

NATURLIG TEOLOGI SOM APOLOGETISK RESSOURCE

I lyset af David Humes kritik



Professor, dr.theol. Kurt Christensen

Resumé: Både naturlig teologi og kristen apologetik har de seneste årtier oplevet en renæssance. Mange af fortalerne for naturlig teologi har tydeligvis også en apologetisk dagsorden. Og ser man nærmere efter, viser det sig, at det endog i en vis udstrækning er det samme persongalleri, som gør sig gældende i både den »nye« naturlige teologi og i den »nye« apologetik. Dette rejser spørgsmålet om forholdet mellem naturlig teologi og kristen apologetik, som artiklen søger at belyse. Naturlig teologi er imidlertid i 1700-tallet af David Hume blevet udsat for hård kritik, en kritik, som stadigvæk gør sig gældende. Artiklen præsenterer denne kritik og søger at påvise, at Humes argumenter hverken historisk eller principielt har betydet dødsstødet for naturlig teologi. På denne baggrund præsenteres nogle af de temaer, som den »nye« naturlige teologi beskæftiger sig med. Blandt disse temaer betragtes kalamargumentet af mange som et af de mest spændende og tungtvejende, idet det tilsyneladende sandsynliggør, at universets tilblivelse skyldes en udefrakommende årsag. Det diskuteres derpå, om man kan slutte fra denne udefrakommende årsag til teismens gud. Og artiklen slutter med at overveje den naturlige teologis plads i forskellige apologetiske modeller og præsenterer i den forbindelse aktuelle udviklingslinjer vedrørende forståelsen af naturlig teologi så som »kristen naturlig teologi« og »Ramified Natural Theology«.

Introduktion

Både naturlig teologi og kristen apologetik har inden for de seneste årtier oplevet en renæssance. Det mest omfattende vidnesbyrd om revitaliseringen af *den naturlige teologi*

finder vi i bogen *The Blackwell Companion to Natural Theology* fra 2012. Hvad kristen apologetik angår, kan der udover en række amerikanske apologeters værker blandt andet peges på Alister McGrath, der har publiceret adskillige større eller mindre bøger om apologetik generelt, om forholdet mellem kristendom og naturvidenskab og vendt mod Richard Dawkins og den nye ateisme. Den fornyelse, som kendetegner begge disse felter, hænger formentlig sammen med den forstærkede frimodighed blandt kristne filosoffer og teologer, som grøden indenfor kristen filosofi i USA har skabt (Sennett og Groothuis 2005, 10, 15; Craig og Moreland, 2012, ix).

Mange af fortalerne for naturlig teologi har tydeligvis også en apologetisk dagsorden. Og ser man nærmere efter, viser det sig endog, at det i en vis udstrækning er det samme persongalleri, der gør sig gældende i både den »nye« naturlig teologi og i den »nye« apologetik. Alister McGrath, der som nævnt har publiceret adskillige apologetiske skrifter, har eksempelvis siden 2010 publiceret ikke mindre end fire bøger omhandlende naturlig teologi. Han skriver i sin seneste bog *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* følgende: »Although my approach to natural theology is not fundamentally apologetic, it will be obvious that it opens up important apologetic possibilities« (McGrath 2017, 177). Det er derfor nærliggende at underkaste sammenhængen mellem naturlig teologi og kristen apologetik en nærmere undersøgelse. I den forbindelse rejser der sig spørgsmål som: Er kristen apologetik nu om dage slet og ret identisk med naturlig teologi, eller findes der frugtbare apologetiske temaer, som rækker ud over naturlig teologi? Kan naturlig teologi helt generelt betragtes som anvendelig af kristen apologetik, eller forudsætter kristen apologetik en særlig kristelig udgave af naturlig teologi? Og det helt fundamentale spørgsmål om naturlig teologi i det hele taget kan siges at være et »legitimt« projekt i lyset af Davis Humes kritik? Disse spørgsmål vil vi i større eller mindre grad komme tilbage til. Som et første trin vil vi kaste et blik på naturlig teologi.

Naturlig teologi

Med udtrykket *naturlig teologi* forstår man traditionelt en teologisk og filosofisk beskæftigelse med alle de elementer i tilværelsen – bortset fra den bibelske eller lignende åbenbaringer – som peger i retning af Guds eksistens (Taliaferro 2012, 1; McGrath 2017, 169). Naturlig teologi er således naturlig i den forstand, at den kun benytter sig af de evner, som naturligt er til stede i ethvert menneske: empirisk erkendelse og den menneskelige fornuft (Sennett og Groothuis 2005, 10). Men samtidig med, at naturlig teologi nu som nævnt oplever en renæssance, er der ikke mindst i tidsskriftet *Philosophia Christi* blusset en debat op om, hvad man skal forstå ved naturlig teologi, og om naturlig teologi i det hele taget er en god ide. Paul K. Moser afviser eksempelvis traditionel naturlig teologi som sådan, fordi den ikke når frem til en Gud, som er værdig til tilbedelse (Moser 2012, 307, 310; jf. Woldeyohannes 2015). Og McGrath nævner i bogen *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* ikke mindre end seks mere

eller mindre forskellige opfattelser af naturlig teologi (McGrath 2017, 18-22) og vil selv gå i brechen for det, som han kalder en *kristen naturlig teologi* (McGrath 2017, 24-25). Indholdet af en sådan *kristen naturlig teologi* beskriver han således: »Natural theology, as I understand the notion, is not about discovering persuasive grounds of faith outside the bounds and scope of revelation, but is rather a demonstration that, when the natural world is »seen« through the lens of the Christian revelation, the outcome is imaginatively compelling and rationally persuasive« (McGrath 2017, 131). Noget lignende gælder en række kristne filosoffer, der har gjort sig til talsmænd for det, som de kalder »Ramified Natural Theology«, en »forgrenet« naturlig teologi (en betegnelse, som tilsyneladende stammer fra Richard Swinburne (Menuge og Taliaferro 2013, 233). En sådan »ramified natural theology«, som indtil videre er blevet mest omfattende præsenteret i *Philosophia Christi* (15, nr. 2, 2013),¹ har tilsyneladende et ret frit forhold til traditionel naturlig teologi, men har ikke desto mindre ifølge Angus Menuge og Charles Taliaferro potentiale til at forvandle kristen filosofi og apologetik (Menuge og Taliaferro 2013, 234). Disse udviklingslinjer og fronter vil vi ganske kort vende tilbage til sidst i artiklen. I første omgang vil vi imidlertid tage udgangspunkt i den traditionelle forståelse af naturlig teologi.

Naturlig teologi er langt fra et nyt fænomen. Paulus skriver som bekendt i Romerbrevet: »Det, man kan vide om Gud, ligger nemlig åbent for dem; Gud har jo åbenbart det for dem. For hans usynlige væsen, både hans evige kraft og hans guddommelighed, har kunnet ses siden verdens skabelse og kendes på hans gerninger« (Rom 1,19-20; Moser 2012, 310 afviser ganske vist, at der her skulle være tale om naturlig teologi). Der er altså ifølge den bibelske åbenbaring noget ved Guds væsen, som kan erfares før og uafhængigt af den bibelske åbenbaring. Og Paulus knytter da også i talen på Areopagos til ved nogle ikkebibelske digteres udsagn om, at *vi er også af hans slægt* (ApG 17,28).

Skønt man gennem hele kirkens historie i større eller mindre grad har beskæftiget sig med naturlig teologi, har denne beskæftigelse imidlertid i størstedelen af det tyvende århundrede af forskellige årsager ligget mere eller mindre underdrejet. Men som antydnet har naturlig teologi i løbet af de seneste årtier igen fået mere vind i sejlene. Der kan peges på flere årsager til dette: (a) Karl Barth, som lidenskabeligt afviste naturlig teologi, som han betragtede som udtryk for troens underkastelse under den sekulære fornuft, har gennem de sidste mange år mistet indflydelse. (b) Med Richard Dawkins (bl.a. Dawkins 2007) og den nye ateisme synes den postmoderne skepsis til rationaliteten at have mistet sin dominerende stilling i den vestlige verden. (c) Ikke mindst i USA har kristne filosoffer, som har haft en vis affinitet til naturlig teologi, opnået betydelig indflydelse. (d) I samfundet som helhed synes tiltroen til fortidige åbenbaringer og helige skrifter at være på retur. Naturlig teologi kan derimod betragtes som en teologisk og filosofisk fordybelse i den almene og intuitive menneskelige fornemmelse af, at virkeligheden, både den menneskelige og den ikkemenneskelige, rummer signaler om, at

den er skabt af Gud. På den baggrund synes naturlig teologi netop nu at være en helt indlysende teologisk og filosofisk beskæftigelse.

