssey of a Soul* (London/New York: Routledge, 2000), doi: <https://doi.org/10.4324/9780203137857>.

29. Mervyn Hartwig og Jamie Morgan, red., *Critical Realism and Spirituality* (Abingdon/New York: Routledge, 2011), doi: <https://doi.org/10.4324/9780203878293>.

30. Andrew Wright, *Christianity and Critical Realism: Ambiguity, Truth and Theological Literacy* (nytt opplag; Abingdon/New York: Routledge, 2014 [2012]), doi: <https://doi.org/10.4324/9780203085134>.

31. Archer, Collier og Porpora, *Transcendence* [se n. 2], 5.

kjennskap til det, forstår de Guds eksistens eller ikke-eksistens som et spørsmål med et objektivt svar, selv om vi altså ikke kjenner svaret.³²

Dette bringer oss til det andre hovedpremisset i kritisk realisme, nemlig den epistemologiske relativismen. Innledningsvis i denne artikkelen har jeg gjort rede for den epistemologiske konstruktivismen i kritisk realisme, som altså vil si at man anerkjenner at all kunnskap er verdi- og teoriladet, samtidig som man unngår den epistemologiske feilslutningen («epistemic fallacy») å blande sammen ontologi og epistemologi. Dette skillet forklares i kritisk realisme i tilknytning til et epistemologisk skille mellom den «transitive dimensjonen» (vår tro eller våre påstander om verden) og den «intransitive dimensjonen» (hvordan verden faktisk er uavhengig av oss). Det tredje og siste premisset er den kritiske vurderingen som muliggjør en offentlig drøftelse av vår forståelse av og påstander om virkeligheten. Ved å sammenligne og evaluere de argumenter vi kjenner til, kan vi komme frem til en begrunnet, om enn foreløpig, vurdering av hvordan virkeligheten forholder seg. Dette innebærer i visse tilfeller, hvor argumentene er koherente og sterke, at man kan komme frem til det kritiske realister kaller «aletheia» eller «aletisk sannhet» («alethic truth», av gr. *alētheia*, 'sannhet'). Archer/Collier/Porpora nevner jordens rundhet og tyngdeloven som eksempler på slik aletisk sannhet.³³ Samtidig finnes det en rekke tilfeller hvor vi ennå ikke har tilstrekkelig med kunnskap eller argumenter til å konkludere. I slike tilfeller argumenterer Archer/Collier/Porpora for at det kan være like rasjonelt å innta begge motstående posisjoner, selv om det på et senere tidspunkt vil vise seg om én eller begge er gale. I tilknytning til denne argumentasjonen mener forfatterne at spørsmålet om Guds eksistens, med et vitenskapsteoretisk utgangspunkt i kritisk realisme, kan være gjenstand for en slik kritisk vurdering («judgemental rationality»). Videre mener de at vi offentlig kan drøfte Guds eksistens og fremme argumenter som kaster lys over spørsmålet, og som kan justere eller fullstendig endre vår utgangsposisjon.³⁴ Per i dag finnes det både rasjonelle og ikke-rasjonelle argumenter for både teisme og ateisme. Archer/Collier/Porpora vil med sin bok argumentere for at det er like rasjonelt å tro som det er ikke å tro på en transcendent størrelse.

I forlengelsen av spørsmålet om Guds eksistens, og målet om å etablere teisme og ateisme som likeverdige posisjoner, reiser Archer/Collier/Porpora spørsmålet om hva som gjør at noen tror på Gud, mens andre ikke gjør det. Hvis det er slik at argumentene for og mot Guds eksistens er like sterke, – hvorfor velger da, som Archer/Collier/Porpora uttrykker det, noen å tro, mens andre ikke gjøre det? Dette spørsmålet knytter forfatterne til premisset epistemologisk relativisme. Dette premisset innebærer at all vår kunnskap og våre vurderinger er sosialt og historisk situerte. For det første betyr dette at våre vurderinger kan være feil, og for det andre innebærer den epistemologiske relativismen at vi med nødvendighet vil se verden og forstå virkeligheten forskjellig.

Denne forskjelligheten gjør seg gjeldende i det religiøse landskapet, hvor mange kan fortelle om erfaringer av transcendent, inkludert det jeg i denne artikkelen omtaler som reli-

32. Ibid., 1.

33. Ibid., 2f.

34. Ibid., 3.

giøse erfaringer og gudsmøte. Sentralt i slike erfaringer er gjerne emosjonelle reaksjoner på det man har opplevd, og en emosjonell tilknytning til objektet for slike erfaringer.³⁵ Slike erfaringer kommer til oss mer eller mindre fortolket; et eksempel på en mer fortolket erfaring finner vi hos de ovennevnte Erlangen-teologene, der det gjenfødte menneskets erfaringer stemte overens med den bibelske åpenbaringen.³⁶ Archer/Collier/Porpora understreker at selv om noen mystiske erfaringer betegnes som ubeskrivelige sammenlignet med kjente religiøse eller åndelige erfaringer, så vil det også i slike tilfeller være en grad av fortolkning. Uttrykt på en annen måte: Man kan ikke uttrykke eller forklare hva man har erfart, uten at man bruker eksisterende begreper eller forestillinger. Når det gjelder kjente eller eksisterende religiøse erfaringer, er det i denne sammenheng religiøse konseptuelle eller begrepsmessige ordninger slik vi finner det i ulike religioner. For eksempel vil en religiøs erfaring i kristendommen muligens forstås og forklares annerledes enn en religiøs erfaring i New Age. Samtidig vil det også være kulturelle og historiske variasjoner innenfor en religion. Til sammen utgjør dette et sammensatt og mangfoldig bilde av religiøse erfaringer, et mangfold som også inneholder motstridende og gjensidig utelukkende erfaringer. Archer/Collier/Porpora forklarer at denne «plural, fallible, socio-historically situated nature of religious experience is part of what is encompassed by epistemic relativism».³⁷

