

HVORDAN KAN MAN KRITISERE PÅSTANDSINNHOLEDEN I RELIGIONER PÅ EN VELBEGRUNNET MÅTE?

ATLE OTTESEN SØVIK

Det teologiske Menighetsfakultet
Postboks 5144 Majorstuen, 0302 Oslo
Atle.O.Sovik@mf.no

A B S T R A C T

In this article I argue that religious claims by and large can be criticized in a well-argued manner, and I aim to show how it can be done. My argument proceeds as follows: First I argue that all religion involves descriptive claims, which has the consequence that the truth of religious claims can be discussed and criticized. Then I present the German philosopher L. B. Puntel's theory of truth since that gives a well-argued and precise theoretical framework for critique of religious claims. Finally, I give several concrete examples as to how such critique of religion can be carried out.

KEY WORDS

- Critique of religion
- Theory of truth
- L. B. Puntel

INNLEDNING

Det er viktig å kunne kritisere religion på en velbegrunnet måte, for religion kan iblant fungere som en ideologi som legitimerer umoralske handlinger. Det som av folk flest synes umoralsk, kan oppfattes som moralsk rett dersom visse påstander som hevdes i en religion eller ideologi, er sanne. For eksempel kan man argumentere godt for at det ville vært moralsk rett å døpe døende småbarn også mot foreldrenes vilje dersom det var sant at det var eneste muligheten til å redde barnet fra evig pine. Dersom

mennesker tror at verdens ende er nær; eller dersom evig fortapelse ses som et alternativ; eller dersom Gud har utvalgt visse personer som sitt talerør – så finnes det mange eksempler på hvordan sekter og grupper har kunnet gjøre grusomme handlinger mens de tenkte at de gjorde noe moralsk rett. Og det kunne vært moralsk rett dersom det de trodde, var sant, så derfor kan det altså være viktig å kritisere påstandsinhold i religioner. I tillegg til slike etiske grunner er det selvsagt også mange andre grunner til at det er viktig og interessant å kritisere og diskutere religion.

Men kan man kritisere påstandsinholdet i religioner på en velbegrunnet måte, eller unndrar religiøse trospåstander seg fra kritikk, slik at religiøse påstander ikke kan kritiseres på samme måte som andre påstander? Hvordan kan man eventuelt kritisere religion på en velbegrunnet måte? Noen filosofer antar at religioner utgjør ulike verdensbilder eller språkspill som ikke lar seg sammenligne, slik at tilhengerne av ulike verdensbilder ikke kan kritisere hverandre på en meningsfull måte fordi de har ulik målestokk for hva som er god kritikk.¹ Videre kan man tenke at religion inneholder mange påstander som går utover vanlig empiri; eller at Gud er større enn det menneskelig fornuft og språk kan gripe²; eller også at religiøst språk fungerer på en annen måte enn som vanlige beskrivende påstander.³

Det er altså forskjellige grunner til å tenke at påstandsinholdet i religioner ikke kan kritiseres på en velbegrunnet måte, eller eventuelt at det bare er noen få deler av religion som lar seg kritisere, som for eksempel åpenbart usanne eller umoralske påstander. Jeg skal i denne artikkelen derimot argumentere for at religiøse påstander i det store og hele kan kritiseres på en velbegrunnet måte. Og fordi religion kan brukes til å legitimere umoralske handlinger, skulle jeg selvsagt ønske det var allmenn enighet både om *at* påstandsinholdet i religioner lar seg kritisere, og *hvordan* det lar seg kritisere. Konkret skal jeg gå frem på den måten at jeg bruker en konkret teoretiker, nemlig den tyske filosofen L.B.Puntel, til å begrunne hvordan påstandsinholdet i religioner kan kritiseres. Mange eksempler vil bli gitt underveis.

NOEN VIDERE AVKLARINGER OG PRESISERINGER

Det skal i det følgende handle om religionskritikk, og ikke religionsdialog. Jeg forstår forskjellen som at man i religionsdialog bare er opptatt av å forstå hverandre, men ikke å kritisere hverandre. Når det gjelder religionskritikk derimot, forstår jeg det som at man er opptatt av hva som er sant og rett og derfor vil forsvare ett alternativ og kritisere andre.

Når man skal vurdere om religionskritikk er *god*, avhenger vurderingen av hva som er målet for kritikken. Er målet å få min(e) meningsmotstander(e) til å skifte mening eller å endre atferd, så vil den beste religionskritikken være den kritikken som mest effektivt oppnår dette. Da kan for eksempel eksponering i media vise seg å være veldig effektivt i visse situasjoner. Men dersom målet er å finne best mulig ut av hva som er sant eller rett, så vil god religionskritikk være den som har de mest holdbare og relevante argumenter i så måte. Når jeg i denne artikkelen snakker om god eller velbegrunnet religionskritikk, er det i denne siste betydningen jeg mener det.⁴

Til slutt er det også mange sider av en religion som lar seg kritisere. Vi kan skjelne mellom kritikk av religionens påstandsinnhold (altså det som hevdes å være sant eller rett) og kritikk av handlingene som religionens tilhengere utøver. Når det gjelder påstandsinnholdet, kan vi videre skjelne mellom kritikk av selve påstandsinnholdet (er det virkelig sant og rett det som hevdes?) og kritikk av konsekvensene av å tro på innholdet (for eksempel hvilken moralsk atferd det trolig fører til dersom man tror at slikt og slikt er sant). Når det gjelder selve påstandsinnholdet, kan vi også skjelne mellom kritikk av deskriptive påstander (det religionen hevder er sant eller usant) og kritikk av normative påstander (det religionen hevder er godt eller ondt, rett eller galt).



