



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

Hvordan bør man forstå Gud som skaper av verden i lys av evolusjonslæren?

*- En drøfting og sammenligning av koherensen i John F Haughts og Keith Wards
skapelsesteologi.*

Øyvind Andreassen

Veileder

Studiedekan og professor i systematisk teologi
Atle Ottesen Sjøvik

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2016, høst.

Emnekode, emnenavn og vektning: AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Studieprogram: Master i Teologi

Antall ord: 37176

Forord

Høsten 2014 var jeg i gang med å forberede en praktisk vinklet masteravhandling om trosutvikling i folkehøgskolen. En dag jeg satt på Menighetsfakultets bibliotek og leste meg opp på kvalitativ metode, støtte jeg uforvarende på noen, for meg, rykende ferske spørsmål om utfordringene med å kombinere innsikt i evolusjonslæren med troen på Gud. Ikke lenge etter satt jeg på Atle Ottesen Søviks kontor og hadde en svært spennende samtale. På vei ut ble jeg spurt om ikke dette heller skulle være tema for min avhandling, og selv om det spontane svaret var nei, visste jeg før døren var lukket at svaret var ja.

Atle Ottesen Søvik har siden blitt min veileder, og han skal ha stor takk for både denne og utallige andre samtaler. Det har vært et privilegium å ha en veileder som selv er så interessert i temaet, som er tilgjengelig, som stiller gode spørsmål, som peker på relevante ting å ta tak i, som vet hva som trengs når man sitter fast og som har tålmodighet når framdriften bremses av en krevende lærerhverdag.

Takk også til Grenland Folkehøgskole og Øya Videregående Skole, for verdifull fleksibilitet og tilrettelegging i forbindelse med dette mastergradsprosjektet, og til Menighetsfakultetet som har gjort det mulig å være fjernstudent.

Jeg er også i den usedvanlig heldige situasjonen å ha venner som man kan prate om viktige ting med. Det har vært svært verdifullt i denne prosessen.

Til sist vil jeg takke den vakreste av dem alle for støtte, oppmuntring, gode råd og store mengder tålmodighet.

Øyvind Andreassen

Trondheim, 15.11.2016

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	4
1.1 Bakgrunn for problemstilling	4
1.2 Problemstilling, avgrensing og begrunnelse.....	5
1.3 Presentasjon av teologene og deres materiale.....	7
1.4 Struktur i avhandlingen.....	9
1.5 Metode – om koherens som kriterium på sannhet.....	9
2. John F. Haught.....	14
2.1 Guds vesen.....	14
2.2 Guds mål med verden.....	20
2.3 Guds middel for å oppnå sine mål.....	27
2.4 Vurdering av koherens.....	48
3. Keith Ward.....	53
3.1 Guds vesen.....	53
3.2 Guds mål med verden.....	60
3.3 Guds middel for å oppnå sine mål.....	73
3.4 Vurdering av koherens.....	92
4. Konklusjon.....	95
5. Litteraturliste.....	99

1.0 Innledning

1.1 Bakgrunn for problemstilling

Tradisjonelle, monoteistiske religiøse livssyn har sett på naturen som en slags bok som er tilgjengelig for tolkning av den med rett kunnskap og sinnelag. Grunnlaget for denne bokens fortelling er et hierarki med distinkte nivåer av mening og verdi. Nederst har vi ikke-levende materiale som mineraler og væsker, dernest planter og så dyr. Over der igjen finner vi mennesker, med deres unike variant av selvbevissthet, refleksjon, frie valg og sosiale og religiøse lengsler. Øverst troner den transcendent, utilgjengelige, ultimate kilde til mening som teistiske trostradisjoner har kalt «Gud.» Sentralt i dette verdensbildet, er det at graden av verdi øker oppover i hierarkiet og at høyerestående nivåer gir mening og verdi til de laverestående.¹ Det greske ordet «hierarki» betyr «opprikkelse(*arche*) i det hellige(*hier*),» noe som gir en pekepinn på hvor viktig dette verdensbildet for mange har vært for å se mening i tilværelsen og å finne sin egen rolle i den.

På vår side av vitenskapens tidsalder sitter vi imidlertid igjen med et helt annet bilde av hva observasjoner av naturen forteller oss. Evolusjonslærens innsikter har, i hvert fall tilsynelatende, slått beina under hele denne hierarkiske virkelighetsforståelsen. Nivåene er ikke lenger distinkte og atskilte, men flyter over hverandre i et historisk og essensielt kontinuum. Det laveste nivået, livløs materie, er nå utgangspunktet for alt, og tolkes dermed som det mest fundamentale. Bevisste, reflekterende mennesker må se sitt opphav i og la seg forklare av bevissthetsløse, enkle bestanddeler. Liv og sinn går fra å være forklarende til å være derivative. Siden materie av de fleste sees på som grunnleggende bevissthetsløst, må også kosmos i sin helhet være nettopp det. Naturens bok ser dermed ikke lenger ut til å fortelle om transcendent mening, men om et univers som er grunnleggende meningsløst.² Slik kan den naturalistiske overbevisningen om at det kun er naturlige lover og krefter som opererer i verden presenteres,³ og det er denne overbevisningen som dominerer når vitenskapelige data skal tolkes og formidles.

¹ Haught 2008, side 61-65.

² Her snakker jeg kun om mening i og med kosmos, ikke menneskers opplevelse av mening.

³ Oxford Dictionary, 1993.

Utfordringen for tenkere som fortsatt holder fast på en teistisk verdensanskuelse er at det intellektuelle grunnlaget for denne anskuelsen ble utviklet i førvitenskapelig tid. En troverdig skapelsesteologi i dag må derfor baseres på et grundig arbeid med selve fundamentet for at man i det hele tatt kan si at verden har sin opprinnelse i det hellige, og at den skapende Gud også er nær og leder verden. Kan man ta innsikter fra moderne vitenskap på alvor og fortsatt holde fast på slike tanker? Mange har konkludert med at det er umulig,⁴ men fra flere hold fortelles det imidlertid om en fersk aktualisering av spørsmålet om Guds eksistens i akademiske miljøer. Denne kommer ikke fra teologisk arbeid, men fra forskere, oftest teoretiske fysikere, og spørsmål om Guds eksistens har som en konsekvens av det også fått fornyet relevans blant filosofer.⁵

Den engelske filosofen og teologen Keith Ward og hans amerikanske teologikollega John F. Haught er blant de mest prominente teologene som mener at innsikter fra moderne fysikk og naturvitenskap nærmest uunngåelig leder til tanker om at verden kan ha sitt opphav i kosmisk bevissthet og intelligens.⁶ Andre tenkere vil si at det vi vet om verden gjør det vanskeligere enn noen gang å hevde at den er skapt.⁷ Men det at disse debattene har dukket opp igjen, gjør det i det minste interessant å se nærmere på hvordan vitenskapelig oppdaterte teister som Ward og Haught tolker naturvitenskapelige data, og ikke minst vurdere om tolkningene er rimelige.

1.2 Problemstilling, avgrensing og begrunnelse

Innenfor betegnelsen naturvitenskap finnes det mange forskjellige retninger og disipliner, og ikke alt kan diskuteres her. Jeg har valgt evolusjonslæren som det vitenskapelige bakteppet for drøftingene av Haughts og Wards teorier, fordi det er innsiktene herfra som har levert de absolutt største utfordringene for teismen. Flere av dem beskrev jeg under forrige punkt, og alle peker mot den helt sentrale utfordringen, nemlig forståelsen av Gud som skaper.

⁴ Dennett 2007, side 147. Han presiserer imidlertid at vitenskapen ikke motbeviser Gud, men at den viser at troen på Gud ikke kan rettferdiggjøres på rasjonelt eller vitenskapelig grunnlag.

⁵ Ward 2006, side 2-3. Se også religionsfilosofen William Lane Craiges lignende framstilling (Craig 2007, side 69-70.). Interessant i denne sammenheng er også Gavin Hymans tanker om at modernisme og ateisme henger så tett sammen at modernitetens ende også vil få dyptpløyende konsekvenser for ateismen (Hyman 2007, side 43-44).

⁶ Ward 2006, side 2. Haught 2008, side 38-39.

⁷ Dawkins 2008, side 188.

Fokus i denne avhandlingen er derfor på Gud som skaper i lys av evolusjonslæren. Mange aspekter ved evolusjonslæren vil presenteres og drøftes i løpet av dette prosjektet, så foreløpig vil jeg bare kort definere den slik: Livet på jorden oppstod med svært enkle organismer for 3-5 milliarder år siden, og har siden utviklet seg gradvis til det mangfoldet vi observerer i dag. Dette har skjedd fordi tilfeldige variasjoner i genmaterialet mellom ulike individer gjør at noen er bedre tilpasset omgivelsene enn andre og dermed har større muligheter til å videreføre sine fordelaktige gener til neste generasjon. Det er vanlig å snakke om tre ingredienser i evolusjonen: *tilfeldig variasjon*, kamp om ressurser som gir et *naturlig utvalg* av de best tilpassede individene og mengder av *tid*.⁸ Mitt utgangspunkt for denne avhandlingen er at evolusjonslæren er sann, så jeg vil ikke bruke tid på å vurdere den opp mot ulike former for kreasjonisme og intelligent design.

Det er også viktig å trekke fram at selv om evolusjonen av liv på jorden har foregått de siste tre milliardene av år i universets historie, har universet utviklet seg også i ti milliarder år før det. Også denne perioden med et livløst univers er det en utfordring å forene med troen på at Gud har skapt universet. Jeg vil derfor også inkludere kosmologi og kvantefysikk i drøftingen, slik at det er hele universets utvikling jeg legger til grunn når jeg i problemstillingen snakker om evolusjon.

Min problemstilling har jeg dermed formulert slik:

Hvordan bør man forstå Gud som skaper av verden i lys av evolusjonslæren? En drøfting og sammenligning av koherensen i John F Haughts og Keith Wards skapelsesteologi.

Det finnes svært mange teologer og filosofer som har presentert teorier om Gud som skaper i lys av evolusjonen. Noen av dem aksepterer evolusjon nærmest motvillig som en del av sitt skapelsesteologiske program, mens andre omfavner evolusjonen som en gave til teologien. Variasjoner finnes det også i hvor stor grad Gud sees på som nær og aktiv i skaperverket, hvordan lidelsen i evolusjonen forstås og hva som kan sies om Guds planer med verden i framtiden.⁹ Jeg har valgt ut to markante og grundige debattanter, John F. Haught og Keith Ward, og målet mitt er å drøfte deres to teorier for å sammenligne hvem av dem som er mest koherent.

⁸ Jerry Coyne 2009, side 1-20.

⁹ Peters and Hewlett 2003, side 155-157.

Jeg skal altså ikke først og fremst drøfte dem opp mot alternative livssyn, men siden de selv presenterer og utformer sine teorier i diskusjon med det naturalistiske alternativet, og ønsker å vise at de leverer mer plausible sannhetskandidater, vil også naturalistiske stemmer bli viktige samtalepartnere for meg.¹⁰ En avgrensning til å sammenligne koherensen i teoriene til Haught og Ward vil gi meg muligheten til å gå mer i dybden i deres materiale.

Selv om min overordnede problemstilling handler om hvordan man bør forstå Gud som skaper, så skal det forstås mer presist som at jeg spør om hvem av Haught og Ward som har den mest koherente forståelsen av Gud som skaper. Jeg ser på teoriene til de to som sannhetskandidater i jakten på koherente svar på spørsmålet i problemstillingen, og i konklusjonen vil jeg for det første vurdere dem enkeltvis opp mot spørsmålet og for det andre vurdere dem opp mot hverandre. Formatet gir meg ikke anledning til å vurdere all teologien til Haught og Ward, men jeg vil velge ut tema som er sentrale hos begge og relevante i forhold til problemstillingen. Vurdering av gyldighet i mine konklusjoner må forstås som basert på de delene av deres teologi som jeg har valgt å drøfte. Dette utvalget vil jeg redegjøre mer for når jeg nå skal presentere strukturen jeg har valgt for avhandlingen.

1.3 Presentasjon av teologene og deres materiale

John F. Haught er en romersk-katolsk teolog og har tittelen Distinguished Research Professor ved fakultetet for teologi på Georgetown University i USA.¹¹ Han har skrevet et tjuetalls bøker og en mengde artikler og deltatt i flere debatter med skapelse, Gud og evolusjon som tema. I 2005 vitnet han mot et skolestyre i Pennsylvania som ønsket å gjøre teorier om intelligent design til en del av pensumet. Her uttalte han at intelligent design i essens er et teologisk program og ikke en vitenskapelig idé, og at det dermed ikke har noen akseptabel plass i det offentlige utdanningssystemet i USA.¹² Dette bidrog sterkt til at han i 2008 fikk prisen «Friend of Darwin Award,» som deles ut av National Centre for Science Education. I sin nyeste bok, *Resting on the Future*(2015), kommer han med forslag til revidering av

¹⁰ Naturalisme vil videre være forstått som overbevisningen om at alt som eksisterer består av naturlige komponenter og at alt dermed i prinsippet kan studeres og forstås ved naturvitenskapelige metoder (Martin 2007, side xvii).

¹¹ Hentet fra <http://explore.georgetown.edu/people/haughtj/>, november 2016.

¹² Haught 2008, side 194.

klassiske katolske dogmer, og hans ønske er å etterlate dem mer i pakt med både vitenskapelige og bibelske sannheter. I boken *God after Darwin*(2008), omtaler han darwinismen som en gave til teologien, fordi den gir anledning til å bli kvitt teologisk uholdbare læresetninger og heller lande nærmere det bibelske bildet av Gud.¹³ Disse to eksemplene gir en god oppsummering av Haughts prosjekt.

Jeg har valgt ut fire hovedbøker som gir et grundig bilde av Haughts teorier på områder som er relevante for meg. To av dem er allerede nevnt, og de andre er *Science and Faith. A New Introduction*(2012) og *Christianity and Science. Toward a Theology of Nature*(2007). I begge disse bøkene presenterer han tre ulike typer holdninger til spørsmål som angår vitenskap og tro. I tillegg har jeg hentet tilleggsinformasjon om spesifikke emner i artikler som Haught har forfattet.

Keith Ward startet sin karriere som filosof, og har i tillegg vært prest i den anglikanske kirke siden 1972. Han var i lengre tid «Regius Professor of Divinity» ved University of Oxford, men har siden 2009 har han holdt tittelen «Professorial Research Fellow» ved Heythrop College i London. Han er også innvalgt som «fellow» ved British Academy.¹⁴ Han har skrevet en stor mengde bøker og artikler, og deler dem selv inn i tre kategorier – filosofi, religion og kristen teologi.¹⁵ I likhet med Haught, er han interessert i forholdet mellom vitenskap og teologi, og hans utgangspunkt for diskusjon er idealist-filosofisk. I det legger han at han tenker på ånd og bevissthet som grunnleggende i tilværelsen, og at det materielle universet har sitt opphav i «Supreme Spirit.»

Også fra Ward har jeg valgt ut fire hovedbøker, i tillegg til noen mindre artikler. I *Divine Action*(2007) søker han etter forståelse for hvordan Gud handler i verden, mens han i *Pascal's Fire*(2006) argumenterer for at Guds eksistens vil være det beste startpunktet for å utforske mange av de mest anerkjente vitenskapelige posisjonene. I begge disse bøkene skriver han mye om evolusjon, så de er spesielt relevante for meg. *Why There Almost Certainly Is a God*(2008) er skrevet som et direkte tilsvarende til Richard Dawkins' *The God Delusion*,¹⁶ mens *God. A Guide to the Perplexed*(2002) er en filosofisk behandling av Gud som idé. Til sammen

¹³ Haught 2008, 49-60.

¹⁴ Nasjonalt akademi for humaniora og samfunnsvitenskaper.

¹⁵ Hentet fra <http://www.keithward.org.uk/about/>, november 2016.

¹⁶ Tittelen på et kapittel her heter *Why There Almost Certainly is No God. (The God Delusion, 2006)*

gir denne litteraturen meg en god og grundig forståelse av hva Ward tenker om emner som relevante for min problemstilling.

1.4 Struktur i avhandlingen

I denne avhandlingen vil jeg ha fokus på hvorfor Gud har valgt evolusjon som middel for å skape verden. For å forstå det valget må man også vite mer om hva som kan være Guds mål med skapelsen, og forståelsen av Guds mål henger igjen sammen med forståelsen av Guds vesen, eller hvem og hvordan Gud er. Dette er tema som Haught og Ward skriver mye om. Jeg kommer til å presentere og drøfte de to teologenes tanker hver for seg, og for å unngå unødvendige gjentakelser, vil jeg ta mange av koherensvurderingene underveis. Til slutt vil jeg sammenligne hvem av dem som er mest koherent, og drøfte hvorvidt de gir et godt bidrag til hvordan man kan se på Gud som skaper i lys av evolusjonslæren. Strukturen vil være tredelt og lik i begge tilfellene. Jeg begynner med Guds vesen, siden det blir et slags bakteppe i forståelsen av emnet, deretter går jeg videre til Guds mål og til slutt fokuserer jeg på hvilke midler de ser for seg at Gud bruker. Det vil være en stor styrke for Haught og Ward dersom det viser seg at det de tenker om disse tre emnene henger sammen uten selvmotsetninger, og dersom de greier å integrere etablerte naturvitenskapelige data i sine teorier.

Oppbygningen av oppgaven vil dermed bli slik: Kapittel 2 vil være viet til John F. Haught gjennom en inndeling i underkapitlene Guds vesen(2.1), Guds mål(2.2), Guds middel(2.3) og til slutt en oppsummerende vurdering av koherens(2.4). I kapittel 3 vil jeg bruke den samme oppbygningen til å presentere og diskutere Keith Ward, før jeg ender opp med sammenligning og konklusjon i kapittel 4.

1.5 Metode - Om koherens som kriterium på sannhet

Mitt mål om å vurdere John F. Haught og Keith Ward sine teorier om Gud som skaper, kan beskrives som en undersøkelse av om det finnes gode grunner til å hevde at deres teorier er gode kandidater til å være skildringer av virkeligheten slik den faktisk er. Det blir dermed naturlig å også arbeide med ontologiske spørsmål, det vil si om hvordan sannhet skal

defineres og gjenkjennes. I dette delkapitlet vil jeg bruke teoriene til den tysk-amerikanske filosofen Nicholas Rescher og hans tyske filosofkollega Lorenz B Puntel for å utforske hvordan *koherens* kan sees på som kriterium for sannhet. Videre vil jeg drøfte hvordan jeg kan bruke dette som verktøy i min bearbeiding av hvordan teologene John F Haught og Keith Ward forstår på Gud som skaper i lys av evolusjonslæren. Med et slikt sannhetskriterium i verktøykassen, vil jeg i større grad være i stand til å undersøke hvorvidt deres respektive teorier kan gi et sant bilde av virkeligheten, og jeg kan vurdere hvem av dem som lykkes best.

Rescher kombinerer sin koherensteori med perspektivpluralisme som metaposisjon. Denne posisjonen har som utgangspunkt at det på grunn av individers og kollektivs vidt forskjellige kognitive arv, finnes et utall forskjellige tolkninger av virkeligheten. Disse forskjellige *sannhetskandidatene* fortjener alle respekt, men siden de samlet sett er uforenlige, kan ikke alle være sanne. Virkelighetsorienteringen må derfor begynne med konklusjonen om at det allerede finnes en mengde uforenlige oppfatninger om hva som er sant, og at man dermed trenger en verdimelessig målestokk for å skille sant fra usant og mer sant fra mindre sant.¹⁷ Det er nettopp koherens som her blir nøkkelen, og for at en teori skal være koherent, må tre krav være oppfylt:¹⁸

- a) Konsistens. Elementene i en teori må være logisk forenlige, det vil si at de ikke kan motsi og utelukke hverandre.
- b) Sammenknytning. Et element som påstås å være sant, må kunne innordnes i et større system av påstander som også antas å være sanne. Jo flere sammenknytninger det er mellom sannhetene, jo bedre.
- c) Omfang. En teori som tar opp i seg og forklarer mange elementer, er mer koherent enn en som bare forklarer noen få. Man må derfor søke et så stort omfang av elementer som mulig, når man utformer teorier om virkeligheten.

Rescher omtaler koherens som vårt beste tilgjengelige kriterium på sannhet. Utgangspunktet er at vi som mennesker prøver å orientere oss i virkeligheten, og vi innehar en kognitiv arv, en samling data som er mer eller mindre plausible. Slike data kan også forstås som sannhetskandidater, og de etableres ved erfaring: sansning, hukommelse, hypoteser, tradisjoner, osv. Alle sannhetskandidatene kan som nevnt ikke være sanne, siden de ofte utelukker hverandre. Ved koherens som kriterium vil man forsøke å finne den best mulige

¹⁷ Gravem 2004, side 348.

¹⁸ Gravem 2004, side 352.

sammenhengen i vår erfaring av virkeligheten.¹⁹ Sannheten er da kun tilgjengelig for oss som *vår* sannhet, men ved hjelp av koherens som kriterium, kan vi arbeide for å komme så nært som mulig den objektive virkeligheten.

Et problem med dette, er at koherens her kun blir et kriterium på *det beste vi kan oppnå* av sannhet, uten å føre oss nærmere svaret på hvordan vi også kan hevde vår sannhet som Sannheten. For å komme dit, må man også forklare hvordan koherens kan være et kriterium for hvordan ting *faktisk forholder seg*. Etter å ha blitt kritisert på dette punktet, har derfor Rescher senere definert sannhet som *ideal koherens*, forstått som optimal koherens med en fullkommen(fullstendig og sakssvarende) database. Selv om ideal koherens er umulig å oppnå, er det et viktig begrep, fordi det er det vi strekker oss mot i forsøket på å gripe sannheten. Siden Rescher også gir en (uoppnåelig) oppskrift på ideal koherens, blir den også oppskriften på å gripe sannest mulig sannhet ut fra våre forskjellige ståsted. Vi kan hevde at vår sannhet er Sannheten ved å påvise at den er mer koherent enn alternative oppfatninger.²⁰

Puntel har i større grad enn Rescher arbeidet med ontologiske spørsmål. Hva er sannhet, og hvordan kan den uttrykkes? Hvordan er forholdet mellom språk, virkelighet og handling? Puntel sier at den primære sannhetsbærer er saksforholdet, at noe forholder seg slik eller slik. Dette saksforholdet kan uttrykkes språklig gjennom en påstand/setning, som da er den sekundære sannhetsbærer. Denne er sekundær fordi den er avhengig av at saksforholdet er sant for selv å uttrykke sannhet. Årsaken til at man kan ilegge setningen denne egenskapen er språkets grunnleggende evne til å beskrive virkeligheten. Puntel opererer også med en tertiær sannhetsbærer, den kognitive instansen, som alltid representeres ved erkjennende subjekter eller talere. Både handlinger(påstander), tilstander(overbevisninger) og setninger kan være kognitive instanser. En kognitiv instans er tertiær sannhetsbærer fordi den er avhengige av at den aktuelle setningen er sann, for selv å være sann.²¹

¹⁹ Gravem 2004, side 353.

²⁰ Gravem 2004, side 354.

²¹ Puntel 1990, side 322-333

1.5.1 Hvordan bruke dette i min oppgave?

Hvordan skal jeg så gå fram for å vurdere koherensen i Haught og Wards skapelsesteologi? Koherens handler som beskrevet om konsistens, sammenknytning og omfang, og jeg vil videre beskrive hvordan jeg kan vurdere de to teologenes tanker opp mot hvert av de tre punktene.

Dersom Haught og Ward sine ulike tanker ikke motsier eller utelukker hverandre, vil jeg kunne konkludere med at de er konsistente. Her vil avhandlingens struktur hjelpe meg i vurderingen, siden det er en naturlig sammenheng mellom Guds vesen, mål og middel. Dersom jeg kan spore konsistente linjer mellom disse tre temaene, vil det styrke koherensen i teoriene.

For at teorien skal tilfredsstillere kravet til koherens, er det ikke nok med kun en intern konsistens i tankerekken. Sammenknytningskravet gjør at det de hevder som sant, også må kunne innordnes i et størst mulig system av påstander som også antas å være sanne. Videre vil en sterk sammenknytning gjøre det enkelt å bevege seg mellom punktene i teorien, fordi de henger tett sammen. Det vil være en styrke for Haught og Ward dersom for eksempel deres tanker om Gud som allmektig, på en klar og tydelig måte kan følges til hva de sier om Guds mål og om hvordan Gud arbeider for å nå disse målene. Dersom man også kan velge et annet startpunkt, for eksempel observasjoner av lidelse i verden, og ende opp med de samme refleksjonene omkring skapelsesmidler, mål og essensiell allmakt, vil det demonstrere en enda sterkere sammenknytning.

Det siste aspektet ved koherensbegrepet er kravet om omfang. Hvem av de to klarer å forklare mest ved sine teorier, og hvordan står de seg i konkurranse med det naturalistiske alternativet? Med tanke på siktemålet i min problemstilling, vil det være mest aktuelt å vurdere omfanget av elementer de klarer å innordne fra naturvitenskap og fra teologiske kilder. Her ligger det noen utfordringer i vurderingsarbeidet. Man kan for eksempel si at en teori klarer å innordne et større omfang av elementer enn en konkurrerende teori, men sistnevntes færre elementer kan samtidig være av viktigere art. Kan jeg finne kriterier for å vurdere hvor viktige elementene er, eller er det nettopp en slik usikkerhet som skaper liv i drøftingen? Sikre kriterier vil jeg nok ikke finne her, men i jakten på de viktigste elementene, vil relevans være et viktig kriterium. De mest relevante elementene vil kunne gjenkjennes ved mengden av

elementer man uten inkonsistens kan knytte dem sammen med. Slik ser vi at de tre aspektene ved koherensbegrepet henger tett sammen.

Jeg kommer ikke til å prioritere språkteoretiske drøftinger i denne avhandlingen. Mitt utgangspunkt er at språket er i stand til å beskrive virkeligheten slik den er i denne verden, og jeg støtter meg til Puntel og hans sannhetsdefinisjoner nevnt over. En av karakteristikkene ved sanne saksforhold, eller primære sannhetsbærere, er at de kan uttrykkes språklig gjennom setninger.²² Som sekundær sannhetsbærer er språket dermed avhengig av at saksforholdet som det beskriver er sant for selv å være sant, men dette utgjør ingen uoverstigelig mur mellom språk og virkelighet. Heller ikke idealkoherens vil være et begrep som jeg bruker videre i avhandlingen, men det ligger i bunn som en målestokk i sammenligningen mellom sannhetskandidatene.