Indvendinger imod naturlig teologi

I det foregående har jeg præsenteret naturlig teologi som en helt »naturlig« og indlysende sag. Men det synspunkt er der langt fra enighed om. Grundlæggende kan der tales om to former for indvendinger. Fra teologisk hold har eksempelvis Karl Barth og Aksel Valen-Sendstad rejst stærke indvendinger imod den naturlige teologis teologiske legitimitet (Valen-Sendstad 1979, 33-36). Og samme holdning møder vi aktuelt hos Paul K. Moser. Og fra filosofisk hold har man rejst kritik af den naturlige teologis filosofiske mulighed: Er naturlig teologi overhovedet mulig? Kan man i den ydre og indre verden finde fænomener, som bedst forklares som spor af en guddommelig skabermagt? Eller er de fænomener, som fortalene for naturlig teologi peger på, og de ræsonnementer, som de gør sig, kun gyldige for dem, som allerede tror, mens de af alle andre bliver betragtet som uvederhæftige? (jf. Furman 2005, 42-43). Hertil kommer et tredje element, nemlig en grundlæggende kulturel »metafortælling«, der – mere eller mindre harmonerende med de nævnte filosofiske indvendinger – går ud på, at vi selvfølgelig befinder os i et lukket dennesidigt univers, hvorfor enhver form for naturlig teologi i udgangspunktet må betragtes som noget tøjleri (jf. McGrath 2017, 138-143).

Den naturlige teologis mulighed og apologetiske rækkevidde er selvfølgelig grundlæggende afhængig af dens evne til at give rimelige svar på de indvendinger, som rettes imod den. Jeg vil derfor i det følgende se nærmere på den filosofiske kritik og den dermed sammenhængende »metafortælling« (mens jeg i denne sammenhæng i det store og hele ser bort fra de teologiske indvendinger). I den forbindelse synes David Humes argumenter at befinde sig i en særstilling.

David Humes indvendinger imod naturlig teologi

Den skotske filosof David Hume (1711-1776) leverede i *Enquiry Concerning Human Understanding* afsnit 11 (1748) og i den posthumt udgivne *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) en række argumenter imod samtidens naturlige teologi (Penelhum 2005, 22-23, 30). En eller flere af disse indvendinger møder vi ifølge James F. Sennett og Douglas Groothuis i ethvert nutidigt angreb på naturlig teologi, hvad enten det er på introduktionsplan eller på et mere dybtgående niveau (Sennett og Groothuis 2005, 12). Humes kritik af naturlig teologi er, hævder Terence Penelhum, langt den væsentligste i det engelske sprogområde, og kan i betydning kun sammenlignes med Kants (som i øvrigt kendte til Humes) (Penelhum 2005, 40). Og Todd M. Furman mener, at af alle former for kritik af naturlig teologi er Humes den mest ødelæggende (Furman 2005, 42). Tager man Hume for pålydende, står der kun tre muligheder åbne: Fideisme (teistisk tro vel vidende at der ikke er gode grunde for en sådan tro), agnosticisme eller ateisme (Yandell 2005, 58). Det vil derfor være naturligt at starte med Hume.

Humes indvendinger imod naturlig teologi bliver i indledningsafsnittet til bogen *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment* sammenfattet således:

1. Gudsforestillingen betyder ikke afslutningen på tilbageførslen af årsag-virkning-kæden [sådan som vi eksempelvis møder det i Thomas' 3 første »veje«].
2. Forestillingen om materien er lige så anvendelig til at stoppe tilbageførslen, som gudsforestillingen er det.
3. Hvis universet synes at være designet, synes det at være dårligt designet.
4. De kendsgerninger, som typisk benyttes til at argumentere for teisme, kan principielt ikke bære en sådan konklusion.
5. Teisme som en ikkeempirisk, ikkeanalytisk tese kan ikke med rette blive troet eller etableret ved hjælp af argumenter.
6. Den naturlige teologis argumenter beviser, selv hvis de holder stik, ikke tilstrækkeligt – de beviser ikke teismens Gud (Sennett og Groothuis 2005, 11-12). Dette 6. argument betegner James F. Sennett som »Humes stopper« (Sennett 2005, 82).

Og i en senere artikel i samme bog, »In Praise of Hume. What's Right About Hume's Attacks on Natural Theology«, hævder Todd M. Furman, at tilhængerne af naturlig teologi, »the eager-believers«, som han kalder dem, ifølge Hume konstant begår en eller flere af følgende fejltagelser: (1) De fremlægger bevismateriale, som grundlæggende ikke svarer til den ønskede konklusion. (2) De foretager en uholdbar eller cirkulær argumentation (»begs the question«). (3) De konkluderer mere, end de er berettiget til (Furman 2005, 43).

Hume er ikke mindst kendt for sin skepticisme, altså benægtelsen af muligheden for objektiv eller sikker viden ved hjælp af fornuften. Men det er karakteristisk for hans kritik af den naturlige teologi, at selvom denne generelle skepticisme skulle vise sig at være forfejlet, så holder argumenterne for den naturlige teologi efter Humes opfattelse i alle tilfælde ikke (Yandell 2005, 62).

Kaster vi nu et blik på Humes konkrete indvendinger (jeg undlader her at komme ind på Humes kritik af det såkaldt ontologiske gudsbevis og følger i øvrigt langt på vej Terence Penelhum's beskrivelse af Humes indvendinger), møder vi først i *Enquiry Concerning Human Understanding* tre delvist sammenhængende argumenter: (a) Hvis man tager udgangspunkt i verdens ordnethed og skønhed og hævder, at dette ikke kan bero på en tilfældighed, men må skyldes intelligent design, kan man af dette maksimalt konkludere, at verdens ordnethed og skønhed er blevet frembragt af en magt god og mægtig nok til netop dette. Men man kan ikke af dette slutte sig til en almægtig eller moralsk perfekt skabermagt eller alle de andre egenskaber, som man tillægger Gud, kun en magt, som er stærk nok og god nok til at skabe den verden, som vi kan se – med alle dens begrænsninger (Penelhum 2005, 26-27; Hume 1988, 123ff.). (b) Normalt vil man ganske vist mene, at en virkning er skabt af en kraft, som er større end virknin-

gen. Når vi eksempelvis ser et halvfærdigt og endnu mangelfuldt hus, forestiller vi os en bygmester, som både kan og vil fuldføre byggeriet. Men når der er tale om noget så exceptionelt som hele verden, hvilket er en helt enestående virkning, har vi simpelthen ingen paralleller at henvise til (Penelhum 2005, 27; Hume 1988, 129ff). (c) Hume henviser endelig til reglen »that where any cause is known only by its particular effects, it must be impossible to infer any new effects from that cause« (Hume 1996, 131, note 4; Penelhum 2005, 27). Og han fortsætter, idet han antyder, at dette burde underminere al naturlig teologi: »It is only when two species of objects are found to be constantly conjoined, that we can infer the one from the other; and were an effect presented, which was entirely singular, and could not be comprehended under any known species, I do not see, that we could form any conjecture or inference at all concerning its cause« (Hume 1988, 133-134). Universet er her den påståede virkning, og guddommen er den påståede årsag, og begge er »singular and unparalleled« (Penelhum 2005, 28). (Men, kunne man spørge, gælder dette ræsonnement også fuldt ud, hvis der er ikke blot er tale om Guds oprindelige skaberhandling men også om *creatio continua*, Guds vedvarende skabende og opretholdende gerning?).