Denne epistemologiske relativismen utvider så Archer/Collier/Porpora til å inkludere også ateister og agnostikere. Forfatterne argumenterer for at også *fraværet* av religiøse erfaringer er en erfaring. Denne erfaringen av at man ikke har religiøse erfaringer, må på samme måte som de religiøse erfaringene forstås i tilknytning til rådende normer, omstendigheter, begrepsmessige ordninger og individuell bakgrunn. Archer/Collier/Porpora spekulerer videre om ateister og agnostikere er situert slik at de ikke har slike erfaringer, at de bevisst unngår å delta i dem, eller om de kan ha gjort en erfaring uten å identifisere den som en religiøs erfaring, det vil si: at de har gitt erfaringen en annen forklaring. Spekulasjoner til side: Archer/Collier/Porporas poeng er at det angivelige fraværet av erfaring ikke er noe mindre justerbart enn erfaringen. Slik mennesker med religiøse erfaringer på et senere tidspunkt kan gi disse erfaringene en ikke-religiøs fortolkning og endre religiøst standpunkt, kan en ateist eller agnostiker gjøre religiøse erfaringer eller omtolke erfaringer og slik endre sitt religiøse standpunkt.³⁸

I tilknytning til den ovenfor beskrevne epistemologiske relativismen mener Archer/Collier/Porpora at de har en forklaring eller begrunnelse for hvorfor noen mennesker er dis-

35. Dette er et sentralt poeng i Randall Collins, «Interaction Ritual Theory», i *Interaction Ritual Chains* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004), doi: <https://doi.org/10.1515/9781400851744>; idem, «The Microsociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual» (ARDA Guiding Paper Series; The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University, 2010), <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/Collins.pdf>. Collins understreker både at religiøse ritualer er preget av bestemte emosjonelle erfaringer og et bestemt symbolsk innhold, og videre argumenterer han for at den religiøse erfaringen «lagres» i ritualet og rituelle objekter. Collins argumenterer også for at religiøse erfaringer virker konstituerende fordi disse involverer spesielt sterke emosjonelle erfaringer. Ifølge Collins innebærer dette at de religiøse erfaringene både er «defining moments for religion», og at «the human experience of God is prior and fundamental to theology and belief» (ibid., 3).

36. Haraldso, *Kirke og misjon* [se n. 7], 253.

37. Archer, Collier og Porpora, *Transcendence* [se n. 2], 4.

38. Ibid., 20.

ponert for tro på Gud, mens andre ikke er det. Kort fortalt mener de at noen mennesker, av en eller annen grunn, har religiøse erfaringer som de tolker som gudsmøter, mens andre ikke har det. På denne måten er de i kontakt med Schleiermacher og hans «sans for det uendelige». Videre argumenterer de for at dersom det ikke finnes noen bestemte årsaker eller motargumenter, bør den enkelte stole på sin egen personlige erfaring. Forfatterne anerkjenner at våre erfaringer i noen tilfeller ikke er til å stole på, for eksempel opplevelsen av at jorda er flat, men likevel mener de altså at det er rasjonelt å feste lit til personlige erfaringer. En slik tillit til personlige erfaringer forklarer de med at vår overlevelse i bunn og grunn forutsetter vår evne til å orientere oss i tilværelsen, og en slik evne til å orientere seg forutsetter at vi i utgangspunktet kan stole på vårt trossystem, vårt erfaringsgrunnlag. Av dette konkluderer Archer/Collier/Porpora med at dersom vi ikke har tungtveiende grunner for ikke å stole på vår erfaring, vil vår rasjonelle og umiddelbare reaksjon være å stole på erfaringen.³⁹

Denne argumentasjonen knytter så Archer/Collier/Porpora til religiøse erfaringer og slår fast at all den tid det kan sies å være rasjonelt å stole på ens erfaringer, vil det objektive beviset på en transcendent virkelighet forstås asymmetrisk avhengig av hvilke personlige erfaringer man har. Dette innebærer at argumenter og andre kilder forstås i lys av våre personlige erfaringer, og det er bare ved kritisk å vurdere egne erfaringer vi kan justere eksisterende tolkninger eller komme frem til nye tolkninger. En slik kritisk vurdering mener Archer/Collier/Porpora gjelder alle spørsmål, også spørsmålet om Guds eksistens. Videre argumenterer de, og dette er et avgjørende poeng i deres drøftelse, for at kritisk realisme legger til rette for en slik kritisk vurdering av spørsmålet om Guds eksistens og erfaringer av gudsmøtet på en måte som ikke er mulig innenfor de vitenskapsfilosofiske posisjonene positivisme og postmodernisme.

Med et positivistisk utgangspunkt vil spørsmålet om Guds eksistens, og dermed også spørsmålet om gudsmøtet, være utelukket a priori. I tilknytning til «verifikasjonsteorien» vil positivistene utelukke metafysiske problemstillinger fra det vi regner som vitenskape- lig; gyldigheten av en påstand bestemmes ut ifra det konkrete empiriske materialet påstanden viser til. Påstander som ikke forholder seg til et slikt konkret og empirisk kriterium, regnes verken som sanne eller falske – de er meningsløse. Dette gjelder blant annet spørsmålet om Guds eksistens. Så lenge man ikke empirisk kan verifisere påstander om Gud, kan man ifølge positivistene heller ikke på en meningsfull måte hevde eller avvise Guds eksistens.