La meg sammenfatte min oppskrift videre i avhandlingen. Jeg vil presentere Haught og Ward hver for seg, og jeg bruker kritikk fra naturalistisk hold for å klargjøre innholdet i noen av deres teorier. Etterpå vil jeg starte sammenligningen av de to teologene, og her blir de tre kjerneelementene i Reschers koherensteori utgangspunktet. Hvem av de to er mest konsistente i sine teorier? Kan jeg avsløre inkonsistens hos dem? Hvem klarer å utarbeide teorier med flest og sterkeste sammenknytninger mellom elementene i teorien? Og til slutt, hvem klarer å utforme teorier som kan forklare det største omfanget av elementer?

²² Gravem 2004, side 355.

2.0 John F Haught

2.1 Haught om Guds vesen

Hvem er Gud, hvordan er hans forhold til verden og hva er det mulig å si om dette uten å gå på akkord med vitenskapelige innsikter? Haught er opptatt av at reell innsikt i Guds vesen skal riste i vår forståelse av verden, på en måte som gjør den mer begripelig.²³ Dette handler ikke om å søke svar på vitenskapelige spørsmål om hvordan livet utvikler seg eller hva mekanismene bak evolusjonære endringer kan være, men om å søke svar på «grense-spørsmål» som om hvorfor kunnskap er verd å søke i det hele tatt, hvorfor universet er forståelig eller hvorfor universet tillater nye, emergente fenomener.²⁴ Innsikt i Guds vesen kan hjelpe oss å forstå våre egne liv, menneskehetens historie og universets oppbygning. For Haught er det to forskjellige tema som på denne måten viser hvem og hvordan Gud er, «den kenotiske Gud» og «fremtidens Gud.»²⁵ Det første temaet knyttes til hvordan Kristushendelsenes åpenbaring av Gud som ydmyk og selvuttømmende kan gi mening til den langsomme og selvstendige utviklingen av naturen. Det andre handler om hvordan det bibelske bildet av Gud som den som gir løfter og trofast holder dem, kan kaste lys over framveksten av emergente fenomener i naturen. Begge disse bildene kan hjelpe oss til å se grunnlaget for Haughts tanker om Guds mål med verden og hvorfor han har valgt å bruke evolusjon som middel for å nå dem. Derfor vil jeg videre i dette delkapittelet presentere hans forståelse av disse temaene mer utførlig.

2.1.1 Den kenotiske Gud

Det ligger i kjærlighetens natur, skriver Haught, også på menneskelig nivå, å ikke være manipulerende eller påtrengende. En kjærlig Gud vil da heller aldri absorbere, utslette eller trenge seg på den elskede, men i stedet holde en ydmyk og respektfull avstand, for at den elskede skal få aktualisere seg selv og bli mer og mer selvstendig og annerledes.²⁶ Uten å gi et

²³ Haught 2007, loc 1045.

²⁴ Haught 2007, loc 1056.

²⁵ Haught 2007, loc 1068.

²⁶ Haught 2008, side 42-43.

slikt rom, vil en kjærlighetsfylt relasjon være umulig. Ydmykhet blir altså en uunngåelig konsekvens av kjærlighet, og dermed også av Guds kjærlighet til skaperverket.

I kristen tro blir dette perspektivet forsterket av at det er den Gud som lar seg korsfeste, som mennesket inviteres til å ha tillit til, fortsetter Haught. Gjennom det åpenbares forsvarsløshet, sårbarhet og erfaring med lidelse som helt sentrale guddommelige karaktertrekk. Da Jesus «gav avkall på sitt eget, tok på seg tjenerskikkelse og ble mennesker lik,»²⁷ var det Guds egen ydmyke karakter som ble åpenbart. Haught siterer her den tyske teologen Jürgen Moltmann, som trekker linjene fra korsfestelsen helt tilbake til skapelsen: «Even in order to create heaven and earth, God emptied Himself of his all-plenishing omnipotence, and as a Creator took...the form of a servant.»²⁸

Denne selvuttømmende og ydmyke nedstigningen knytter dermed Haught til helt sentrale sider av Guds vesen, og da må også skapelsen og naturen forstås ut fra disse essensielle sidene av Gud. Haught bruker begrepet *kenosis* når han snakker om disse sidene ved Gud, der den kenotiske Gud begrenser sin makt og kontroll over verden for å kunne relatere til skaperverket.²⁹ Kristen forkynnelse nøyer seg ofte med å knytte Guds ydmykhet til hans tilnærming til menneskeheten, men Haught understreker at hele universet er i den kenotiske Guds fokus. Dermed trer verdens og livets mekaniske og selvstendige utvikling fram som forståelige trekk ved et skaperverk som Gud tømmer ut sitt vesen til og ønsker å ha en relasjon til.³⁰

Ydmykhet kan imidlertid lett forveksles med svakhet, sier Haught, og man kan sitte igjen med et inntrykk av at Gud har for lite makt til å være aktivt involvert i verden, ute av stand til å gi oss grunn til klassiske håp om frelse, oppstandelse og nyskapelse.³¹ Som svar, viser han til den katolske teologen Edward Schillebeeckx, som peker på Mahatma Gandhi og Martin Luther King som eksempler på at forsvarsløshet og sårbarhet kan avvæpne ondskap mer effektivt enn all verdens styrke. Dersom man med makt mener kapasitet til innflytelse, vil

²⁷ Fil. 2,7. Begrepet «kenotisk» stammer herfra. Den greske versjonen av «gav avkall på sitt eget,» er «ekenosen seauton,» som direkte betyr å tømme ut sitt vesen.

²⁸ Moltmann i Haught 2008, side 53.

²⁹ Haught 2007, loc 1079.

³⁰ Haught 2007, loc 1147.

³¹ Haught, side 56.

man også se at en inviterende makt som bringer fram en selvstendig verden, er mye sterkere enn en despotisk makt som ikke kunne skapt noe annet enn et marionettunivers.

Selv om det er tydelig at ydmykhet ikke trenger å være en motsetning til makt, har likevel denne forståelsen ofte måttet vike for unyanserte oppfatninger av Gud som upåvirkelig og allmechtig. Av en slik Gud vil man fort kunne forvente en perfekt skapelse, gjort i et øyeblikk, noe man ser ligger til grunn både for kreasjonisters tro og materialisters ateisme.³² Haught peker imidlertid på at et slikt designet skaperverk som kreasjonister ønsker seg og materialister avviser, i realiteten er teologisk uakseptabelt. Et skaperverk fullført og perfeksjonert fra første øyeblikk, ville vært statisk, monotont og kun en forlengelse av Gud selv, uten distinkt selvstendighet. Dermed ville den mangle både frihet og framtid, og ville også i essens være livløst, siden levende vesener per definisjon utvikler seg utover seg selv.³³ En slik skapelse ville dermed fortalt om en despotisk, maktutøvende Gud og ikke den kristne tros kjærlige Gud. Slik viser han at vanlig kritikk av Gud for å ikke ha skapt en perfekt verden, bygger på feilaktige forståelser av både perfeksjon og av kjærlighet.

2.1.2 Framtidens Gud

Det andre temaet som er helt sentralt i Haughts framstilling av Guds vesen, er Guds framtidighet, og han knytter sine egne tanker rundt dette opp mot det han kaller fremtidens metafysikk.³⁴ For at det skal bli klarere hva dette handler om, vil jeg kort presentere to perspektiver som Haught avviser, nemlig *fortidens* metafysikk og den *evige nåtids* metafysikk.

Med fortidens metafysikk forsøker materialister å utforme en komplett virkelighetsbeskrivelse ved å redusere alle ting til enkle bestanddeler. Dette skjer gjennom to forskjellige tilnærminger, *atomisering* og *historisering*. Atomisering skjer når organismer eller andre komplekse enheter brytes ned til mindre, mer elementære enheter som gener, celler, molekyler og atomer. Når naturens kompleksitet reduseres til slike ubrytelige deler, blir det vanskelig for den rasjonelle tanke å holde fast på de gamle, sterke skillene mellom livløs

³² Haught 2008 side 52.

³³ Haught 2008, side 39.

³⁴ Haught 2015, side 23-26.

materie og levende vesener. Liv blir i streng atomistisk tolkning kun materie organisert på mer eller mindre komplekst vis. Realitetens helhet forklares gjennom å analysere bestanddelene. Ved prinsippet om historisering, blir liv og bevissthet, tidligere plassert høyt oppe i naturens hierarki, nå forklart og forstått som et historisk produkt av en naturlig, mekanisk utvikling. Deres opprinnelse i det hellige blir byttet ut med opphav i livløs materie, og det blir dermed vanskelig å gi liv og bevissthet en mer opphøyet ontologisk status enn deres døde, materiale forløpere. Det som før kunne forklare den biologiske verden, blir nå kun et produkt av denne. Haught anerkjenner naturligvis hvor sentrale slike analyser er for vår forståelse av verden, men godtar ikke at hele virkeligheten skal reduseres til protoner, kvarker, leptoner, fermioner og bosoner.³⁵ Teologi og vitenskap hører til to distinkte forståelseshorisonter som ikke trenger å være i konflikt med hverandre. Det ligger i vitenskapens selvbegrensning at den kun fokuserer på den fysiske verden. Materialisters argumenter for ateisme er dermed ikke grunnlagt i bruken av den vitenskapelige metoden, men i et trossprang inn i antagelsen om at den vitenskapelige forståelseshorisonten ikke etterlater rom for noen andre.³⁶

Den evige nåtids metafysikk har på sin side røtter til klassisk teologi, der man var opptatt av det grunnleggende med alle tings *væren*, og Gud dermed ble definert som fullkommen, upåvirkelig væren i en evig nåtid.³⁷ En slik overveldende og perfekt verden «over» vår egen, er nok god grobunn for from spiritualitet og for håp om sjelers individuelle frelse, skriver Haught, men med det vi nå vet om naturens konstante utvikling og bevegelse mot framtiden, blir den imidlertid for statisk. Dens røtter til platonske og aristoteliske filosofier, gjør også at den trekker oss bort fra en reell kobling til tiden og til det fysiske, og etterlater oss uten grunnlag for håp om en god framtid for hele det fysiske kosmos. De samme røttene kan for det tredje føre til en så stor vektlegging av de åndelige og sjelelige aspektene ved tilværelsen at det moralske ansvaret for den fysiske verden blir stående uten insentiver. For det fjerde kobles dette tankesettet ofte til troen på at verden på et tidspunkt var perfekt skapt, og dermed vil livet og åndeligheten lett handle om å finne veien tilbake til det som var, istedenfor å søke ekte fornyelse.

³⁵ Haught 2015, side 25.

³⁶ Haught 2015, side 6-7.

³⁷ Haught 2015, side 25.

Haught etterlyser derfor en overgang til framtidens metafysikk, som han mener utgjør den beste rammen for å forstå hva som foregår i universet.³⁸ Gjennom hele Bibelen åpenbarer Gud seg som en som gir og holder løfter, sier Haught, en dynamikk som naturlig fører til en orientering omkring fremtiden. Gjennom inkarnasjonen har Gud tatt hele det fysiske universet opp i seg selv, fortsetter han, og derfor handler ikke framtidshåpet om en personlig frigjøring fra kosmos, men heller om en frelse sammen med det.³⁹ Nettopp et slikt fundert, kosmisk framtidshåp er utgangspunktet for et begrept Haught har hentet fra jesuittpresten Teilhard de Chardin, nemlig at Gud må bli «mindre Alfa og mer Omega.»⁴⁰ De Chardin var på jakt etter en metafysikk som kunne ta på alvor evolusjonens mest åpenbare trekk, at den hele tiden bringer fram det som er nytt, det som er mer.⁴¹ Han så videre for seg en ultimat tiltrekningskraft som konstant trekker i alle ting mot dypere enhet og samhandling, han kalte denne kraften Omega, og så på den som i essens en framtidig virkelighet.

Dette høres unektelig litt kryptisk ut. Hva mener Haught og de Chardin med at Gud trekker i verden fra framtiden? Står han utenfor tiden, slik at han helt reelt er i framtiden og trekker verden til seg? Eller betyr det slik enkelte prosessteologer vil si, at Gud «blir til» gjennom historiens løp? En del av hans tekster kan leses i den retning, og han er åpenbart inspirert av prosessteologi, men samtidig slår han fast at tanken om Guds radikale transcendens er umistelig for teologien.⁴² Det han ser ut til å ønske seg, er, på linje med Moltmann, å åpne for at Guds transcendens, hellighet og evighet ikke samtidig må bety at Gud er uforanderlig.⁴³ Det ligger som sagt i kjærlighetens natur at man lar seg endre av den man elsker, så dersom Gud er kjærlighet må også Gud kunne endre seg gjennom historiens gang. Slik sett vil Omega være annerledes enn Alfa, og man kan si at den «komplette» Gud befinner seg i framtiden, og dermed er mer Omega enn Alfa. Dermed er vi tilbake til bildet av den kenotiske Gud, og vi ser at disse to bildene henger tett sammen. For Haught er det den endringsvillige og ydmyke kjærligheten, åpenbart gjennom Jesus, som er det sentrale for å forstå både Gud og verden slik vi ser den, og det er også den som gir grunnlag for håp for framtiden.

³⁸ Haught 2007, loc 1180.

³⁹ Haught 2007, loc 1191

⁴⁰ Haught 2008, side 91.

⁴¹ Haught 2008, side 90ff.

⁴² Haught 2015, side 25-26

⁴³ Haught 2008, side 91.

2.1.3 Vurdering av de to bildene

Et kenotisk og framtidsrettet bilde av Gud er unektelig religiøst forankret, ikke bare filosofisk, og dermed kan det være vanskelig for ikke-religiøse tenkere å akseptere det som startpunkt for diskusjon, medgir Haught.⁴⁴ Men for Haught er det kun et nyansert gudsbilde, tydelig forankret i religiøst liv, som er interessant, mens det dessverre er enklere bilder av Gud som en designer som ofte blir utgangspunkt for debatter.⁴⁵ Dawkins er et eksempel på en som holder seg til et slikt bilde av Gud når han argumenterer mot Guds eksistens, og han får ofte kritikk for å ha et svært overflatisk gudsbilde som ikke tar teologiske refleksjoner og nyanser på alvor. Et sted svarer han på slik kritikk med å si at folk flest avviser eventyr, astrologi og flyvende spagettimonstre, uten å først ta dypdykk ned i «pastafarisk teologi.»⁴⁶ Med dette vil han si at han kun ser nødvendigheten av å forholde seg til spørsmålet om Gud eksisterer, uten at han trenger kompliserte versjoner av hvem og hvordan Gud er.⁴⁷ Med den designende Gud som målskive for sin retorikk, ser han også ut til å mene at hele teologien raser dersom dette gudsbildet rakner.⁴⁸ Det er klart at det er grenser for hvor store krav man skal stille til teologisk kompetanse hos biologen Dawkins, men en anerkjennelse av at teismen har et mer solid rasjonelt ankerfeste enn eventyrfigurer og folkereligøse forestillinger, bør være et minstekrav. Det gudsbildet man velger å ha som utgangspunkt for disse diskusjonene vil naturligvis ha stor betydning for hvilke konklusjoner man trekker, så det er helt på sin plass at Haught starter med å presentere et gudsbilde som er rotfestet i klassisk filosofi og teologi og i hans egen trostradisjon. Fysikeren og ateisten Steven Weinberg ser ut til å kunne støtte Haught i dette, i det han etterlyser en diskusjon om hvorvidt vitenskapen er kompatibel med ideen om en interessert Gud, slik han framtrer for troende mennesker, og ikke bare med et vagt og ikke-religiøst gudsbilde.⁴⁹

Bildene av den kenotiske Gud og den framtidige Gud er Haughts svar på denne etterlysningen. Sammen presenterer disse bildene Gud som transcendent og evig, men samtidig mer Omega enn Alfa, fordi Gud i sin ydmyke, selvuttømmende kjærlighet lar seg prege og endre av historiens gang. Den kristne forståelsen av Gud kan ikke velge bort disse

⁴⁴ Haught 2008, side 52.

⁴⁵ Haught 2008, side 117.

⁴⁶ Dawkins 2008, side 14-15.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Haught 2008, side 225.

⁴⁹ Weinberg, i Haught 2008, side 117-118.

bildene, fastholder Haught, det er nettopp disse som må danne utgangspunktet for teologiens refleksjoner om Gud som skaper. De to bildene vil føre til bestemte forventninger om hvordan Gud skaper og påvirker verden, og videre vil jeg se på hva Haught sier om hvilke grunner en slik Gud vil ha til å skape, og hvilke midler som vil være mulige eller naturlige å benytte seg av. Dersom det finnes klare linjer mellom Haughts tanker om hvordan Gud er, hva Gud gjør og hvordan han gjør det, vil det styrke graden av koherens i hans teorier.

2.2 Haught om Guds mål med skapelsen

I forrige delkapittel presenterte jeg Haught sine tanker om den kenotiske Gud og framtidens Gud, og jeg vil nå vise hvordan disse bildene passer sammen med hans forståelse av Guds mål med verden. Haught framholder at universet er kontingent, og at det dermed eksisterer som en konsekvens av Guds frie valg om å skape det.⁵⁰ Det blir derfor relevant og nødvendig å spørre hvorfor Gud har skapt det, hva som er Guds mål med skapelsen? Som et verktøy for å svare på dette, lanserer Haught det *estetiske kosmologiske prinsippet*. Der det *antropiske kosmologiske prinsippet* i noen versjoner⁵¹ hevder at universets betingelser helt fra starten av har vært satt opp for å produsere menneskelig bevissthet, er det produksjon av mest mulig skjønnhet som utgjør målet i det estetiske prinsippet.⁵² Gjennom Guds erfaring vokser denne skjønnheten seg videre og dypere, og vil alltid eksistere. Jeg vil videre beskrive grundigere hvordan Haught forstår dette prinsippet, og så vise at det passer godt sammen med hans tofoldige forståelse av Guds vesen(2.2.1). Deretter vil jeg behandle to naturlige innvendinger mot hans bruk av prinsippet. Den første hevder at evolusjonslæren kan forklare hvordan verden ser ut uten hjelp av noe estetisk prinsipp(2.2.2), mens den andre hevder at prinsippet kan bidra til å legitimere det onde(2.2.3).

⁵⁰ Haught 2012, side 76-77

⁵¹ Den opprinnelige tolkningen av dette prinsippet handlet om at det ikke ville vært mulig å observere og diskutere universet dersom det ikke var i stand til å produsere oss (Dawkins, 2008, side 172.). Det har likevel blitt vanlig å bruke det slik jeg beskriver det i dette avsnittet.

⁵² Haught 2008, side 136-137

2.2.1 Presentasjon av det estetiske kosmologiske prinsippet

Haughts utgangspunkt for å hevde det estetiske kosmologiske prinsippet, er observasjonen av at universet konstant utvikler seg fra mindre til mer og fra det ensformige til det komplekse, og at dette fører til skjønnhet i mange former. Haught peker på høydepunktene i denne utviklingen, nemlig framveksten av liv, subjektivitet, frihet, bevissthet og fellesskap. Disse gir grunn til å håpe på at for oss ukjente former for skjønnhet også er virkeliggjort i andre deler av universet eller skal realiseres i framtiden. Denne generelle utviklingen gir også et vitenskapelig grunnlag for å si at universet i det minste har en generell retning: «Naturen forlot dens tidlige øyeblikks monotoni, blomstret gjennom millioner av år og ble til en slående framvisning av ulikheter og skjønnhet,» skriver Haught.⁵³ Det er et langt sprang fra denne observasjonen av retning til å si at den er styrt av en metafysisk kraft, men man kan si at den gir et hint om at noe svært viktig foregår i universet, og at den passer sammen med den religiøse fornemmelsen av kosmisk hensikt.

Hva er så skjønnhet, ifølge Haught? Dette er et vanskelig begrep å definere nøyaktig, sier han, men begynner med å si at skjønnheten ligger i en skjør balanse mellom form og innhold, eller en kombinasjon av enhet og mangfold.⁵⁴ Videre beskriver han det som en harmoni av kontraster eller strukturering av det nye og kreative. Alt dette er forskjellige måter å presentere to motpoler, på den ene siden det ordnede og på den andre siden det kaotiske. Et univers uten kontrasten mellom disse to, ville stått igjen med to dårlige alternativer. En ordnet, statisk og monoton verden uten håp om ny framtid, eller en kaotisk og strukturløs verden uten håp om dannelse av stabile goder. Skjønnheten balanserer derfor på en knivsegg, med kaos på den ene siden og monotoni på den andre.

Det at Guds mål om skjønnhet realiseres gjennom denne skjøre balansen, gir mening i lys av Haught sin kenotiske forståelse av Guds vesen, og han sier det så sterkt som at Guds ydmyke og skjulte nærvær finner sitt hjem nettopp her.⁵⁵ Når utgangspunktet er en kjærlig og ydmyk Gud som har makt til å skape og som ønsker et univers med stadig mer skjønnhet i ulike former, blir det ikke overraskende at Gud vil skape en verden som er selvstendig, som kan utvikle seg til noe som er forskjellig fra Gud selv. En verden ferdigskapt i et øyeblikk, ville

⁵³ Haught 2008, side 137.

⁵⁴ Haught 2008, side 139.

⁵⁵ Haught 2008, side 143.

falt ned på den monotone siden av knivseggen, og den ville vært en framvisning av makt fri for kjærlighet. I stedet inviterer Gud verden til å utfolde seg gradvis, fritt og spontant, muliggjort ved de kontrastene mellom orden og uorden som vi observerer er en del av verden.⁵⁶

Også bildet av Gud som trekker i verden fra framtiden passer inn i dette. Haught har en narrativ forståelse av universet, forstått som at kosmos er en uferdig fortelling som alltid har båret løfte om utvikling av bevissthet, frihet og personlighet.⁵⁷ Denne forståelsen bygger han på observasjonen av at universet også i dets spede start var konfigurert slik at disse fenomenene kunne utvikle seg. Når vi observerer at vår verden konstant utvikler seg til å bli mer enn det den er, er det derfor alltid grunn til framtidshåp, og vi må alltid se til framtiden i vår jakt på full forståelse av den.

Med Guds mål forstått som maksimering av skjønnhet, gis det også rom for de mer ubehagelige sidene ved evolusjonen, mener Haught. Selv om universet ikke virker designet og hensiktsmessig på en måte som vi mennesker ofte kan ønske oss, kan vi se på evolusjonens tilfeldige og likegyldige eksperimentering som en del av den kosmiske retningen mot mer skjønnhet.⁵⁸ Videre sier Haught at kritikk av tanker om en slik retning, som regel bygger på et etisk perspektiv som dømmer alt etter svært menneskelige forventninger om orden, og dermed ikke greier å omfavne de kaotiske konsekvensene av evolusjonens åpenhet for det nye og kreative. Det estetiske perspektivet, derimot, kan håndtere de motsetningene som plager vår moralske sensitivitet ved å gi et videre perspektiv og ved å gi forventning om at det kaotiske og tilfeldige vil forvandles til harmoniske kontraster.⁵⁹

Haught knytter dette prinsippet til tanken om at skapelsen fortsatt pågår, og viser til at tradisjonell kristen teologi alltid har snakket om tre forskjellige dimensjoner ved skapelsen. For det første har vi den første skapelsesakten (*creatio originalis*), dernest pågående skapelse (*creatio continua*) og for det tredje fullbyrdende skapelse (*creatio nova*).⁶⁰ Disse to siste forståelsene har imidlertid over lang tid havnet i skyggen av den første, fortsetter Haught, og en av evolusjonslærens gaver til teologien er at den gjør det nødvendig å hente

⁵⁶ Haught 2008, side 145.

⁵⁷ Haught 2012, side 33-34.

⁵⁸ Haught 2008, side 138.

⁵⁹ Haught 2008, side 139.

⁶⁰ Haught 2008, side 40.

fram igjen forståelsen av at skapelsen fortsatt pågår og en dag skal fullbyrdes. Denne måten å koble observasjoner av universet sammen med innsikter i klassisk teologi, øker graden av sammenknytning i hans teorier, og gjør dem dermed mer koherente. Hva kan man så finne av innvendinger mot hans anvendelse av det estetiske kosmologiske prinsippet?

2.2.2 Første innvending: Evolusjonslæren er i stand til å forklare denne retningen

Universets utvikling i retning av det stadig mer komplekse vil også naturalister anerkjenne, men de fleste vil samtidig avvise enhver form for dypere liggende hensikter eller meninger med retningen. Dawkins kaller for eksempel naturlig utvalg for «the blind watchmaker,» nettopp fordi den ikke ser framover, planlegger eller designer etter ønskede hensikter.⁶¹ Det imponerende, det komplekse og det vakre ved naturen gjør at den ser ut som den har en designer, men dette er kun en illusjon. Haughts estetiske kosmologiske prinsipp vil dermed Dawkins sannsynligvis kunne omtale som et uttrykk for at han har blitt lurt av illusjonen.

Et annet sted angriper Dawkins effektivt argumenter for design basert på at man selv ikke klarer å forstå noe («personal incredulity»). Han bruker et kapittel i biskop Hugh Montefiores bok *The probability of God*⁶² som eksempel, der Montefiore beskriver fenomener som han mener er for utrolige til at de kan forklares gjennom evolusjon alene.⁶³ I følge Dawkins kan alle disse fenomenene forklares gjennom evolusjonslæren, men hans poeng er at slike argumenter, basert på egen manglende forståelsesevne, er utrolig svake. Selv om Montefiore eller andre skulle lykkes i å finne et eksempel på noe som i dag ikke kan forstås fullt ut gjennom evolusjonslæren, så betyr heller ikke det mer enn at det foreløpig ikke kan forklares, og det gir ingen grunn til grandiose konklusjoner på tvers av det vi ellers vet om naturens lover og mekanismer.

Jeg mener at Dawkins her har et godt og viktig poeng, og jeg tviler heller ikke på ham når han sier at han ofte støter på denne argumentasjonen hos teister.⁶⁴ Rammes Haughts estetiske prinsipp av det samme? Er han lurt av illusjonen av design, og bruker han sin manglende evne

⁶¹ Dawkins 2006, loc 589.

⁶² Montefiore, 1985.

⁶³ Dawkins 2006, loc 927-953.