I *Dialogues Concerning Natural Religion*, som er formet som en samtale mellem tre personer (hvoraf jeg for overskuelighedens skyld kun nævner de to, ligesom jeg af samme grund foretager en vis systematisering af Humes argumenter), hævder repræsentanten for naturlig teologi, Cleantes, indledningsvis, at hvis vi ser på verden, ser vi en kæmpe stor maskine, som er opdelt i et uendeligt antal mindre maskiner (Newton har ikke levet forgæves!). Disse maskiner er tilpasset hinanden med en forbløffende nøjagtighed, og denne tilpasning af midler og mål minder nøjagtigt om den menneskelige planlægnings resultater, skønt den i høj grad overgår den. Når vi anskuer lighederne mellem virkningerne, kan vi derfor, hævder Cleantes, også slutte os til ligheder, hvad angår årsagerne, og at forfatteren til naturen i en vis forstand ligner mennesket, men med meget større evner. Cleantes konkluderer derfor: »Med dette a posteriori argument og med det alene, beviser vi på én gang eksistensen af en guddom og at han har ligheder med mennesket, dets ånd og intelligens« (Hume 1996, 44; Penelhum 2005, 32-33).

1. Philo, kritikeren af naturlig teologi (og efter al sandsynlighed Humes talerør skønt Per Stig Møller mener, at både Cleantes og Philo repræsenterer sider ved Humes tænkning (Møller 1996, 19-20), og Alister McGrath overvejer, om Hume skjuler nogle af sine synspunkter (McGrath 2017, 135-136), indvender først, at analogien mellem universet og den menneskelige planlægnings resultater er for spinkel og slet ikke nær nok til at slutte sig til en lignende årsag (Hume 1996, 45-46). Hertil svarer Cleantes imidlertid, at tilpasningen af midler til mål i naturen er tilstrækkelig til at fastholde ligheden (Hume 1996, 46, 55).
2. Philo indvender dernæst, at Cleantes med udgangspunkt i et enkelt aspekt: tanker, intension, intelligens, mener at kunne slutte sig til, at Gud helt generelt

- udgør verdens årsag. Men, hævder Philo, vores erfaring viser kun, at nogle fænomener er resultatet af en intelligent årsag, ikke at alle er det. Mange synes tværtimod at være resultatet af helt andre årsager (Hume 1996, 49-51).
3. Philo peger også på, at hvis den guddommelige fornuft i nogle henseender ligner den menneskelige, må den efter alt at dømme ligesom den menneskelige være et resultat af forudgående årsager (Hume 1996, 65-66; Penelhum 2005, 34).
 4. Gudsforestillingen betyder ifølge Philo i øvrigt ikke afslutningen på tilbageførslen af årsag-virkning-kæden [sådan som vi eksempelvis møder det i Thomas' 3 første »veje«]. Nej, materien er lige så anvendelig til at stoppe tilbageførslen, som gudsforestillingen er det (Hume 1996, 66).
 5. I næste afsnit indvender Philo, at den magt, som har forårsaget verden, blot behøver at være så mægtig, at den kan gøre netop dette, og at vi derfor ikke er berettiget til at slutte til en uendelig eller perfekt årsag (jf. argument 1) (Hume 1996, 72). Og verden kunne i øvrigt være skabt af flere skabende agenter, som hver for sig kunne være dødelige, på samme måde som vi er det (Hume 1996, 72-74).
 6. Philo indvender også, at verdens oprindelse ikke behøver at forstås som skabelsen af en kulturgenstand (artifact). Den kunne (a) sammenlignes med en dyrisk organisme, hvis enkelte dele arbejder sammen, og som er selvopretholdende, og hvor Gud ikke var forskellig fra verden, men verdens sjæl (Hume 1996, 77). Man kunne også, indrømmer Cleantes, (b) forstå verdens oprindelse i analogi med en biologisk organisme, som gror frem (Hume 1996, 79 og 83-84). Og endelig (c) kunne verden jo med en let omskrivning af den epikuræiske hypotese være opstået helt tilfældigt (Hume 1996, 90-91). Alle disse forslag viser, at den analogi, som Cleantes indledningsvis har draget mellem verden og en maskine, er svag og ikke blot leder til teoretisk besværligheder, men heller ikke er åbenlyst bedre end andre alternativer, som rummer endnu flere problematiske ingredienser (Hume 1996, 95-96; Penelhum 2005, 35).
 7. I det følgende afsnit ti fokuseres på det ondes konsekvens for troen på en uendelig god og almægtig Gud (Hume 1996, 110). Cleantes giver i den forbindelse et bemærkelsesværdigt svar: »Sundheden er mere almindelig end sygdommen, fornøjelsen mere almindelig end lidelsen, lykken mere almindelig end ulykken. Og for hver ærgrelse vi oplever er der hundrede glæder« (Hume 1996, 112; Penelhum 2005, 37). Men hertil indvender Philo med eftertryk, at selv en overvægt af godhed over ondskab i skaberværket synes at være uforenelig med Guds perfekte magt, visdom og godhed. Og han fortsætter med at hævde, at selv moderat ondskab i vores verden viser, at Cleantes ikke ud fra erfaringen kan bevise Guds uendelige magt og godhed (Hume 1996, 114-115) – hvorefter Cleantes trækker i land og vil nøjes med at tale om en meget stærk og god Gud (Hume 1996, 116).

8. Afslutningsvis peger Philo på fire mangler ved verden, som måske godt hver for sig kan have sine gode grunde, men som, sådan som vi forefinder dem, ikke desto mindre kræver mere forklaring end guddommelig magt og godhed (Hume 1996, 119-125). Den mest nærliggende slutning er derfor efter Philos opfattelse, at »den første årsag« til universet »hverken besidder godhed eller ondskab« (Hume 1996, 127; Penelhum 2005, 38).

Er naturlig teologi så mulig?

Skønt Humes argumenter imod naturlig teologi, som flere gange påpeget hyppigt bliver betragtet som de væsentligste og mest ødelæggende, har de imidlertid ikke betydet dødsstødet for naturlig teologi. Et vidnesbyrd om dette fremgår allerede af, at William Paley et par årtier efter *Dialogues* udgav det klassiske værk *Natural Theology* (1802), som blev læst af generation efter generation. Alister McGrath fremhæver også, at Humes filosofiske argumenter ikke bør betragtes som tidløse, men er rettet imod en bestemt (og mangelfuld) samtidig deistisk naturlig teologi, nemlig varianter af en »newtonsk« naturlig teologi (McGrath 2017, 135 og 137). Og Sennett og Groothuis, som har redigeret antologien *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, fremhæver, at bogens tese og budskab er følgende: »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy, the supposed Humean refutation of the enterprise is a myth whose exposure is long overdue« (Sennett og Groothuis 2005, 15). Og bogen præsenterer da også en række argumenter, som begrænser rækkevidden af Humes kritik:

1. Den aktuelle naturlige teologi er moderat i den forstand, at den ikke hævder at kunne bevise Guds eksistens, men nøjes med at søge at påvise, at der er gode grunde for en teistisk eller kristen tro (Sennett og Groothuis 2005, 16).
2. Nutidens filosofi er generelt præget af en antiskeptisk holdning. Kun hvad angår religionens begreber, synes Humes mistillid til den menneskelige erfarings grundlæggende kategorier indtil videre at blive fastholdt (Sennett og Groothuis 2005, 16-17). Denne antiskeptiske holdning har udover Hume også adresse til Karl Barths og postmodernismens mistillid til den menneskelige erkendelse, som er nævnt ovenfor.
3. Der argumenteres i *In Defense of Natural Theology* for, at Hume ikke modbeviser det kosmologiske gudsbevis (Thomas' tredje vej) – og i øvrigt heller ikke det ontologiske (Yandell 2005, 73 og 80) – samtidig med at man er opmærksom på, at målet for Humes kritik snarere var designargumentet end det kosmologiske argument (Groothuis 2005, 109).
4. James F. Sennett argumenterer for, at »Humes stopper« ikke betyder afslutningen på naturlig teologi, men at teismens gud tværtimod synes at være det bedste bud på den »magt«, som den naturlige teologis argumenter peger på (Sennett 2005, 104).