Postmodernisme er den andre aktuelle vitenskapsfilosofiske posisjonen der spørsmålet om Guds eksistens og gudsmøtet anses for å være bortenfor det vi kan vurdere vitenskapelig. Men før vi skal se nærmere på postmodernismens forhold til spørsmålet om Guds eksistens og gudsmøtet, skal vi ta med oss en mellomposisjon. I språkfilosofien har man forsøkt å skille de to spørsmålene: Man mente at spørsmålet om Guds eksistens var et

39. En slik tillit til vår erfaring finner vi blant annet hos Richard Swinburne, som argumenterer for at religiøse erfaringer kan oppfattes og vurderes i analogi med sanseerfaringer. Dette umiddelbare troverdighetsprinsipp kaller Swinburne for «principle of credulity», se Richard Swinburne, *The Existence of God* (2. utg.; Oxford/New York: Oxford University Press, 2004), 303, doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>.

ugyldig utgangspunkt for en vitenskapelig vurdering, men på samme tid mente man at det var mulig å undersøke gudsmøtet og religiøse erfaringer. Denne tilnærmingen, forklarer Archer/Collier/Porpora, ble spesielt populær blant antropologer og sosiologer.⁴⁰ Ett eksempel er Émile Durkheim, som mente gudserfaringen egentlig er opplevelsen av en fellesskapsfølelse, og at tilbedelsen av Gud egentlig, og i praksis, er en tilbedelse av fellesskapet selv.⁴¹ Det er i forlengelsen av denne språkvitenskapelige tilnærmingen Archer/Collier/Porpora presenterer muligheten for en vitenskapelig vurdering av Guds eksistens og gudsmøtet med utgangspunkt i en postmoderne vitenskapsfilosofi. I et slikt perspektiv er den grunnleggende forståelsen at virkeligheten er en sosial konstruksjon, og i den grad det finnes noen virkelighet, er det innenfor rammen av vår kulturelle tekst og diskurs. Siden disse varierer, vil også virkeligheten variere. Dermed blir det, argumenterer forfatterne, ulovlig å stille spørsmål om Guds eksistens i seg selv, adskilt fra den kulturelle ramme. I likhet med språkfilosofien kan vi derfor bare spørre om Gud eksisterer i en gitt diskurs eller sosial tekst.⁴²

Dette bringer oss tilbake til den ontologiske realismen i kritisk realisme. Med et slikt utgangspunkt vil spørsmålet om Guds eksistens være gyldig. Dette fordi en ontologisk realisme har som utgangspunkt at noe kan tilhøre virkeligheten uavhengig av vår kunnskap om den. Det er derfor, konkluderer Archer/Collier/Porpora, ingenting upassende eller uvitenskapelig ved å stille spørsmålet om virkeligheten inkluderer Gud, eller ikke inkluderer Gud.⁴³

JAMIE MORGAN OG «THE EQUIVALENCE OF ARGUMENT»

I «Judgemental Rationality and the Equivalence of Argument» gir Jamie Morgan⁴⁴ en respons til Archer/Collier/Porporas bok *Transcendence*. Morgan introduserer seg selv som ateist, og har dermed en ganske annen inngang til spørsmålet om kritisk realisme og religiøse erfaringer enn de tre kristne forfatterne av *Transcendence*. Dette betyr ikke bare at han ikke har noen slike erfaringer som Archer/Collier/Porpora argumenterer for verdien av. Han tror heller ikke det finnes noen Gud som man kan erfare i et gudsmøte. Det sentrale momentet i Morgans respons er derfor hvorvidt religiøse erfaringer kan bidra som argumenter i spørsmålet om Guds eksistens. I forbindelse med Morgans drøfting av dette spørsmålet er det for min artikkel spesielt interessant å se på hans vurdering av forholdet mellom kritisk realisme og religiøs tro, og hvorvidt kritisk vurdering (som det tredje premisset i kritisk realisme) kan anvendes i spørsmålet om gudsmøtet.

Morgan innleder sin respons med å anerkjenne at kritisk realisme er en filosofi som støtter undersøkelser av bakgrunn og begrunnelser for religiøs tro. Dette knytter han til

40. Archer, Collier og Porpora, *Transcendence*, 8.

41. En lignende tilnærming finnes i min egen undersøkelse av gudstjenestefellesskap, der jeg ikke tar stilling til realiteten i beskrivelsene av gudsmøtet. Jeg rapporterer bare at gudstjenestedeltagerne forteller om slike erfaringer.

42. Archer, Collier og Porpora, *Transcendence*, 10.

43. Ibid., 10.

44. Jamie Morgan, «Judgemental Rationality and the Equivalence of Argument», i Hartwig og Morgan, *Critical Realism and Spirituality* [se n. 29], 101–46.

det kritisk realistiske ønske om å gjøre rede for alle, eller flest mulig, sider ved et fenomen. Dette gjelder også fenomener hvor vi har en forklaring, fordi det kan finnes bedre forklaringer, eller forklaringer på andre nivåer, som kan justere vår forståelse av fenomenet eller bidra til en dypere forståelse. Det ville være en omfattende mangel på konsistens, mener Morgan, om en kritisk realist skulle akseptere at viktige sider ved samfunnet og tolkninger av virkeligheten, som mange støtter seg til, ble utelukket uten argumenter eller evidens. Med et slikt utgangspunkt er dermed veien kort til spørsmålet om hvilke argumenter eller bevis som støtter Guds eksistens. I tilknytning til dette mener Morgan at både teister og ateister vil kunne enes om at spørsmålet om Guds eksistens er et meningsfullt spørsmål for en realist. Mer utfordrende er det å legge erfaringer til grunn for en kritisk vurdering, og å knytte kritisk vurdering til Gud.