⁶⁴ Dawkins 2015, loc 768-792.

til å forstå naturen som et argument for Guds eksistens? Jeg syns absolutt ikke det. Haught bruker ikke prinsippet til å forklare noe som han ikke syns at evolusjonens mekanismer kan forklare, men postulerer det som et mulig prinsipp som Gud skaper etter. Når evolusjonen da nettopp viser seg å være i stand til å frambringe stadig flere og mer komplekse verdier, virker det koherent å si at evolusjon kan være et middel som Gud bruker til å nå sine mål om mer skjønnhet i verden. Evolusjonslærens evne til å forklare det komplekse og vakre ser dermed ikke ut til å utgjøre en trussel for Haught, men heller en grunn til å si at den kan være Guds skapelsesmiddel.

En vanlig naturalistisk innvending til dette, er at dersom fysiske forklaringsmodeller er nok til å forklare det vakre og komplekse ved verden, så vil ekstra prinsipper og postulater gjøre vår forståelse av teorien mer komplisert og dermed mindre sannsynlig. Ofte vil det vises til den vitenskapelige tommelfingerregelen Ockhams barberblad, som sier at man alltid bør velge den enkleste forklaringen blant to som ellers er like gode.⁶⁵ Her er det likevel flere ting å ta hensyn til. Haughts tanke om at Gud skaper verden ut fra et estetisk prinsipp, kan være mer koherent enn det materialistiske alternativet dersom det evner å forklare flere momenter. Eksempler på det kan være at det er en evolusjon i det hele tatt, og at betingelsene evolusjonene utfolder seg under, nettopp frembringer kompleksitet og skjønnhet, siden vi godt kunne hatt et univers uten evolusjon og uten liv. Dersom verden sett gjennom dette estetiske prinsippet framstår som mer sannsynlig enn en rent fysisk forklaringsmodell, vil også koherensen i prinsippet styrkes.

2.2.3: Andre innvending: Prinsippet legitimerer lidelsen

Det er ikke uvanlig å kritisere teodicéer generelt for å legitimere lidelsen ved sine teoretiske løsningsforslag. Den tyske teologen og filosofen Claudia Welz er et eksempel, og hun hevder at grusomheten ved konsentrasjonsleirene under den andre verdenskrig har vist oss at alle rasjonelle forsøk på å harmonisere verdens lidelser med Guds godhet, er moralsk suspekter.⁶⁶ Forklaringer på lidelsens eksistens ved hjelp av tanken om estetikk, er ett av hennes eksempler på at man reduserer det skandaløse i all lidelsen og skaper et falskt bilde av at alt

⁶⁵ Sjøvik 2013, side 51.

⁶⁶ Welz 2008, side 2.

egentlig er greit med verden. I stedetfor å finne det positive i den, må man heller reagere på lidelsen med de tårene det fortjener, og kjempe imot den, sier Welz.⁶⁷ Rammer hennes kritikk også Haughts estetiske kosmologiske prinsipp?

Nå er ikke Haughts estetiske prinsipp først og fremst en teodicé, men samtidig bruker han det også til å skape forståelse for eksistensen av ondskap og lidelse. Tidligere har jeg for eksempel sitert ham på at prinsippet kan håndtere de motsetningene som plager vår moralske sensitivitet, og at man må omfavne de kaotiske konsekvensene av evolusjonens åpenhet for det nye og kreative. Spørsmålet blir da om Haughts estetiske fokus innebærer en nødvendig frigjøring fra altfor antroposentriske perspektiver på tilværelsen, eller om det åpner for å bortforklare smerte og død som en del av et vakkert bilde. Hvis det siste er tilfelle, kan hans prinsipp virke undergravende på menneskets moralske imperativ.

Ut i fra Haughts forfatterskap er det ingen grunn til å mistenke ham for å prøve å omforme det vonde til det gode eller for å bortforklare ondskaper. Tvert imot framholder han darwinismen som en gave til teologien, fordi den hjelper oss til å møte naturens smertefulle sider enda mer åpent og nakent.⁶⁸ Haught har også høstet anerkjennelse for at han møter naturens mørke sider mer åpent og ærlig enn noen andre.⁶⁹ Dermed blir det vanskelig å se at han skulle rammes hardt av denne kritikken. Haught sier ikke at det vonde er godt, men at det kan inngå i et estetisk bilde der totalen er vakker. Dette ser ut til å handle mest om at skapelsen ikke er ferdig enda, og at lidelsen er et nødvendig onde på veien til det gode som Gud vil virkeliggjøre.⁷⁰ Man vil selvfølgelig ønske seg en verden gjort perfekt fra starten av, men en slik verden vil være frosset fast i en evig nåtid, uten rom for liv, frihet eller håp om det nye, sier Haught, og spør videre om en slik verden i det hele tatt er mulig å skape for en kenotisk Gud.⁷¹ Det ser ut til å være dette perspektivet som gjør at Haught kan inkorporere lidelsen i sitt estetiske prinsipp, og linjene han trekker tilbake til Guds kenotiske essens gjør at bruken av prinsippet virker koherent. Man kan ikke fjerne lidelsen i vår verden og samtidig beholde det gode slik det er, så dermed kan man si at det vonde er med i et bilde som estetisk sett er vakrere enn det statiske og framtidsløse design-alternativet. Haught finner også kilde til moralske insentiver gjennom dette prinsippet. I en verden som ikke er ferdig skapt enda, men

⁶⁷ Welz 2008, side 175 og 179.

⁶⁸ Haught 2008, side 49-50.

⁶⁹ Peters og Hewlett 2003, side 144.

⁷⁰ Haught 2015, side 92.

⁷¹ Haught 2015, side 100.

som stadig utvikler seg til å bli mer kompleks og vakker, kan vi mennesker være med som med-skapere, og på den måten bidra til intensivering av skjønnhet i universet.⁷²

Selv om Haughts motiver utvilsomt virker gode og bruken av det estetiske prinsippet framstår som koherent, er det likevel ikke uproblematisk å bruke det i møte med det vonde. Brilljante kunstnere kan produsere estetisk vakre malerier av brutale krigsscener, men krigens lidelser blir ikke vakrere av den grunn. Man kan også se for seg at noen velger å skade et annet menneske, for så å beskrive den blodige kroppen som estetisk vakker, men det blir absolutt ikke en god handling av den grunn. Moral må veie tyngre enn estetikk, hvis ikke bærer det galt avsted. Når Haught omtaler verdens kontraster som vakre og interessante i seg selv,⁷³ synes jeg derfor han beveger seg på utrygg grunn. Det må være den framtidige virkeliggjørelsen av skapelsens mål, inkludert Guds evne til å omforme det onde og til å tilby evig glede, som gjør verden god og estetisk vakker. Keith Ward har etter min mening både klarere og bedre funderte uttalelser på dette området, så jeg kommer til å returnere til dette temaet i neste kapittel.

2.2.4. Oppsummering

I dette avsnittet har jeg beskrevet hvordan Haught sitt estetiske kosmologiske perspektiv gjør maksimering av skjønnhet til Guds hovedmål med verden. Dette henger tett sammen med Haughts grunnforståelse av Guds kenotiske kjærlighet, og han viser at universets blanding av lovmessighet og tilfeldigheter gir den nødvendige rammen for at skjønnhet kan realiseres. Når vi nå har sett at Gud i sin kjærlighet og ydmykhet ønsker å frambringe skjønnhet i universet, skal jeg videre se på Haughts tanker om hvilke midler Gud bruker til å realisere denne skjønnheten.

⁷² Haught 2008, side 142.

⁷³ Haught 2008, side 139-140.

2.3 Haught om middel

Så langt har vi sett at Haught legger kenosis og framtidighet til grunn for sin forståelse av Guds vesen, og et estetisk kosmologisk prinsipp til grunn for å forstå Guds mål med verden. Den ydmyke og kjærlighetsfulle Gud ønsker framkomst av mest mulig skjønnhet, og en selvstendig verden kan produsere mange former for skjønnhet som ville vært umulige i en detaljstyrt verden. Hva er det så Gud gjør for å oppnå disse målene? Kan man se på universets og livets utviklingsprosesser som Guds middel for å virkeliggjøre slike mål? Mange vil svare nei, og det er som tidligere beskrevet gode grunner til å lure på hvordan man kan snakke om en skapt natur i det hele tatt, når man for det første ser at alt drives framover av mekaniske prosesser, uten synlige behov for ikke-fysisk påvirkning, og man for det andre ser all lidelse som finnes i naturen. Likevel mener Haught at teologien kan gi en ultimat forklaring på hvorfor naturen ser ut som den gjør og utvikler seg som den gjør. Hvis naturens opphav og utgangspunkt er selv-uttømmende, lidende kjærlighet, burde vi allerede forvente at naturen skal være selvstendig og kreativ. Hvis kjærligheten ikke kan være manipulerende og påtvingende, bør man heller ikke forvente en verden gjort perfekt i et øyeblikk, men heller se til framtiden for den ultimate forståelse⁷⁴ Videre inneholder evolusjonsprosessen nettopp de ingrediensene som ifølge Haughts estetiske kosmologiske prinsipp utgjør den skjøre balansen av skjønnhet. Lovmessigheten skaper stabilitet og orden, mens kontingente og tilfeldige hendelser sikrer at naturen ikke blir monoton og statisk. Og til sist – uten den enorme mengde tid tilgjengelig, hadde det ikke vært mulig med en slik selvstendig utvikling. Naturens tilsynelatende gudløse prosesser kan dermed utgjøre de nødvendige forutsetningene for virkeliggjørelsen av den kenotiske Guds mål.

Videre i dette kapittelet vil jeg, så grundig som formatet tillater, presentere og drøfte Haughts tanker om hvordan vi kan holde sammen observasjoner av verden med bildet av en kenotisk Gud som arbeider for å virkeliggjøre sine mål. Jeg vil starte med å se på hvordan han med sin narrative tolkning av universet ønsker å gi grunnlag for framtidshåp og tålmodighet med det som ikke er perfekt (punkt 2.3.1). Deretter vil jeg presentere hvordan han bruker begreper fra informasjonsteori for å vise at en balanse mellom lovmessigheter og tilfeldigheter er essensielle for at Gud skal virkeliggjøre sine mål (2.3.2). Gjennom dette vil forhåpentligvis bildet av evolusjon som Guds skapelsesmiddel bli klarere. Her vil jeg også presentere relevant

⁷⁴ Haught 2008, side 57.

kritikk av disse tankene, både fra naturalistisk(2.3.2.1) og teologisk(2.3.2.2) hold, og drøfte i hvor stor grad Haughts tanker rammes av disse kritiske røstene. Deretter vil jeg gå videre til spørsmålet om hvorvidt Gud former og leder verden på andre måter enn å bare sette i gang en evolusjonsprosess (2.3.3). Her vil jeg gjøre rede for fire muligheter for Guds påvirkning som Haught presenterer. Den første er gjennom menneskers handlinger(2.3.3.1), den andre at Gud trekker fra framtida(2.3.3.2), den tredje er at Gud påvirker via informasjon(2.3.3.3) og den fjerde at Gud kan forme verden via alle tings subjektivitet(2.3.3.4).

2.3.1 Haughts narrative tolkning

En viktig del av Haughts framtidsrettede metafysikk er den narrative forståelsen av verden og historien. Ifølge Haught er det i lys av naturvitenskapens nyere utvikling mer aktuelt enn noen gang å snakke om at universet og historien har en mening og at det beveger seg i en retning.⁷⁵ Her viser han til astronomen Martin Rees, som har avdekket nødvendigheten av at hele seks kosmologiske konstanter var helt riktig «innstilt» ved Big Bang, for at universet skulle frambringe liv og bevissthet.⁷⁶ Man kan derfor si at universet helt fra starten av har båret på et potensiale til det vi dag kan observere av liv og bevissthet. Big Bang – kosmologi har også vist oss at det universet vi kjenner til har en begynnelse, og at det dermed er hverken evig eller uendelig.⁷⁷ Når universet har en reell start, et tidsforløp og en alder, og når det stadig beveger seg mot mer liv og mer bevissthet, blir det narrative en naturlig metafor å bruke. Universet trenger ikke lenger sees på som et sett med statiske og evige lover, men heller som en pågående historie der noe nytt skjer på hver eneste side og i hvert eneste kapittel. Verden slik vi ser den i dag, henger uløselig sammen med oppstarten for ca 13,7 milliarder år siden, og fra starten av har universet konstant gitt rom for det nye og uventede. Dermed er det også god grunn til å håpe at framtiden skal by på mer enn det vi ser i dag. Dersom ikke kreftene i Big Bang hadde vært som de var, kunne hverken liv eller bevissthet oppstått. Verden var ifølge Haught derfor «svanger med bevissthet fra fødselen av,» og vi er en viktig, men kanskje ikke enestående del av denne historien.⁷⁸

⁷⁵ Haught 2007, loc 1330.

⁷⁶ Rees, 1999.

⁷⁷ Haught 2007, loc 2916.

⁷⁸ Haught 2015, side 109.

På samme måte som en historie, har altså verden en start og den åpenbarer et stadig mer komplekst handlingsforløp. En historie er avhengig av lovmessighet i form av grammatiske og språklige regler, men også av rom for det uventede og ikke-nødvendige. På tilsvarende vis består verden av en blanding av lovmessighet og kontingente fenomener. Av en historie vil man forvente en avslutning som gir en fullendelse av fortellingen, inkludert enn forståelse av alt det forutgående, men man vil ikke kreve det før fortellingen er ferdig. Slik kan man også tolke verden som en pågående fortelling som ikke vil være fullstendig meningsfull før ved en eventuell avslutning. Skapelsen er ikke ferdig, den holder på fremdeles, og derfor er det å forvente at ikke alt gir mening enda. Den rette holdningen til verden vil være å rette blikket mot framtiden, i håp om en fullendelse av Guds skaperverk. Til slutt kan man også si at en historie har et budskap den vil formidle, og det vil bli utgangspunktet når jeg nå vender meg til Haughts tanker om informasjonsteori.

3.3.2 Haught og informasjon

For å vise at materialistisk evolusjon alene ikke er nok til å forklare livets utvikling, går Haught inn på nyere teorier om hvilken rolle *informasjon* har i universet.⁷⁹ Informasjon er et begrep som har spilt en stadig større rolle etter kvantefysikkens inntog i det vitenskapelige arbeidet,⁸⁰ og er for Haught det som gir form, orden, mønster eller identitet til noe, det være seg et menneske, en gulrot, et atom, et samfunn eller et økonomisk system. På den måten ligner det på Aristoteles sin formale årsak, i følge Haught.⁸¹ Å tilskrive form til noe, handler om å begrense det for å gjøre det spesifikt. En slik begrensning minner om kommunikasjonsteoriens forståelse av informasjon som det som fjerner eller reduserer usikkerhet i et budskap. Høy grad av informasjon kjennetegnes ved å fjerne mye usikkerhet. Denne innfallsvinkelen tilskrives gjerne informasjonsteoriens opphavsmann, den amerikanske matematikeren og ingeniøren, Claude Shannon, som fokuserte på de kvantitative og teknologiske sidene ved informasjon, hvordan man kan maksimere informasjon i et lukket fysisk system og kommunisere den mest mulig effektivt over lange avstander. Så langt jeg kan se, har ikke Haught mange referanser til Shannon i sitt eget forfatterskap, men det er likevel ut fra denne rammen han undersøker om universet kan sees på som et

⁷⁹ Haught 2015, side 104.

⁸⁰ Davies og Gregersen 2010, side 2.

⁸¹ Haught 2010, side 303.

informasjonssystem som kommuniserer et budskap av høyeste viktighet.⁸² Dette passer godt sammen med hans narrative forståelse av verden, siden budskapsformidling er nettopp det narrativer dreier seg om. I henhold til kommunikasjonsteori, er det alltid en fare for at et budskap skal drukne i ulike typer av *støy*. Det må derfor formidles på en måte som gjør at det trenger igjennom de forstyrrende elementene, ofte gjennom gjentakelser og reformuleringer. Denne *redundansen* senker hastigheten i kommunikasjonen, men kompenserer for det ved å øke tilliten til at budskapet er oppfattet riktig.⁸³ For mye redundans gjør et budskap selvfølgelig og dermed senkes nivået av informasjon i budskapet. Ved for lite redundans vil også informasjonsnivået senkes, fordi støy gjør budskapet utydelig.

Nivået av informasjon varierer altså i samsvar med nivået av redundans i kommunikasjonen. Haught sier videre at den rette balansen mellom støy og redundans vil gi et maksimalt nivå av informasjon.⁸⁴ Støy knytter han analogisk til universets kontingente, tilfeldige og meningsløse hendelser som kan true oppfattelsen av budskapet i det store narrative. For mange fører denne type støy til konklusjonen om at universet ikke er bærer av noe budskap eller mening. I narrative informasjonsunivers, kan imidlertid evolusjonens tilfeldigheter sees på som hendelser som enda ikke er bragt inn i den narrative koherens som kan dukke opp senere.⁸⁵ Vi kan allerede nå observere eksempler på dette. Et vulkanutbrudd er ødeleggende, men etter noen år vil man likevel se at det også har frambragt muligheter for nye livsformer, ved at landskap har blitt dannet og jordsmonn har blitt endret. Et enda enklere eksempel er treet som går tapt ved sin død, og dermed blir grunnlag for nytt liv for andre. Dersom alt bare var tilfeldigheter og kaos, ville ingenting gitt mening, men universet, forstått som et informasjonssystem, er avhengig av noe slik støy for at ikke budskapet skal flates ut gjennom overdreven redundans. Redundans knytter han til universets mekaniske lovmessigheter, som også kan true oppfattelsen av budskapet ved å redusere det til selvfølgeligheter. Et eksempel på det, ville vært kreasjonistenes designunivers, fiks ferdig perfekt men dermed også avsluttet og framtidsløst, nettopp fordi det er fullstendig redundant. Når vi nå observerer at universet hverken løses opp i kaotisk støy eller flates ut i statisk redundans, kan man si at det finnes en form for balanse mellom de to. Dersom man som Haught ser på universet som et pågående

⁸² Haught 2010, side 303

⁸³ Haught 2015, side 176.

⁸⁴ Haught 2015, side 177.

⁸⁵ Haught 2015, side 178.

narrativ som kommuniserer et særdeles viktig budskap, kan man også si at det er nettopp denne balansen som gjør formidlingen av budskapet mulig.

På bakgrunn av denne kommunikasjonsteoretiske forståelsen av universet, kritiserer han to ulike grupper av kosmiske pessimister.⁸⁶ Én gruppe peker på at loven om entropi gjør at alt liv i universet vil dø ut på grunn av uorden og varmetap. Disse overfokuserer i følge Haught på universets støy, uten å innse at universet, selv om det kanskje er bestemt til å dø, kan være bærer av mening, nettopp fordi dets tendens til å gå fra orden til uorden åpner opp mange muligheter. En annen gruppe er så fokusert på det rigide ved naturlovene, at de ser på emergente fenomener som ikke mer enn uunngåelige følger av fysisk bestemte prosesser, og at det dermed aldri oppstår noe reelt nytt i verden. Disse overfokuserer på sin side på universets redundans. Men hvis man ser på universet som et informasjonssystem, blir grammatikkens regler en bedre metafor enn lovverket for naturens faste rammer.⁸⁷ På samme måte som at grammatikken ikke er til hinder for det litterært sett nye og kreative, er heller ikke disse rammene et hinder for framvekst av ekte emergente fenomener i naturen. Det er rom for både det ubrytelige og det nyskapende i samme system. I stedet for å tolke enten støy eller redundans som grunner til pessimisme på vegne av universets framtid, kan man altså finne det estetiske og skjønne i balansen mellom disse to, og dermed ha grunn til håp om at universet er meningsfylt og på vei mot et mål. Også i utlegningen av det estetiske kosmologiske prinsippet, snakket Haught om det ordnende og det kaotiske som to motpoler, og at det vakre ligger i den hårfine balansen mellom dem. Den narrative forståelsesmodellen har også med seg disse motpolene. Det styrker koherensen i Haughts teorier at den samme tematikken kan drøftes gjennom flere forståelsesmodeller.

Haught trekker også en annen parallell fra kommunikasjonsteori og til universet. Som nevnt vil et fullt ut redundant budskap eliminere informasjonsverdien, fordi budskapet er helt som forventet, uten nye og kreative elementer. Dermed oppstår paradokset at jo høyere informasjonsverdien er i et budskap, desto mer uventet vil det framstå.⁸⁸ Overført til kosmologien, kan man si at dersom universet er bærer av et særdeles viktig budskap som er maksimalt informativt, vil dette ha svært lav redundans, det vil være overraskende og vanskelig å oppfatte. Det vil dermed framstå som noe i nærheten av en singularitet,

⁸⁶ Haught 2015, side 180.

⁸⁷ Haught 2015, side 178.

⁸⁸ Haught 2010, side 304.

utilgjengelig for tradisjonell vitenskap, siden vitenskapen er på jakt etter det forutsigbare og regelmessige. Dette betyr, fortsetter Haught, at vitenskapen ikke vil være i stand til å si noe om universet er bærer av et slikt budskap eller ei. Mennesket må derfor finne andre måter å forstå dette på.

Her blir imidlertid Haught inkonsistent i bruken av disse kommunikasjonsteoretiske metaforene. Tidligere har han sagt at det maksimale nivået av informasjon ligger i den ideelle balansen mellom støy og redundans, og at noe redundans er nødvendig for at budskapet ikke skal gå tapt, mens han her sier at informasjonsverdien øker jo lavere redundansen er. Selv om det første ser ut til å handle om selve kommunikasjonen av budskapet og det andre om budskapet i seg selv, går ligningen likevel ikke opp. Hvis redundans er en metafor for det lovmessige og stabile i naturen, må man samtidig holde fast at det finnes en del redundans, siden vi vet at naturlovene er virkelige. Dermed blir det inkonsistent av Haught å bruke denne metaforen til å si at universets viktige budskap kan være noe nær en singularitet.

Fortsatt har jeg ikke skrevet noe om hva Haught sier om dette viktige budskapets innhold. Det gir han naturligvis ikke noe klart svar på, siden universets narrative karakter umuliggjør en full forståelse av det før historien er avsluttet og fullført. Haughts mål med bruken av informasjonsanalogien er heller å forklare hvordan et univers som er bærer av mening vil se ut, og å vise at vårt univers har de ingrediensene som gjør at det kan være nettopp et slikt univers.⁸⁹ Men på samme måte som man underveis i en historie kan ane noe av budskapet, er heller ikke vi helt uten muligheter for å få en idé om hva denne store fortellingen handler om. Det at universet inneholder organismer som sover, spiser, elsker, stiller spørsmål, lengter etter mening, søker sannhet og prøver å gjøre det gode sier noe viktig om fortellingen.⁹⁰ Haught spekulerer da i om historien kan handle om utvikling av bevissthet, men understreker samtidig at vi ikke kan vite slikt, bare håpe. Slike håp om mening og framtidig fullendelse av den er dypest sett religiøst fundert, vedgår han, men sier at det er et håp som ikke står i motsetning til vitenskap, noen han ønsker å vise med å bruke denne informasjonsanalogien til å tolke verden.⁹¹

⁸⁹ Haught 2010, side 315.

⁹⁰ Haught 2015, side 132.

⁹¹ Haught 2010, side 316.

2.3.2.1 Første innvending: Teorien er ufalsifiserbar

Her er det ikke vanskelig å se for seg momenter som vil utløse protester fra naturalistisk hold. Dersom man som Haught sier at det tilsynelatende gudløse ved evolusjonens prinsipper er Guds middel for å skape en selvstendig verden med mye skjønnhet, gjør man Gud immun både for kritikk og avvisning, siden verden kan sies å ha mer skjønnhet jo mindre man ser til Gud. Den samme kritikken kan rettes mot teorien om at det maksimalt informative budskapet er utilgjengelig for vitenskapelig avdekking. Blir ikke Haught sitt bilde av Guds handlinger en litt vel komplisert konstruksjon? Hvis sansene og fysikken avdekker en verden som framstår som gudløs, bør man ikke da avvise tanken om Gud som inkohærent, istedenfor å konstruere et kreativt gudsbilde uten rot i sansenes erfaring? Dette er viktige spørsmål. Når Haught ønsker seg engasjerende samtaler mellom vitenskap og teologi,⁹² må hans beskrivelser av Gud være mulig å diskutere også for personer uten religiøse holdepunkt. Dersom hans gudsbilde kun blir tilgjengelig for mennesker med religiøse briller, har han langt på vei mislykkes med sitt prosjekt. Jeg ser ikke at Haught svarer på slike spørsmål direkte, men jeg vil videre forklare hvorfor jeg mener at hans teorier står seg mot slik kritikk.

For det første er hans argumenter for Guds eksistens fundert i observasjoner av universet. Dette dreier seg mest om ulike fininnstillingsargumenter, samt framveksten av bevissthet og andre emergente fenomener. For det andre leverer han fullt ut rasjonelle argumenter for at naturen ikke framstår så gudløs som materialiser vil ha det til, både gjennom hans estetiske kosmologiske prinsipp, og gjennom å peke på at kimen til bevissthet var tilstede fra starten av.⁹³ Han peker også på at evolusjonsprosessene «belønner» samarbeid, kjærlighet og andre ting vi ser på som gode.⁹⁴ Fundamentet som Haught legger for å kunne si at Gud *eksisterer*, er da i harmoni med rasjonelle prinsipper, og mulige å diskutere uansett ståsted. Når han så bygger videre på sin teologiske konstruksjon, for å si noe om hvordan Gud *er* og hva han *gjør*, er det naturlig at han også trekker fra andre kilder enn de rent naturvitenskapelige. Som kristen teolog skal han levere kristen teologi, og da er det helt på sin plass at han lar kristologien være utgangspunktet for Guds vesen og handlinger. Men heller ikke dette kan sees på som et trossprang som ikke er fundert i rasjonelle prinsipper. Hans teorier baserer seg ofte på induktive tankesprang av typen: «Dersom Gud er *x*, vil hans gjerninger være *y*, og det

⁹² Se f.eks. Haught 2012, side 16.

⁹³ Haught 2008, side 126.

⁹⁴ Haught 2008, side 143-144.

passer sammen med at naturen er z.»⁹⁵ Man trenger ikke dele troen på at Gud finnes for å diskutere om slike tankerekker er plausible, og grunnprinsippet, at Gud er x, kan også på rasjonelt vis vurderes som et mer eller mindre sannsynlig gudsbilde, uavhengig av trosståsted. Teoriene til Haught er med andre ord tilgjengelige og mulige å diskutere uavhengig av livssyn, og de mest kompliserte delene av hans teorier framstår som troverdige fordi de på koherent vis bygger på enklere og mer grunnleggende elementer i systemet.