Jeg skal i denne artikkelen konsentrere meg om kritikk av deskriptive påstander innenfor religioner. Deskriptive påstander forstås her som påstander om at noe er sant eller usant.⁵ Noen mener at religioner ikke kommer med deskriptive påstander i den forstand, men jeg skal argumentere for at religioner må forutsette en lang rekke deskriptive påstander for å være troverdige, slik at denne type religionskritikk uansett er relevant.

Artikkelen har tre hoveddeler. I del én skal jeg argumentere for at all religion innebærer deskriptive påstander.⁶ Slik må det være hvis det skal være noe poeng i å kritisere religioners sannhetsinnhold, så derfor bruker jeg tid på å argumentere for dette først. I del to skal jeg så presentere L. B. Puntels filosofi som et teoretisk rammeverk for å vise at kritikk av deskriptive påstander i religion kan være velbegrunnet.⁷ I del tre skal jeg så gi en rekke eksempler på hvordan konkret religionskritikk kan se ut basert på et slikt rammeverk. Men først skal jeg altså argumentere for at all religion innebærer deskriptive påstander (påstander om at noe er sant eller usant), slik at det er relevant å kritisere religioners sannhetsinnhold.

ALL RELIGION INNEBÆRER DESKRIPTIVE PÅSTANDER

De fleste tilhengere av en religion vil mene at religionen inneholder en rekke påstander som skal oppfattes som sanne i bokstavelig forstand. Noen av disse påstandene er påstander om den empirisk erfarbare verden, for eksempel kan noen mene at verden ble skapt på seks dager for 6 000 år siden, mens andre kan mene at en person stod opp fra de døde på et bestemt sted og tidspunkt. Andre påstander er ikke gjenstand for empirisk erfaring, for eksempel at Gud er immanent treenig.

Videre vil religionens tilhengere sannsynligvis være involvert i en del praksis som forutsetter at visse påstander er sanne for at utøverne skal oppfatte dem som meningsfulle. For eksempel vil bønn for utøverne forutsette at det er sant at det finnes en gud som hører bønner.

En del religiøse vil nok kunne delta i mye religiøs praksis (salmer, trosbekjennelser, ritualer) uten å mene at det som sies – eller av flertallet forutsettes – er sant i vanlig forstand. De vil også kunne regne seg som tilhørere av en religion uten at de godtar alle religionens dogmer eller en bokstavelig lesning av de hellige skrifter. Kanskje tenker de at religionens språk er ekspressivt heller enn deskriptivt, slik at religion handler mer om å uttrykke en følelse enn å si noe om hva som er tilfelle. Eller de lar sannhetsspørsmålet stå åpent, gjerne med begrunnelsen at Gud ikke kan fanges med tanken eller språket.⁸

Men mer eller mindre bevisst forutsetter vi og tar stilling til en rekke deskriptive påstander når vi uttrykker noe språklig og når vi handler. Og her er grunnen: En ytring kan nemlig bety nesten hva som helst og det samme kan en handling. En ytring kan være en påstand, eller herming, eller ironi, eller øving på en setning i et skuespill, eller en dårlig sangstrofe, eller en hemmelig kode, eller nesten hva som helst. Også handlinger kan være et forsøk på å få oppmerksomhet, eller et hemmelig tegn, eller en

ufrivillig rykning, eller en tvangstanke, eller en øvelse, eller nesten hva som helst. Derfor er det slik at så lenge vi tilskriver det vi sier eller gjør noen mening, så tar vi (indirekte) stilling til en rekke deskriptive påstander om hva vi mener og ikke mener. Det må vi for at det vi gjør skal ha noen mening for oss i det hele tatt. Også ekspressivt språk forutsetter mange sannhetspåstander for nettopp å være ekspressivt (uttrykke noe) til forskjell fra å være helt ubestemt, for også følelser har kognitivt innhold.⁹ Også den som tenker at Gud sprenger menneskers språk og tanke, vil mene at det er mange ting Gud ikke er, eller at det er mange ting det er feil å si om Gud, og dermed bestemmes Gud i stor grad selv om han¹⁰ ikke bestemmes helt og fullt.¹¹

Ofte kan man spørre de religiøse om hva de mener eller hva de forutsetter er sant eller usant, og de vil kunne svare (selv om de kanskje aldri har tenkt på det før de ble spurt). For eksempel kan man spørre om de tror Gud hører og kanskje vil svare på en bønn om at det skal bli fint vær til helgen. Hvis de har et svar på det, så er det de selv som aktivt forutsetter noe deskriptivt. Ut fra påstander den religiøse tror på, vil det også ofte være mulig å utlede deduktivt andre påstander som følger med logisk nødvendighet. Hvis noen for eksempel tror at Gud har utvalgt konkrete individer til frelse før verdens grunnvoll ble lagt (og han ikke har utvalgt alle, og de som ikke er utvalgt går fortapt), så følger det at konkrete individers fortapelse var forutbestemt før de ble født.