5. Derudover argumenterer bogens forfattere kapitel for kapitel og tema efter tema for at godtgøre følgende overordnede synspunkt: »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy«.
6. Hertil vil jeg for egen regning tilføje, at den naturlige teologi rummer adskillige argumenter (se den senere liste vedrørende den »nye« naturlige teologis emneområder), som Humes indvendinger for mig at se ikke udtrykkeligt kommer ind på (jf. McGrath, der gør opmærksom på, at Humes kritik gælder en bemærkelsesværdig »tynd« udgave af naturlig teologi 2017, 136).
7. Alister McGrath peger endelig på, at Hume udtrykkeligt forudsætter, at der eksisterer en »superior standard«, ud fra hvilken den aktuelle verden må bedømmes som mangelfuld. Men denne »superior standard« kan Hume jo ikke hente fra nogen anden eksisterende verden. Der er for Humes vedkommende reelt blot tale om en menneskelig intuition, en anelse om at tingene burde være bedre end det, som vi aktuelt observerer og erfarer? Men denne intuition giver næppe mening indenfor den deistiske ramme, som Hume kritiserer. Derimod giver den særdeles god mening inden for en klassisk trinitarisk teologisk ramme (McGrath 2017, 137).

På denne baggrund er jeg tilbøjelig til at tilslutte mig, at »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy«, hvilket bidrager til *The Blackwell Companion to Natural Theology* da også tydeligvis forudsætter.

Hvad kan vi lære af Hume?

Selvom Humes argumenter efter mit skøn ikke fejer den naturlige teologi af bordet, betyder det ikke, at vi ikke bør kunne tage ved lære af Humes indvendinger. Som nævnt begår tilhængerne af naturlig teologi, »the eager-believers«, som Todd M. Furman betegner dem, ifølge Hume konstant en eller flere af følgende fejltagelser: (1) De fremviser bevismateriale, som grundlæggende ikke svarer til den ønskede konklusion. (2) De foretager en uholdbar eller cirkulær argumentation (»begs the question«). (3) De konkluderer mere, end de er berettiget til. I den udstrækning, som denne påstand måtte have noget på sig, må det være en væsentlig bestræbelse for nutidens repræsentanter for naturlig teologi at holde sig disse faldgruber for øje og drive naturlig teologi på en sådan måde, at man undgår dem (Furman 2005, 57).

K.E. Løgstrups naturlige teologi

Repræsentanter for den »nye« naturlige teologi mener, at det på trods af Humes – og Barths og Valen-Sendstads – indvendinger er muligt at drive naturlig teologi. Dermed slår de følge med ikke mindst katolske teologer og filosoffer, som hele tiden har drevet naturlig teologi. Men også i en dansk og luthersk sammenhæng er der i de seneste generationer blevet drevet naturlig teologi af eksempelvis K.E. Løgstrup og Jakob Wolf (Wolf

2001). K.E. Løgstrup har, så vidt jeg ved, aldrig for alvor været anfægtet af hverken Humes filosofiske eller Barths teologiske indvendinger. Tværtimod har Løgstrups livslange projekt: at vise at »verden er Guds« (Jensen 2007, 15), tydeligt spillet på apologetiske og naturlig-teologi-streng. Løgstrups skelner i *Kunst og etik* principielt mellem det, der er universelt i kristendommen, nemlig det, som har med skabelsen og loven at gøre, og det, som er kommet til på et bestemt historisk tidspunkt, nemlig evangeliet. Hvad det universelle angår, altså skabelsen og loven, har teologien og filosofien ifølge Løgstrup et fælles område (Løgstrup 1962a, 242). Det betyder, at der netop på disse to felter er basis for at føre en argumentation af naturlig-teologi-art. Og vi kan da også konstatere, at Løgstrup forfatterskabet igennem netop arbejder på at påvise, at verden er skabt og at den kristne etik har almenmenneskelig karakter. Løgstrup skriver eksempelvis i den polemiske artikel »Kristendom uden skabelsestro« fra 1962, at »så overstiger det for den jødisk-kristne tro at se til menneskets evne og kraft at kende og møde Gud i verden. Det overstiger derimod ikke menneskets evne og kraft at kende, at verden er Guds« (Løgstrup 1962b, 526). Og Løgstrup skriver videre i *Skabelse og tilintetgørelse*, at de suveræne livsyttringer lægger en religiøs tydning nær (Løgstrup 1978, 260). Og han giver i samme bog udtryk for, at en lang række fænomener, som han har beskæftiget sig med og som han tolker religiøst, ganske vist også kan tolkes irreligiøst, bare ikke lige så godt. Det er mere »erfaringstæt«, mere »adækvat«, at verden er blevet skabt, end at den er blevet til ved en tilfældighed (Løgstrup 1978, 276).

Den »nye« naturlige teologis temaer

Som nævnt hævdede Sennett og Groothuis i 2005, at »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy«. Og dette udsagn understøttes af den grøde, som siden har kendetegnet naturlig teologi. *The Blackwell Companion to Natural Theology* fra 2012 giver et godt indblik i, hvilke temaer man beskæftiger sig med i den »nye« naturlige teologi – og kan dermed også bidrage til at indholdsbestemme begrebet »naturlig teologi«, som det forstås af nutidens førende evangelikale filosoffer og teologer. Craig og Moreland hævder i den forbindelse, at alle de traditionelle argumenter for Guds eksistens såvel som nye kreative argumenter finder prominente og intelligente fortalere blandt nutidens filosoffer (Craig og Moreland 2012, x). Vi møder de traditionelle gudsbeviser i opdateret udgave: Leibniz' kosmologiske argument, det teleologiske argument og det ontologiske argument, suppleret med kalamargumentet. Desuden fire temaer, som alle er forankret i mennesket: Bevidstheden som argument, fornuften som argument, moralen som argument og den religiøse erfaring som argument. Og endelig: Det onde som argument og mirakler (Jesu opstandelse) som argument.

Kalamargumentet – et »nyt« argument

Blandt den »nye« naturlige teologis temaer finder vi *The Kalam Cosmological Argument*. Dette argument bliver af mange anset for at høre til blandt de mest spændende og også

mest tungtvejende argumenter for Guds eksistens. Det vil vi derfor se nærmere på. Kalamargumentet findes beskrevet i en række nyere værker, eksempelvis i *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Jeg vil imidlertid her tage mit udgangspunkt i Søvik og Danielsens fremstilling i bogen *Eksisterer Gud?* understøttet af beskrivelsen af argumentet i William Lane Craig: *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* og DeWeese og Rasmussen: »Hume and The Kalam Cosmological Argument«. Som det fremgår af den engelske betegnelse, er der tale om et kosmologisk argument, altså et argument, som vil argumentere for Guds eksistens med udgangspunkt i den eksisterende verden (i modsætning til Anselms ontologiske eller begrebsanalytiske »bevis«). Men kalamargumentet tager til forskel fra Aquinas' »veje« ikke udgangspunkt i, hvad der eksisterer, men fokuserer på, hvad der begynder at eksistere. Ligeledes fokuserer kalamargumentet på universets temporale begyndelse i modsætning til Thomas, der, når han eksempelvis i vej nummer 2 taler om en »første bevirkende årsag«, snarere tænker logisk end temporalt (DeWeese og Rasmussen 2005, 125). Ræsonnementet går i al korthed ud på, at når noget begynder at eksistere, sådan som universet antages at gøre, må det have en årsag.

Når argumentet kaldes ved det arabiske navn kalamargumentet (*kalam* kommer af det arabiske ord for »tale«), skyldes det, at det i middelalderen og frem til vor tid har overvintret og også er blevet udbygget i den muslimske verden (af både muslimske og jødiske lærde). Der kan nævnes flere grunde til, at kalamargumentet indenfor kristendommen i lange tider blev betragtet som uinteressant. En af dem er, at den aristoteliske filosofi siden Aquinas har stået stærkt, en anden, at man indtil 2. Verdenskrig i naturvidenskaben og filosofien generelt har anset verden for at være evigt eksisterende. Siden 1960'erne er kalamargumentet imidlertid kommet til ære og værdighed ikke mindst i lyset af den tiltagende almene accept af, at universet har sin oprindelse i et Big Bang. Kalamargumentet kan dermed knytte til ved en udbredt nutidig naturvidenskabelig konsensus (Søvik og Davidsen 2014, 53). Kalamargumentet findes i forskellige og også i mere eller mindre udbyggede versioner.