2.3.3. Andre innvending: Det er selvmotsigende å si at Gud er nær i en selvstendig verden

Haught tanker om Guds vesen og skapelsesmidler kritiseres ikke bare av materialister, motstand kommer også fra Haughts landsmann og teologikollega, Ted Peters. Han roser Haught for mye, men mener at han prøver å få både i pose og sekk når han sier at Gud er nært tilstede og dypt forenet med verden ved å la den få oppnå stadig større selvstendighet.⁹⁶ Dette blir inkonsistent, mener han, og utfordrer Haught til å bestemme seg for om Gud er fraværende eller nærværende. For teologien er det naturligvis uholdbart å si at verdens skjønnhet avhenger av at Gud holder seg unna, men dette er heller ikke det Haught mener. Han slår ettertrykkelig fast at det eneste interessante gudsbildet for både teologien og filosofien er bildet av en interessert og nærværende Gud,⁹⁷ men samtidig kan ikke en kenotisk Gud utøve sin makt og ledelse på en måte som går på bekostning av skapelsens autonomi. Går det an å holde sammen disse to tilsynelatende motstridende momentene?

For å svare på dette blir det først viktig å se nærmere på hva selvstendighet er. Dette begrepet betyr i dagligtale sjelden at man står totalt alene og er fullstendig uavhengig av andre, men heller at man har et tilstrekkelig stort rom til å handle ut fra egne overbevisninger. Et foreldrepar som ønsker selvstendighet for sitt barn, velger som oftest ikke å forlate barnet, men verner om, legger til rette for og oppmuntrer barnets selvstendighet på aktivt og nærværende vis. Dersom foreldrene lykkes, vil barnet være dypt preget av foreldrene, både gjennom deres gener og deres nærvær, og samtidig være i stand til å ta egne valg for livet, inkludert det å ha en god relasjon til sine foreldre. Denne analogien kan overføres til Guds forhold til verden. Gud kan på grunn av målet om selvstendighet holde avstand på de

⁹⁵ Se f.eks. Haught 2008, side 57.

⁹⁶ Peters og Hewlett, 2003, side 146.

⁹⁷ Haught 2008, side 117-118.

arenaene det trengs, men samtidig i sin omsorg være nær. Man kan dermed kanskje si at den ideelle grad av selvstendighet utvikles gjennom et best mulig samspill mellom nærhet og avstand.

Hvordan kan vi så finne denne balansen i Guds forhold til verden? Fraværet er det ikke så vanskelig å lokalisere, i og med at naturen organiserer og utvikler seg på egenhånd. Det er også uholdbart teologisk å prøve å spore Gud som en kraft i fysikken, sier Haught, fordi Gud, i kraft av å være Gud, ikke kan sees på som kun en årsak blant andre i verden.⁹⁸ Gud må være større enn som så. Men hvilke alternativer til det fysiske finnes det for Gud til å være nær verden? Hvordan kan Gud i det hele tatt forme og lede den, dersom Guds handlinger ikke kan være en del av fysiske årsakskjeder. Dersom Haught lykkes i å vise at andre arenaer for nærhet og påvirkning er mulig, mener jeg at han ikke rammes av Peters' kritikk, siden Guds avstand fra verden og nærhet til den da vil dreie seg om to forskjellige arenaer. Dermed er det på tide å presentere de fire arenaene for påvirkning han ser for seg: menneskers handlinger, fremtiden, informasjon, og alle tings subjektivitet.

2.3.3.1 Guds påvirkning av verden gjennom menneskers handlinger.

Jeg har tidligere vist at Haught ser på menneskets mulige rolle som medskapere i universet som et sterkt moralsk insentiv i en verden der skapelsen fortsatt pågår.⁹⁹ Dette konkretiserer han ved å repetere begrepet estetisk skjønnhet som orienteringspunktet for Guds mål, og han trekker fram «felleskap» som den tilbakevendende formen for skjønnhet i verden. Med fellesskap mener han alle typer komplekse enheter, for eksempel atomer, celler, organismer eller samfunn av bier, maur eller personer. Man kan si om alle disse formene for fellesskap at de består av en syntese av enhet og mangfold, struktur og kreativitet eller harmoni og kontrast, med andre ord akkurat det som Haught forstår som skjønnhet. Menneskets måte å være medskapere på er dermed å bidra til denne kosmiske impulsen til å danne fellesskap som kan inkludere stadig mer komplekse enheter. Jesus sin kompromissløse inkludering av svake, fattige og utenforstående er et eksempel på hvordan dette kan se ut i praksis.¹⁰⁰

⁹⁸ Haught 2010, side 302. Her siterer han den tysk-amerikanske teologen Paul Tillich.

⁹⁹ Haught 2008, side 142-143.

¹⁰⁰ Ibid.

Dersom mennesker har mulighet til å endre verden i pakt med Guds vilje for den, vil man kunne si at dette er en kanal for Guds påvirkning. Dette kan forstås på flere måter. Man kan velge å spore all gjerning som forsterker verdens skjønnhet til Guds påvirkning, siden Gud er den som har valgt å bruke evolusjon til å skape mennesker som kan ta gode valg. Også andre vesener med evne til empati kan muligens også inkluderes i dette bildet. Men man kan også tenke at slike gjerninger gjøres på bakgrunn av konkret åpenbaring, fra Gud til menneske, om hva som er Guds vilje. Dermed vil troende mennesker, åpne for slik åpenbaring, ha en spesiell rolle i denne type påvirkning. Haught ser ikke ut til å reservere sitt moralske imperativ for troende mennesker, men vi har samtidig sett at han omtaler Gud som en man kan ha en relasjon til, at han ønsker å grunnfeste sine tanker i reelt religiøst liv, og at han sier at slikt religiøst liv ikke handler om å gripe Gud, men om å bli grepet.¹⁰¹ Dermed kan man i det minste si at menneskers personlige, åndelige erfaringer hos Haught vil spille en egen rolle som kanal for Guds påvirkning av verden.

Dawkins har imidlertid sagt, og jeg er enig med ham i det, at argumenter om Guds eksistens basert på personlige erfaringer er de minst overbevisende som finnes. Dette fordi de er vanskelige å etterprøve, fordi det i den totale mengden av slike erfaringer finnes mange som motsier hverandre og fordi hjernen åpenbart er i stand til å lure oss til å se og høre ting som ikke er reelle.¹⁰² Men selv om Dawkins vil kunne finne helt naturlige forklaringer på mange opplevelser av guddommelig åpenbaring, kan ikke slik åpenbaring som fenomen avvises like enkelt. Vi snakker heller ikke her om å bygge en virkelighetsforståelse på enkeltmenneskers religiøse erfaringer, men tanken om at Gud, slik Haught har beskrevet ham, vil ønske og være i stand til å kommunisere med mennesker, og at disse igjen kan være med å påvirke verden i en god retning. Dette er en koherent oppfatning, og det at mennesker har erfaringer av at slik kommunikasjon skjer, gjør den enda mer koherent, selv om enkelterfaringer ikke nødvendigvis virker overbevisende i seg selv.

Den britiske filosofen Richard Swinburne uttrykker noe av det samme når han sier at bevisbyrden for å hevde at noe skjer er lavere dersom slike hendelser er en naturlig konsekvens av noe annet som det er mange bevis for at er sant. Dersom en glad amatør med en stjerneikkert observerer en komet som går i en elliptisk bane rundt sola, vil den observasjonen være i pakt med det man på vitenskapelig grunnlag forventer av kometer, og

¹⁰¹ Haught 2010, side 316.

¹⁰² Dawkins 2008, side 112-113.

dermed er det naturlig å feste lit til amatørers observasjon, tross mangel på godt utstyr og astrofysisk utdanning.¹⁰³ På samme måte vil det være naturlig å, på generelt grunnlag, feste lit til menneskers fortellinger om religiøse erfaringer, selv om de vanskelig kan bevises, dersom det finnes et godt grunnlag for å si at Gud eksisterer og ønsker å kommunisere med mennesker. Swinburne, i likhet med Haught, mener det er godt grunnlag for å hevde eksistensen av en kommuniserende Gud, og siden man av den hypotesen vil forvente at mennesker vil ha religiøse erfaringer, vil slike erfaringer også være med på å styrke sannsynligheten for at hypotesen er sann.¹⁰⁴

Dawkins er imidlertid mer kategorisk i sin avvisning av slike personlige erfaringer. Dersom Gud kommuniserer med mennesker, sier han, må Gud gjøre entré i vår fysiske verden, der beskjeder blir tatt imot av menneskelige hjerner.¹⁰⁵ Dermed er dette hendelser som kan testes vitenskapelig, og underforstått avvises, gjennom måling av hjerneaktivitet. Det virker fornuftig av Dawkins å tenke at slike åpenbaringer vil føre til synlig aktivitet i hjernen, men problemet er at en innbilt opplevelse av Guds tale sannsynligvis vil se lik ut. Den portugisiske nevrologen Antonio R Damasio har forsket på hjerneaktivitet hos mennesker som lytter til vakker musikk, og vist at aktiviteten er lik når de samme menneskene bare tenker på denne musikken.¹⁰⁶ Dette tyder på at en hjerneskaner heller ikke vil kunne påvise om et menneske virkelig hører Guds stemme eller om han bare tror han gjør det, og dermed ser det ikke ut til å være mulig for Dawkins å avvise fenomenet kategorisk gjennom et vitenskapelig testapparat.

Dermed ser det ut til at Haughts tanker om at Gud kan påvirke verden gjennom menneskers utførelse av gode handlinger, er konsistente. Det inkluderer også den mer direkte varianten der Gud stadig velger å åpenbare sin vilje til mennesker som ønsker å utføre den. Selv om Dawkins og mange er kritiske til sannhetsgrunnlaget for åndelige erfaringer, ser det vanskelig ut å avvise dem som fenomen, og det virker også rimelig at Gud, slik Haught beskriver ham, kan og vil relatere til mennesker på denne måten. Tankene om menneskers handlinger som en kanal for Gud til å påvirke verden, henger derfor godt sammen med dypereliggende premisser om hvem Gud er og hva Gud vil. Det virker koherent å si at en kenotisk Gud som skaper en

¹⁰³ Swinburne 2007, side 79.

¹⁰⁴ Swinburne 2007, side 80.

¹⁰⁵ Dawkins 2008, side 184.

¹⁰⁶ Damasio 2010, side 135.

selvstendig verden over langt tid, også vil bruke selvstendige veseners gode valg til å lede verden mot den framtidige fullendelsen av skapelsen.

Vi kan altså på koherent vis velge å se til tankegods i de religiøse tradisjonene i jakten på Guds påvirkning av verden, og også det neste området vi skal se på har en klar religiøs overtone. Jeg vender meg nå til Haughts tanker om hvordan fremtiden kan være konstituerende for vår virkelighetsorientering.

2.3.3.2 Påvirkning fra fremtiden

Jeg har tidligere beskrevet bildet av framtidens Gud som essensielt i Haughts forståelse av hvem Gud er. I jakten på Gud og den sammenheng i verden som Gud kan gi, mener Haught at det er fremtiden man må se til. Denne lokaliseringen henger tett sammen med Haughts narrative forståelse av naturen. Livet er et drama som fortsatt pågår, og derfor kan vi håpe og forvente at fortid og nåtid en gang vil gi mening gjennom framtidens fullendelse.¹⁰⁷ Det vi er og erfarer i dag henger uløselig sammen universets fødsel, og vi observerer at verden og naturen hele tiden har blitt mer enn det det var. Derfor er det også grunn til håpe på at fremtiden skal frembringe mer enn det som er nå. Gud selv er hele veien sterkt tilstede gjennom sin selv-uttømmende skapermakt, og «frelser verden fra fremtiden.»¹⁰⁸ Hva Haught mener med dette siste, forblir noe uklart. Han framholder som tidligere nevnt Guds transcendent og personlige relasjon til verden som avgjørende for teologien, men kaller samtidig Gud for Omega, og han sier flere steder at Gud *er* fremtiden.¹⁰⁹ Denne uklarheten i hvordan dette omtales er overraskende nok langt på vei nødvendig, ifølge Haught. Framtidens metafysikk hører hjemme innunder den religiøse erfaringen av framtidens kraft, og en klargjøring i vitenskapelig forstand vil gjøre at en mister noe av betydningen på veien.¹¹⁰ Han sier imidlertid videre at hans tanker om fremtiden er et metaforisk og filosofisk uttrykk for intuisjonen om at alle ting «mottar sin væren fra en uuttømmelig ressursrik framtid som man kan kalle Gud.»¹¹¹ Selv om dette kan høres rart ut, fortsetter han, erfarer alle mennesker at fortiden er forbi, at nåtiden forsvinner før vi kan gripe den, men at fremtiden alltid ankommer,

¹⁰⁷ Haught 2015, side 56.

¹⁰⁸ Haught 2015, side 62.

¹⁰⁹ Haught 2008, side 123.

¹¹⁰ Haught 2008, side 96.

¹¹¹ Haught 2008, side 98.

full av muligheter, i utkanten av hvert eneste øyeblikk. Derfor bør man se mot framtiden i jakten på den ultimate kilden til nytt liv og nye arter.

Det er som sagt utfordrende å få helt taket på hvor Haught vil med dette. Jeg tolker kjernen i hans tanker slik at Gud er alle tings opphav og samtidig konstant involvert i naturens utvikling, og dermed garantisten for at framtiden vil bringe med seg mer forståelse og til slutt fullendelse. Siden man kan observere at universet og naturen hele tiden blir mer, er det naturlig å rette blikket mot framtiden for å søke etter Gud, forståelse og håp. Framtiden vil alltid være mer fullendt og dermed på et vis også mer ekte enn nåtiden og fortiden, og Gud er den som sørger for at dette vil skje. Sitater om at Gud er *i* framtiden og trekker verden mot seg, eller at Gud *er* selve framtiden, ser ut til å være metaforiske uttrykk for dette.

Et mer direkte teologisk belegg for disse framtidstankene, gir han gjennom å fokusere på bibelens fokus på Guds løfter. Abraham levde og tok valg ut fra de løftene Gud hadde gitt ham, noe som gjøres til et forbilde for alle troende gjennom oppfordringen om å «vente på Herren» og leve i tillit og håp.¹¹² Håp og forventning til Guds løfter er også helt sentralt hos Paulus, som skriver om at hele skapelsen stønner i lengsel etter fullendelse.¹¹³ Ved å knytte sine teorier til helt sentrale bibelske hendelser og tanker, vil Haught vise at den nødvendige revideringen av klassiske teologiske konsepter ikke handler om å lage en totalt ny konstruksjon, men heller om å hente fram grunnleggende og klassiske teologiske perspektiver som den evige nåtids metafysikk har skjøvet i bakgrunnen. Håpet om framtidig fullendelse knyttes dermed både til observasjonene av verdens utvikling mot det som er mer og til forståelsen av Gud som den som gir løfter.

Denne orienteringen mot framtiden kan som sagt virke rar og lite vitenskapelig, men den gis også en viss støtte i kvantefysikken, i følge, blant andre, den irske vitenskapsfilosofen Ernan McMullin. Når masse/energi nå har overtatt den konstituerende rollen som masse hadde i det newtonske verdensbildet, kan det potensielle, istedenfor det aktuelle, sies å være det som tilkjennes virkelighet på det mest fundamentale nivået, sier han.¹¹⁴ Dette fordi energi i seg selv kan forstås som et uttrykk for potensialitet, men også på grunn av usikkerhetsprinsippet i kvantefysikk. Dette prinsippet går ut på at en elementærpartikkels bevegelse og posisjon ikke

¹¹² Haught 2008, side 105-106.

¹¹³ Haught 2008, side 42.

¹¹⁴ McMullin 2010, side 32-33.

kan bestemmes sikkert på samme tid, en rystende erkjennelse siden det helt grunnleggende prosjektet i den klassiske mekanikken var å kartlegge alle partiklers bevegelser og posisjoner i lukkede fysiske systemer.¹¹⁵ En vanlig tolkning av usikkerhetsprinsippet¹¹⁶ sier til og med at elementærpartiklene ikke *har* en bestemt bevegelse og posisjon før målingen skjer.¹¹⁷ Det er nettopp denne usikkerheten knyttet til beskrivelsene av det helt grunnleggende i fysikken som gjør at det har blitt vanlig å si at det som *kan skje* beskriver virkeligheten bedre enn det som *er*.

Den amerikanske fysikeren Henry Stapp arbeider langs samme linje, og spekulerer på om usikkerhetsprinsippet også kan anvendes på menneskers bevissthet. Med usikkerhetsprinsippet som tolkningsramme, beskriver han vår hjerne som en evolverende sky av muligheter som inkluderer nervekorrelatene til mange gjensidig ekskluderende, mulige erfaringer. Hver eneste menneskelige erfaring kan beskrives fysisk som en reduksjon av nervekorrelater i mulighetsskyen, ned til de som ikke ekskluderes av den aktuelle erfaringen. Dersom innehaveren av den aktuelle hjernen hadde valgt annerledes, ville inkluderingen og ekskluderingen av nervekorrelater også ha sett annerledes ut. Både subatomære partikler og vår egen bevissthet er dermed konstruert rundt det mulige eller det potensielle, og det helt grunnleggende ved det som eksisterer er dermed ikke en verden av materielle substanser, men heller en verden av muligheter for framtidige erfaringer.¹¹⁸

Enda rarere innsikt har kommet fram av den amerikanske fysikeren John Archibald Wheelers eksperimenter. Ett av disse viste at selve målingen av enkeltfotoner, sendt ut fra stjerner for millioner av år siden, kan påvirke fotonenes veivalg bakover i tid. Selv om tolkningen av disse dataene er et omstridt felt, er det slett ikke uvanlig blant forskere å konkludere med at den klassiske, lineære årsak-virkning – forståelsen av materien må revideres.¹¹⁹

Haught gjør absolutt ikke sin orientering rundt framtiden avhengig av overraskende kvantefysiske funn, og han påstår ikke at den er noe vitenskapen tvinger oss til. Likevel er det interessant å se hvordan han kan finne en del belegg for det også i naturvitenskapelige forskningsprosjekter. Alle metafysiske perspektiver må foreta sprang ut fra de innsikter som

¹¹⁵ Stapp 2010, side 104.

¹¹⁶ Københavertolkningen.

¹¹⁷ McMullin 2010, side 26.

¹¹⁸ Stapp 2010, side 110.

¹¹⁹ Ma m.fl 2013, side 1.

vitenskapelige metoder kan gi oss, men Haught mener at framtidens metafysikk har et bedre rasjonelt grunnlag enn både fortidens og den evige nåtids metafysikk.¹²⁰

Framtidsorienteringen er kanskje bare mulig innenfor en religiøs ramme, men den er likevel i stand til å omfavne både data fra evolusjonær biologi, kvantefysikk og Bibelens utsagn om hvordan en løftegivende Gud forholder seg til verden.¹²¹ Viktige spørsmål gjenstår likevel. Hvordan kan Gud helt reelt påvirke verden på andre måter enn gjennom å være en årsak i det fysiske? Hva er det Gud gjør når han trekker fra framtiden? Hva kan gi oss grunn til å håpe at Gud vil sørge for framtidig fullendelse av hele den fysiske verden? Jeg vil videre se på to trekk ved verden som Haught utforsker som mulige redskap for Guds innflytelse. Jeg begynner med et dypere dykk ned i hans tanker om informasjonens rolle i universet, før jeg går videre til hans teorier om alle tings subjektive karakter.

2.3.3.3 Påvirkning gjennom informasjon

Haughts forståelse av hvilken rolle informasjon kan spille i universet, starter med en erkjennelse av at en fullstendig beskrivelse av tilværelsen ikke kan oppnås ved en *forklaringsmonisme*, der man søker å forstå alt via fysiske modeller alene.¹²² Man trenger istedenfor en *forklaringspluralisme*, der man ser at verden kun kan forstås gjennom flere lag av forklaringer. Dette kan erkjennes via helt dagligdagse erfaringer. Dersom du for eksempel har en kjele med kokende vann på komfyren og en venn spør hvorfor vannet koker, kan du svare at det er fordi vannmolekylene forlater kjelen når det blir varmt nok. Du kan også velge å svare at det er fordi du skrudde på plata eller at vannet koker fordi du ønsker å drikke te eller har lyst til å gjøre din tedrikkende venn glad. Alle disse vil være gode forklaringer som ikke står i motsetning til hverandre, men heller forklarer ulike sider ved hendelsen. Et ensidig fokus på det fysiske ville imidlertid ikke gi en fullstendig beskrivelse av den kokende kjelen. Gjennom dette enkle eksemplet viser Haught at omtrent alt i prinsippet kan og bør forstås via lagvise forklaringer. Man trenger derfor heller ikke å konkludere med at de fysiske forklaringene på større spørsmål som hvorfor liv oppstod, er de eneste man trenger for å oppnå den fulle forståelse. Filosofiske og teologiske svar konkurrerer ikke med de fysiske, men er ofte viktige for den totale beskrivelsen av et emne.

¹²⁰ Haught 2008, side 102.

¹²¹ Haught 2008, side 95-96.

¹²² Haught 2007, loc 3265.

Haught sier videre at framveksten av bevissthet og subjektive valg har gitt et helt særegent forklaringsnivå som er viktig for å forstå hvordan informasjon kan prege verden. En fysisk analyse av det ovenfor nevnte vannet ville nok ikke avslørt teksten ”Jeg vil ha te” gjemt i vannmolekylene, men mangelen på slikt gir ingen grunn til å si at det subjektive ønsket om te ikke var en virkelig og viktig del av kokeprosessen.¹²³ På samme vis er det heller ikke logisk nødvendig å avvise tanken om at Guds subjektive ønske om å skape liv er den ultimate forklaringen på liv, selv om ikke dette kan avdekkes i en analyse av de fysiske prosessene som er involvert. Haught beskriver dette videre med nok en analogi.¹²⁴ Dersom du tar en penn og rabler ned vilkårlige ting på et papir, for så å gå over til å skrive en tekst, vil en kjemisk analyse av det som har skjedd, ikke avsløre noen forskjell. De kjemiske lovene som binder blekk til papir vil være operative og helt like i begge tilfeller. Likevel vil ethvert menneske som kan lese se at forskjellen er enorm. I overgangen fra rabling til skriving ble ingen kjemiske og fysiske lover brutt eller manipulert, men skrivingen innførte noe helt nytt. Et tenkende, villende og handlende subjekt har ved skrivingen tilført informasjon til de kjemiske og fysiske komponentene. På samme måte kan man tenke at Gud er kraftfullt til stede i skapelsen uten at man må forvente at det skal bli lagt merke til av naturvitenskapelige analyser. Ved livets inntreden i kosmos ble ingen fysiske lover endret eller brutt, men forskjellen mellom ikke-liv og liv er enorm. Ved både tekstens og livets inntog er det informasjon som gjør hele forskjellen, sier Haught, og den gjør det med en forsiktig, ikke-invaderende effektivitet.

Her kan en naturalist kunne innvende at en rent fysisk beskrivelse vil bli komplett dersom man også forklarer vannkokerens eller tekstskriverens handlinger fysisk. Hvis eller når vi oppnår en full forståelse av hvordan hjernen fungerer rent fysisk, vil kombinasjonen av dette og den fysiske forståelsen av vannmolekylene eller blekket og papiret gi en total beskrivelse av prosessene. Dette inngår i mer grunnleggende spørsmål om hvorvidt bevissthet kan reduseres til fysikk eller om det må forstås som noe annet, unikt og ikke-fysisk. Er bevissthet og informasjon implisert og avledbart av det fysiske, eller prinsipielt uforutsigbart fordi noe nytt oppstår på et høyere nivå? Dette er spørsmål jeg vil komme tilbake til, men foreløpig er det nok å si at dersom man ser på subjektive, frie valg og handlinger som ekte fenomener i naturen, vil det være rom for den lagvise forklaringsmodellen til Haught. Den fundamentale ingrediensen i emergente fenomener, kan da sees på som en intensivering av informasjon,

¹²³ Haught 2007, loc 3276

¹²⁴ Haught 2007, loc 3365.

mener Haught, og man kan også si at denne intensivering er det som driver evolusjonen framover.¹²⁵ Når kosmos har beveget seg fra materie til, liv, bevissthet, etikk og sivilisasjoner, er det noe nytt og dermed noe uventet som har oppstått, og det uventede vil som tidligere beskrevet øke informasjonsgraden i et budskap. For et naturalistisk orientert, monistisk sinn har ingenting nytt skjedd, mens en lagvis forklaringsmodell vil kunne vise til denne intensivering, og dermed levere en mer komplett beskrivelse.

Hvor kan man så se informasjon «i aksjon» i naturen? I prinsippet i alle ting, siden informasjon som vi har sett er det som gir form og identitet til noe. Informasjon gjør dette i stillhet, sier Haught, uten at den selv kan reduseres til de masse/energi-konstituentene som den ordner. Effektene av informasjon er klart merkbare, fordi uten den ville ingenting hatt form og identitet, men selv kan den ikke fanges av vitenskapens analyserende verktøy.¹²⁶ Men er ikke disse formene kun våre egne mentale konstruksjoner, uten reell eksistens i naturen? Nei, svarer Haught, mentale konstruksjoner forsvinner dersom de ikke eksisterer i noens tanker, men det er liten grunn til å tro at det som finnes i naturen er avhengig av eksistensen av bevisste hjerner for å ha slik form og identitet.¹²⁷ Dermed kan vi si at informasjon er virkelig og at den er ikke-fysisk, men likevel en kraft i den fysiske verden. Haught sier videre at informasjon har noe tidløst ved seg. Den har ikke oppstått i den historiske fortiden og den endrer seg ikke slik som materie og energi gjør, men den holder til i «mulighetenes rike,» der den venter på å bli aktualisert i tiden.¹²⁸ Igjen blir dermed framtiden det essensielle i Haughts forståelse av tilværelsen.

Det mest åpenbare eksemplet på nærvær av informasjon i naturen, er for Haught den måten DNA og RNA fungerer på i levende celler.¹²⁹ Det essensielle her, mener han, er ikke de fysiske og kjemiske prosessene som foregår, men den spesifikke informasjonen som ligger i kode-sekvensene,¹³⁰ på samme måte som at det essensielle ved en tekst ikke er bokstavene i den, men heller den spesifikke ordningen av bokstavene til ord og setninger.¹³¹ Her kan det se ut som om Haught undervurderer hva den naturlige variasjonen og utvelgelsen kan «få til.» Det er riktig at det er den spesifikke ordningen i DNA-sekvensene som er det sentrale, men

¹²⁵ Haught 2010, side 312.