Men kanskje kan den religiøse ikke svare på diverse spørsmål om sin tro, og kanskje ønsker de heller ikke å svare. I mange tilfeller vil den som spør, da likevel kunne påpeke at disse og disse deskriptive påstander må forutsettes for at det den troende ellers sier, ikke skal være selvmotsigende. For eksempel hvis en religiøs person tror at mennesker har (libertariansk) fri vilje, kan vedkommende ikke også tro at Gud har forutbestemt fremtiden i alle detaljer, siden libertariansk fri vilje forutsetter en åpen og ubestemt fremtid. Enda et alternativ er at den spørrende kan redegjøre for hvordan ulike forutsetninger vil skape mer eller mindre sammenheng i det den troende ellers tror. Altså er det slik at det den religiøse tror og sier og gjør, henger sammen med en rekke deskriptive påstander som a) enten forutsettes av den troende selv; eller b) som følger deduktivt av andre påstander som tros; eller c) som må forutsettes for at det den troende ellers mener, ikke skal være selvmotsigende; eller d) som kan forutsettes for at det som ellers tros, skal bli mer eller mindre sammenhengende.

Dette var det jeg mente med at all religion «innebærer» deskriptive påstander, for man kan ikke være religiøs uten å forutsette noe som helst

deskriptivt. Og så lenge religionen innebærer noe deskriptivt, er det relevant med kritikk av det deskriptive innholdet. Men det kan altså være mer og mindre av deskriptive påstander som forutsettes på ulike måter, så derfor må jeg komme tilbake til ulike former for tilpasset kritikk. Så langt har jeg bare vært interessert i å vise at sannhetsspørsmålet er relevant for religion, slik at det er relevant å bruke L. B. Puntels sannhetsteori. Dette skal vi gjøre i det følgende.

L. B. PUNTELS SYSTEMATISKE FILOSOFI: SANNHET KAN VURDERES UT FRA ET KOHERENSKRITERIUM

Så langt mener jeg å ha vist at religionen innebærer påstander med sannhetsverdi, om enn av ulike typer og former. I det følgende skal jeg, hovedsakelig basert på Puntel, argumentere for at det beste kriteriet for å vurdere sannhet er koherens (sammenheng). Jeg henviser også til andre filosofer og teologer underveis, både for å kreditere dem og for å vise at resonnementet kan bygges på ganske ulike filosofiske eller teologiske tilnærminger.

Virkeligheten er summen av alt som finnes, og dermed sier det seg selv at virkeligheten er én. En sann beskrivelse av virkeligheten er en beskrivelse av hvordan alt henger sammen. Sannheten må også være én, i den forstand at ulike sanne påstander ikke kan motsi hverandre når de jo er sanne. Sanne påstander må altså henge sammen – sagt på en annen måte: de må være koherente.¹²

Begrepet koherens rommer tre ulike aspekter. Det første er konsistens: at påstander i en koherent teori ikke motsier hverandre. Det andre er sammenknytning: at påstandene i en teori henger sammen (og jo mer og tettere de henger sammen, jo mer koherent er teorien). Det tredje er omfang: At en teori er mer koherent jo flere påstander den klarer å integrere.¹³ Alle disse tre delaspektene er relevante for religionskritikk, som jeg snart skal eksemplifisere. Men først skal vi se på noen innvendinger mot å bruke koherens som kriterium for å vurdere religioners sannhet.

For det første: Er det ikke slik at vi alle forstår verden fra vårt eget perspektiv, og at det ikke finnes et guds-øye-perspektiv på virkeligheten? Men hvis det er slik, vil alle beskrivelser og teorier være begrenset av at de bare gjelder fra perspektivet til den som hevder teorien, og at alle som skal vurdere teorien, vil være begrenset av sitt perspektiv. Gir det da mening å snakke om én virkelighet og én sannhet?¹⁴

Det er riktig at alle forstår verden fra sitt perspektiv. Men det er også slik at alles perspektiv er en del av verden – for den som ser verden fra

sitt perspektiv, er jo fortsatt *i* verden. Derfor kan en deskriptiv beskrivelse av verden inkludere en sann beskrivelse av hvordan verden forstås fra ulike perspektiv. Vi som skal vurdere beskrivelsen, er fortsatt begrenset av vårt eget perspektiv, men det gir likevel mening å si at en altomfattende teori om verden kan være en sann beskrivelse av verden inkludert hvordan verden forstås fra alle perspektiv.¹⁵

Da er vi selvsagt hinsides hva noe enkeltmenneske faktisk kan klare å få til. Men det viktige er at vi har en meningsfull (i betydningen koherent) forståelse av tankeinnholdet i uttrykket «en sann beskrivelse av verden» selv om både beskrivelsen og forståelsen av den er idealstørrelser (regulative ideer). For når vi har idealstørrelsen, så har vi også en legitim grunn til å bruke koherens som kriterium. Den beskrivelsen som integrerer flest data på mest koherent måte, og som best kan redegjøre for hvordan verden skal forstås fra ulike perspektiv, er den beskrivelsen som er best begrunnet som sann siden den er nærmest den ideelle og komplett koherente teori.¹⁶

For det andre: Er det ikke slik at virkeligheten må uttrykkes i språk for å forstås, slik at verden er språkavhengig? Og hvis den er det, så vil jo en beskrivelse av verden være avhengig av det språk man har valgt å beskrive den i, og da gir det ikke mening å snakke om den ene sanne beskrivelsen av verden, fordi man kunne jo valgt å beskrive det på en annen måte med et annet språk.¹⁷

Det er riktig at verden må uttrykkes i språk for å kunne forstås, og at verden kan uttrykkes forskjellig i forskjellige språk.¹⁸ Men språk er fleksibelt. Vi kan utvide språket vårt og lære andre språk. Noen språk er rikere og kan uttrykke flere sammenhenger i verden enn andre, og de fleste språk utvides stadig slik at de kan uttrykke flere sammenhenger enn før – bare tenk på fagspråkene innenfor alle vitenskaper.