Slik jeg leser Morgan, gir han uttrykk for en prinsipiell åpenhet for å stille spørsmål om Gud med utgangspunkt i kritisk realisme. Samtidig har han innvendinger når det gjelder muligheten for en kritisk vurdering av religiøse erfaringer og gudsmøtet. Utfordringen Morgan peker på, er forholdet mellom «viten» og vitenskap, kjennskap og kunnskap. Gudsmøtets karakter av å være en i stor grad usynlig erfaring eller opplevelse av en usynlig størrelse gjør at formidlingen av denne erfaringen bygger på den enkeltes evne til kritisk å rekonstruere, rasjonalisere og formidle erfaringen. Den enkelte kan, for å bruke et uttrykk fra dagliglivet, «vite» hva man har opplevd og erfart, men i en vitenskapelig kontekst hvor man vurderer argumenter og epistemologi, står man overfor en utfordring når denne «viten» skal rettferdiggjøres som vitenskap. Morgan mener en slik svak erfaring (usynlig erfaring av en usynlig størrelse) er logisk konsistent med «konseptet Gud», som blir forstått som hinsides menneskelige begrensninger, men dette fører altså til en asymmetri i samtalen som det er vanskelig å komme forbi.

Asymmetrien i samtalen gir seg utslag på to områder. Det vil si: Asymmetrien har implikasjoner for både et teistisk og ateistisk utgangspunkt. For en teist, argumenterer Morgan, vil den religiøse erfaringen gudsmøte være en kjerne som andre argumenter kretser omkring og støtter. Dette vil i tilfelle innebære at man ikke egentlig deltar i en samtale eller foretar en kritisk vurdering hvor utfallet er åpent og avhengig av de argumenter og den evidens som presenteres. I stedet vil den grunnleggende og følelsesmessige sikkerheten (tiliten) som den religiøse erfaringen skaper, gjøre at samtalen egentlig begrenser seg til en intellektuell øvelse. Denne utfordringen kan utformes som et spørsmål: Hvordan kan en kristen anerkjenne muligheten for at det ikke finnes en Gud, samtidig som vedkommende mener seg å ha en meningsfull og personlig relasjon til dette vesenet?

Fra et ateistisk perspektiv kommer asymmetrien til uttrykk ved at man ikke har tilgang til erfaringsgrunnlaget som argumentet bygger på, og dermed er egentlig argumentet mangelfullt, mener Morgan.⁴⁵ Fra et ateistisk perspektiv vil derfor responsen måtte begrenses til å si at man mangler erfaringsgrunnlaget for å kunne vurdere argumentet. På den ene side er et slikt svar i overensstemmelse med Archer/Collier/Porpora, som mener det er et grunnleggende skille mellom teister og ateister når det gjelder dette argumentet, men at det på samme tid er en ekvivalens ved at ateister har sin erfaring av at man ikke har noe

45. Ibid., 126.

gudsmøte.⁴⁶ På den annen side er et slikt svar problematisk med tanke på en kritisk vurdering, fordi en ateist bare kan vurdere argumentet (slik en teist vurderer det) om man selv har deltatt i praksisen (den religiøse erfaringen) argumentet viser til, men da vil vedkommende ikke lenger være ateist. Morgan antyder videre at slik må det kanskje nødvendigvis være på grunn av Guds vesen og gudsmøtets karakter, men hvis det er slik, medfører det altså et problem med tanke på den kritiske vurderingen.⁴⁷

Ifølge Morgan fører dette skillet til at kritisk vurdering i praksis ikke er mulig i tilknytning til den religiøse erfaringen gudsmøte.⁴⁸ På den ene side finner vi altså teister med en personlig religiøs erfaring som gir en tro preget av tillit, en opphøyet, uoversettelig kjennskap som ikke lar seg formidle til en ateist så lenge vedkommende er ateist. Dette forsterkes ytterligere ved at teistens religiøse erfaring ikke kan begrenses til observerbare effekter eller tolkninger, fordi Gud også kan gripe inn i virkeligheten på overnaturlig vis. På den annen side finner vi ateisten, som ikke kan forvente at en kritisk vurdering skal lede til noen form for enighet, fordi ateisten ser teistens tro som irrasjonell og dens objekt som falskt. Av dette virker det lite sannsynlig at teister og ateister skal kunne finne frem til en felles forståelse, eller et felles grunnlag for en kritisk vurdering. I forlengelsen av dette, og i tilknytning til Archer/Collier/Porporas påstand om en likeverdighet mellom en religiøs erfaring og erfaringen av at Gud ikke gir seg til kjenne, spør Morgan om det egentlig er rom for vurdering i det hele tatt. Gitt at de to posisjonene teisme og ateisme er likeverdige, blir den kritiske vurderingen redusert til et valg av forklaringsmodell, men dette valget vil i stor grad styres av erfaringsgrunnlaget, og dermed er det til sist ikke mye igjen av valget heller.