¹²⁶ Haught 2008, side 75.

¹²⁷ Haught 2008, side 80.

¹²⁸ Haught 2008, side 75.

¹²⁹ Haught 2008, side 75-76.

¹³⁰ Haught 2015, side 105.

¹³¹ Haught 2015, side 106.

også disse ordningene har blitt til gjennom tilfeldige variasjoner over lang tid, der det som fungerer best overlever. Basert på en bredere kjennskap til Haughts forfatterskap, er det likevel liten grunn til å mistenke Haught for å ikke forstå evolusjonens mekanismer. Hans hovedpoeng er at selv om informasjonskomponenten i DNA-sekvensene er naturlig utviklet, er den likevel et ikke-fysisk prinsipp som er virkelig og konstituerende for det fysiske, og at Gud kan sees på som den ultimate kilden til de kreative, informerende mønstre som er tilgjengelige for evolusjonen, og dermed påvirke verden uten å være synlig for fysikkens måleinstrumenter.¹³²

Sier så Haught noe mer konkret om hvordan denne påvirkningen av verden via informasjon fungerer, utover at den ikke er påtrengende og opererer i balansen mellom støy og redundans? Det virker som Haught er mest opptatt av å skape rom for å kunne se og forstå Guds handlinger i verden, mer enn å forklare akkurat hvordan det skjer. Se for eksempel dette sitatet(uthevningene er mine egne):

The informational blending of order and novelty with deep time *may* well be the stuff of a truly momentous, although still unfinished, story: one that *may* carry a meaning far outstretching our ability to comprehend things locally and scientifically.¹³³

Bruken av ordet «may» viser at det er nettopp dette forståelsesrommet han er opptatt av. Ved å vise til observasjoner av hvordan informasjon fungerer i kommunikasjonsteori, i kopiering av gener og i fysiske operasjoner satt i gang av bevisst handlende subjekter, åpner han opp muligheter for å se hvordan Gud *kan* handle i verden uten å være synlig i fysiske analyser. Informasjonsbegrepet ser for Haught ut til å, mer enn noe annet, være en analogisk forståelse av verden som han mener fungerer bedre enn ulike mekaniske varianter. Universet gir mer mening dersom man ser på det som narrativt informert enn som mekanisk designet.¹³⁴

Vi har dermed foreløpig ikke sett hos Haught et forslag til hvordan Gud helt konkret arbeider i og med verden. Siste mulighet til å avdekke noe slikt i denne omgang, kommer når jeg nå vender meg til hans tanker om alle tings subjektivitet.

¹³² Haught 2008, side 77.

¹³³ Haught 2010, side 314.

¹³⁴ Ibid.

2.3.3.4 Påvirkning gjennom alle tings subjektivitet

En evolusjonær teologi må se det som sin oppgave å skape forståelse for hvordan Guds gjerninger kan influere evolusjonen, slår Haught fast.¹³⁵ Dersom Guds innflytelse er årsaken til at evolusjon har ført til liv, bevissthet, frihet og kultur, må teologien kunne vise hvordan dette kan ha skjedd, ikke minst hvordan Gud kan ha hatt påvirkning på universet i prebiotisk tilstand. Hvilke egenskaper må det fysiske universet ha, når det tillater at livløs materie utvikler seg til liv, sinn og ånd?

Haught viser til den engelske prosessfilosofen Albert North Whitehead i jakten på gode svar. Whitehead ser for seg at ikke bare levende vesener, men absolutt alle fysiske elementer i kosmos har subjektivitet. Dermed kan hele kosmos være mottagelig for Guds påvirkning.¹³⁶ Et slik paneksperientialisme eller panpsykisme kan høres rar ut, og vil med én gang avvises av mange materialister på bakgrunn av at subjektivitet ikke har noen reell plass i deres ontologi.¹³⁷ Haught kritiserer imidlertid denne typen reduktive materialister for å urettmessig trekke linjer fra den vitenskapelige metoden, der subjektivitet naturligvis ikke skal spille en rolle, til et filosofisk standpunkt om at subjektivitet ikke finnes og at universet er sinnløst i essens. Dermed mister de av syne det Haught kaller for en evolusjonær intensivering av subjektivitet i universet.¹³⁸

Whitehead mener at menneskets grunnleggende erfaring av subjektivitet gir kategorier for å forstå hele den kosmiske virkeligheten. Dermed gir han ikke bare subjektivitet til alt som er fysisk, men til alle hendelser i naturen, og det er denne gjennomgående subjektive kvaliteten ved alt som tillater interaksjon mellom Gud og verden. En kosmologi som ignorerer subjektivitet, ignorerer et objektivt aspekt ved kosmologien. Dersom den er en objektiv realitet er det naturlig å spørre seg om den også strekker seg til livløs materie.¹³⁹ Haught mener at de fleste moderne teologers forsøk på å forstå Guds innflytelse i et vitenskapelig

¹³⁵ Haught 2008, side 173.

¹³⁶ Haught 2008, side 174.

¹³⁷ Det skilles gjerne mellom reduktive og non-reduktive fysikalister, hvor de non-reduktive godtar at subjektivitet er noe reelt og ikke-fysisk, men sier at det fysiske er det grunnleggende og det som forårsaker subjektivitet. Ifølge reduktive materialister må også bevissthet forstås som noe fysisk (Søvik 2013, side 116).

¹³⁸ Haught 2008, side 175.

¹³⁹ Haught 2008, side 187.

informert verdensbilde, alt for lett har akseptert tanken om at det kun finnes objektiv, mekanisk kausalitet i naturen. Whiteheads verdensbilde åpner derimot for en annen type kausalitet, der naturens subjektivitet gjør at den er og alltid har vært mottagelig for Guds påvirkning.¹⁴⁰ For Haught betyr dette at det aldri har vært et eneste øyeblikk i historien der universets stoff har vært avstengt for sinn, ånd eller Gud, og dette subjektive aspektet ved naturen gjør at Gud, det ultimate subjekt, kan interagere på intimt vis med naturen. Av samme grunn, kan den inkarnerte og oppstandne Kristus også trekke i og samle hele universet i seg. Dersom sinn og ånd ses på som fremmed for materien, introdusert sent i universets historie, vil man lett kunne ende opp i en pessimisme på universets vegne, der det i beste fall er håp for at menneskets ånd skal kunne flykte fra den døende materien. Hvis sinn og ånd derimot er en essensiell del av materien, er det større grunn til håp om frelse for hele universet, inkludert materien.¹⁴¹

Disse tankene om alle tings subjektivitet krever nærmere utforskning. Det er ikke uvanlig å utvide forståelsen av subjektivitet til å gjelde andre levende vesener enn mennesket. Den ungarsk-britiske filosofen og vitenskapsteoretikeren Michael Polanyi mente for eksempel at alt levende har subjektive sentre, noe han mener vi kan si fordi vi gjenkjenner hos både planter, amøber og dyr de samme elementene av strev, oppnåelse og fiasko som vi erfarer selv.¹⁴² En slik utvidelse har derfor en sterk intuitiv base, noe Whitehead sin forståelse ser ut til å mangle. Haught og Whitehead kan likevel finne støtte i moderne forskning, og jeg vil videre trekke fram bidrag fra den amerikanske fysikeren Seth Lloyd og deretter fra den britiske filosofen Galen Strawson.

Ifølge Seth Lloyd er det vitenskapelig demonstrert at alle atomer og elementærpartikler lagrer informasjon, og at denne informasjonen endres og bearbeides hver gang to partikler kolliderer.¹⁴³ Lloyd forstår dette som at universet bokstavelig talt er en datamaskin, og at denne konstante og altomfattende prosesseringen av informasjon helt nede på kvantenivå er nettopp det som har gjort all kompleksiteten vi observerer i dag mulig.¹⁴⁴ Selv om det er stor avstand mellom disse prosesseringene og den subjektivitet som vi selv erfarer som komplekse

¹⁴⁰ Haught 2008, side 185.

¹⁴¹ Haught 2007, loc 1782.

¹⁴² Haught 2008, side 176.

¹⁴³ Lloyd 2010, side 96.

¹⁴⁴ Lloyd 2010, side 97.

vesener, så virker det ikke som et ufornuftig tankeprang å se likheter mellom slik databehandling gjort av elementærpartikler og Whiteheads generøse utdeling av subjektivitet.

Galen Strawson har på sin side landet i at hans egen *realistiske fysikalisme*¹⁴⁵ logisk sett også må innebære en panpsykistisk forståelse av erfaring. Dersom erfaring eksisterer, må det være noe fysisk, og det gir mer mening å tillegge erfarende evne til de ultimate fysiske byggesteinene enn å si at denne evnen bare oppstår som en del av de fysiske når ikke erfarende materie organiseres på bestemte måter.¹⁴⁶ Hvis en gjør det erfarende og det ikke-erfarende til to helt ulike kategorier, er det en logisk umulighet at en spesiell sammensetning av det ikke-erfarende skal bli til det erfarende, sier Strawson, og mener at dette framstår fornuftig i akademiske miljøer kun fordi det har blitt gjentatt så mange ganger. Hvis Y skal oppstå fra X må X ha alt som Y er i seg, hvis ikke snakker vi om et mirakel, fortsetter Strawson. Deretter henviser han til Ockams barberblad og slår fast at den mest økonomiske teorien om erfaring er at fysisk materie i seg selv er erfarende, siden alternativet innebærer en forpliktelse til ikke-erfarende materie, noe det ikke finnes bevis for, sammen med en unødvendig avhengighet av mirakuløs emergens.¹⁴⁷

Dette er kontroversielt stoff, og anerkjente bevissthetsfilosofer har omtalt panpsykisme som absurd og latterlig.¹⁴⁸ Strawsons artikkel framstår likefullt kraftfull og overbevisende, og den har gjort flere andre filosofer positive til at dette kan være den rette løsningen på bevissthetsproblemet.¹⁴⁹ Den gir uansett en interessant ramme for Haught og Whiteheads tanker om hvordan Gud kan påvirke verden gjennom alle tings subjektivitet.

Hvordan ser så Haught for seg at denne påvirkningen foregår? Whitehead sitt forslag er at alle relevante muligheter finnes i evighet i Gud, og ”kjennes” eller ”erfares” av kosmos i relevante øyeblikk.¹⁵⁰ Haught er ut til å gi sin støtte til denne tanken, uten at han utleder den på mer konkret og etterprøvbart vis. Nok en gang ser vi da at Haught er opptatt av å synliggjøre at det finnes rom for å se Guds påvirkning på verden, også med et fullt ut vitenskapelig informert verdensbilde, mer enn å vise akkurat hvordan det skjer. Man kan kanskje tenke at det er en

¹⁴⁵ Han definerer dette selv som synet på at alle reelle og konkrete fenomener i universet er fysiske og at erfaring er et reelt og konkret fenomen. (Strawson 2006, side 1).

¹⁴⁶ Strawson 2006, side 8.

¹⁴⁷ Strawson 2006, side 14.

¹⁴⁸ Sjøvik 2013, side 118-119

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Haught 2008, side 191.

skuffende oppdagelse, men Haught vil da si at en slik skuffelse kommer av feilaktige forventninger til hva teologiske og metafysiske forklaringer skal levere. Teologiske ideer kan ikke og bør ikke oversettes til klare vitenskapelige formler, sier Haught, fordi Gud og Guds veier aldri kan fanges og forstås på den måten.¹⁵¹ Siden tro handler mer om å bli grepet av enn å gripe Gud, vil man aldri kunne prate om Gud uten en viss vaghet, slik man gjør det gjennom symboler, metaforer og analogier. Prøver man å kopiere vitenskapens forklaringsmetoder, vil man miste kontakt med teologiens dybde.¹⁵²

Vi ser derfor ikke ut til å komme så mye lenger enn det vi har gjort til nå, og i følge Haught er det akkurat som det må være. Vitenskapen skal utfordre teologien, men ikke diktere den. Haught sitt mål er ikke å prøve å bevise Guds eksistens eller å gi et fullt ut klart bilde av Guds handlinger ut fra vitenskapelige prinsipper, men heller å la gudsbildene fordypes av vitenskapelige innsikter om universets og livets utvikling, og å la trospektiver få fordype forståelsen av vitenskapens innsikter.¹⁵³ Hvordan skal jeg så vurdere hvorvidt Haughts teorier er gode kandidater for å være sanne forståelser av tilværelsen? Som beskrevet i innledningen vil jeg la graden av koherens være kriteriet for å vurdere teoriene som mer eller mindre gode sannhetskandidater, og jeg vil derfor videre drøfte hvorvidt Haughts teorier framstår som koherente eller ei.

2.4. Vurdering av koherens

Jeg har tidligere gjort rede for at en teori er koherent dersom det er indre konsistens i det teorien presenterer, dersom den har mange og sterke koblinger mellom de sentrale delene i teorien og alle andre data, og dersom omfanget av elementer den kan integrere og forklare er stort. I denne delen vil jeg vurdere Haughts tanker opp mot alle disse delene, både konsistens, sammenknytning og omfang, og gjennom det ta en totalvurdering av koherens i hans teorier.

¹⁵¹ Haught 2010, side 302.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Haught 2012, side 17.

Før jeg begynte på de forutgående beskrivelsene og drøftingene, slo jeg fast at det vil være en styrke for koherensen i Haughts teorier dersom det kan avdekkes en klar og konsistent sammenheng mellom det han sier om Gud som skaper og det han sier om hvem og hvordan Gud er og hvilke mål han kan ha med skapelsen. Det finnes helt klart en slik sammenheng. Vi kan for eksempel starte med observasjonen av at verden er preget av både det lovmessige og det tilfeldige, og så se at det passer sammen med skjønnetens to motpoler i en verden som er skapt etter et estetisk prinsipp. Dette prinsippet henger igjen godt sammen med bildet av en kjærlig og ydmyk Gud som ikke presser på sin vilje, men gir frihet og løfter om framtidig fullendelse. Mer spesifikt består også evolusjon av tilfeldig variasjon og lovmessig naturlig utvelgelse, og den samme tankerekken kan dermed følges ut fra observasjoner av den.

Også andre sider ved verden kan tolkes på tilsvarende måte. Den lidelsen vi erfarer kan forstås som en nødvendig konsekvens av at Gud har valgt evolusjon som skapelsesmiddel. Den kan også forstås gjennom innsikt i at en kenotisk Gud ikke kan skape den perfektjonen vi ønsker oss i et øyeblikk, og derfor har satt i gang en skapelse som fortsatt pågår. Det estetiske prinsippet kan også tjene som forståelsesmodell, slik at lidelsen forstås enten som en del av et vakkert bilde, eller som en vond, men omformbar nødvendighet på vei mot et vakkert bilde. Jeg har imidlertid argumentert for at den første forståelsen av disse to rammes av Welz' kritikk om legitimering av lidelse. Å omtale det vonde som en del av et interessant og vakkert bilde, virker å være inkonsistent med tanken om Gud som kjærlighet. Dette får imidlertid ikke byggverket til å rase, siden den andre forståelsen ser ut til å være mer sentral hos Haught, og den ser heller ikke ut til å ha noen mangler som den første dekker.

Bruken av støy og redundans som metafor på hvor vanskelig det vil være å oppdage et eventuelt viktig budskap med og i universet, er som beskrevet et annet eksempel på inkonsistens. Her skyldes inkonsistensen at han rett før brukte den samme metaforen til å si noe annet, og de to forskjellige måtene å benytte metaforen på kan ikke holdes sammen uten motsigelser. Heller ikke denne inkonsistensen er en stor svakhet i det totale bildet, fordi problemet er bruken av metaforen og ikke at det han vil si med metaforen er inkonsistent.

En kritikk av inkonsistens hos Haught kan også gå på bruken av språk og metaforer som er vanskelige å gripe. Et eksempel er omtalen av framtiden. Han bruker framtidsdimensjonen til å forklare viktige ting, som at Gud i sin kjærlighet kan endres og påvirkes, at Gud gir løfter og at man ikke enda kan fullt ut forstå et narrativt univers. Andre ganger blir han imidlertid

vanskeligere å forstå, som når han sier at Gud trekker i verden og frelser den fra framtiden, at Gud *er* fremtiden eller er *i* framtiden. Også disse vanskeligere variantene skjuler viktige budskap, og han bruker både bibeltolkning og funn fra kvantefysikk for å bygge opp rundt sin tidsforståelse. Han knytter også framtidorienteringen til en fundamentalt sett religiøst begrunnet livsanskuelse, vel å merke en som har støtte i vitenskapelige data. Haught er klar på at hans forståelse av Gud og av verden skal være forankret i en levende religiøs ramme, og nettopp det er som vi har sett med på å gjøre hans teorier konsistente. Iblant fører den visjonen imidlertid til en blanding av religiøst og vitenskapelig språk som framstår som rotete og vanskelig å tolke. Nettopp her mener jeg det ligger en fare for Haught til å bli inkonsistent.

Samlet sett vil jeg uansett konkludere med at min gjennomgang av hva Haught sier om Guds vesen, mål og middel har vist en svært stor grad av konsistens i hans teorier, fordi ingen av eksemplene på inkonsistens rammer viktige deler i dem.

Hva så med kravet til sammenknytning mellom delene i Haughts teorier? Kan en stor mengde punkter knyttes sammen på en sterk og solid måte? Også her finner jeg Haught overbevisende, fordi det i hans teorier finnes mange veier inn til de samme drøftingene. Han bruker for eksempel både det estetiske prinsippet, informasjonsteori og metaforen om universet som et narrativ, til å kaste lys over observasjonen av at verden er konstruert rundt to motpoler. Det estetiske prinsippet handler om harmonisering av kontraster, informasjonsteori handler om balansen mellom støy og redundans og det narrative handler om at historier trenger både struktur og kreativitet. Alle tre veiene brukes imidlertid til drøftinger av hvordan en verden skapt av den kenotiske Gud må være både lovmessig og tilfeldig, både ha orden og rom for det kreative.

Den tette koblingen mellom Guds vesen, mål og skapelsesmiddel er ikke bare en styrke for Haughts konsistens, den utgjør også en sterk sammenknytning mellom delene i hans teorier. I min presentasjon valgte jeg å starte med hvem Gud er slik at dette kan kaste lys over hva Gud vil, og at begge disse igjen kan kaste lys over skapelsesmidlene. Men det er også en tett gjensidig relasjon mellom disse tre. Basert på observasjoner av verden, kan vi tenke at Gud har valgt evolusjon som skapelsesmiddel. Fra dette kan vi konkludere med at Gud ikke har hatt som mål å skape en perfekt verden i ett øyeblikk, og dette kan igjen peke på kjærlighetens ydmyke natur. Et startpunkt i et teologisk forsvar for at Gud ønsker en selvstendig verden, kunne for det tredje kastes lys over både Guds natur som kjærlighet og over evolusjon som

skapelsesmiddel. Vi kan altså starte fra ulike steder i teorien og ende opp med de samme refleksjonene.

Til sist skal jeg vurdere hvorvidt Haught tilfredsstillende kravet til omfang, og da vil jeg spørre etter hvilke elementer Haught klarer å knytte til sin skapelsesteologi. Det første jeg vil trekke fram er at han bruker, tolker og inkorporerer en stor mengde vitenskapelige data. Han viser en dyp innsikt i hva evolusjonsteorien dreier seg om og hvilke utfordringer den gir til en som vil arbeide med hvordan man kan se på Gud som skaper. Kosmologiske funn bruker han også aktivt i utarbeidingen av sin teologi, når han sier at konteksten for en oppdatert naturlig teologi må være hele universets historie, og ikke kun den jordiske biologi. Her trekker han fram universets fininnstilling, eksistensen av stabile naturlover og det at universet helt fra starten av har hatt ingredienser for utvikling av liv og bevissthet, og han bruker alt dette til å utforske sider av Guds vesen, mål og midler for skapelsen. Videre bruker han innsikt fra både biologi og kosmologi til å snakke om tilværelsens grunnleggende balanse mellom det ordnede, statiske, og det kaotiske, åpne, Hans utforskning og bruk av funn fra både informasjonsteori og kvantefysikk er flere eksempler på at Haught inkluderer data fra flere vitenskapelige felt i sine teorier.

Haught ser også til teologiens egne kilder når han prøver å tolke verden og Gud som skaper av den. Hans kenotiske gudsbilde er forankret i den kristne trostradisjons gudsforståelse, bygget på Jesusfortellingen, Bibelen og klassiske teologiske skrifter. Haught aksepterer absolutt ikke teologiske dogmer blindt, men lar vitenskapen og teologien være to selvstendige kilder som utfordrer og utfyller hverandre. Der det kan synes som det er en motsetning mellom evolusjonslære og tradisjonell teologi, viser han at vitenskapen på noen felt tvert imot kan hjelpe oss å komme nærmere den tradisjonelle forståelsen av hvem Gud er. Et eksempel på det er hvordan han knytter Guds tilsynelatende fravær i de biologiske prosessene til det frihetsrommet han i sin kjærlighet gir skapelsen. En slik kobling mellom Guds kjærlighet og skapelsens frihet, er ikke ny i teologien, men forsterkes her av Haughts arbeid.¹⁵⁴ Et annet eksempel er hvordan han bruker de klassiske forståelsene av *creatio continua* og *creatio nova* til å gi mening til det ufullkomne ved tilværelsen. At teologien må endre seg i møte med vitenskapen er helt naturlig for Haught, men når vi ser at evolusjonslærens innsikter samtidig kaster lys over disse på en måte som etterlater dem i pakt med sentrale deler av klassisk

¹⁵⁴ Haught(2008), side 45.

kristendomsforståelse, øker troverdigheten i hans teologi, siden det er en styrke for en hypotese når den er utformet før en har tilgang til relevante beviser.¹⁵⁵ Det motsatte ville vært tilfellet dersom utfordringene fra evolusjonslæren hadde gjort at Haught endret teologien til det ugjenkjennelige.

Haught inkluderer altså et stort omfang av elementer i sin skapelsesteologi, og gjennom drøftingene mine har jeg vist at Haught svarer godt på ulike typer kritikk fra både naturalistisk og teologisk hold. Det gjør at elementene han inkluderer er solid begrunnet. Når jeg nå har vist at Haught i svært stor grad er konsistent, og at det finnes sterke sammenknytninger mellom et stort antall elementer i hans teorier, kan jeg konkludere med at det er en høy grad av koherens i hans bearbeidelse av hvordan man kan forstå Gud som skaper i lys av evolusjonslæren.

¹⁵⁵ Collins 2008, side 6-7

3.0 Keith Ward

3.1 Ward om vesen

I framstillingen og drøftingen av hvordan Haught forstår Gud som skapende og handlende i en verden som vår, fokuserte jeg på forståelsen av hvem Gud *er*, hva Gud *vil* og hvordan Gud *handler* for å oppnå sine mål. Den samme oppskriften vil jeg følge når jeg nå vender meg til Keith Ward, og jeg begynner med hans tanker om hvem og hvordan Gud er. Jeg vil presentere dette gjennom fem underkapitler som vil være relevante for den videre drøftingen: Det grunnleggende ved Gud-hypotesen(3.3.1), Gud som person eller personlig(3.3.2), Gud som god(3.3.3), Gud som skapende(3.3.4), Gud som allmektig(3.3.5) og Gud som allvitende(3.3.6). Når jeg via disse underkapitlene har presentert Wards syn på Guds sentrale egenskaper, vil jeg ha et godt utgangspunkt for å følge hans videre tanker om hva Gud vil og hva Gud gjør.

3.1.1 Det grunnleggende ved Gud-hypotesen

I boken *Why There Almost Certainly is a God*, går Ward i rette med Richard Dawkins, som har sagt at ingen teologer har gitt tilfredsstillende responser på hans argumenter. Noe av det første han gjør her er å klargjøre hva hypotesen om Guds eksistens handler om. Spørsmålet om Guds eksistens er et spørsmål om hvorvidt et bevisst sinn kan eksistere uavhengig av en fysisk kropp, sier han, og om hvorvidt et slikt sinn kan forstås som opphavet til universet.¹⁵⁶

Materialisten Dawkins sier på sin side at ethvert bevisst sinn er nødt til å sees på som et sluttprodukt av en lang og gradvis utvikling der materien har blitt så kompleks at bevissthet kan oppstå. Bevissthet har derfor ikke en mulig eksistens uavhengig av det fysiske, og det er en av grunnene til at Dawkins ser på Gud-hypotesen som nær en umulighet.

Her har vi det sentrale punktet i drøftingen av Guds eksistens, sier Ward. Er intelligens, sinn og bevissthet ultimate og ikke-reduserbare trekk ved virkeligheten? Eller er de kun

¹⁵⁶ Ward 2008, side 19.

uforutsette, tilfeldige produkter av en fysisk evolusjonsprosess?¹⁵⁷ Ward medgir naturligvis at det ikke er mye tvil om at bevissthet slik vi kjenner den er et emergent fenomen som oppstår ved evolusjon, men ser liten grunn til å konkludere med at bevissthet dermed må være en nykommer i kosmos, og at den kun kan oppstå på den måten. Det finnes grunner til å tenke at det kan eksistere bevissthet uavhengig av materie, og argumenter om Guds eksistens er argumenter som prøver å vise dette. De prøver ikke å bevise at det finnes en ekstra, superfysisk kraft i eller rett utenfor universet, men heller å gi gode grunner for å tenke at universets ultimate karakter er bevissthet og at materien er en skapt manifestasjon av kosmisk bevissthet.¹⁵⁸

De gode grunnene til å tenke slik, knytter Ward opp til en større diskusjon om materialismens dalende plausibilitet, samt filosofiske betraktninger om hva bevissthet er og hvordan personlige forklaringer kan være essensielle for vår forståelse av virkeligheten. Hva er poenget med å være materialist, sier han, når vi ikke engang er sikre på hva materie er? Der virkeligheten i den klassiske fysikken så ut til å kunne reduseres til et sett med enkle, forutsigbare elementærpartikler, har fysikkens forklaringer stadig blitt mer kompliserte, og materie vanskeligere å definere.¹⁵⁹ Det tidligere beskrevne usikkerhetsprinsippet har også fått en del prominente kvantefysikere til å tenke at kvantemålinger i seg selv må forstås som essensielle ved virkeligheten, og at nettopp det gjør bevissthet til en grunnleggende del av den.¹⁶⁰ Ward trekker også fram at eksistensen av bevisste subjekter i seg selv introduserer personlige forklaringer som en ny form for ikke-vitenskapelige forklaringer. Slike personlige forklaringer avhenger av eksistensen til avanserte bevisste vesener, fortsetter han, men i Gud-hypotesen er det likevel ett bevisst sinn som alltid har eksistert. Det betyr at det alltid vil være en ikke-reduserbar, personlig forklaring på hvorfor universet eksisterer. Dette er tema som dukker opp flere ganger gjennom min behandling av Ward, så jeg trenger ikke behandle dem grundigere enn dette her. Foreløpig er det nok å repetere Wards tanke om at utgangspunktet for Gud-hypotesen er overbevisningen om at bevissthet eksisterer uavhengig av, og er opphavet til, alt det fysiske.