Derfor kan også språk sammenlignes med henblikk på hvor koherent beskrivelse de klarer å gi av verden. Ingen av de faktiske språk som tales i verden i dag, bærer i seg alle de språklige strukturer som trengs for å uttrykke alle de strukturer som faktisk finnes i verden. Men språk er et tegnsystem med uendelig potensial for å uttrykke verden, så derfor gir det mening å sammenligne språkenes evne til å uttrykke verden og å strekke seg mot et ideelt språk som kan uttrykke alle verdens sammenhenger.¹⁹

For det tredje: Er det ikke slik at Gud må være større enn hva menneskelig tanke og språk kan romme, slik at dermed religionskritikken blir uanvendbar når det er Gud som er emnet?²⁰

Jo, vi må anta at Gud, på samme måte som den hele og fulle sannhet, er noe vi mennesker aldri kommer til å gripe fullt og helt. Men merk at vi må legge vekt på at Gud sprenger *menneskers* språk og tanke. Vi har ingen god grunn til å hevde at Gud ikke kan uttrykkes i noen form for språk i det hele tatt, eller at han er prinsipielt utenkelig for alle logisk mulige former for sinn og tanke.²¹ Alt virkelig må være språklig uttrykkelig for å falle inn under begrepet 'virkelig' i det hele tatt, for det er helt innholdsløst å påstå at det finnes noe virkelig som ikke er uttrykkelig i noe form for språk.²² Derfor kan også forståelsen av Gud fungere som en teoretisk idealstørrelse som vi kan forsøke å bestemme deskriptivt så godt vi kan, selv om vi ikke kan regne med å komme i mål. Men når vi har idealstørrelsen, kan vi også meningsfullt snakke om bedre og dårligere forståelser av Gud.

Denne tilbakevisningen av motargumenter gjør selvsagt ikke rett mot kompleksiteten i spørsmålene, men det er ikke plass her til annet enn å antyde at jeg mener å kunne besvare innvendinger, og ellers henviser jeg til grundigere begrunnelse i noteapparatet. Men så langt har jeg altså argumentert for både at religioner innebærer påstander om at noe er sant, og at slike påstander kan vurderes ut fra koherens. I det følgende skal jeg vise hvordan det i praksis kan se ut i religionskritikk.

RELIGIONSKRITIKK UT FRA ET KOHERENSKRITERIUM

Jeg skal nå gi konkrete eksempler på hvordan religionskritikk kan se ut basert på det teoretiske rammeverket til Puntel.²³ Jeg skal først eksemplifisere hvordan alle tre aspekter av koherens (konsistens, omfang og sammenknytning) er relevante. Deretter skal jeg kommentere forskjellen på religiøse påstander som handler direkte om vår erfarbare verden, og religiøse påstander som enten indirekte handler om vår erfarbare verden eller ikke handler om den i det hele tatt. Så skal jeg snakke om forskjellen på det religioner hevder, og det de forutsetter. Og til slutt skal jeg si noe om sammenligning av ulike religioner og verdensbilder.

Som nevnt har koherensbegrepet tre aspekter; konsistens, sammenknytning og omfang. Alle tre er relevante i religionskritikk. Mens sammenknytning og omfang er aspekter som tillater grader av koherens, så er konsistens et enten-eller-kriterium. Det betyr at dersom man kan påpeke inkonsistens i en religions deskriptive påstander, så kan man med henvisning til det argumentere for at religionen ikke er konsistent, og dermed heller ikke sann. Å påpeke inkonsistens er derfor en tyngre kritikk enn å påpeke manglende sammenknytning eller manglende omfang, selv om det også kan være viktig.

På den annen side kan de fleste påstander om inkonsistens imøtegås av distinksjoner, slik det finnes mange eksempler på i religionshistorien. Altså: hvis noen påstår at en religion er inkonsistent, så vil tilhengerne ofte komme opp med en distinksjon eller gjøre en tilleggsantakelse som opphever inkonsistensen. Men hvis disse virker veldig ad-hoc, så svekker det likevel religionens troverdighet.

For eksempel kan en religiøs person hevde sterkt at Gud har sagt at jorden vil gå under i 1914. Når så jorden ikke går under i 1914, kan vedkommende si at det Gud mente, var at jorden vil gå under innen livet til den generasjonen til de som ble født i 1914. Og når så det ikke skjer, kan den religiøse si at første verdenskrig som startet i 1914 er første hendelse i en serie hendelser som markerer begynnelsen på avslutningen av verden.

Man kan også spørre etter hvordan religionen klarer å integrere nye data som vitenskapene oppdager. Her kan det være snakk om direkte inkonsistens mellom påstander i religionen og nye data som oppdages, eller det kan være spørsmål om religionen klarer å integrere de nye data og knytte dem sammen med det som finnes fra før. Her kan noen religioner velge å benekte de nye datas sannhetsverdi, for eksempel hevde at evolusjonslæren er feil. Religioner som benekter data, kan da kritiseres for manglende omfang eller sammenknytning med data som det finnes godt belegg for.