Dette, mener Morgan, vitner om at vi befinner oss ved grensen for hvilke spørsmål kritisk realisme, som en realismefilosofi, kan håndtere. På den ene side kan vi bruke kritisk realisme til å argumentere for at spørsmålet om Guds eksistens er et meningsfullt spørsmål. Samtidig innebærer erfaringsasymmetrien mellom teister og ateister at det ikke er noen rasjonelle grunner for verken teisten eller ateisten til å forlate sin overbevisning. Gitt at det ikke er noen rasjonelle grunner til å oppgi en posisjon, vil det heller ikke være noen rasjonell begrunnelse for å ta det opp eller inkludere det i en vurdering.⁴⁹

GUDSMØTET, EPISTEMOLOGISK RELATIVISME OG KRITISK VURDERING

Jamie Morgan avslutter sin respons med spørsmålet om vi med den religiøse erfaringen nærmer oss grensen for hva kritisk realisme, som en vitenskapsfilosofisk posisjon, kan håndtere. Jeg er i utgangspunktet enig med Morgan i en slik vurdering; et møte med en transcendent størrelse utfordrer grensene for en vitenskapelig samtale. Det at grensene utfordres, betyr likevel ikke at gudsmøtet ikke har noen plass i en vitenskapelig samtale. Jeg mener kritisk realisme gjør det mulig å inkludere gudsmøtet i en slik samtale. Spørsmålet er hvilken plass det skal ha.

46. Archer, Collier og Porpora, *Transcendence* [se n. 2], 4.

47. Morgan, «Judgemental Rationality», 127.

48. Ibid., 135.

49. Ibid., 128.

Et naturlig sted å begynne vil være med det Archer/Collier/Porpora og Morgan er enige om, nemlig at kritisk realisme i motsetning til de vitenskapsfilosofiske posisjonene positivisme og postmodernisme åpner for en vitenskapelig diskusjon om Guds eksistens. For Morgan⁵⁰ stopper det imidlertid her: Han mener dette er et eksempel på et gyldig spørsmål som ikke har noe tilfredsstillende utgangspunkt eller fundament for svar. Det betyr altså at vi kan stille spørsmål om Guds eksistens, men eventuelle religiøse erfaringer har ingen plass i denne undersøkelsen.

I en videre drøfting av muligheten for å inkludere den religiøse erfaringen gudsmøte i en vitenskapelig undersøkelse er det to spørsmål som gjør seg gjeldende. Det første er, som antydnet over, hvilken plass gudsmøtet skal ha i undersøkelsen. Det andre spørsmålet er hvordan vi skal forstå den religiøse erfaringen gudsmøte. Til det første spørsmålet er det i hovedsak to muligheter: Gudsmøter kan både forstås i tilknytning til og som uttrykk for epistemologisk relativisme og gjøres til gjenstand for en kritisk vurdering.

Det er først og fremst som en del av den epistemologiske relativismen jeg mener gudsmøtet hører hjemme i en vitenskapelig undersøkelse. Uten at man egentlig vurderer ontologien i den beskrevne erfaringen, vil det at noen har religiøse erfaringer, og andre ikke har det, være interessant og viktig for å forstå deres praksis og utsagn, og for å forstå vår felles verden. Det religiøse erfaringsgrunnlaget vil videre være viktig for å forstå hvordan andre argumenter og annen evidens virker i en samtale og i en kritisk vurdering. I tilknytning til koherenskriteriet⁵¹ for sannhet vil for det første en mest mulig omfattende beskrivelse av virkeligheten være ønskelig. Det vil si at både fravær av religiøse erfaringer og ulike (også motsetningsfulle) religiøse erfaringer er en del av verden, og en beskrivelse av virkeligheten bør også inneholde en beskrivelse av de ulike perspektiver (også motsetningsfulle) på verden. For det andre, og fortsatt i tilknytning til koherenskriteriet for sannhet, vil kunnskap om religiøse erfaringer som gudsmøter (fortsatt uten at vi tar stilling til sannhetsgehalten i disse) hjelpe oss å forstå hvordan ulike argumenter vektes og tolkes.⁵² En religiøs erfaring av et gudsmøte vil, for det første, av noen tillegges stor betydning og potensielt overstyre andre argumenter. For det andre kan et gudsmøte som ett av flere argumenter være med på å forme hvordan for eksempel et argument i tilknytning til lidelse tolkes. På

50. Ibid., 136.

51. Nicholas Rescher har identifisert tre steg eller aspekter ved koherens: «1) To gather in all of the data (in the present technical sense of this term). 2) To lay out all the available conflict-resolving options that represent the alternative possibilities that are cognitively at hand. 3) To choose among these alternatives by using the guidance of plausibility considerations, invoking (in our present context) the various parameters of systematicity – regularity, uniformity, simplicity, and the rest – to serve as indices of plausibility» (Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*, bd. 1, *Human Knowledge in Idealistic Perspective* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992], 159. Sitert fra Lorenz B. Puntel, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy* [overs. A. White; University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2013], 43).

52. Her er argumentasjonen i kontakt med ovenfor nevnte Kurt Christensens begrep «postfundamentisme», se Christensen, «Postfundamentalisme» [se n. 7], 4, og videre Andy F. Sanders, «Missiology, Epistemology, and Intratraditional Dialogue», i *To Stake a Claim* (red. J.A. Kirk og K.J. Vanhoozer; New York: Orbis Books, 1999), 55–77, «Fallibilist Traditionism». Dette er posisjoner hvor man bygger på en bestemt tradisjon som man anser for å være troverdig og sann, inntil andre argumenter og erfaringer gjør seg gjeldende, og inntil det dukker opp bedre alternativer. Her vektlegger man altså en tradisjon og erfaringer samtidig som man er oppmerksom på at alle våre erfaringer er tolkninger, og at våre perspektiver er kontekstuelle.

bakgrunn av dette mener jeg det er rimelig å inkludere gudsmøtet, som en del av den epistemologiske relativismen, i en vitenskapelig undersøkelse. Asymmetrien blir i et slikt perspektiv forstått som en hermeneutisk ressurs.