¹⁵⁷ Ward 2008, side 12.

¹⁵⁸ Ward 2008, side 20.

¹⁵⁹ Ward 2008, side 15.

¹⁶⁰ Ward 2006, side 84-85

3.1.2 Gud som person eller personlig

I boken *God: A Guide for the Perplexed*, utforsker Ward gudsbegrepet med stor bredde. Han trekker fram ulike forståelser fra ulike tradisjoner og epoker og prøver å samle trådene til et gudsbilde som gir mening i dag. Her skriver han at det aller mest fundamentale med å tro på Gud, er å tro at det finnes et personlig opphav til væren og at universet er grunnlagt på en personlig virkelighet.¹⁶¹ Hva legger han her i begrepet ”personlig?” Han forkaster ettertrykkelig tanken på Gud som en overnaturlig superperson som kan alt og vet alt, ved å kalle den en absurd misrepresentasjon av hva filosofer har sagt om Gud.¹⁶² Når Gud kalles en person, så betyr ikke det, som det vanligvis gjør når vi snakker om personer, at Gud føler, resonnerer og lærer seg å handle og samhandle med andre personer. Guds personlige kvaliteter må forstås analogisk. Analogibegrepet kan brukes på ulike måter, men forstås her som at det som skal beskrives og det analogiske bildet som benyttes har en del felles egenskaper som kan være opplysende. Samtidig vil det ikke være fullt samsvar mellom analogien og det som skal forklares. Gud er mer lik personer enn han er lik andre ting som ikke er personer, samtidig som det er store forskjeller mellom personers og Guds egenskaper.¹⁶³ Gud ligner mer på tenkende vesener enn på steiner og gulrøtter, men Gud kan fremdeles være svært ulik de personene vi omgås til daglig. For å forklare denne analogiske tilnærmingen videre, sier Ward at et menneske er mer som en frosk enn som en stjerne, siden de deler DNA og kanskje også bevissthet. Samtidig ville det kjennes rart å kalle seg selv en frosk, til og med en analogisk frosk, fordi det er så mye ved mennesket som ikke dekkes av analogien. Videre sier Ward at dersom han var det siste menneske på jord, kunne han ved en analogi si at han var en sjimpanse, siden han ville lignet mer på sjimpanser enn noe annet. Samtidig ville nok ikke sjimpanser flest latt seg overbevise, nettopp fordi Ward på mange felt ville vært annerledes. Sjimpanse-analogien ville kanskje vært den beste som var tilgjengelig, men den ville stått i fare for å være mer forvirrende enn forklarende.¹⁶⁴

Dette kan vise hvorfor mange teologer har vært forsiktige med å kalle Gud for en person, til og med analogisk, fortsetter Ward. Selv om Gud kanskje ligner på personer mer enn han ligner på noe annet, kan det likevel være svært villedende å si at Gud *er* noe som kun eksister

¹⁶¹ Ward 2002, side 240.

¹⁶² Ward 2002, side 219.

¹⁶³ Ward 2002, side 228.

¹⁶⁴ Ward 2002, side 229.

i det skapte universet. Likevel er begreper og analogier fra denne verden alt vi har, så spørsmålet blir hvilke det er som gir mest mulig sakssvarende bilder av Gud? Ward er mer komfortabel med å si at Gud er *personlig* enn å kalle Gud for en person. Denne termen rydder et større rom for Guds ikke-personlige egenskaper, og signaliserer at det trengs et dypere dykk ned i temaet for å forstå hvilke av våre egne personlige egenskaper det er som ligner på Guds. Med å si at Gud er personlig, mener da Ward at opphavet til all væren innehar noe som ligner mer på bevissthet enn bevisstløshet og at det er klar over universet og ønsker at det eksisterer.¹⁶⁵ Bevissthet og intensjon er altså de to trekkene ved Guds vesen som beskrives best gjennom å si at Gud er personlig.

I tillegg er det personlige ved Gud et avgjørende aspekt for menneskets behov for tilbedelse av og relasjon til Gud.¹⁶⁶ Det er vanlig å forstå Gud som ikke bare en upersonlig kraft, men som en som relaterer til mennesker og dermed får respekt og kjærlighet i retur. Her trekker han fram Søren Kierkegaard, som kalte dette for det ultimate paradoks – at det uendelige skulle være endelig og involvere seg i våre gleder og sorger.¹⁶⁷

3.1.3 Gud som god

Ward mener at teologien må kvitte seg med sentimentale bilder av Guds godhet som handler om en giver-gud som alltid sørger for at vi har det vi trenger og rensker unna alt vondt.¹⁶⁸ Den klassiske teologien leverer mer treffende bilder, sier han, der godheten handler om Guds perfeksjon og «desirability.» Gud kan kalles god fordi Gud er den første kilden til den perfeksjon som alle ting leter etter, sa Aquinas.¹⁶⁹ Gud er også alle gode tings opphav og Gud vil våre gleder og gjør dem mulige.¹⁷⁰ Løftet om framtidig evig glede er også viktig for Ward i denne sammenhengen, og han trekker også fram den religiøse erfaringen av Guds kjærlige nærvær som en del av grunnlaget for å kunne si at Gud er god.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ward 2002, side 231.

¹⁶⁷ Ward 2002, side 232.

¹⁶⁸ Ward 2007, side 61.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ward 2007, side 66.

Hva da med eksistensen av ondskap og lidelse, bør ikke det på samme måte få oss til å konkludere med at Gud også er ond, siden Gud er alle tings opphav? Ward medgir at ondskap ikke kommer fra noen annen kilde enn Gud, men sier samtidig at denne ondskaperen er en nødvendig del av det universet Gud har skapt for å realisere det gode.¹⁷¹ Dersom ondskap eksisterer med nødvendighet i universet, kan ikke Gud lastes for den, og den gjør ikke at man må si at Gud er ond. Gud aksepterer ondskaperen kun fordi den er nødvendig for at godene i denne verden skal kunne realiseres. I denne verden er vi derfor nødt til å oppleve ondskap, men når det skjer er det Guds vilje at den skal overvinnes når og hvor det er mulig, og alt vondt kan og skal elimineres eller omformes til det gode. Jeg vil returnere til dette temaet når jeg i neste delkapittel ser på Wards tanker om hvilke mål Gud kan ha med skapelsen.

3.1.4 Gud som skapende

Ward diskuterer også muligheten for å se på Guds skapende handlinger som en del av Guds vesen, og at Gud dermed *må* skape fordi han *er* en som skaper.¹⁷² Det vanligste i kristen tenkning i dag er å fastholde Guds frihet til å velge å skape eller ei, men klassisk teologi avviste dette. Her ble skapelsen rotfestet i Guds evige og uforanderlige vilje, og dermed en nødvendig konsekvens av denne. Wards variant er at Gud fritt skaper en verden, på den måten at han ikke skaper fordi han mangler noe, men at skapelsen naturlig og nødvendig følger av Guds essensielle godhet og kreativitet.¹⁷³ Dermed må en eller annen verden med nødvendighet eksistere, og spørsmålet blir hvorfor Gud velger å skape akkurat vår verden. Dette skal jeg drøfte utførlig når jeg i neste delkapittel fokuserer på Guds mål med skapelsen.

3.1.5 Gud som allmektig

For Ward betyr ikke allmaktsbegrepet at Gud kan gjøre absolutt alt. For eksempel er Gud nødt til å gjøre det gode og ikke det onde, siden Gud er god. Dermed er onde handlinger utenfor Guds mulige handlingsrom. Den allmektige Gud har, slik forstått, så mye kontroll over ting

¹⁷¹ Ward 2007, side 61.

¹⁷² Ward 2007, side 43.

¹⁷³ Ward 2007, side 44.

som det er mulig at et allmektig vesen kan ha.¹⁷⁴ Enkelte handlinger kan være umulige for Gud på grunn av Guds vesen, mens andre handlinger kan være tvingende nødvendige å utføre for et fullkomment godt og rasjonelt vesen, slik at de vil være umulige å ikke utføre. Endelige vesener som oss kan ikke vite hvor disse grensene går, vi kan bare vite at Gud har makt nok til å være alle tings kilde, slik at ingenting kan være mektigere enn Gud.

Dette er det viktig å ta med seg i møte med problemet med det onde. Man kan si at Gud burde ha skapt et univers som dette, bare uten ondskap, siden alle ting skal være mulig for Gud. Men det trenger ikke å være så enkelt.¹⁷⁵ Kanskje er det en umulighet å realisere de godene vi erfarer i verden på andre måter enn gjennom det universet vi har fått. Denne tanken vil jeg presentere mer utførlig senere. Her og nå holder det å gjenta Wards tanker om at det ikke undergraver Guds allmakt at det kan være ting som Gud ikke er i stand til å gjøre. Allmakt må helt enkelt bety at ingen andre vesener kan ha mer makt enn Gud, og at Gud har makt nok til å frambringe alt vi kjenner til.

Vil ikke dette bety at man gjør logikken større enn Gud? Burde ikke en allmektig Gud også være fri til å bryte logikkens grenser? Ikke dersom ser på logiske umuligheter som kun språklige konstruksjoner som ikke beskriver virkelige handlinger. I så fall kan man ikke hevde at Guds manglende evne til å varme seg foran peisen eller lage en firkantet sirkel eller er uttrykk for svakhet, siden dette ikke er handlinger i det hele tatt, bare språklige konstellasjoner der de ulike elementene slår hverandre i hjel. Påstanden om at Gud burde ha realisert denne verdens goder uten denne verdens lidelse kan på samme måte være en slik språkkonstruksjon som ikke uttrykker virkelige handlingsmuligheter. I så fall måtte man konkludere med at kritikken er ugyldig.

3.1.6 Gud som allvitende

På sammen måte som med allmaktsbegrepet, vil Ward forstå allvitenhet som evnen til å vite alt som et temporalt vesen kan vite, og Ward ser på Gud som et temporalt vesen.¹⁷⁶ Jeg forstår dette som at Ward tenker på tiden som en reell del av virkeligheten, og ikke en menneskelig

¹⁷⁴ Ward 2002, side 220.

¹⁷⁵ Ward 2002, side 221.

¹⁷⁶ Ward 2002, side 227.

abstraksjon eller en konstruksjon som kun gjelder for dette skapte universet. I så tilfelle er tid også noe som Gud forholder seg til. Ubestemte hendelser i framtiden er dermed ikke mulige å vite for Gud, selv om Gud gjennom sin allmakt kan velge å endre nåtidens ordning og heller bestemme framtiden på mer detaljert vis. Dette kan virke i overkant begrensende på Guds allvitenskap, fortsetter Ward. Vet ikke Gud om mennesker kommer til å lande på Mars? Eller om verden kommer til å gå under på grunn av atomkrig? Det er imidlertid ikke slik at Gud ikke har noen idé om hva som vil skje, presiserer han. Gud kjenner til, og gjør mulige, alle mulige hendelser for framtiden, og kontrollerer alternativene som mennesker og andre vesener kan velge blant. Gud vet også om absolutt alle fakta som leder opp mot alle hendelser, og vil dermed kunne forutse framtiden med god treffprosent. Gud kan som sagt også velge å bestemme alle mulige valg, og slik få enda større kontroll, men foreløpig ser det ut som at Gud tillater at verden og mennesker er frie, innenfor grenser som Gud legger ned.¹⁷⁷ Det kan inngå i Guds allmakt å være i stand til å velge å begrense sin egen allvitenskap, og det kan være Gud velger det for å realisere visse goder. Denne begrensningen kan være grunnlaget for at universet kan ha en reell kreativ frihet, og slik frihet kan være av stor verdi. Men universet kommer likevel aldri ut av kontroll, siden Gud i sin allvitenskap og allmakt setter grensene for friheten. Gud kan vite og sørge for at ondskap til slutt vil forsvinne, og at godhet blir realisert og tatt vare på. Gud kan vite at kreative vesener aldri vil havne utenfor Guds makt til å hjelpe dem og Gud kan vite at de hellige hensiktene bak skapelsen vil bli virkeliggjort til slutt. Gud er så allvitende som noe temporalt vesen kan bli, og for Ward er det nettopp det allvitenskap er.¹⁷⁸

3.1.6 Oppsummering

Jeg har med dette presentert Wards tanker om hvem og hvordan Gud er. Gud er, helt grunnleggende, den ultimate bevissthet som er kilden til universet og alt som finnes i det. Gud er i tillegg personlig, god, skapende, allmektig og allvitende. Hva kan vi så si om hva en slik Gud kan ønske seg? Dette blir temaet for neste delkapittel.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ward 2002, side 228.

3.2 Ward om mål

Jeg har i foregående delkapittel beskrevet Wards tanker om Guds mest sentrale egenskaper. Hvordan kan man da forvente at den skapte verden ser ut, når Gud er personlig, god, skapende, allmektig og allvitende? Hvordan passer det vi observerer i den skapte verden sammen med dette gudsbildet? Kan man si noe om hvilke mål en slik Gud kan ha med å frambringe vår verden? Helt sentralt i Ward sine svar på disse spørsmålene er det at Gud ønsker å realisere noen verdier gjennom skapelsen av denne verden. Det vil jeg straks komme tilbake til(3.2.2). Deretter vil jeg behandle noen naturlige innvendinger mot bildet av Gud som realiserer de verdiene. Men først vil jeg se nærmere på Wards drøfting av forholdet mellom det nødvendige og ikke-nødvendige ved Gud og skapelsen, siden diskusjonen om Guds mål med vår verden vil være meningsløse dersom det skulle vise seg at Gud ikke har mulighet til fritt å velge å skape den.

3.2.1 Frihet og nødvendighet

Skapelsesdoktrinen handler ifølge Ward om at det bare er én type væren, Gud, som eksisterer med nødvendighet, at Guds essensielle egenskaper også eksisterer med nødvendighet, og at all annen væren, inkludert hver eneste del av universet og hvert eneste øyeblikk, får sin eksistens på grunn av Guds kunnskap og intensjon om å skape.¹⁷⁹ Gud vet om alt som potensielt kan eksistere og han velger å aktualisere noen av disse mulighetene. Men kan nødvendig væren handle fritt og dermed velge å skape? Vil ikke denne skapelsen også være nødvendig og ikke et resultat av et valg? Ward viser til Thomas Aquinas som sa at den hellige kunnskap og den hellige vilje er like nødvendige som den hellige eksistens. Gud er upåvirkelig og enkel, slik at Guds vilje er identisk med Guds essens, og dermed ikke kan endres.¹⁸⁰ Skapelsen følger dermed logisk fra Guds eksistens og vesen, og kunne ikke vært annerledes enn den er, i følge Aquinas.

Denne tanken ser ut til å løse det ondes problem, sier Ward, fordi Gud ikke kan klandres dersom både hans vesen og hans skapelse er som de er av nødvendighet. Løsningen er likevel

¹⁷⁹ Ward 2007, side 18.

¹⁸⁰ Ward 2007, side 28.

ikke tilfredsstillende, fortsetter han, fordi det ikke er noen logisk grunn til å hevde at det bare finnes én mulig verden. Dersom det da finnes et sett av mulige verdener, må man samtidig si at Gud i sin allmakt har mulighet til å realisere flere typer verdener, og dermed er ikke eksistensen av vår verden et nødvendig resultat av Guds essens. Gud kjenner til alle skapelsesmuligheter og har valgt akkurat denne verden. Selv om det å skape som vi har sett kan være en del av Guds essens og dermed en nødvendighet, er akkurat vår realiserte verden et resultat av Guds frie, kontingente valg.¹⁸¹ Evnen til å utføre kontingente handlinger ser dermed ut til å være en nødvendig del av Guds vesen. Både Guds vesen og Guds handlinger må i så fall bestå av en kombinasjon av nødvendighet og kontingens, og det samme kan sies om den valgte og skapte verden. Noen aspekter ved vår verden eksisterer kanskje som en nødvendig konsekvens av Guds nødvendige vesen og kunne derfor ikke være annerledes, men vår verden som helhet er ønsket og villet av Gud. Siden vi som endelige vesener ikke er i stand til å fullt ut forstå Gud, vil vi ikke kunne vite i detalj hva som er hva, men vi kan vite at vår verden eksisterer fordi Gud ønsker å realisere den.¹⁸²

3.2.2 Gud skaper for å realisere verdier

Når vi nå har ryddet rom for tanken om at Gud har valgt vår verden, er det på tide å spørre om *hvorfor* Gud har valgt den. Ward starter den prosessen med spørsmålet om det i det hele tatt gir mening å snakke om at Gud ønsker å skape noe, siden Gud fra evighet er komplett og perfekt væren og dermed ikke burde ønske noe som helst.¹⁸³ Det er klart at Guds kreative skapelsesakter ikke kan spores tilbake til fysiske eller emosjonelle mangler eller lengsler. Men det kan likevel være mulig for Gud å skape en annen type subjektivitet enn den Gud har selv, en som er i stand til å oppleve egne, endelige gleder. Dette gjør kanskje ikke Guds glede større, men man kan likevel si at det vil føre til mer glede i universet.¹⁸⁴ En god Gud kan derfor være interessert i å stadig øke universets totale sum av glede, eller verdier, og et univers som virkeliggjør verdier som ellers ikke ville eksistert, kan sees på som godt og verdt å skape. Ward ser for seg at det kan finnes en uendelig mengde slike verdier, og at det som forener dem er at de gir glede til vesener med bevissthet. Man kan kanskje si at en perfekt

¹⁸¹ Ward 2007, side 26.

¹⁸² Ward 2007, side 30.

¹⁸³ Ward 2007, side 20-21.

¹⁸⁴ Ward 2007, side 22.

verden er en som inneholder et maksimalt antall slike gleder, maksimalt sterkt erfart, men en slik verden ser ikke ut til å være mulig, fortsetter Ward. Et endelig sett med verdier kan alltid utvides til å inneholde flere verdier, derfor er en perfekt eller en best mulig verden noe man aldri kan komme fram til. Man kan dermed ikke klandre Gud for å ikke ha skapt en slik verden, siden en god verden alltid kan bli bedre. Enhver skapelse som realiserer en viss mengde med verdier vil derfor kunne sees på som verd å skape.¹⁸⁵ For Ward er en slik realisering av verdier selve grunnlaget i hans tanker om hvorfor Gud har valgt å skape vår verden, og videre vender jeg meg til hans beskrivelse av fem ulike typer verdier som kan mener kan inngå i dette bildet.

3.2.2.1 Fem verdier som kan synliggjøre Guds mål med skapelsen.

Verdier kan forstås som noe som verdsettes av noen, og de fem verdiene som Ward trekker fram kan på hver sine måter sies å øke den totale mengden av slike verdier i verden, og dermed synliggjøre hvorfor Gud skulle ønske å skape den.

Den første verdien er at det finnes subjekter som verdsetter sin egen eksistens.¹⁸⁶ Selv om Gud i sin egen komplette væren ikke mangler glede, vil en økning i antall subjekter som erfarer glede øke den totale mengden av glede og dermed verdier i universet. Eksistensen av andre bevisste, erfarende vesener enn Gud gjør dermed verden bedre enn om de ikke fantes. Disse subjektene har dermed verdi i seg selv, uavhengig av de spesifikke gledene de kan erfare.

De spesifikke gledene som disse subjektene kan erfare, utgjør den andre formen for verdier, ifølge Ward.¹⁸⁷ I en fysisk verden der endelige, erfarende subjekter finnes, vil det realiseres andre og flere verdier enn dersom de ikke fantes. For eksempel vil ikke Gud kunne erfare gleden over en slitsom fjelltur, siden Gud ikke går i fjellet og ikke kan bli sliten. Slike verdier realiseres da gjennom eksistensen til endelige subjekter.

¹⁸⁵ Ward 2007, side 23.

¹⁸⁶ Ward 2007, side 24.

¹⁸⁷ Ibid.

En tredje form for verdi er at disse gledene som kun endelige subjekter som oss kan erfare, endrer måten Gud erfarer verdier på. Vi har tidligere sett at Gud i sin perfektion ikke kan ha lengsler som udekkede behov gir. I klassisk teologi er det også vanlig å se på Gud som upåvirkelig, og at Guds glede ikke kan økes gjennom skapelsen. Ward mener at denne doktrinen ikke gir et tilstrekkelig bilde av Guds forhold til skapelsen. Han bekrefter at den glede Gud nyter gjennom sitt eget fullkomne vesen er konstant, og hverken sorger eller gleder i universet kan endre den. Likevel synes Ward det blir inkonsistent å tenke seg at ikke en allvitende Gud på noe nivå blir endret av erfaringene til de skapte subjektene. Allvitenskap betyr komplett kunnskap om alt som skjer, og det må også innebære fullstendig empati med skapningers følelser.¹⁸⁸ Her uttrykker Ward større sympati med prosessteologiske tanker om endelige skapningers opplevelser som inkludert i Gud, enn med klassiske teologiske tanker om at Gud har komplett intellektuell kjennskap til alle ting, men ingen følelser. På et vis må Gud erfare mine erfaringer, sier Ward, selv om mine erfaringer fortsatt er mine egne og ikke bare en del av Guds. Gud har ikke min tannpine, men vil vite hvordan det er for meg å ha denne tannpinen. Eksistensen av subjekter med egne erfaringer, i kombinasjon med Guds allvitende empati, endrer dermed måten Gud erfarer verden på. Det er på denne måten at de gledene som skapninger erfarer også gir Gud nye former for og grader av glede. De vil ikke ha effekt på den glede som alltid finnes i Guds evige væren, men de vil legge til gleder som ikke ville ha eksistert uten skapelsen av denne verden.¹⁸⁹

En eventuell framtidig fullendelse av skapelsen kan også tilføre en ny type verdier til dette bildet, eller i det minste forsterke og perfektionere de verdiene vi ser konturene av i dag. Denne fjerde kategorien av verdier legger til grunn en skapelsesforståelse der Gud ikke har valgt mellom ulike "skapelsespakker" som var ferdige og bestemte på forhånd, men heller at Gud valgte initialbetingelsene og slik skapte rom for både sin egen kreative påvirkning og skapningers gitte frihet.¹⁹⁰ Intensjonen er dermed at verdiene ved skapelsen vil bli fullt ut realisert i en framtidig fullendelse, og Guds allmakt gjør at dette vil skje. Guds endelige hensikt kan derfor ikke overvinnnes, men den eksakte formen på fullendelsen kan stadig preges av skapningers frie handlinger og Guds kreative aktivitet. Her ser det imidlertid ut til å eksistere en mørk mulighet, medgir Ward.¹⁹¹ Friheten som mennesker er gitt må vel, dersom

¹⁸⁸ Ward 2007, side 25.

¹⁸⁹ Ward 2007, side 26.

¹⁹⁰ Ward 2007, side 32.

¹⁹¹ Ward 2007, side 33.

den er reell, kunne føre til en forstyrrelse av denne fullendelsen? Vi vet at mennesker har evne og mulighet til å avvise Gud og hans vilje og til å velge sin egen egoisme, fortsetter han. Denne friheten kan man også tenke seg brukt til å endelig avvise Gud. På den måten ser Ward for seg at et helvete er mulig.¹⁹² Man kan videre se for seg muligheten for at alle mennesker velger denne veien, og hvis det skjer kan man ikke si at eksistensen av rasjonelle, frie skapninger er av det gode. Ward ser imidlertid nettopp det rasjonelle ved mennesket som en sterk grunn til at dette ikke vil skje. Selv om egoisme er tiltrekkende, tenker han at ethvert rasjonelt menneske vil se den lidelsen som den fører til, og dermed før eller senere ta bedre valg. Det er irrasjonelt å velge en retning i livet som ikke fører til det gode, og det gir grunn til å tro at alle mennesker kommer til å velge å bli en del av den gode fullendelsen som Gud vil virkeliggjøre.¹⁹³ Grunnlaget for den framtidige realiseringen av denne fjerde kategorien av verdier ligger altså i kombinasjonen av Guds allmakt og menneskers gitte rasjonalitet.

Den femte og siste typen av verdier som Ward ser for seg kan ligge til grunn for skapelsen, er Guds mulighet til relasjon med skapte vesener.¹⁹⁴ Tidligere har jeg beskrevet hvordan Ward ser for seg Gud som personlig, og det ligger til grunn også for å forstå hvorfor den evige, allmektige og allvitende Gud skulle ønske å ha fellesskap med endelige vesener som oss. Personlige egenskaper som kunnskap, følelser og vilje er essensielle for Gud, så når Gud relaterer personlig til skapninger, er det disse egenskapene som er utgangspunktet. Gud vet om skapte personers følelser og handlinger, og han kan ta del i dem gjennom sin fullstendige evne til empati.¹⁹⁵ I tillegg til at Gud kjenner mennesket, kan også mennesket bli klar over og verdsette Guds vesen og følge Guds vilje. Ward ser her for seg en aktiv rolle fra Guds side, ikke bare en passiv tilgjengelighet for mennesker som vil inspirere Gud. Gud tvinger seg heller ikke på, men åpenbarer de sidene av seg selv som mennesket er i stand til å oppfatte og respondere på.¹⁹⁶ På denne måten kan man se Gud som påvirket av mennesker, og kanskje andre skapninger, og deres handlinger, og denne påvirkningen utgjør en egen form for verdi med skapelsen.

¹⁹² Han forklarer ikke her hva han mener med helvete, men det ser ut til å bety en tilstand utenfor Guds endelige fullendelse av verden.

¹⁹³ Ward 2007, side 34.

¹⁹⁴ Ward 2007, side 35-36.

¹⁹⁵ Ward 2007, side 155.

¹⁹⁶ Ibid.