Formuleret helt enkelt lyder det:

1. Alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv.
2. Universet begyndte at eksistere.
3. Derfor har universet en årsag udenfor sig selv (og denne årsag må have egenskaber, som vi normalt forbinder med Gud).

Argumentet har, som det fremgår, den logisk gyldige form:

1. Alle F er G.
2. a er F
3. a er G

Det betyder, at hvis præmisserne (1 og 2) er sande, må konklusionen med logisk nødvendighed også være sand (Søvik og Davidsen 2014, 54; jf. Craig 2008, 111). Og det betyder derfor også, at hvis en ateist skal gendrive dette argument, må han påvise, at den ene eller begge præmisser ikke er holdbare. Det kan gøres på en af tre måder. Ved enten at påvise at præmisserne: (1) er falske, (2) at deres negationer er mere plausible end deres bekræftelse eller (3) at præmisserne formentlig er holdbare, men ikke er det med logisk nødvendighed. Det afgørende spørgsmål er derfor: Er præmisserne så sande/gyldige/holdbare?

Præmis 1

I forbindelse med de forskellige udgaver af det kosmologiske argument har man opereret med forskellige versioner af kausalitetsprincippet: (a) Alt, som ændrer sig, har en årsag. (b) Alt, som eksisterer, men som kunne tænkes ikke at eksistere, har en årsag til sin eksistens. (c) Alt, som begynder at eksistere, har en årsag til sin eksistens (DeWeese og Rasmussen 2005, 132). I forbindelse med kalamargumentet er det åbenlyst udgave 3, som er relevant.

Præmis 1: »Alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv« kan ikke bevises. Der er ikke desto mindre *gode grunde* for i praksis at basere sig på, at ingenting kan komme af absolut ingenting (Søvik og Davidsen 2014, 54). Det er for det første, kunne man hævde, en almen metafysisk intuition. Det er for det andet et logisk princip, at »ingen ting kommer af ingen ting«. Det er aldrig empirisk observeret, at noget begynder at eksistere helt uden en grund, så der er ingen grund til at tro, at noget som helst kan dukke op af absolut intet (DeWeese og Rasmussen 2005, 137). Det ligger i selve begrebet »virkning«, at den må have en »årsag«. Så hvis vi overhovedet i denne sammenhæng vil tale om »virkning«, må der nødvendigvis have været en årsag. Endelig peger DeWeese og Rasmussen på, at en bestemt udgave af Leibniz' princip om »tilstrækkelig grund« (»sufficient reason«) synes at være holdbar og understøtter præmis 1. Hos Leibniz lyder formuleringen: »That [principle] of sufficient reason, in virtue of which we hold that no fact can be real or existent, no statement be true, unless there be a sufficient reason why it is so and not otherwise, although most often these reasons cannot be known to us« (DeWeese og Rasmussen 2005, 139 og 144).

Der har ikke desto mindre været forskellige *indvendinger* imod præmis 1. Wes Morrison har blandt andet indvendt, at meningen med »begynder at eksistere« er så uklar, at det er tvivlsomt, om man kan påstå, at præmis 1 er understøttet af en almen metafysisk intuition (DeWeese og Rasmussen 2005, 137). Den amerikanske filosof Quentin Smith (født 1952) mener, at der ikke er noget i vejen for, at universet og tingenes historie har en begyndelse, og at den første fase af denne historie (eller tilblivelsen af den første ting) er uden årsag. Og den australske filosof J.L. Mackie (1917-1981) argumenterede med, at det er lige så problematisk, at Gud skaber af ingenting, som at noget kan komme af ingenting. Men ved nærmere eftersyn argumenterede Mackie aldrig imod præmissen

om, at alt, som begynder at eksistere, må have en årsag. Mackie nøjedes med at hævde, at det teistiske alternativ ikke er acceptabelt (Søvik og Davidsen 2014, 54). Mackie og en del andre hævder i den forbindelse, at David Hume afviste årsagsloven, og vil derfor under henvisning til Hume mene, at man ikke behøver at tilskrive det nogen årsag, at universet gik fra ikkeværen til væren. Men det er efter mit skøn særdeles tvivlsomt, om det var det, som Hume mente. Hume benægter ikke, at der hersker ubrydelige årsagsforhold i naturen, tværtimod benægter han, at noget sker tilfældigt, eller at nogen naturlig begivenhed er uden årsag: »Det er allmenn enighet om at ingenting eksisterer uten at det er en årsak til dens eksistens, og at tilfældighet ved nærmere gransking viser seg å være et rent negativt ord og ikke står for noen virkelig kraft som finnes noensteds i naturen« (Stigen 1992, 536).

Humes standpunkt synes dermed at være, at menneskets uvidenhed om virkelige årsager og det faktum, at vi bare kan have sandsynlig kundskab om forholdet mellem »årsag« og »virkning«, skyldes menneskets begrænsninger, altså er et erkendelsesteoretisk problem, ikke begrænsninger i naturens nødvendige årsagssammenhæng (Stigen 1992, 536-537; DeWeese og Rasmussen 2005, 131). Men eftersom vi alligevel ikke kan modbevise, at noget kan blive til af intet, kan vi – skriver Søvik og Davidsen – formulere et mere forsigtigt argument: (1) Det er meget plausibelt, at alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv. (2) Universet begyndte at eksistere. (3) Derfor er det meget plausibelt, at universet har en årsag udenfor sig selv (og denne årsag må have egenskaber, som vi normalt forbinder med Gud) (Søvik og Davidsen 2014, 56).

Præmis 2

Præmis 2 går ud på, at »Universet begyndte at eksistere«. Det er aktuelt den altdominerende naturvidenskabelige (og filosofiske) opfattelse. Men det har det som nævnt ikke altid været. Den aristoteliske fysik mente, at universet havde eksisteret evigt, og dette var da også den generelle opfattelse til langt ind i det tyvende århundrede. Det fremgår blandt andet af, at den prominente engelske ateistiske (eller agnostiske) filosof Bertrand Russell (1872-1970) ifølge Alister McGrath skulle have givet udtryk for, at en hovedgrund til, at han ikke kunne tage kristendommen alvorligt, var, at kristne hævdede, at Gud havde skabt verden, når nu alle og enhver vidste, at universet havde været der altid (McGrath 2011, 84). Men der bliver nu fremført både empiriske og filosofiske argumenter for, at universet må have en begyndelse:

Hvad de *empiriske* argumenter angår, er forestillingen om, at universet har en begyndelse, *Big Bang-teorien*, i dag i særklasse den mest accepterede kosmologiske teori for universets tilblivelse og udvikling. Universet opstod ved en eksplosion fra en singularitet, hvor de fysiske love, som vi kender, ikke var gyldige, en ekstrem varm tilstand med uendelig stor tæthed. Dermed opstod både rum, tid og materie. Rummet har så siden ekspanderet til vore dages univers. Universet kan ifølge den toneangivende op-

fattelse spores 13.7 milliarder år tilbage (Søvik og Danielsen 2014, 58; jf. DeWeese og Rasmussen 2005, 126).

Forestillingen om Big Bang, som er afgørende for den empiriske argumentation for, at universet begyndte at eksistere, er som nævnt relativ ny. Ifølge Alister McGrath's *Science and Religion: An Introduction* var det ikke mindst Edwin Hubbles (1889-1953) astronomiske observationer, der førte ham til at fortolke bestemte lysfænomener som tegn på et ekspanderende univers. I 1948 blev selve forestillingen og begrebet Big Bang foreslået af tre amerikanske forskere. Og i 1964 udførte nogle forskere i New Jersey nogle undersøgelser af mikrobølger i universet og opdagede i den forbindelse en støj, som de ikke kunne eliminere, lige meget i hvilken retning deres antenner pegede ud i universet – og som kunne forstås som en eftervirkning af netop et sådant Big Bang. Og som sagt er det nu om dage almindelig anerkendt, at universet har en begyndelse (McGrath 1999, 180).