Den andre mulige «plasseringen» av gudsmøtet er som gjenstand for en kritisk vurdering. Morgan avviste muligheten for en kritisk vurdering av religiøse erfaringer, mens Archer/Collier/Porpora argumenterte for muligheten for en kritisk vurdering av religiøse erfaringer som gudsmøtet. Til dette mener jeg det kan være nyttig å skille mellom en intern og ekstern form for kritisk vurdering, og videre er det nødvendig å avklare hvordan vi skal forstå den religiøse erfaringen gudsmøte. Til det siste spørsmålet kan det se ut til at Archer/Collier/Porpora og Morgan ikke har samme forståelse av hva et gudsmøte er eller kan være, og jeg mistenker at dette bidrar til uenigheten. Kort fortalt omtaler Morgan gudsmøtet som kjernen i den kristne tro, evidensen som alle andre argumenter kretser rundt. Med et slikt utgangspunkt er det ikke overraskende at han omtaler teistens «kritiske vurdering» som bare en intellektuell øvelse. En første innvending mot en slik forståelse er at Morgans kritikk treffer bedre en form for naiv realisme⁵³ enn Archer/Collier/Porporas kritiske realisme. Archer/Collier/Porpora ser ut til å legge en mer åpen og dynamisk⁵⁴ (tolkbar) forståelse av gudsmøtet til grunn i sin fremstilling: «As critical realists, we continue to deny that experience trumps everything.»⁵⁵ I tilknytning til den overfor beskrevne diskusjonen om erfaringens plass i teologien mener jeg det er rimelig å problematisere Morgans forståelse av gudsmøtet som kjernen i den kristnes tro. I tilfelle må gudsmøtet utvides til å inkludere det historiske vitnesbyrdet om inkarnasjonen og kirkens felles tradisjonsstoff, noe jeg mener vil være en urimelig forståelse av gudsmøtet som religiøs erfaring. Jeg følger derfor Archer/Collier/Porporas forståelse av gudsmøtet som en åpen og tolkbar erfaring,⁵⁶ som i lys av annen tilgjengelig evidens kan vurderes ulikt. I tilknytning til koherensteorien mener jeg våre erfaringer (også den religiøse erfaringen gudsmøte) på et tidspunkt kan være rimelig å tolke på en bestemt måte, men dersom nye argumenter kommer til, kan erfaringen tolkes annerledes. En slik forståelse er i tråd med beskrivelsen av kritisk vurdering innledningsvis i artikkelen, der kritisk vurdering knyttes til muligheten for å sammenligne og evaluere gjeldende argumenter på en måte som leder til begrunnede, men foreløpige vurderinger.

En slik åpen og dynamisk forståelse av gudsmøtet vil også ha implikasjoner for den foreslåtte distinksjonen mellom en intern og ekstern form for kritisk vurdering. Med en intern

53. William Alston har i boken *Perceiving God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991) anlagt en slik naiv realisme-posisjon i sin diskusjon av erfaringen, eller persepsjonen, av Gud. Se Andersen, Grønkjær og Nørager, *Religionsfilosofi* [se n. 6], 263f.

54. Andersen, Grønkjær og Nørager argumenterer for en lignende forståelse av erfaring. Under overskriften «Hvad er 'erfaring'?» skriver de: «Erfaringsbegrepet rummer en *åben* dimension: erfaring er noget, der kan udvides, justeres eller suppleres. I forlængelse heraf kan man sige, at der i erfaring også ligger ansatsen til en *refleksiv* struktur forstået på den måde, at det erfarende subjekt forholder sig til (og reflekterer over) sine erfaringer. At gøre erfaringer danner baggrund for – hænger sammen med – dømmekraft; også heri viser der sig et refleksivt moment» (*Religionsfilosofi*, 254f.).

55. Archer, Collier og Porpora, *Transcendence* [se n. 2], 14.

56. En slik forståelse av erfaringen kan muligens kritiseres for å gjøre Gud til en transcendent årsak til erfaringen, men ikke selv gjenstand for erfaring. Harald Hegstad spør om Regin Prenter har en slik forståelse av erfaringen av Åndens nærvær i den troende («Ånden og kirken» [se n. 18], 7).

kritisk vurdering av gudsmøtet forstår jeg teistens (i den grad man blir teist av å møte Gud) egne vurderinger og kritiske refleksjon i tilknytning til sitt erfaringsgrunnlag. All den tid mennesker faktisk beveger seg mellom posisjonene teisme og ateisme, er det rimelig å anta at det, i alle fall for noen, foregår en kritisk vurdering av evidens før man endrer posisjon. Her kan for eksempel teistens erfaring av ikke (lenger) å møte Gud bidra til en omtolkning av tidligere religiøse erfaringer. Med den eksterne form for kritisk vurdering av gudsmøtet forstår jeg både vitenskapelige og andre samtaler. Selv om jeg i denne sammenheng vil være noe mer varsom med å trekke inn religiøse erfaringer, er jeg åpen for at religiøse erfaringer kan inngå som et argument i visse sammenhenger. For eksempel i en diskurs om Guds eksistens ville et fullstendig fravær av religiøse erfaringer kunne være et argument mot en transcendent eksistens, men når det nå finnes mennesker som forteller om religiøse erfaringer og gudsmøter vil disse i det minste nyansere den påståtte (og for mange erfarte og nødvendige) Guds stillhet.⁵⁷ Det vil si at asymmetrien i seg selv blir et nyanserende argument.