3.2.2.2 Første innvending: Hvordan forklare det «verdiløse?»

Selv med bevissthet omkring verdiene over, vil det være på sin plass å spørre om de er gode nok. Er ikke lidelsen i verden så omfattende og grusom at den utkonkurrerer disse godene? Og dersom Gud er alle tings opphav, har han ikke da like mye ansvar for det onde og «verdiløse» ved tilværelsen som han har for de verdiene jeg nå har beskrevet? Man kan spørre seg om hva det sier om Gud og hans mål med verden. Selv om vi skulle konkludere med at verden er mer god enn ond, er det naturlig å tenke at man burde kunne forvente mer av Gud enn som så. Skulle ikke den allmektige, allvitende og gode Gud kunne finne en annen måte å skape på, en måte som ekskluderte eller i det minste minimaliserte all lidelsen? Slike tanker og spørsmål utgjør kjernen i David Humes kritikk mot argumentet om at verdens og menneskelivets godhet viser at Gud eksisterer, en kritikk formidlet gjennom de fiktive religionsfilosofiske dialogene mellom Philos, Cleanthes og Demea.¹⁹⁷ Et ekko av dette finner vi hos Bertrand Russell, som i sitt foredrag *Hvorfor jeg ikke er kristen* sa at hans tilhørere nok ville ha produsert bedre ting enn Ku Klux Klan og fascister dersom de hadde allmakt, allvitenskap og millioner av år til rådighet.¹⁹⁸ Den samme grunntanken ligger til grunn for den nåtidige ateisten Christopher Hitchens når han hevder at religiøse har en tendens til å lovprise Gud for gode hendelser, men samtidig hoppe bukk over ansvarsspørsmålet når det vonde inntreffer.¹⁹⁹ Verdens lidelse og tanken om Guds godhet og allmakt kan synes som to helt uforenlige størrelser. Har vi her et eksempel på inkohærens i det gudsbildet som også Ward forfekter?

For å presentere Wards svar på denne innvendingen, må vi returnere til hans forståelse av Guds godhet og allmakt. Det at Gud er allmektig handler ikke om at han kan gjøre absolutt alt vi kan sette opp som språklige muligheter, men at han har så mye makt som det reelt sett er mulig å ha. Dermed er det fullt mulig å si om en allmektig Gud at han ikke har mulighet til å realisere de beskrevne verdiene uten å samtidig tillate verdens lidelse. For å forklare dette nærmere, låner Ward en distinksjon fra Aquinas mellom *forutgående* (antecedent) og *påfølgende* (consequent) ønsker.²⁰⁰ Man kan for eksempel ønske å delta i et tilfeldighetsstyrt terningspill der målet er å få flest mulig seksere. Det forutgående ønsket er at tilfeldighetene

¹⁹⁷ Hume, i Bennett 2007, side 46.

¹⁹⁸ Russell 2009, side 28.

¹⁹⁹ Hitchens 2008, side 76.

²⁰⁰ Ward 2007, side 48.

skal råde i spillet, hvis ikke er det ikke et tilfeldighetsstyrt spill. Man skulle derfor kunne forvente at man ble glad dersom tilfeldighetene førte til et kast med treere, fordi man hadde fått det spillet man ønsket. Likevel er det kun seksere man vil ha, på grunn av det påfølgende ønsket. Burde man ikke da, for å maksimere gleden, endre terningene slik at man alltid trillet seksere? Nei, for da ville man ikke spilt det tilfeldighetsbaserte spillet som man ønsket å spille i utgangspunktet. Dersom man alltid fikk det man ønsket seg, ville det ikke være noe poeng i å spille. Å trille treere kan være en skuffelse, men man må akseptere dem dersom man vil spille spillet. På samme måte kan man forstå Guds forhold til det gode og det onde i verden. Guds forutgående ønske er å skape en verden som kan gi selvstendige subjekter, og hans påfølgende ønske er virkeliggjørelsen av de godene som en slik verden med slike subjekter kan generere. Det vonde som dette medfører må Gud imidlertid også akseptere, selv om han ikke ønsker at det vonde skal skje. Skulle han hindret alt som var vondt, ville resultatet blitt noe annet enn en verden med selvstendige subjekter.

På bakgrunn av dette kan vi også svare Hitchens med at det på ett vis er helt korrekt å uttrykke takknemlighet for verdens goder, uten å gi Gud tilsvarende kritikk for det vonde. En fin solnedgang er en konsekvens av systemet på samme måte som et jordskjelv, men de tilsvarer henholdsvis seksere og treere i analogien over. Guds forutgående ønske er å skape akkurat vår verden på grunn av verdiene de fører til. Siden verden er selvstendig, kan man verken se på solnedgangen eller jordskjelvet som direkte gitt av Gud, men heller som ulike konsekvenser av et villet system. Solnedgangen kan likevel i større grad knyttes til Guds vilje, siden det er på grunn av slike goder og verdier at systemet er opprettet. Jordskjelvet er derimot ikke en ønsket konsekvens, selv om det er forutsett av Gud, og selv om Gud har igangsatt og opprettholder systemet som forårsaker slikt.²⁰¹

Dette kan framstå som mye mindre enn det vi vil forvente av allmakt. Kunne virkelig ikke Gud aktualisere en verden der lidelse ikke er mulig? Ikke hvis vi selv ønsker å eksistere, svarer Ward. Eksistensen av intelligente vesener som oss, henger uløselig sammen med universet slik det er, med sin størrelse, utviklingshistorie og sine lover.²⁰² Vi er produkter av en lang prosess av kosmisk og biologisk evolusjon, i et univers som er slik det må være for at vi skal eksistere. Vi kunne ikke ha eksistert som akkurat de personene vi er i et annerledes

²⁰¹ Ward 2007, side 51-52.

²⁰² Ward 2006, side 38-39.

univers med mindre lidelse.²⁰³ Han utdyper dette med å si at moderne fysikk gir oss et bilde av en verden der alt på elegant vis henger sammen i en integrert helhet.²⁰⁴ Alt vi kan observere rundt oss er en konsekvens av de grunnleggende prinsippene i den fysiske strukturen, og man kan dermed ikke fjerne de elementene som medfører lidelse, uten å samtidig endre denne strukturen som også produserer verdier. Dette gjelder både den lidelsen som mennesker påfører hverandre og den som følger fra naturens krefter. Et annet sted trekker han fram at en verden som er komplisert nok til å inneholde rasjonelle og moralske vesener, også må inneholde muligheter for lidelse.²⁰⁵ Hvis jeg har mulighet til å gjøre noen glad ved å vise omsorg for dem, vil jeg også kunne gjøre dem triste ved å overse dem. Hvis jeg har mulighet til å oppleve tilfredsstillelse over å oppnå mine mål, vil det også være muligheter for skuffelse over å mislykkes. Det virker sannsynlig at enhver verden der man kan vise omsorg for andre og jobbe mot egne mål, også må inneholde muligheter for lidelse.

Gud kan altså i sin godhet ønske å skape en verden som realiserer de tidligere beskrevne verdiene, og han kan realisere dette ønsket gjennom sin allmakt. Men selv ikke den allmektige Gud kan utføre handlinger som kun er språklige konstruksjoner og dermed ikke virkelige handlinger. Det er en logisk umulighet å skape et univers der alle frie vesener alltid velger det gode, og det er umulig å bestemme alt i et univers som inneholder reell frihet. Gud må derfor akseptere ondskapen som følger med en selvstendig verden. I dette bildet kommer ikke ondskapen fra noen annen kilde enn Gud, siden Gud er opphavet til absolutt alt, men den er heller ikke villet av Gud slik som det gode er, og man kan dermed fortsatt holde fast på tanken om Guds godhet. Det som tilsynelatende kan virke som en åpenbar inkohærens i gudsbildet skyldes dermed hovedsakelig en overflatisk og unøyaktig forståelse av allmaktsbegrepet. Ward hevder selv at disse utlegningene løser de intellektuelle sidene ved problemet med det onde, forstått som spørsmålet om hvordan en allmektig og god Gud kunne skape en verden som inneholder ondskap.²⁰⁶

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ward 2007, side 62.

²⁰⁵ Ward 2007, side 44.

²⁰⁶ Ward 2002, side 223.

3.2.2.3 Andre innvending: Er det verdt det?

I det vi har slått tilbake kritikken om inkoherens, presser imidlertid en ny innvending seg fram: Er det verdt det? Er vi verdt det? Når prisen for å skape en selvstendig verden med selvstendige subjekter som oss er så høy, er det riktig av Gud å gjøre det? Dostojevskis Ivan Karamasov svarer et rungende nei, og gir som eksempel at evig lykke for alle mennesker ikke rettferdiggjør tortur av et uskyldig spedbarn. Men som vi har sett, kan det være at en verden der slikt kan skje er eneste mulige vei til de verdiene som blir realisert gjennom denne verden, og kanskje også til evig lykke. I så fall er ikke denne torturen et aktivt valgt middel for oppnåelse av evig lykke, men akseptert som en fæl mulighet i den eneste mulige verden der evig lykke kan oppnås for endelige vesener.²⁰⁷ Kanskje kan det nevnte barnet også oppnå evig lykke dersom den fødes inn i en verden der tortur er mulig. Ville da dette barnet, som voksen i en tilstand av evig lykke, si: «Jeg skulle ønske jeg aldri hadde eksistert?» Sannsynligvis ikke, sier Ward.

Men ville det ikke likevel være bedre om Gud skapte en verden med mindre frihet og dermed mindre lidelse, selv om det ville ekskludert muligheten for vesener som oss? Ward sitt svar er at det kan være at Gud har skapt en slik verden også, og kanskje mange flere som kan karakteriseres som gode. I utlegningen av dette, lanserer han et *mangfoldsprinsipp* (plenitude) som en mulig essensiell del av Guds vesen.²⁰⁸ Ifølge dette prinsippet, er det godt at alle mulige goder eksisterer, så lenge eksistensen av dem ikke krever overdreven og meningsløs lidelse. Heller ikke her er tanken at det er verdt å skape det onde for å oppnå det gode, men at potensiell og aktualisert lidelse med nødvendighet følger med på lasset ved realiseringen av noen av disse godene. Ut fra dette prinsippet blir det også naturlig å se for seg at en mengde forskjellige verdener eksisterer, og at alle realiserer ulike typer og sett av verdier og goder.²⁰⁹ Det er ikke slik at Gud med nødvendighet må aktualisere så mange gode universer som mulig, men at alle universer som faktisk blir realisert, blir det fordi de inneholder eller muliggjør store og særpregede verdier. For å kunne kalle disse verdenene gode, må det onde som eventuelt eksisterer i disse universene kunne forstås som en nødvendig forutsetning for eller konsekvens av de realiserte verdiene, og ondskapen må kunne transformeres slik at den ikke

²⁰⁷ Ward 2007, side 57-58.

²⁰⁸ Ward 2006 side 138.

²⁰⁹ Ward 2006, side 140.

er meningsløs og endelig.²¹⁰ Gud kan dermed ha valgt å skape en annen verden uten frihet og uten lidelse, og både den og vår egen eksisterer fordi de realiserer eller kommer til å realisere goder som ellers ikke ville blitt realisert. Fordelen med å åpne opp for denne muligheten for at det finnes flere verdener, er at det blir lettere å forklare eksistensen av nettopp vår egen verden. Man trenger ikke å forsvare en tanke om at den er det beste som Gud kan skape, det rekkes i stedet å si at de godene den realiserer er innenfor et spekter av det som Gud i sin godhet og allvitenskap ser som godt og viktig å skape.

Disse tankene kan framstå som i overkant kreative og spekulative. Er dette kun et desperat forsøk på å redde teismen i møte med lidelsens anklage? Nei, det finnes en del belegg for disse tankene. De er utledet av enkle tanker om Guds godhet og skapervilje, og Ward viser at det finnes klare tendenser til et slikt mangfoldsprinsipp helt tilbake til Augustin og Aquinas.²¹¹ Tanken passer også godt sammen med den moderne kosmologiens økende interesse for ulike multiversteorier, som kan sies å bygge på samme form for logikk. Oppdagelsen av universets fininnstilling har vist at eksistensen av vår verden er svært usannsynlig. Multiversteoriene gir en spekulativ, men plausibel løsning på dette, på samme måte som at teister kan se Guds valg om å skape akkurat vår verden som mer sannsynlig dersom det også finnes andre verdener som Gud har skapt. Denne teistiske varianten kan også sies å være mer økonomisk, fordi den inkluderer et prinsipp for utvelgelse av bestemte verdener, mens multiversteoriene mangler et slikt prinsipp.

I dette avsnittet har jeg vist at tanken om at vår verden er verd å skape blir lettere å forsvare dersom vi åpner for at Gud har skapt flere ulike verdener som realiserer ulike goder. Enda viktigere har det vært å vise at lidelsen kan være uunngåelig for å realisere vår verdens goder, og at evig glede for denne verden alltid har vært et mål og en virkelig mulighet.²¹² Til dette siste punktet vil mange innvende at man beveger seg utenfor det man har grunnlag for å si basert på naturlige observasjoner, og denne innvendingen vil jeg nå behandle.

²¹⁰ Ward 2006, side 142.

²¹¹ Ibid.

²¹² Ward 2007, side 66.

3.2.2.4 Tredje innvending: Tanken om evig glede mangler fundament.

Når Ward peker på muligheten for evig glede som en forutsetning for å forstå verdens lidelse, er han på bølgelengde med David Humes Demea. Han anerkjenner Philos´ dystre portrett av en lidelsesfylt virkelighet, men peker samtidig på at denne verden bare er et lite punkt sammenlignet med hele universet og at dette livet bare er et lite øyeblikk sammenlignet med evigheten.²¹³ All lidelse og ondskap vi opplever her og nå, vil derfor bli «gjort godt» i en annen del av universet eller i en nå ukjent framtidighet. Først når det skjer vil vi se de fullstendige sammenhengene, og da vil også Guds godhet og rettferdighet tre klart fram for oss. Her roper imidlertid Cleanthes ut i engasjert protest.²¹⁴ Slike tankekonstruksjoner er et byggverk som svever i luften, sier han, fordi de ikke er bygget på det vi kan observere her og nå. Hvordan kan en årsak kjennes uten gjennom dens virkning? Hvordan skal man kunne bekrefte en hypotese som ikke bygger på erfarte fenomener? Ward selv er klar over dette problemet. Grusom og uforskyldt lidelse er et beviselig faktum, skriver han, mens håpet om evig lykke kan være en drøm.²¹⁵ Likevel konstaterer han at ingen teodicé er mulig uten dette håpet.²¹⁶ Hva sier han så om grunnlaget for å hevde det?

I utgangspunktet kan det virke som at tanken om en fortsatt eksistens etter døden er helt umulig å holde sammen med et vitenskapelig fundert livssyn. Vi vet at solen vil brenne ut om ca 5000 millioner år, og vi kan ut fra observasjoner av universets stadig økende entropi, anta at det til slutt ikke vil eksistere noe annet enn tomrom.²¹⁷ I dag er det mest vanlig blant kosmologer å tenke at vårt univers er akselererende, det vil si at det beveger seg stadig raskere i alle retninger.²¹⁸ Den naturlige følgen av det, er at jorden en gang vil bli etterlatt og isolert, uten energikilder som kan opprettholde liv og kommunikasjon, og dermed ser det vanskelig ut å finne en fysisk støtte for tanken om evig glede. En ekstremt spekulativ, men like fullt interessant alternativ, finner Ward hos den amerikanske fysikeren Lee Smolin, som ser muligheten for at nye universer kan dannes ved at stjerner kolliderer inn i svarte hull.²¹⁹ Slike svarte hull har så sterke indre gravitasjonskrefter at hendelser i dem foregår isolert fra resten av universet. Dermed ser Smolin muligheter for at nye former for rom og tid kan dannes inne

²¹³ Hume, i Bennett 2007, side 45.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ward 2007, side 58.

²¹⁶ Ward 2007, side 72.

²¹⁷ Ward 2006, side 235.

²¹⁸ Ward 2006, side 238.

²¹⁹ Ward 2006, side 239.

i dem, og at universet på denne måten kan danne nye miniuniverser som en del av seg selv. Med teknologisk utstyr som er ufattelig mye mer avansert enn dagens, kan kanskje våre etterkommere i en fjern framtid konstruere nye univers inne i slike sorte hull og bevege seg mellom dem i all evighet. Lee Smolin er ikke forfatter av fantasy, men en fysiker, bemerket Ward, og hans spekulasjoner bygger på velkjente og veletablerte fysiske teorier. Han sier ikke at dette er ting som vil skje, men at de er muligheter innenfor den moderne fysikkens lover.²²⁰

Wards poeng med å trekke fram denne svært spekulative teorien, er da å vise at det er god grunn til å være varsom med den skråsikre fremtidspessimismen på vegne av universet. Vår kunnskap om det har enorme mangler, så det kan godt være at det finnes krefter vi nå ikke kjenner til som etterhvert vil spille viktige roller. Vi vet heller ikke om de fundamentale naturlovene en gang vil endre seg, og for alt vi vet kan vårt univers være en liten boble i et større multivers med helt andre lover enn de vi kjenner til.²²¹

Samtidig krever det mer enn å finne belegg for at det fysiske universet kan genere livsvilkår for intelligente vesener i all evighet, når vårt mål er å finne belegg for håpet om evig glede. Wards tanker om at vårt univers skal kunne ses på som verd å skape, avhenger som sagt av muligheten for dette. Men tvinger ikke vitenskapen oss til å konkludere med at vår bevissthet, tanker og erfaringer av subjektivitet kun kan eksistere så lenge vår kropp eksisterer? Ikke nødvendigvis, sier Ward. Man kan for eksempel separere et DNA-molekyls genetiske kode fra det legemet det opererer i og har utviklet seg gjennom, og denne koden vil kunne fungere på samme måte i nye materielle omgivelser.²²² Dermed kan man også se for seg at informasjonsinnholdet i en hjerne, selv om det har utviklet seg i og eksisterer i en konkret og fysisk kropp, kan flyttes fra denne kroppen og fortsatt fungere i et annet materielt rammeverk. Man kan etter en sann overføring fortsatt ha en opplevelse av kontinuitet i sin selvoppfatning, fordi denne er bygget på fortidige erfaringer, minner, framtidige planer og opplevelse av moralsk ansvar.²²³ Dette skjer på et vis allerede naturlig, fortsetter Ward. Cellene i kroppene våre dør og byttes ut konstant, slik at kroppene våre på et tidspunkt har helt andre fysiske byggesteiner enn det de hadde ved fødselen. Likevel har vi en klar opplevelse av at vi, tross fysiske og mentale endringer, er de samme personene hele livet. Iblant gjør også ulykker og

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ward 2006, side 236.

²²² Ward 2007, side 244.

²²³ Ibid.

sykdom at mennesker får kunstige kroppsdeler og indre organer, uten at det kutter båndene til den personen man var før inngrepet. Kanskje vil man i framtiden være i stand til å gi et menneske en fullt ut kunstig produsert kropp, samtidig som denne personen fortsatt vil oppleve en kontinuitet med sitt opprinnelige selv. Ward viser også til en spekulativ teori fra den amerikanske fysikeren Frank Tipler, som går ut på at fjernt framtidige og enorme intelligenser vil være i stand til å lage kopier av alle levende vesener som noen gang har eksistert, slik at det vil kjennes som vi har blitt bragt tilbake til livet.²²⁴ Dermed kan vi si at muligheten for evig subjektiv eksistens har en del belegg både i biologisk forskning, menneskelig erfaring og spekulativ fysikk.

Heller ikke dette vil likevel være nok, påpeker Ward. Eksakte kopier av oss selv eller fortsatt eksistens av samme bevissthet i andre kropper, vil innebære en videreføring av den ufullkomne og ofte nederlagsfylte tilværelsen som vi opplever i dag. Evig glede må innebære ikke bare en kontinuitet med det som har vært, men også en form for forvandling som gjør at vi kan frigjøres fra de smertefulle delene av våre liv.²²⁵ Håpet om at dette skal kunne skje, krever mer enn fysiske muligheter for evig eksistens, det er fundert i en religiøs visjon av at Gud, den ultimate bevissthet, skal sørge for denne forvandlingen. Et hovedpoeng for Ward, er at denne visjonen går utover det vitenskapen kan levere, men at den samtidig ikke er i utakt med vitenskapelige innsikter.²²⁶ Når vi har sett at moderne fysikk leverer teoretiske muligheter for framtidige reiser til nye univers og for overføring av bevissthet til nye kropper, kan vi si at framtiden for oss og for det fysiske universet er mer åpen enn det mange naturalister vil ha det til. Vi ser at også at det intellektuelle spranget ikke er veldig stort fra rent fysiske, men likefullt spekulative framtidsteorier, til den teistiske forestillingen om at Gud skal sørge for evig glede for bevisste vesener. Jeg har tidligere sett på Wards grunnlag for å se på bevissthet som det fundamentale ved tilværelsen, og det ser ut til å være en plausibel mulighet. Dersom universet da er grunnlagt på eksistensen av perfekt, allvitende og allmektig bevissthet, ser det ut som en sannsynlig antagelse at dette perfekte opphavet til alt, også vil skape en framtid der nåtidige lidelser kan bli omformet og muligheter kan bli realisert.²²⁷ Det er dette som er selve fundamentet i Wards forsvar for håpet om evig glede.

²²⁴ Ward 2007, side 245.

²²⁵ Ward 2006, side 246.

²²⁶ Ward 2006, side 249.

²²⁷ Ward 2006, side 250.

3.2.3 Oppsummering

Med det håpet forsvart, er Ward i mål med sin behandling av hvilke mål Gud kan ha med skapelsen av verden. Vi har sett at han legger til grunn at Gud ønsker å realisere fem forskjellige verdier, og vi har sett at lidelsen i verden kan forstås som et nødvendig onde i den eneste verden som kan realisere de fem verdiene. Valget om å likevel skape vår verden kan forsvares dersom Gud er i stand til å omforme det onde til noe godt, og dersom framtiden gir mulighet til evig glede for vesener som i dag lider. Håpet om dette avhenger av en religiøs forventning om at Gud kan sørge for en slik framtid, men det er en forventning som Ward har vist er i samsvar med en del sentrale vitenskapelige innsikter. Ward begrunner sine tanker om Guds mål på grundig vis ved hjelp av både vitenskapelige funn og klassiske teologiske kilder, og jeg har ikke avslørt noen inkonsistens i det han sier. Dermed er det tid for å gå videre til å se på hvilke midler en slik verdirealiserende Gud kan bruke for å skape vår verden.

3.3 Ward om middel

Til nå i min Ward-presentasjon, har jeg sett på hans forståelse av Gud som det personlige opphavet til alle ting, og på Guds mål om å realisere ulike verdier som forklaringen på at vår verden eksisterer. Hva sier han så om hvordan Gud har gått og går fram for å realisere disse verdiene? Også Ward tar utgangspunkt i at Gud ønsker en selvstendig verden, og at kosmisk og biologisk evolusjon er virkemidlene for å oppnå det. Jeg vil starte dette delkapittelet med en drøfting av hvorvidt nødvendige sider av Guds vesen også gjør at verden på noen områder med nødvendighet er som den er(3.3.1), siden det vil ha store konsekvenser for hvordan vi ser på evolusjon som guds skapelsesmiddel. Deretter vil jeg bevege meg til denne delens to hovedtema: Hvordan Ward ser på evolusjon som Guds virkemiddel til å oppnå sine mål(3.3.2), og hvilke tanker Ward har om Guds nærvær og ledelse av verden mot sine mål(3.3.3). Denne disposisjonen vil gi en god ramme for en grundig presentasjon og drøfting av Wards tanker om Guds valg av midler for å skape og forme verden.

3.3.1 Mulige nødvendige trekk ved verden

Jeg har tidligere presentert noen av Wards tanker om hvilke egenskaper Gud har med nødvendighet, og hvilke som er kontingente. Den samme diskusjonen er relevant også i studier av Guds skaperverk. Dersom kreativitet er en av Guds nødvendighet, kan det være at Gud med nødvendighet må skape en eller annen verden. Det kan godt være at en slik verden med nødvendighet også har visse egenskaper, og Ward presenterer seks trekk ved verden som er kandidater til å være nødvendige på den måten, og alle henger tett sammen med Wards forståelse av Guds vesen og Guds mål med verden.²²⁸ Den første er at verden kanskje må være *selvstendig*, forstått som at verden ikke er fullstendig determinert av Gud. Bare en slik verden tillater vesener som er forskjellige fra Gud, vesener som kanskje *må* skapes fordi deler av Guds natur realiseres gjennom fellesskap med dem. For det andre kan det være at verden må være *nomologisk*, det vil si styrt av generelle lover. Bare en slik lovstyring kan gi en rasjonell, forutsigbar og stabil base for handlinger og eksistens, og dermed mulighet til frihet og uavhengighet fra Guds vilje. Det kan for det tredje være at verden med nødvendighet er *stokastisk*, eller sannsynlighetsbasert, fordi elementer av usikkerhet er avgjørende for at frie og kreative handlinger skal være mulige. Vår verden må kanskje for det fjerde være *emergent*, på den måten at den får fram nye nivåer av strukturer og egenskaper, siden sann kreativitet naturligvis må bringe fram det nye. Den femte kandidaten er at verden må være *dialektisk*, slik at endring i den skapes av et samspill mellom motsetninger. Slike motsetninger er for eksempel nødvendige for å skape endelige vesener, fordi realiseringen av slike vesener ekskluderer muligheten for at andre vesener, med behov for en annerledes verden, kan realiseres i vår verden. Til sist har vi at universet muligens må være *integralt*, på den måten at den er en enhet av viljer som er bundet sammen til et organisk hele. Alle påvirker hverandre, på godt og vondt, og alt og alle vil med nødvendighet integreres gjennom Guds gode hensikter med verden.

Jeg ser to viktige ting ved denne listen av mulige nødvendigheter. For det første tegner den et bilde av verden som er svært tett opp til vår egen, både slik vi erfarer den, og slik moderne vitenskap beskriver den. Denne likheten er nok ikke en mirakuløs tilfeldighet, men et uttrykk for Wards ønske om å vise at vår verden er et sannsynlig resultat av et gjennomarbeidet og koherent gudsbilde. Et slikt sammenfall styrker dermed hypotesen om at verden er skapt og

²²⁸ Ward 2007, side 69.

skapes av Gud. For det andre kan en slik liste også gi nøkler til å forstå hvorfor verden er som den er, for eksempel hvorfor det finnes lidelse, hvorfor Gud ikke er lett å få øye på i de fysiske prosessene eller hvorfor evolusjon er måten Gud velger å realisere sine mål på.