Eller en religion kan revurdere sine tidligere oppfatninger for å integrere de nye data. Det er ikke noe prinsipielt galt i å skifte mening, men man kan da gå videre og spørre seg om de nye endringene lar seg forene med den oppfatning den troende har av åpenbaringen og de hellige tekster. For eksempel vil en bokstavelig tolkning av Bibelens begynnelse ikke la seg forene med evolusjonslæren.

Så langt har eksemplene dreid seg om påstander som sier noe direkte om den empirisk erfarbare verden, og det er lettest å bruke koherenskriteriet til å vurdere slike påstander i religioner. Men koherenskriteriet kan også brukes på påstander som ikke handler direkte om den fysiske verden, selv om det da altså blir mer indirekte.

Også påstander om Gud eller ikke-fysiske størrelser vil ofte være indirekte knyttet til den empirisk erfarbare verden. For eksempel kan et folk hevde at deres gud er overlegent sterkere enn guden til nabofolket, og utlede av det at de vil vinne den kommende krigen mot nabofolket. Hvis de så taper krigen mot nabofolket, vil kanskje de sterkeste troende tolke det som en straff eller finne en annen mening, mens svakere troende og neste generasjon kan miste troen på denne guden fullstendig.²⁴

Eller man kan hevde at det bare finnes én Gud, og at denne er god og allmektig. Ut fra dette vil mange utlede at da burde det bare være godt i verden, og så forstå smerte og lidelse som et argument mot at Gud er én, god og allmektig.²⁵

I tillegg til disse eksemplene på sammenknytning med data fra den empiriske verden kommer argumenter som handler direkte om konsistensen i påstander om Gud eller ikke-fysiske størrelser. Som svar på kritikk om at Gud ikke kunne være både én og tre, svarte kirken på 300-tallet at Gud var én med henblikk på vesen og tre med henblikk på person – for slik å unngå en direkte inkonsistens. Samme type konsistenskritikk kan reises mot å hevde at Jesus er fullstendig Gud og fullstendig menneske. Dersom man sier noe inkonsistent om Gud er utsagnet uten mening. Det kan nok oppleves personlig meningsfylt, som at det sier noe dypt og paradoksalt og klokt om den ufattelige Gud. Men dersom utsagnet er selvmotsigende, så uttrykker det ingenting om det virkelige fordi utsagnet slår seg selv i hjel, og dermed er det meningsløst i den betydning at det ikke sier noe om Gud eller verden.

Dersom man hevder en religiøs påstand uten noen sammenheng, direkte eller indirekte, med vår erfarbare verden, kan den også kritiseres for mangel på sammenheng med vårt verdensbilde for øvrig. Det betyr ikke at påstanden er usann, men at den er like usannsynlig som uendelig mange andre påstander som er helt løsrevet fra verden for øvrig.

Påstander om uoverskuelig fremtid eller livet etter døden kommer i en særklasse og må vurderes ut fra sammenhengen de for øvrig står i, og de andre mulige tilknytningspunkter det måtte være. Hvordan henger de for eksempel sammen med gudsbildet, og er det gudsbildet ellers forsvarlig? Hvordan henger de sammen med forståelsen av mennesket, og er den forståelsen ellers forsvarlig? Hva sies om påstanden i den forutsatte åpenbaringen (for eksempel Bibelen), og lar denne påståtte åpenbaringen seg ellers forsvare? Påstander om fremtiden eller livet etter døden får naturlig nok en spesiell usikkerhet knyttet til seg. Når noen da vil legitimere en handling moralsk ut fra noe de tror skal skje i fremtiden (endetiden) eller etter døden, bør det inngå en refleksjon om hvordan man moralsk skal forholde seg når noe er så usikkert. Med tanke på hvor mye galt folk har gjort og hvor feil de har tatt med en rekke endetidsforventninger gjennom historien, tilsier det at vi bør utvise stor forsiktighet og tillegge slike tanker liten vekt i etiske resonneringer.

Her passer det å ta opp en innvending som kan rettes mot alle eksemplene så langt: Gitt at jeg har innrømmet at mennesker aldri vil komme i mål med sin forståelse av Gud, kan ikke da alle argumenter mot en

gudstro avvises med at de viser til en del av Gud vi ikke har forstått? Jo, det er selvsagt mulig at noe som synes inkonsistent eller inkohørent i en gudstro, allikevel er riktig fordi det er noe ved Gud vi ikke har forstått. Men selv om *det er mulig* at det er sant, betyr det fortsatt at vi ikke har noen *god grunn til å tro* at det er sant. I praksis vil alle tilhengere av et livssyn tenke om det de ikke kan forklare at det tilhører en del av livssynet som ennå ikke er forstått. Men den delen bør man prøve å se til at blir minst mulig hvis man vil ha et velbegrunnet livssyn. Hvis man velger som generell strategi å avvise inkonsistens eller inkohørens med at Gud er et mysterium, så er det mulig at det er sant, men da er ikke troen bedre begrunnet enn alle andre religiøse livssyn som henviser alle problemer til den uforståtte delen av sin(e) gud(er). Og da er troen heller ikke bedre begrunnet enn alle ikke-religiøse livssyn som også kan henvise sine problemer til at det er noe de eller vitenskapen ikke har forstått ennå. Kritikkk handler om å vise at en påstand er dårlig begrunnet som sann, ikke å vise at det er fullstendig umulig at en påstand er sann.