Der findes så kosmologiske teorier, som ikke vil benægte Big Bang, men som vil forstå vort univers som et led i en serie af universer eller sådan, at der aktuelt er mange universer (multivers-teorien). Andre teorier benægter Big Bang, og at der findes en absolut begyndelse på universet (Søvik og Davidsen 2014, 59; DeWeese og Rasmussen 2005, 127). Disse teorier er ganske spekulative og er så vidt jeg ved uden empirisk basis. Og jeg har en fornemmelse af, at de ofte bliver fremsat for at undgå den kristne/teistiske tolkning af det aktuelle univers, nemlig at dets oprindelse og fine-tuning passer forbløffende godt med den kristne tilværelsesforståelse. Ikke desto mindre synes fremkomsten af de nævnte alternative kosmologiske teorier efter DeWeese og Rasmussens opfattelse at medføre, at den empiriske støtte for præmis 2 er svækket (DeWeese og Rasmussen 2005, 127), hvorimod William Lane Craig fastholder, at argumenterne tydeligt peger i retning af den klassiske forståelse af Big Bang (Craig 2008, 139-140).

Et andet empirisk argument for universets ikkeevige karakter finder vi i *termodynamikkens 2. lov*. Ifølge denne lov skulle entropien, det vil sige den samlede uorden eller tilfældighed i universet, hvis universet forstået som et lukket system havde været uendeligt gammelt, have nået et maksimum. Men da dette åbenlyst ikke er tilfældet, må universet have en tidlig begyndelse. Også dette argument til støtte for præmis 2 er dog blevet udfordret. Ikke desto mindre vil adskillige kalamfortalere bestride disse indvendingers gyldighed og fastholde, at kalamargumentet har empirisk støtte fra både Big Bang og termodynamikkens 2. lov (DeWeese og Rasmussen 2005, 128; Craig 2008, 139-140 og 150).

Hvad de *filosofiske* argumenter angår, vil man ofte argumentere for, at alternativet til at universet har en begyndelse, nemlig at det fysiske univers har været der uendelig længe, er vanskeligt at forestille sig. Rent matematisk er det muligt at operere med et uendeligt antal, men fysisk (faktisk, aktualiseret) er det i flere sammenhænge umuligt at operere med et uendeligt antal.

En af de mere muntre udgaver af dette argument er *Hilbert's Hotel*, som har navn efter den tyske matematiker David Hilbert (1862-1943), og som afslører de logiske paradokser, som opstår, hvis man forestiller sig, at et faktisk uendeligt antal kan eksistere. *Hilbert's Hotel* er et hotel med uendelig mange rum, som alle er optaget. Hvad sker der så, når der dukker en ny gæst op eller uendelig mange nye gæster? Jo, hotelejerer flytter blot gæst i rum 1 ind i rum 2, gæst i rum 2 ind i rum 3 osv., og så bliver der et rum ledigt, hotellet har jo uendelig mange rum. Men hvordan er det muligt, når alle rum var optaget? Eller hvad sker der, når gæster forlader hotellet? (Craig 2008, 118-119).

Et andet eksempel skulle være givet af den muslimske lærde al-Ghazali: Man forestiller sig to planeter, der i uendelig lang tid har roteret omkring solen. Den ene planet (A) roterer 2,5 gange hurtigere omkring solen end planet B. Hvis de nu begge har roteret omkring solen i uendelig lang tid, hvilken har da roteret flest gange omkring solen? Ifølge uendelighedsprincippet har de begge roteret lige mange gange (nemlig uendelig mange gange) om solen. Men det er jo absurd i og med at planet A roterer 2,5 gange hurtigere end planet B indenfor den samme tidsramme (Craig 2008, 123).

Et tredje spørgsmål, som man kan stille sig, er, om universet har eksisteret længst i 1066 (Slaget ved Hastings) eller nu i 2016? Ifølge uendelighedsprincippet: lige længe, nemlig uendelig længe. Men det er jo absurd i og med at man jo her i 2016 har lagt næsten 1000 år til i forhold til Slaget ved Hastings. Hertil kan også føjes, at det ikke er muligt at nå frem til tallet nul, hvis man starter med et uendeligt antal. På samme måde er det heller ikke muligt at nå frem til i dag, hvis man taler om en uendelig hændelsesrække før os (jf. Søvik og Davidsen 2014, 60).

Disse eksempler rummer både hver for sig og tilsammen så mange mærkværdigheder, at man må konkludere, at fysisk set er begrebet »uendelig« meget vanskeligt (mange vil sige logisk umuligt) at håndtere. Der kan således både fremføres *empiriske* argumenter – Big Bang og termodynamikkens 2. lov – for, at universet har en begyndelse og en række *filosofiske* argumenter for, at alternativet, et uendeligt eksisterende univers forud for os, er absurd eller i det mindste vældig problematisk. Det må på den baggrund konstateres, at præmis 2: »Universet begyndte at eksistere« lyder særdeles sandsynlig (jf. DeWeese og Rasmussen 2005, 130; Craig 2008, 150).

Konklusion

Hvis altså både præmis 1: »Alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv« og præmis 2: »Universet begyndte at eksistere« har sandsynligheden for sig, betyder det, at også konklusionen »Derfor har universet en årsag udenfor sig selv« med nødvendighed har sandsynligheden for sig. Vi har hermed konstateret, at kalamargumentet sandsynliggør, at tilblivelsen af vort univers skyldes en udefrakommende årsag. Men mere end dette mener jeg ikke, at kalamargumentet i den enkle form, som vi her har fokuseret på, i sig selv giver basis for. Hvordan denne udefra kommende årsag nærmere skal forstås, kan der ikke siges noget logisk sandsynligt eller tvingende om. Men

hvordan kan Søvik og Davidsen så antyde, at »denne årsag må have egenskaber, som vi normalt forbinder med Gud«?

Kan man slutte fra universets årsag til teismens (eller deismens) gud?

Som jeg nævnede tidligere, findes kalamargumentet i mere eller mindre udbyggede udgaver. Hos DeWeese og Rasmussen fortsætter argumentationen med yderligere to trin: (4) Universets (endegyldige) årsag må selv være uden årsag. (5) Gud er den uforårsagede årsag til universets eksistens (DeWeese og Rasmussen 2005, 126). Hermed bevæger man sig efter mit skøn ud over det, som er særegent for kalamargumentet, og ind på problemstillinger, som ligger i forlængelse af alle udgaver af det kosmologiske bevis, og som er aktuelle for den naturlige teologi generelt. Hvad angår trin 4, hævder DeWeese og Rasmussen, at en vellykket argumentation for den foreløbige konklusion (trin 3) implicerer trin 4 (DeWeese og Rasmussen 2005, 144 og Groothuis 2005, 118 er tilsyneladende af samme opfattelse), hvilket jeg i denne sammenhæng vælger at acceptere. Men hvad med trin 5? *Kan der i lyset af Humes kritik argumenteres for trin 5: Gud er den uforårsagede årsag til universets eksistens?*

Hvordan kan vi vide, at den uforårsagede årsag, som den naturlige teologi inklusiv kalamargumentet peger på, lige netop er identisk med den teistiske Gud eller endog den kristne Gud? Kunne der ikke – verdens forfatning taget i betragtning – være tale om en ond skabermagt eller en skabermagt, som hverken var helt god eller helt ond? Og hvordan kan vi i øvrigt vide, at der er tale om én guddommelig magt og ikke om mange? Selvom naturlig teologi som oftest her i vores del af verden har været drevet i relation til en teistisk gudsforståelse: »there exists a unique personal, omniscient, omnipotent, morally perfect creator and sustainer of the universe« (Sennett og Groothuis 2005, 9) eller deismens variation af teismen, er dette ikke et must. Der findes europæiske filosoffer som eksempelvis Spinoza, som tænkte i naturlig-teologi-baner, men som repræsenterede helt andre gudsforestillinger (Taliaferro 2012, 1). Også rationalismens tale om »Gud, dyd og udødelighed« kan ses som udtryk for en naturlig teologi, en naturlig religion, og der findes også naturlig teologi af mere østlig og panteistisk observans.