AVSLUTNING

I denne artikkelen har jeg argumentert for at kritisk realisme åpner for å inkludere den religiøse erfaringen gudsmøte i en vitenskapelig undersøkelse. For det første åpner premisset ontologisk realisme for en undersøkelse av bakgrunnen for religiøs tro. For det andre forstår jeg religiøse erfaringer, som et gudsmøte, som et uttrykk for vår epistemologiske relativisme og derfor viktig for å forstå våre ulike perspektiver på virkeligheten. For det tredje har jeg argumentert for at en åpen og dynamisk forståelse av gudsmøtet gjør det mulig å la gudsmøtet inngå i en kritisk vurdering. Til slutt, og i tilknytning til Alister McGrath,⁵⁸ mener jeg at kritisk realisme har sin styrke i møte med det religiøse ved at den for det første avviser en reduksjonistisk forståelse av virkeligheten. For det andre oppmuntrer kritisk realisme til en «konnektivistisk»⁵⁹ tilnærming til teologi ved å utforske hvordan den forholder seg til ulike deler av virkeligheten. Det vil si at en undersøkelse av forholdet mellom teologi og erfaring kan inngå som ett av flere forhold. Andre forhold kan for eksempel være mellom teologi og historie eller naturvitenskap. På denne måten kan kritisk realisme bidra til å gi den religiøse erfaringen en plass i teologien.

57. Denne spenningen mellom Gud som både stille/usynlig og erfarbar uttrykkes i teologien blant annet i tilknytning til forståelsen av Gud som både transcendent og immanent. I den apofatiske teologien forstås Gud som så transcendent at vi ikke kan formulere positive utsagn om Gud. Pseudo-Dionysios gir et eksempel på et slikt gudsbilde. Den andre ytterligheten vil være Gud som fullstendig immanent, slik det uttrykkes innen prosessteologien. Et interessant utgangspunkt for en videre undersøkelse av kritisk realisme og teologien kan være forholdet mellom kritisk realisme og forståelsen av Gud som både transcendent og immanent. Archer/Collier/ Porpora tar opp denne tematikken i sin fremstilling (*Transcendence*, 29f.).

58. McGrath, *The Science of God* [se n. 23], 152.

59. «Konnektivistisk» er et forsøk på en fornorsking av «connectivistic»/«connectivism». Dette er en hypotese innen læringsteori som vektlegger den sosiale og kulturelle konteksten. Den ønsker videre å se kunnskapsstrukturer som nettverk og læring som en prosess av mønstergjenkjennelse.

Øyvind M. Eide:

Fridtjov S. Birkeli: Giganten og gåten

Stavanger: Hertervig Akademisk 2016

Bernt Torvild Oftestad

Biskop Fridtjov Birkeli har fått sin biografi. Han hadde et rikt liv, og det hadde dimensjoner. Han ble født inn i misjonen, og han ble selv misjonær. Han «var drivkraften bak dannelsen av den lutherske kirke på Madagaskar i 1950». Som direktør for misjonsavdelingen i Det lutherske verdensforbund (LVF) ble han en «pådriver for organiseringen av en rekke kirker i Afrika og Asia». Som biskop (i Stavanger og Oslo) ble han sterkt engasjert «i arbeidet for reformer for Den norske kirke». Men «noe i fortellingen om Birkeli er gåtefullt», skriver Eide. Da han fikk avskjed i nåde som biskop i 1972, var det på bakgrunn av en vond historie med utroskap og dobbeltspill både overfor hustru og familie og den kirke han tjente. Denne tragiske skjebne er en utfordring for enhver biograf. Øyvind Eide vil *fortelle* og *fortolke* Birkelis liv. Det krever både en videre historisk tilnærming og et forsøk på å tolke Birkelis livs- og troshistorie i et psykologisk-«sjelesørgisk» perspektiv (s. 8–10).

Eides biografi hviler på grundig kildearbeid. Men listen over sekundærlitteratur har en tydelig mangel. Eide benytter bare Wisløffs og Aarflots *Norsk kirkehistorie* 1–3 fra 1960-tallet for sin forståelse av kirkelivet i Norge. Den omfattende kirkehistoriske forskning på 1900-tallets norske kultur- og kirkehistorie som har funnet sted senere, er høyst relevant for forståelsen av Birkeli.

Eides styrke ligger i den personrettede biografiske analyse og fortolkning. Det gjør biografien til en viktig bok også metodologisk. Fremstillingen av Fridtjovs oppvekst, hans skjebne som misjonærbarn/barnehjemsbarn, adskilt fra foreldrene etc., gjøres på sober og saklig måte. Men Eide stiller også det utfordrende psykologiske spørsmål: Hva «gjorde barnehjemstiden med Fridtjov?» Adskillelsen fra far og mor etterlater både «kjærlighetslengsel og protest» – på det ubevisste plan. Senere i livet, skriver Eide, «agerer» Birkeli «ut sin kjærlighetslengsel», men slik at han «saboterer seg selv, sin ektefelle, kirken og Gud».