Så langt har det handlet om deskriptive påstander som enten handler om verden direkte eller indirekte. Men i tillegg kommer altså alle de deskriptive påstandene som bare forutsettes, og disse kan også kritiseres. Jeg nevnte fire typer forutsetninger ovenfor, og den første var de påstander som den religiøse selv forutsetter. Den som vil kritisere en religiøs person sine oppfatninger og forutsetninger, bør da selvsagt først forhøre seg om hva den religiøse personen selv forutsetter. Disse forutsetningene kan kritiseres på samme måte som ovenfor ved hjelp av de tre aspektene av koherensbegrepet.

Dersom den religiøse ikke kan svare på hva han eller hun forutsetter, så kan man i første omgang kritisere manglende svar som manglende koherens, siden ubesvarte spørsmål demonstrerer manglende sammenheng i verdensbildet. Men man kan også gå videre og utlede deduktivt påstander som følger logisk av det som allerede er hevdet, og kritisere disse hvis de er kritikkverdige. Dette var den andre typen forutsetninger, og i noen tilfeller kan man utlede selvmotsigelser ut fra hva mennesker tror. For eksempel hvis noen mener at det var moralsk klanderverdig av Adam og Eva å spise frukten, så kunne en kritiker si at da må vedkommende også mene at Adam og Eva visste forskjell på godt og ondt før de spiste for at de skal kunne være moralsk klanderverdige – men da kan ikke den troende også mene at Adam og Eva ikke visste forskjell på godt og vondt før etter at de hadde spist.

En kritiker kan gå videre og påpeke påstander som må forutsettes for at det den troende ellers hevder, skal være konsistent, og kritisere disse

hvis de er kritikkverdige. Dette er vanskelig, men kan i noen tilfeller fungere godt. Et eksempel kan være hvis noen mener jorden er 6000 år gammel, og de godtar fysikkens påstand om lysets hastighet. Skal dette være konsistent, må de også hevde at Gud skapte verden med ferdig eksploderte stjerner siden vi ser lys fra supernovaer millioner av lysår unna, eller komme med andre tilsvarende kritikkverdige ad-hoc-løsninger.

Den siste typen forutsetning er den vanskeligste å kritisere, men det er likevel en interessant og lærerik øvelse. Det handler altså om å ta utgangspunkt i noe som tros, og så vurdere hvordan det som tros, henger sammen med ulike typer forutsetninger, for å se hvilke sammenhenger som da finnes. For noen kan jo tro noe som lar seg forene med ulike typer forutsetninger. Dersom en troende ikke vet hva han eller hun skal forutsette, kan det kritiseres for manglende koherens, men det er ikke nødvendigvis noe særlig tung kritikk. Dersom man vil gi en velbegrunnet kritikk av en påstand som lar seg forene med ulike forutsetninger, bør man ta for seg de ulike rimelige alternativer og kritisere hvert av dem – helst ved å vise at det finnes et alternativ som er overlegent alle sammen. Dette er en vanskelig jobb, men er likevel mulig i blant.²⁶

Det å påpeke mangel på koherens leder naturlig til mitt siste punkt, som handler om å sammenligne verdensbilder. Man kan godt kritisere en oppfatning for manglende sammenheng og dårlig evne til å svare på spørsmål. Men hvor tung den kritikken er, kommer an på hvilke alternative teorier som finnes. For en mangelfull teori er like fullt den beste teorien dersom de alternative teorier er enda mer mangelfulle eller inkonsistente.

I denne sammenhengen må man også være klar over at det å ikke kunne svare på et spørsmål, ikke nødvendigvis taler mot en teori, for det kommer også an på spørsmålets forutsetninger. Noen spørsmål er inkonsistente fordi de forutsetter noe inkonsistent («hvorfors er denne firkanten rund?»). Noen spørsmål er falske fordi de forutsetter noe usant («har du sluttet å slå kona di?» – hvis man aldri har slått kona si). Og noen spørsmål er meningsløse, hvis de mangler et teoretisk rammeverk som de er meningsfulle innenfor.

Det siste poenget er interessant fordi alle verdensbilder har et ytterste punkt hvor det ikke lenger gir mening å gå dypere eller bakenfor innenfor det verdensbildet. Man kan for eksempel ha en naturalistisk Big-Bang-teori der det ikke gir mening å spørre hva som skjedde før Big Bang. Eller man kan ha en teori om Gud, der Gud er det ytterste punkt som dypest sett forklarer alt annet, og hvor det ikke gir mening å spørre om hvem som skapte Gud. Spørsmålet forutsetter at Gud er skapt, men

det er jo en forutsetning den troende mener er usann. Dersom en teori har Gud som sitt ytterste punkt, så taler det altså ikke mot teorien at den ikke kan svare på hvem som skapte Gud, for spørsmålet er meningsløst innenfor den teorien. Alle teorier har et ytterste punkt hvor det ikke lenger gir mening å spørre etter dypere årsaker. Derfor taler det ikke mot en teori generelt at den ikke kan begrunne sitt ytterste punkt, for det kan ingen teorier. Spørsmålet er heller hvilken teori og hvilket ytterste punkt som gir den mest koherente teorien samlet sett. Den som skal kritisere en teori der Gud er ytterste punkt, må komme opp med et alternativt verdensbilde der Gud ikke er ytterste punkt, og vise at dette alternativet er mer koherent enn å tro på Gud.²⁷