Fortalerne for naturlig teologi griber til lidt forskellige strategier, når de forsøger at godtgøre, at universets uforårsagede årsag netop er den teistiske/kristne Gud. Med hensyn til spørgsmålet, om der er en eller flere skabende guddommelige magter, peger Douglas Groothuis både på Ockhams »barberkniv«, der går ud på, at en enkel forklaring på et problem bør foretrækkes frem for en mere kompliceret, medmindre den komplicerede af andre grunde bør foretrækkes, og på Swinburnes påstand om, at universets regelmæssighed og enhed peger i retning af én designer snarere end mange (Groothuis 2005, 109-110). Og James F. Sennett foreslår at overveje, hvilken af de aktuelle kandidater der synes bedst egnet til at udføre jobbet: at føre universet fra ikkeeksistens til eksistens. Og her taler meget ifølge Sennett for, at det netop er den teistiske gud (Sennett

2005, 92-93, 103-104). Men kan det sandsynliggøres, at den magt, som er årsag til universet, har egenskaber, der svarer til dem, som teismen/kristendommen tilskriver Gud?

Ser man på det velordnede, rationelle og livsvenlige univers, som vi befinder os i, er det muligt at hævde, som Søvik og Davidsen gør, at »denne årsag må have egenskaber, som vi forbinder med Gud«. Den må – skaberværkets velordnethed og livsvenlighed taget i betragtning – være besjælet af egenskaber, der minder påfaldende om dem, som netop den kristne gudsforståelse repræsenterer (Søvik og Davidsen 2014, 76). Eller, som Keith Yandell udtrykker det: Den magt, som står bag skaberværker, må have »theism-relevant properties«, nemlig være omnipotent, omniscient, self-conscious og living creator (Yandell 2005, 80-81). Men det er på den anden side slet ikke en nødvendig slutning. Hume (Philo) mente, som vi noterede os, at den mest nærliggende opfattelse er, at »den første årsag« til universet »hverken besidder godhed eller ondskab« (Hume 1996, 127; Penelhum 2005, 38). Og C.S. Lewis mente ligeledes ikke, at et blik på det ikkemeneskelige univers peger i retning af en kærlig og omsorgsfuld Gud. Tværtimod (Lewis 1977, 12). Filosofer som Gale, Pruss og Gellman har på den anden side argumenteret for, at universets uforårsagede første årsag må være en nødvendigt eksisterende magt, som er meget intelligent og magtfuld og endog almægtig af væsen (DeWeese og Rasmussen 2005, 144). Også Groothuis mener, at den magt, der skabte universet ex nihilo, hvilket Big Bang peger i retning af, må kunne betegnes som almægtig (Groothuis 2005, 115). Og DeWeese og Rasmussen argumenterer i fortsættelse heraf for, at den aktuelle verden, antallet af mulige verdener taget i betragtning, må være resultatet af en handlende magts afgørelser/valg (DeWeese og Rasmussen 2005, 146-148). Også Groothuis argumenterer for, at hvis universets eksistens skyldes en forårsagende magt, så synes det at forudsætte denne magts bevidste og viliede handling (Groothuis 2005, 110-112). Og set fra en anden vinkel gælder, at hvis den aktuelle tænkning omkring de snævre grænser for universets fin-tuning holder stik, må den magt, som forårsagede det nuværende univers, være kendetegnet ved »guddommelig« viden og visdom. Men hermed bevæger vi os ind på design-argumentets område (Groothuis 2005, 116; 118-119). Det er imidlertid efter DeWeese og Rasmussens opfattelse muligt at sandsynliggøre, at den første uforårsagede årsag til verden er en almægtig fri handlende magt – som også er kendetegnet ved viden og visdom. Denne magt er på den ene side ikke identisk med den kristne Gud kendetegnet ved kærlighed, nåde og retfærdighed, men den er på den anden side mere end Humes affældige Gud eller hans samling af halvguder (DeWeese og Rasmussen 2005, 149).

Gud som videnskabelig forklaring

Vi må i denne forbindelse tage stilling til endnu en vigtig problematik. I en kommentar til den kristne argumentation for, at Gud er universets ophav, har Richard Dawkins indvendt, at enten må Gud opfattes som en videnskabelig forklaring på universet, eller også må han afskrives på linje med feer og »river sprites« (Dawkins 1995, 46-47, citeret

hos Taliaferro 2012, 4). Denne indvending er i høj grad relevant for den naturlige teologi. Ifølge Charles Taliaferro kan teismen imidlertid ikke betragtes som en videnskabelig hypotese. Den er eksempelvis slet ikke detaljeret nok. At sige, at Gud på seks dage ved sit ord skabte verden ex nihilo, kan ikke betragtes som en videnskabelig hypotese. Fra en videnskabelig synsvinkel forklarer det ingenting. Men hvad så? Taliaferro mener ikke, at Dawkins alternativ: enten udgør teismen en konkurrerende videnskabelig hypotese eller også må den betragtes på linje med eventyr og »river sprites« holder stik. Hvis teismen skal kategoriseres, må den kategoriseres som en filosofisk forklaring (Taliaferro 2012, 12). Og Søvik og Danielsen hævder på linje hermed, at kalamargumentet (i lighed med det andet kosmologiske argument) ikke handler om en teisme som konkurrent til fysiske forklaringer i den forstand, at Gud er en fysisk årsag, som passer ind i formler. Findes Gud, er det, som argumentationen antyder, en, som står over og udenfor alt fysisk. Dermed kan Gud måske bedre betegnes som ophav eller oprindelse end årsag, eftersom mange tænker om årsag som noget fysisk. Men vores definition af »årsag« kræver det ikke, hævder Søvik og Danielsen (Søvik og Danielsen 2014, 56).

Den naturlige teologis rækkevidde og begrænsning som apologetisk ressource

Som nævnt synes naturlig teologi at være et indlysende projekt at tage fat på for en kristen apologetik. Og på trods af Humes – og Barths og postmoderne – kritik synes en moderat form for naturlig teologi, der har som ambition at pege på indicier på Guds eksistens, at være intellektuelt forsvarlig. Samtidig har det ligget underforstået, at kristen apologetik er andet og mere end naturlig teologi. Denne forudsætning vil jeg nu udvikle lidt nærmere og i den forbindelse spørge efter, hvad den naturlige teologi i bedste fald kan bidrage med til en nutidig kristen apologetik?

Et kig i forskellige bøger om kristen apologetik viser, at kristen apologetik omfatter mange forskellige delemner. Der synes ikke desto mindre at være udbredt enighed om, at apologetikken har to knudepunkter svarende til trosbekendelsens to første led: Troen på Gud som himlens og jordens skaber og troen på Jesus som Guds Søn. Man talte i senmiddelalderen om, at Gud har givet sig til kende i to bøger, i »naturens bog« og i »den bibelske åbenbaring«. Og gudstilkendegivelsen i »naturens bog« er netop den naturlige teologis »område«. Dette svarer til, at K.E. Løgstrup, som vi så, sondrede mellem det i kristendommen, som er universelt, nemlig skabelsen og loven, og det i kristendommen, som er kommet til på et bestemt historisk tidspunkt, nemlig evangeliet. Og medens skabelsen og loven i en vis udstrækning kan siges at udgøre den naturlige teologis gebet, gælder dette ikke for evangeliet. I bogen *Five Views on Apologetics* redigeret af Steven B. Cowan bliver *Classical Apologetics* da også beskrevet som den form for apologetik, der rummer to trin: (1) den naturlige teologis argumentation for, at Gud eksisterer, og (2) en argumentation for, at Jesus er Guds Søn (Cowan 2000, 15).

Hvis denne måde at anskue tingene på holder stik, betyder det, at den naturlige teologi (i bedste fald) kan udgøre første trin i apologetikkens to-trins-projekt. Og spørgsmålet er, om dette trin kan ivaretages på anden måde end gennem naturlig teologi i en eller anden form. Og i denne sammenhæng er det så, at vi skal vurdere den naturlige teologi som apologetisk ressource. Den naturlige teologi kan, som det er fremgået, efter mit skøn levere argumenter, der godtgør, at det er intellektuelt forsvarligt at tro, at verden og vi mennesker er skabt af en guddommelig magt. Den naturlige teologi kan, som man allerede har været opmærksom på i forbindelse med både Anselms ontologiske gudsbevis og Thomas Aquinas' fem veje, og som det også fremgår af den udvidede udgave af kalamargumentet sandsynliggøre, at der er en guddommelig magt, som står bag universet. Og, som vi har noteret os, vil nogle fortalere for naturlig teologi også hævde, at der findes gode argumenter for, at denne guddommelige magt må have egenskaber: nødvendig eksistens, intelligens, overvældende skaberkraft, handlingsfrihed, viden og visdom, som man normalt forbinder med *teismens Gud*. Men man kan næppe ad den naturlige teologis vej nå frem til, at der er tale om den treenige Gud og ikke jødernes Jahve eller muslimernes Allah. Og nogle vil som nævnt via den naturlige teologi nå frem til helt andre og måske meget mindre prægnante forståelser af den magt, som står bag universet. Paul K. Moser kritiserer på denne baggrund den traditionelle naturlige teologi for at resultere i en Gud, som ikke er værdig til tilbedelse (Moser 2012, 307, 310), jævnfør Pascals sondring mellem filosofernes Gud og Abrahams, Isaks og Jakobs Gud.