Birkeli studerte ved MF, fant sin plass i Akademiske frivilliges misjonsforbund (AFMF) og Studentlaget. Ole Hallesby var den dominante leder, som la føringer både for teologi og fromhet. Fridtjov møtte et bestemt fromhetsideal hos Hallesby og i store deler av misjonskulturen. I løpet av 1800-tallet ble den helstøpte gudhengivne personlighet sett på som

den fullgyldige realisering av det kristne livet. En slik personlighet seirer både over synden og «naturen» når vedkommende ofrer seg selv og sine «naturlige» relasjoner i kampen for Guds store rikssak. Misjonærkallet ble innfattet i denne idealistisk-personalistiske fromhetsideologi og slik «organisert» i misjonsselskapene. Det var idealene fra denne fromhetsideologien foreldrene til Fridtjov fulgte da de plasserte ham på barnehem i Norge for å realisere sitt misjonærkall. Eide burde ha sett nøyere på den protestantiske personlighetsreligion, hvordan det nedfeller seg i misjonskallet både hos Fridtjovs foreldre og ham selv. Eide påpeker at Fridtjov aldri bebreidet sine foreldre. Skyldtes det at fromhetsidealet han var innforlivet med, blokkerte for slikt? Spørsmålet om fromhetsideal har relevans også for forståelsen av Fridtjovs kjærlighetserfaring, forlovelse og brudd under forberedelsen til misjonær. Hvorfor brøt den første kjæresten, Astrid, med ham? Hun traff en annen og valgte denne. Eide er opptatt av det *psykiske* sporet hos Birkeli. Men psyken kan ikke skjelles fra det fromhetsideal den troende blir oppdratt i.

Etter Birkelis avskjed i 1972 gikk det mange rykter om hva som hadde skjedd. Noen visste mer enn andre. Ingen visste selvsagt alt. Eide har nedlagt et omfattende og viktig arbeid for å gi en saklig dekkende fremstilling av biskop Birkelis avgang. Det er viktig, siden flere har ytret seg om den. Det har vært hevdet at bispekollegiet drev ham ut av embetet og laget en passende dekkhistorie. Eide slår seg ikke til ro med denne enkle forklaring. Den stemmer nok ikke. Men samtidig trekker han denne konklusjon (slik også tidligere biskop Smemo gjorde): «[H]åndteringen av Birkeli-saken» vil ikke «stå seg verken for samtidens eller historiens dom» (s. 297). Men nå er det gjerne slik at i slike saker vil det meste gå galt.

Et av de beste kapitler i biografien er kalt «Forsoningen». Birkeli vendte tilbake etter avsløringen av utroskap, skandalen og avskjeden. Ved hjelp av gode, trofaste venner og sjelesørgerisk og psykiatrisk støtte skjedde det en forsoning, også med hustruen. Eide spør om tidligere erfaringer hadde «rustet ham til å møte en krise av denne art, eller hadde tidligere erfaringer gjort han spesielt sårbar?» Eide heller til det siste: Tap av foreldre og kjærlighets-traumet gjorde ham spesielt sårbar. Han vendte tilbake og ble forsont ved å gå en lang vei igjennom sjelesorg og terapi.

Eides teori er vel gjennomtenkt. Men som jeg allerede har antydnet, savner jeg et tydeligere og bredere *kirkelig-kulturelt* perspektiv, og da knyttet opp mot det *psykologiske*. I sin barndom og oppvekst ble Birkeli offer for misjonskulturen. Møtet med Astrid synes å ha kunnet lege de psykiske skader som misjonskulturen hadde tilført ham, samtidig som de begge tilhørte denne kulturen ved misjonærkallet. Hvorfor bryter Astrid med ham og oppgir samtidig misjonskallet? Manglet han den trygge og selvsikre maskulinitet som en kvinne som Astrid må ha søkt? Hvordan virket den lange adskillelsen fra mor og far på utviklingen av Fridtjovs mannlighet? Kunne Misjonsselskapets rigorøse regler for familie og ekteskap ha spilt en rolle? Unge forlovede på vei til misjonsmarken gikk i årevis uten å kunne gifte seg, slik også for Fridtjov og Astrid. Kanskje Astrid mistet taket på forholdet ved denne eiendommelige ekteskapsordning. Og det at Fridtjov ikke brøt med misjonen for å gifte seg med henne, ble kanskje en demonstrasjon av sviktende mannlighet? I misjonskulturen gikk Guds rike foran gudgitte naturlige relasjoner. Dette er en annen psykologisk problemstilling enn Eides. Men den er relevant.

Om Fridtjov ble et offer for misjonskulturen, så gjorde den ham samtidig til en *vinner*. Han gjorde en formidabel karriere i misjonens tjeneste nasjonalt og internasjonalt. Etter

avsløringen ønsket han å stå frem for å avgi en offentlig bekjennelse av sin synd og sitt svik. Heldigvis ble det satt bom for dette. Men hva er en slik bekjennelse i lys av fromhetsidealene han og andre var oppdratt i? Det er grunn til å tro at den ville ha blitt sett på som en imponerende demonstrasjon av den religiøse personlighet, som ydmykt ber om tilgivelse på grunnlag av evangeliets nåde. Og han ville blitt tilgitt av «alle» – kanskje kunne han ha fortsatt i embetet? Et spørsmål melder seg. Hvordan er forholdet (likhet eller ulikhet) mellom denne type bekjennelse og den sjelesørgerisk-terapeutiske metode som fikk Fridtjov Birkeli på fote igjen?