Å sammenligne verdensbilder er naturligvis en krevende jobb. Oftest vil man konsentrere seg om sentrale antakelser. Et godt eksempel på en slik sammenlignende religionskritikk er når Bart Ehrman forsøker å konstruere en alternativ forklaring på hvordan troen på Jesu oppstandelse oppstod – altså en forklaring som ikke inkluderer at Jesus faktisk stod opp fra de døde.²⁸ Det meste av religionskritikk som handler om religioners sannhet, er vel da også sentrert om å påpeke inkonsistens, å påpeke manglende sammenheng med veletablerte data, eller å gi alternative forklaringer på sentrale religiøse antakelser. Alle disse formene for religionskritikk passer inn i Puntels teoretiske rammeverk. Samtidig åpner dette rammeverket også for mange andre former for religionskritikk, som jeg har vist her.

Religionskritikk er vanskelig, men nødvendig. Noen teorier er åpenbart usanne, og noen teorier er bedre enn andre. Derfor trenger vi verktøy for å kunne vurdere teorier mot hverandre. Koherenskriteriet er det beste verktøyet, og den som er uenig, utfordres til å komme med et bedre alternativ. Religionskritikk er av det gode, og derfor noe vi som er religiøse, også bør drive med. Religionskritikk kan like gjerne være intern, enten mellom retninger innen en religion, eller direkte selvkritikk av egen tradisjon. Puntels systematiske filosofi handler om å diskutere hva som er sant, så derfor er det et like bra opplegg for å forsvare religion som for å kritisere religion. Uansett bør historiens lekse være selvkritisk sannhets-søken både for religiøse og ikke-religiøse.

N O T E R

- 1 Wittgenstein og Kuhn er kjent for å hevde at henholdsvis språkspill og paradigmer ikke lar seg sammenligne (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953); Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962)). D.Z. Phillips er en kjent religi-

onsfilosof i Wittgenstein-tradisjon som hevder at det ikke går an å snakke om ett sannhetsbegrep som man kan bruke på tvers av alle språkspill til å vurdere språkspillenes innhold. Mens han tidligere i sin karriere snakket om religioner som ulike språkspill, nyanserte han dette etter hvert. Men han kan allikevel for eksempel si at en person som sier «Gud finnes ikke» og en person som sier «Gud finnes» ikke motsier hverandre fordi de befinner seg i forskjellig språkspill (D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London: Routledge & K. Paul, 1970), kapittel 5).

- 2 Slik det for eksempel tenkes i tradisjonen med negativ teologi.
- 3 For eksempel at religiøst språk er ekspressivt og altså uttrykker følelser til forskjell fra påstander (Richard B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955)).
- 4 Fra nå av mener jeg med ordet «kritikk» velbegrunnet kritikk i den forstand at det er kritikk med holdbare og relevante argumenter. Intet er dermed sagt om hvor effektiv slik kritikk er med tanke på om folk faktisk blir overbevist.
- 5 Puntel bruker betegnelsen «teoretiske» setninger istedenfor «deskriptive» setninger, men jeg bruker «deskriptive» fordi jeg tror flere da vil forstå bedre hva jeg mener (Lorenz B. Puntel, *Struktur und Sein: Ein Theorierahmen für systematische Philosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 35, EO: 27. «EO» viser til den engelske oversettelsen av boken: Lorenz B. Puntel and Alan White, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2008). Puntel mener at normative påstander har sannhetsverdi (Puntel, *Struktur und Sein*, 388, EO: 291). Jeg er enig – dog med en annen begrunnelse. For ikke å reise den debatten her, vil jeg i denne artikkelen bare bruke eksempler med påstander som det ikke er kontroversielt at er deskriptive.
- 6 Jeg bruker foreløpig «innebærer» som en litt vag term som inkluderer ulike typer forutsetninger og implikasjoner. Meningen blir presisert senere i artikkelen.
- 7 Puntel er en grundig og teknisk filosof som det kan være vanskelig å tolke. Jeg gir her en svært forenklet og eklektisk presentasjon i den hensikt å kunne nå bredere. Heller enn en presis gjengivelse av Puntel bør presentasjonen forstås som inspirert av – og basert på en velvillig lesning av – Puntel. Den som ønsker en detaljert presentasjon, henvises til referansene i fotnotene.
- 8 Påstanden om at Gud ikke kan fanges med tanken/språket, finner vi for eksempel hos Jean-Luc Marion, *God without Being: Hors-Texte, Religion and Postmodernism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 45; og John Macquarrie, *Mary for All Christians*, 2. utg. (Edinburgh: T & T Clark, 2001), 17.
- 9 Ingen følelser kan bestemmes uten deres (implisitte) vurderinger og/eller intensjonale objekter og/eller de narrative strukturer de inngår i. Selv om ulike teorier om følelser legger ulik vekt på deres kognitive side, synes det å være bred enighet om den generelle beskrivelsen i forrige setning (se oversiktsartikkelen om følelser i Stanford Encyclopedia of Philosophy: Ronald deSousa, «Emotion,» (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010)).
- 10 Selv om jeg omtaler Gud som «han», mener jeg ikke at Gud har kjønn. Jeg bruker «han» fordi vi ikke på norsk har et kjønnsnøytralt personlig pronomen, men jeg har foreslått at vi kan innføre «hin» som kjønnsnøytralt personlig pronomen (se debatt i *Morgenbladet*, 26.05., 09.06., 16.06., 23.06., og 30.06.2006).