Traditionel naturlig teologi kan derfor i bedste fald udgøre et ufuldstændigt første trin i det apologetiske projekt, et trin, som må følges op af en påvisning af sammenhængen mellem den naturlige teologis gud, teismens gud, og den Gud, som Jesus kalder for Far. Og netop sådan tænker man som nævnt også blandt de teologer og filosoffer, som repræsenterer det, som man kan kalder for den klassiske apologetiske metode. Denne strategi afvises imidlertid som nævnt af Moser, i alle tilfælde i form af at man fra den traditionelle naturlige teologis Gud skulle kunne slutte sig til den Gud, som er værdig til tilbedelse (Moser 2012, 310).

Tager man derimod udgangspunkt i den klassiske apologetiks andet trin – og dermed i realiteten går ind for det, som Cowan betegner som »The Evidential Apologetics« – nemlig en vellykket argumentation for, at Jesus er opstået fra de døde, og at Jesus derfor er den, som han hævder at være, Gud Søn, synes problemet med at bygge bro mellem den naturlige teologi og troen på den treenige Gud som universets skaber i vid udstrækning at forsvinde (Cowan 2000, 16-17). Jesus forudsætter nemlig tydeligvis, at hans far er himlens og jordens skaber og er kendetegnet ved en række af de egenskaber, som den naturlige teologi har peget på. Men med denne tilgang tildeles den naturlige teologi i sagens natur en mere sekundær rolle.

Vi har i denne artikel taget udgangspunkt i den traditionelle forståelse af naturlig teologi. Denne udgave af naturlig teologi kan måske beskrives på den måde, at den har som ambition at bevæge sig uden for »kristendommens mure« og dér påvise, at der fin-

des en række elementer i tilværelsen, som »neutralt betragtet« peger i retning af, at Gud eksisterer og har skabt universet. Denne forståelse har aktuelt William Lane Craig som sin mest toneangivende repræsentant. Men som nævnt indledningsvis har der indenfor de seneste år kunnet konstateres nye udviklingslinjer. Til disse hører blandt andet Alistar McGraths argumentation for en »kristen naturlig teologi«. Hvor det som fremhævet kan siges at være karakteristisk for den traditionelle naturlige teologi, at man bevæger sig udenfor »kristendommens mure«, er det ikke mindst karakteristisk for den »kristne naturlige teologi«, at den ønsker at invitere ikkekristne til at komme indenfor »kristendommens mure« og dér betragte tilværelsen fra en kristen synsvinkel. Og det er så McGraths vedholdende påstand, at en uvildig betragter her vil erfare, at kristendommen bedre end nogen anden tilværelsesforståelse tilbyder det store billede, som får alle de forskellige elementer i tilværelsen til at falde på plads. Eller man vil, sagt med andre ord, erfare sandheden i C.S. Lewis' udsagn: »I believe in Christianity as I believe that the Sun has risen, not only because I see it, but because by it, I see everything else« (McGrath 2017, 176-180). Og med denne fremgangsmåde gælder det på samme måde som i forbindelse med »The Evidential Apologetics«, at problemet med at bygge bro mellem den naturlige teologi og troen på den treenige Gud synes at forsvinde. Betslægtet med – men også forskellig fra – McGraths tilgang møder vi i visse udgaver af den nyetablerede »Ramified Natural Theology« (bl.a. Swinburnes) ambitionen om at kunne bygge bro fra den naturlige teologis gud til kristendommen ved at påvise, at kristendommen bedst forklarer den naturlige teologis erkendelser (Menuge og Taliaferro 2013, 233-234). Hvorvidt dette projekt vil få gennemslagskraft står endnu hen i det uvisse.

Note

- 1 *Philosophia Christi* 15 (2), »Symposium on Ramified Natural Theology«, redigeret af Angus Menuge og Charles Taliaferro.

Litteratur

- Cowan, Stephen B. (red.). 2000. *Five Views on Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan.
- Craig, William Lane. 2008. *Reasonable Faith*. Tredje udgave. Wheaton, IL: Crossway.
- Craig, William Lane og J.P. Moreland. 2012. »Introduction«. I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigeret af William Lane Craig og J.P. Moreland, ix-xiii. Wiley-Blackwell.
- Craig, William Lane og James D. Sinclair. 2012. »The Kalam Cosmological Argument«. I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigeret af William Lane Craig og J.P. Moreland, 101-201. Wiley-Blackwell.
- Dawkins, Richard. 1995. *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Phoenix.
- Dawkins, Richard. 2007. *Illusionen om Gud*. Thaning & Appel.

- DeWeese, Garrett J. og Joshua Rasmussen. 2005. »Hume and The Kalam Cosmological Argument«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 123-149. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Furman, Todd M. 2005. »In Praise of Hume«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 42-57. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Groothuis, Douglas. 2005. »Methaphysical Implications of Cosmological Arguments«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 107-122. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Hume, David. 1988. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books.
- Hume, David. 1996. *Dialoger om den naturlige religion*. København: Samlerens Bogklub/Gyldendal.
- Jensen, Ole. 2007. *Historien om K.E. Løgstrup*. København: Anis.
- Lewis, C.S. 1977. *The Problem of Pain*. London: Fount/HarperCollinsPublishers.
- Løgstrup, K.E. 1962a. *Kunst og Etik*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. 1962b. »Kristendom uden skabelsestro«. *Vindrosen* 9 (7): 523-535.
- Løgstrup, K.E. 1978. *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
- McGrath, Alister E. 1999. *Science & Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- McGrath, Alister E. 2011. *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: SPCK.
- McGrath, Alister E. 2017. *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*. Chichester: WILEY Blackwell.
- Menuge, Angus og Charles Taliaferro. 2013. »Guest Editor's Introduction«. *Philosophia Christi* 15 (2): 233-238.
- Moser, Paul K. 2012. »Natural Theology and the Evidence for God: Reply to Harold Netland, Charles Taliaferro, and Kate Waidler«. *Philosophia Christi* 14 (2): 305-314.
- Møller, Per Stig. 1996. »Indledning«. I David Hume, *Dialoger om den naturlige religion*. København: Samlerens Bogklub/Gyldendal.
- Penelhum, Terence. 2005. »Hume's Criticism of Natural Theology«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 21-41. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Sennett, James F. og Douglas Groothuis. 2005. »Introduction: Hume's Legacy and Natural Theology«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 9-18. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- Sennett, James F. 2005. »Hume's Stopper and The Natural Theology Project«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 82-104. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Stigen, Anfinn. 1992. *Tenkningens historie 2*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Søvik, Atle Ottesen og Bjørn Are Davidsen. 2014. *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter for og mot*. Oslo: Cappelen Damm.
- Taliaferro, Charles. 2012. »The Project of Natural Theology«. I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigeret af William Lane Craig og J.P. Moreland, 1-23. Wiley-Blackwell.
- Valen-Sendstad, Aksel. 1979. *Kristen Dogmatik*. Oslo: Luther Forlag.
- Woldeyohannes, Tedla G. 2015. »Paul K. Moser and the End of Christian Apologetics as we Know it«. *Philosophia Christi* 17 (1): 127-149.
- Wolf, Jakob. 2001. *Den skjulte Gud: Om naturlig teologi*. København: Anis.
- Yandell, Keith. 2005. »David Hume on Meaning, Verification and Natural Theology«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 58-81. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Forfatter

Kurt Christensen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Aarhus N
kch@teologi.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.