- 11 «Å bestemme noe» forstås her som å avklare (i større eller mindre grad) hvilke sammenhenger det står og ikke står i, og er dermed det samme som å avklare en oppfatnings koherens. Nedenfor skal vi se at dette er helt sentralt i L. B. Puntels sannhetsteori.
- 12 E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3; Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1985), 195–196; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 29; Puntel, *Struktur und Sein*, 585, EO: 439.
- 13 Nicholas Rescher, *The Coherence Theory of Truth, Clarendon Library of Logic and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 31–38, 168–175; Puntel, *Struktur und Sein*, 548, EO: 410.
- 14 Religionsfilosofen Ingolf Dalferth kritiserer på denne måten tanken om én virkelighet (Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen: Hermeneutische Religionsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 137–139).
- 15 Puntel, *Struktur und Sein*, 541–544, EO: 405–407. Det forutsettes da at sannhet primært må forstås som et uttrykk for hvordan noe forholder seg, og ikke som et samsvar mellom en oppfatning og virkeligheten. Puntel gir gjennom hele denne boken mange gode grunner for at sannhet må forstås slik.
- 16 Nicholas Rescher, «Truth as Ideal Coherence,» *Review of Metaphysics* 38 (1985). Da Rescher skrev denne artikkelen, mente han at sannhet må defineres som denne idealstørrelsen for å begrunne koherenskriteriet som kriterium på sannhet. Senere har han uttalt seg på måter som strider mot dette, og fokuserer mest på å legitimere koherenskriteriet epistemisk/pragmatisk (Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (Malden, MA.: Blackwell, 2001), 162 og 194). Puntel er kritisk til Reschers utilstrekkelige fokus på ontologi og mener fortsatt som Rescher sa i 1985 at koherens må være en del av definisjonen av sannhet for å legitimere koherenskriteriet (Puntel, *Struktur und Sein*, 64, 324–326, EO: 348, 242–243).
- 17 Se for eksempel Dalferth, som hevder at på samme måte som ulike perspektiver ikke kan forenes til én idealstørrelse, kan heller ikke ulike språk forenes i ett idealspråk (Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 138).
- 18 I debatten mellom realisme og antirealisme hevdes det ofte at realister mener at verden eller virkeligheten faktisk finnes/ eksisterer/ er på en bestemt måte uavhengig av språk (se for eksempel Peter Byrne, *God and Realism, Ashgate Philosophy of Religion Series* (Aldershot, Hants: Ashgate, 2003), 37; og John Wright, *Realism and Explanatory Priority, Philosophical Studies Series* (Boston: Kluwer Academic, 1997), 55). Men også «verden»/ «virkeligheten»/ «faktisk»/ «finnes»/ «eksisterer»/ «er» er ord som bare har mening innenfor en språklig sammenheng, så derfor er virkeligheten språkavhengig (selv om den også er førspråklig – her gjelder det ikke å blande konkrete språk med språklighet generelt).
- 19 Puntel, *Struktur und Sein*, 527–537, EO: 395–401.
- 20 Se for eksempel Marion, *God without Being*, 45; og Macquarrie, *Mary for All Christians*, 17.
- 21 Asle Eikrem gjør det poenget i artikkelen «Dogmatikk som samtidssteologi» (*Dansk Teologisk Tidsskrift*, kommer).

- 22 Puntel, *Struktur und Sein*, 504, EO: 377. Dette tilsier også at det er misvisende å snakke om at Gud blir «fanget» av språket (slik for eksempel MacQuarrie gjør det i eksemplet i fotnote 8 og 20), med de klare negative assosiasjonene det innebærer. At Gud uttrykkes med språk, betyr ikke at han er fullstendig beskrevet eller på noen måte negativt begrenset. Det lar seg like godt forstå som at Gud gir seg til kjenne.
- 23 For den som vil se et glimrende eksempel på hvordan Puntel selv gjør det, anbefales hans bok *Sein und Gott* (Lorenz B. Puntel, *Sein und Gott: Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion, Philosophische Untersuchungen*, 26 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010)). I kapittel 4 får Emmanuel Levinas og Jean-Luc Marion krass kritikk av sine tanker om hvordan Gud transcenderer språk og tanke.
- 24 Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, 175–179.
- 25 *Ibid.*, 66–69.
- 26 LeRon Shults drøfter en del trosdilemmaer hvor man får problemer uansett hvilken utvei man velger fra dilemmaet (F. LeRon Shults, *Reforming the Doctrine of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), kapittel 8–10). I hvert av disse kapitlene presenterer Shults først dilemmaet og problemene som oppstår uansett hvilken løsning man velger. Men så hevder han at dilemmaet kan oppløses med andre forutsetninger. Gijbert van den Brink derimot mener at Shults allikevel ikke unnslipper dilemmaene (<http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000245/article.pdf> (sitert 20.09.2010), se del 6 og 9).
- 27 Puntel, *Struktur und Sein*, 461–468, EO: 345–350. Stephen Hawking viser i sin siste bok på ingen måte at Gud overflødiggjøres av hans forståelse av Big Bang. En teori om Gud som årsak til universet kan nemlig på koherent vis integrere mange ting bedre enn Hawkings teori, for eksempel eksistensen av naturlover, fininnstilte konstanter og kvalitativ bevissthet.
- 28 Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)* (New York: HarperOne, 2009), kapittel 5.