Slike tanker om skaperverkets nødvendige trekk har røtter tilbake til klassisk teologi²²⁹ og utforskes også av andre moderne tenkere. Jeg har tidligere vist at John F. Haught anser Gud for å i essens være kenotisk, eller selvuttømmende, og at det er denne kvaliteten som er utgangspunktet for Guds kontinuerlige skapelse gjennom evolusjon.²³⁰ Den kenotiske Gud er også hovedtemaet i den amerikanske filosofen og teologen Thomas J Oords ferske bok *The Uncontrolling Love of God*. Han plasserer den selvuttømmende kjærligheten helt i kjernen av Guds essens, og sier at Gud med nødvendighet gir frihet, spillerom, spontanitet og selvorganisering til sine skapninger. Gud kan ikke fornekte seg selv og sitt eget vesen, og for Oord forklarer det hvorfor verden byr både på det gode og det vonde, tilfeldigheter og lovmessigheter, frihet, handlingsrom, skuffelser og mirakler.²³¹ Slike koblinger mellom Guds vesen og verden slik vi erfarer og observerer den, vil jeg ha med i bakhodet når jeg nå skal se på Wards forståelse av evolusjon som Guds virkemiddel for å nå sine mål.

3.3.2 Evolusjon som Guds virkemiddel.

Tradisjonelle religiøse bilder av naturen som et uttrykk for Guds perfekte væren, vesen og hensikter, har måttet tåle å bli kraftig utfordret etterhvert som vitenskapen har tegnet et stadig mer detaljert bilde av naturens prosesser. Som Steven Weinberg har sagt det, ”jo mer forståelig universet blir, jo mer meningsløst virker det.”²³² Vår verden ser ut til å traske av gårde uten mål eller retning utover dens egen uunngåelige oppløsning i framtiden, og vi mennesker ser ut til å være et tilfeldig resultat av talløse feilkopieringer av DNA. Vi eksisterer fortsatt fordi vi har klart å utslette våre konkurrenter på evolusjonens brutale slagmark, men vi kommer mest sannsynlig ikke til å overleve så mye lenger.²³³ Dette vil for de fleste framstå som et deprimerende bilde, men Ward framholder at det er heldigvis kun en tolkning av det vitenskapelige materialet. Evolusjonens fakta er at alle nålevende organismer på jorden har

²²⁹ Ward 2007, side 74.

²³⁰ Haught 2008, side 54.

²³¹ Oord 2015, side 218-220.

²³² Weinberg 1977, side 149.

²³³ Ward 2006, side 52.

utviklet seg fra mindre avanserte organismer over en periode på omtrent fire milliarder år, drevet fram gjennom naturlig utvelgelse av mutasjoner i DNA-molekyler.²³⁴ Finnes det grunnlag for en mer positiv tolkning av disse fakta enn det naturalister leverer, en tolkning som gir mening til livets historie og håp for verdens framtid? Kan man fortsatt studere naturen og si at den forteller om en Gud som er alle tings kilde og som har gode mål med skapelsen?

3.3.2.1 Wards positive tolkning av evolusjonen

Ward mener at det er absolutt mulig å tolke evolusjonsbiologien mer positivt enn det som er vanlig. Evolusjonsprosessen er et resultat av matematisk vakre og forståelige fysiske lover, og har gitt liv til vesener som er i stand til å avdekke, forstå og glede seg over disse lovene.²³⁵ Selv fra en rent vitenskapelig synsvinkel, vil man se at evolusjonen er en elegant strukturert prosess som har bragt fram frie og bevisste vesener. Dersom verdi forstås som intellektets og sansenes verdsettelse av skjønnhet, kan man si at evolusjonen frambringer stadig mer og flere verdier. Kosmisk evolusjon er en vandring fra et fullstendig enkelt opphav uten verdier i realisert form, til svært komplekse tilstander med et stort antall realiserte verdier. Med en slik tydelig retning får man inntrykk av at universet er designet og har en hensikt. Til og med naturalister medgir det, men kaller det for en illusjon. Men, bemerker Ward, dette er ikke en nødvendig tolkning. Hvis universet framstår som designet, kan det være at det er nettopp det. Selv om alt det komplekse og imponerende vi kan observere rundt oss er et resultat av naturlig utvalgte mutasjoner, kan verdens design være akkurat slik. At verden framstår som designet er ikke et bevis på at det finnes en designer, men det sier oss likevel at verden er sånn at den *kan* være designet av en form for ultimat intelligens.²³⁶

Ward setter også søkelys på den ufattelige mengden av tilfeldigheter som måtte til for at stjernestøv skulle bli til tenkende og følende vesener, og mener dette i det minste burde gjøre oss usikre på om det kun er tilfeldigheter som rår.²³⁷ Ward er åpenbart fullt klar over at evolusjon er et samspill mellom tilfeldige variasjoner og lovmessig naturlig utvelgelse, men mener likevel at biologisk evolusjon er avhengig av en stor dose fininnstilling, både av

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ward 2006, side 56.

²³⁶ Ward 2006, side 56-57.

²³⁷ Ibid.

mutasjoner og av omgivelser, for at intelligent liv skal bli resultatet. Prosessen er uhyre usannsynlig, sier han, i og med at det finnes et så enormt stort antall muligheter for andre resultater.²³⁸ Prosessen er absolutt mulig uten en aktiv designer, fortsetter han, men mye mer sannsynlig dersom en sånn designer finnes.

3.3.2.2 Tilfeldig eller determinert

Et annet viktig spørsmål i denne sammenhengen, er om den faktiske utviklingen av universet fra Big Bang til i dag virker helt tilfeldig, eller om den ser ut til å være mer eller mindre determinert. Her er det viktig å minne om at drivkreftene i evolusjonsprosessen er en blanding av tilfeldig variasjon og lovmessig naturlig utvelgelse, så det er ikke riktig å omtale evolusjonen som en tilfeldig prosess.²³⁹ Spørsmålet er likevel aktuelt, fordi det handler om tolkningen av det observerte resultatet av hele universets historie. Den amerikanske paleontologen Stephen Jay Gould var blant dem som mener at dette resultatet er tilfeldig og at alt kunne blitt totalt annerledes dersom historien hadde blitt startet på nytt.²⁴⁰ Helt andre typer vesener kunne regjert jorden istedenfor oss, eller kanskje ville meteorsvermer tatt knekken på alle forsøk på liv. I andre enden av skalaen har vi de fysiske deterministene som tenker at alt ville foregått på eksakt samme måte ved et nytt forøk med de samme initialbetingelsene.²⁴¹

Ward ser på sin side utviklingen som vektet i retning av komplekse verdier og rom for bevisste veseners kreative valg.²⁴² Han siterer videre en del forskere som er enige med ham i dette. Biologen Simon Conway Morris hevder at tanker om at det eksisterer trender i evolusjonen er helt vanlig for biologer, og kaller framveksten av stadig større og mer komplekse hjerner og avanserte sosiale systemer for framgang(progress).²⁴³ Paul Davies framholder at oppdagelsen av naturens selvorganisering gir mistanke om at det finnes en «kreativitetens pil som peker i retning av økende rikdom, variasjon og potensial.»²⁴⁴ Ward understreker at det er stor uenighet på dette feltet, men sier at dette i det minste viser at det er vitenskapelig respektabelt å hevde at naturen beveger seg mot verdifulle mål. En slik retning

²³⁸ Ward 2006, side 58.

²³⁹ Dawkins 2006, loc 215.

²⁴⁰ Gould 1990, side 322-323.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ward 2006, side 61.

²⁴³ Ward 2006, side 60.

²⁴⁴ Ibid.

vil være å forvente dersom man antar at prosessen er designet av en intelligent og kreativ bevissthet som ønsker å bringe fram andre intelligente og kreative bevisstheter, og dermed styrker dette Gud-hypotesen.

For å prøve å forstå denne retningen i evolusjonen, utformet den amerikanske genetikeren Sewall Wright et diagram som han kalte for *fitness landscape*.²⁴⁵ Her så han for seg daler der mange enkle organismer lever og formerer seg, samt fjellside der organismene kan utvikle seg videre til mer komplekse konstruksjoner. Følger man fjellside oppover finner man fjelltopper, som inntas av arter som har oppnådd en maksimal utnyttelse av de rådende omgivelsene. Bakterier kan være et eksempel på en art som er helt optimalt tilpasset sine omgivelser, og dermed befinner seg på en slik topp. Mennesker kan være på eller nær en annen topp, der omgivelsene har belønnet utviklingen av avansert intelligens. Conway Morris bruker mange av de samme metaforene når han sier at jordens økosystem kan være satt opp slik at det bare finnes et begrenset antall «rom» for arter å utfolde seg i. Når disse rommene fylles øker presset på artene, og før eller senere vil noen produsere mutasjoner som vil dytte dem over fjellside til nye daler eller opp mot en fjelltopp. Hvis en slik fjelltopp er toppen for utvikling av bevisst intelligens vil økosystemets plassmangel gjøre utviklingen av intelligente vesener til en uunngåelig hendelse.²⁴⁶

Conway Morris ser altså for seg en form for konfigurering av naturen som gjør at resultatene ville blitt omtrent det samme ved et nytt Big Bang, selv om enkelthendelser ikke ville sett like ut. Støtte for denne antagelsen finner han i prinsippet om *konvergent evolusjon*. Dette handler om at ulike vesener hver for seg har utviklet lignende egenskaper, selv om deres siste felles stamfar ikke hadde denne egenskapen. Et eksempel er blekkspruter og hvaler, som har øyne med svært lik struktur uten at deres felles stamfar hadde slike øyne.²⁴⁷ Disse dyregruppene har dermed hver for seg endt opp med samme evolusjonære løsning på omgivelsene. Ifølge Conway Morris har svært like typer øyne oppstått uavhengig av hverandre minst fem ganger i løpet av evolusjonens historie, i så forskjellige arter som snegler og maneter.²⁴⁸

²⁴⁵ Ward 2006, side 64.

²⁴⁶ Ward 2006, side 65.

²⁴⁷ Conway Morris 2008, loc 69.

²⁴⁸ Ibid.

Listen over slike konvergente fenomener er svært lang,²⁴⁹ men jeg finner spesielt ett av dem svært interessant i denne sammenheng, konvergent evolusjon av mentale egenskaper. Fugler har for eksempel, via en annen utviklingslinje enn vår egen, utviklet primat-lik intelligens.²⁵⁰ Dette er vist gjennom observasjoner av ulike arter av fugler som jakter i flokk, har sofistikerte vokaliseringsystemer, og gjør bruk av ulike typer verktøy.²⁵¹ Fuglehjerner er strukturert annerledes enn pattedyrhjerner, og disse har som sagt utviklet seg uavhengig av hverandre. Det er derfor god grunn til å spørre seg om utvikling av mentale egenskaper er et uunngåelig evolusjonært resultat, i følge Conway Morris.²⁵²

Slik konvergens er et allment anerkjent trekk ved evolusjonen, men tolkningene av det vil variere. Jerry Coyne ser for eksempel ut til å slå seg til ro med at arter som lever under lignende forhold vil oppleve lignende press fra omgivelsene, og dermed vil utviklingen av samme type trekk favoriseres.²⁵³ Det kan hende at dette er forklaring god nok, men jeg er enig med Conway Morris i at det er interessant å observere at flere veier kan føre til samme sluttprodukt, og det er i særdeleshet interessant at ulik fysisk struktur kan gi like mentale egenskaper. Det ser heller ikke ut som at Conway Morris prøver å innføre en mystisk kraft i naturen, men at han vil si at naturen er satt opp slik at de fysiske prosessene gir like resultater på forskjellige måter. Man kan i det minste konkludere med at fenomenet med konvergent evolusjon gir grunnlag for å si at resultatene av evolusjonen ikke er så tilfeldig som mange naturalister vil ha det til, og at det gir støtte til tanken om at intelligens og bevissthet kan være et uunngåelig resultat av universets historie.

Det finnes en interessant kobling mellom disse tankene om konvergens og forskningen til den amerikanske neuroantropologen Terrence Deacon, som søker etter en fysisk forklaring på eksistensen av bevissthet, mål og intensjoner i naturen. Han bruker begrepet *telos* som en samlebetegnelse på slike fenomener, og ønsker seg en forklaring som ikke kun ser på slikt som enten mystisk eller epifenomenelt²⁵⁴ i naturen. Han finner en god kandidat gjennom sin teori om autoceller, som han mener kan ha vært en link mellom ikke-levende og levende fenomener. Disse er ikke reelle celler, oppdaget i universet, men en tankekonstruksjon basert

²⁴⁹ Conway Morris 2008, loc 981.

²⁵⁰ Conway Morris 2008, loc 1092.

²⁵¹ Conway Morris 2008, loc 1081.

²⁵² Conway Morris 2008, loc 1092.

²⁵³ Coyne 2009, side 101.

²⁵⁴ Der mentale kvaliteter ikke gis uavhengig eksistens eller kausale roller, men kun sees på som en effekt av fysiske konstellasjoner.

på eksisterende kunnskap om naturlover og materie.²⁵⁵ Dermed er det ikke bestemte molekyler eller kjemiske sammensetninger som her er i fokus, men to prosesser kalt *autokatalysering* og *selvstrukturering* (self-assembly).²⁵⁶ Når disse to prosessene virker sammen, kan det oppstå autoceller som arbeider for sin egen overlevelse og utvikling på en måte som gjør dem til kandidater til å være meget simple forløpere til biologiske individer med intensjonelle handlinger.²⁵⁷ Deacon viser også en mulig utviklingsvei fra slike celler og fram til celler med RNA og DNA, og vil med det gjøre eksistensen av celler med informasjonsinnhold og intensjonelt arbeid til noe som er et resultat av en utvidet utviklingsprosess, og ikke en astronomisk tilfeldighet.²⁵⁸ Dersom Deacons teorier stemmer, mener han selv at han vil ha vist at bevissthet og intensjon er reelle fenomener i naturen, at de har en fysisk opprinnelse, og at de er et såpass sannsynlig resultat at vi som bevisste vesener kan kjenne oss "hjemme i universet."²⁵⁹ Denne forskningen har flere implikasjoner som jeg vil komme tilbake til senere, men det relevante nå er den åpenbare koblingen mellom disse teoriene og Conway Morris sine tanker om universets uunngåelige utvikling av mentale egenskaper.

De utgjør dermed også en støtte til Wards tanker om at universets historie kan være vektet mot realisering av komplekse verdier og utvikling av bevissthet, og for Ward forstås en slik vektning best dersom man den som et uttrykk for at Big Bang, kosmologiske konstanter og biologisk evolusjon er en del av Guds midler for å skape. Men hvordan skal vi da forstå de mørkere sidene av evolusjonen? Det spørsmålet vender jeg meg til nå.

3.3.2.3 En innvending: Lidelsen som evolusjonen forårsaker

Utfordringene med å forklare det ondes eksistens har jeg allerede gitt betydelig plass til i i forrige delkapittel, så jeg vil her kun kort behandle ett problem som er direkte knyttet til

²⁵⁵ Sherman og Deacon 2007, side 896-897.

²⁵⁶ *Autokatalysering* kan oppstå når produktet av en katalyse danner sin egen katalyseringsprosess der produktet av den deretter blir en katalysator for den første katalyseringsprosessen, slik at det dannes en selvoppholdende, katalyserende sirkel. *Selvstrukturering* kan oppstå der molekyler er formet slik at det vil være energisparende å koble seg sammen med nabomolekyler, sammenlignet med en fortsatt eksistens i ensomhet. Slike koblinger kan lede til dannelse av ulike typer former, og én av mulighetene er hule kapsler som kan fungere som beskyttende hulrom for andre molekyler.

²⁵⁷ Sherman og Deacon 2007, side 889.

²⁵⁸ Sherman og Deacon 2007, side 894-895.

²⁵⁹ Sitat av Stuart Kauffman, gjengitt i Sherman og Deacon 2007, side 896.

biologisk evolusjon. Det handler om den spesifikke lidelsen som kampen for overlevelse medfører.

I sin bok *Why evolution is true*, forteller Jerry Coyne malerisk om den asiatiske kjempevepsens brutale nedslakting av forsvarsløse europeiske honningbier.²⁶⁰ Disse voldsomme hendelsene starter med at en speiderveps oppdager en kube og legger igjen en dråpe med feromoner nær inngangen. Lukten trekker til seg andre veps fra samme sverm, så ikke lenge etter vil en tjue-tretti kjempeveps med fryktinngytende kjever ankomme kubene og halshugge de små biene med en hastighet på førti stykk per minutt. Selv om bikubene kan inneholde flere titalls tusen individer, er kampen over på kort tid, og vepsene vil så over flere dager raide kubene for kadavre og hjelpeløse larver som de dytter ned i sine egne avkoms gapende munn. Dette er et av mange eksempler på «nature red in tooth and claw,»²⁶¹ og kjennskap til slike brutale sider ved evolusjonens drivkrefter, gjør det for mange svært vanskelig å tro at dette kan være skapelsesmiddelet til en god Gud. Stephen Jay Gould var også blant dem, og han trakk for sin del fram hvordan parasittiske insekter fortærer larver fra innsiden som selve kronbeviset på at dette regnestykket ikke går opp.²⁶²

Hvordan forholder Ward seg til disse sidene ved naturen? En god del av det som blir presentert som evolusjonens grusomheter handler om vår hang til å menneskeliggjøre verden, begynner Ward, der vi leser vår egen erfaring av smerte inn i observasjoner av insekter og dyr. Menneskets opplevelse av smerte ser imidlertid ut til å være uløselig knyttet til en svært kompleks hjerne, så det virker usannsynlig at insekter og pattedyrene uten en sterkt utviklet hjerne erfarer smerte slik vi gjør det. Instinkter og reflekser kan gi en fysisk unndragelsesreaksjon på smertefulle stimuli, uten at det betyr at dyr har en bevisst erfaring av smerte.²⁶³ Dersom dette stemmer, vil mye av det vi oppfatter som grusomt ved evolusjonens prosesser kunne fjernes fra regnestykket, sier Ward.

²⁶⁰ Coyne 2009, side 121-122.

²⁶¹ Et mye sitert uttrykk hentet fra den britiske poeten Lord Alfred Tennysons dikt *In Memoriam A.H.H.* I skrivende stund var han i sorg over sin døende kamerat, og reflekterer i denne delen av diktet over naturens brutalitet. Han skrev dette i 1849, altså før Darwin gav ut *Artenes Opprinnelse*, men verselinjen har likevel blitt stående som et eksempel på hvordan det brutale ved naturlig utvelgelse kan gi tvil om Guds eksistens, godhet og/eller ledelse (Murray, 2008).

²⁶² Gould 1982, side 19.

²⁶³ Ward 2006, side 72.

Likevel vil det gjenstå mye lidelse som kan gi inntrykk av at evolusjon er en gudløs prosess. Som svar til dette minner Ward nok en gang om at en verden som realiserer de godene vi ser og erfarer, med nødvendighet må være slik at den også tillater en del lidelse. Guds valg om å likevel skape en selvstendig verden med evolusjon som virkemiddel kan, som tidligere beskrevet, forsvares dersom man anser de realiserte verdiene som gode nok, dersom det vonde kan omformes og dersom framtiden innebærer evig glede for lidende vesener.

Dermed har Ward levert en god del grunner til at man kan se på evolusjon som Guds skapelsesmiddel. Evolusjonsprosessen har produsert mange gode verdier som gir god mening dersom man anser at det er Gud som står bak evolusjonsprosessen, og dette bildet tydeliggjøres av at anerkjente biologer har gjort funn som kan tyde på at universets historie er vektet mot å produsere bevissthet. Evolusjonens uhyggelige sider er utfordrende for tanken om at Gud står bak den, men Ward har vist at disse kan forstås på bakgrunn av at en verden som produserer våre goder, med nødvendighet også må produsere en del lidelse. Hva sier så Ward om muligheten for at Gud også leder og former verden på andre måter enn gjennom evolusjon? Det spørsmålet skal jeg nå behandle grundig.

3.3.3 Guds kontinuerlige nærvær og ledelse av verden

Dersom Gud har valgt evolusjon som middel for å virkeliggjøre sine mål med denne verden, er det naturlig å spørre om Gud kun har satt evolusjonen i gang og siden holdt seg i bakgrunnen for å la evolusjonens mekanismer gjøre jobben, eller om han er kontinuerlig involvert i verden på en eller annen måte. Teismen er forpliktet på en forståelse av Gud som nær, interessert og aktiv i verden, men dette kan likevel forstås på flere måter. Man kan for eksempel gjøre som den amerikanske biokjemikeren Michael Behe, og lete etter spor av Guds ledelse av evolusjonens mutasjoner,²⁶⁴ eller man kan som Arthur Peacocke si at den selvorganiserende materien *er* Gud, eller i hvert fall en del av Gud, og at det derfor betyr det samme om man sier at materien former verden eller at Gud gjør det.²⁶⁵ Ward har sine egne teorier om hvordan Gud kan sees som interessert og aktiv i verden, og jeg vil videre

²⁶⁴ Dawkins 2008, side 155ff.

²⁶⁵ Ward 2007, side 117.

presentere dem grundig. Først vil jeg imidlertid vise at det finnes noen grunner til å si at det ikke er lett å lokalisere Guds handlinger i verden.

3.3.3.1 To grunner til at det er vanskelig å si noe sikkert

Ward begynner sin egen tenking omkring Guds handlinger i verden med å si at de alltid vil være vanskelige å spore. Den første grunnen til det er at Gud har skapt et selvstendig univers på grunn av sine hensikter om å realisere verdier som bare kan realiseres gjennom nettopp et selvstendig univers. Som allmektig kan han velge å endre hele strukturen, men det virker mer koherent å si at Gud vil være tro mot sine ultimate hensikter, og dermed vil hans handlinger normalt sett ikke gå på akkord med universets struktur, men heller gjøre bruk av de mulighetene som finnes innenfor strukturen.²⁶⁶ Det er dermed ikke spektakulære mirakler vi skal lete etter, men stort sett handlinger som ikke bryter noen naturlover, og de kan derfor være vanskelige å få øye på, eller de kan være synlige, uten at det er tydelig at de skal tilskrives Gud.

En annen grunn til at Guds handlinger kan være vanskelige å identifisere, sier Ward, er at det er vanskelig å si noe sikkert i det hele tatt om hva som forårsaker fysisk endring i naturen. Vi har veldig gode grunner til å akseptere at interaksjonen mellom subatomære partikler styres av fundamentale matematiske lover, men utover det er usikkerheten stor. Vi vet ikke om disse lovene gir rom for det reelt indeterminerte, eller om det som kan framstå som indeterminert i realiteten er bestemt av skjulte variabler på et enda mer fundamentalt nivå. Vi vet ikke om de fundamentale kreftene kan reduseres til én eller ikke, og heller ikke om disse kreftene kan gi en komplett forståelse av kompliserte fenomener som forholdet mellom hjerne og bevissthet.²⁶⁷ Dermed bør det heller ikke være overraskende at det er vanskelig å svare på hvor og hvordan Gud handler for å skape fysiske endringer i universet. Klare svar på disse tingene forutsetter totalkunnskap om rammene for naturlige forklaringer, noe vi absolutt ikke har, sier Ward. Det er derfor svært usannsynlig at vi skal kunne skaffe oss sikker kunnskap om dette, selv hvis Gud skulle være konstant aktiv i verden. Dette er det viktig å ha med seg

²⁶⁶ Ward 2007, side 119.

²⁶⁷ Ward 2007, side 75.

når jeg om litt går videre til Wards konkrete forslag til hvordan Guds aktive handlinger kan spores, fordi det gjør at de i prinsippet ikke kan sees på som noe mer enn nettopp forslag.

3.3.3.2 Personlige forklaringer

Et helt sentral spørsmål når man prøver å spore Guds handlinger, er om det finnes en type forklaring som ikke dekkes av vitenskapens fysiske forklaringsmodeller, der Gud kan spille en avgjørende rolle. Ward bringer inn personlige forklaringer som svar,²⁶⁸ og hans forståelse av disse ser ut til å ligge tett opp til Haughts forståelse. Menneskelige handlinger kan ikke forstås tilstrekkelig med fysiske forklaringsmodeller alene, fordi de personlige hensiktene som ligger bak handlingene også må inkluderes i forklaringen, og disse kan ikke reduseres til fysikk. Det som foregår i en omgang med snooker er fullstendig i tråd med fysiske bevegelseslover, men samtidig er det spillernes intensjoner og evne til å sette dem ut i livet som gjør spillet verdt å følge med på. Han sier videre at Beethovens symfonier kan analyseres fysisk ved å redusere dem til lyder av ulik karakter og varighet, satt i en bestemt rekkefølge, men det var Beethovens personlige og kreative intensjoner som gjorde dem til mesterverk.²⁶⁹ Snookerspillet og symfoniene er det de er både på grunn av alle deres fysiske komponenter og på grunn av eksistensen av mål og intensjoner, og de personlige forklaringene må derfor med i jakten på en komplett beskrivelse av verden. En overbevist, radikal naturalist vil kunne si at alle Beethovens intensjoner nok kan forklares fysisk ved å vise til hva som foregikk fysisk i hjernen hans. Ward avviser dette, ikke fordi han betviler at forskere vil finne stadig flere korrelasjoner mellom hjerneaktivitet og handling, men fordi vitenskapen per definisjon ikke kan fullt ut forklare det personlige. Det er ikke hull i den vitenskapelige kunnskapen som gjør Ward tvilende til at Beethovens verker kan fullt ut forklares fysisk, men heller en overbevisning om at den ene, fysiske og altomfattende forklaringsmodellen ikke finnes, og at det mest grunnleggende ved tilværelsen ikke er materie, men sinn.²⁷⁰

Dette vil jeg dvele mer ved. Den amerikanske filosofen Evan Fales starter, som mange andre, sin behandling av forholdet mellom bevissthet og det fysiske med å si at dette utgjør en stor

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ Ward 2007, side 90.

²⁷⁰ Ward 2007, side 91.

utfordring for fysikalismen,²⁷¹ og at vi i dag ikke har svar på hvordan bevissthet kan oppstå fra det fysiske. Mye avhenger av, fortsetter han, om dette er et spørsmål som *i prinsippet* ikke kan besvares eller om det bare foreløpig ikke er besvart.²⁷² Selv mener Fales at det er gode grunner til å avvise en slik prinsipiell utilgjengelighet, og sier videre at ethvert syn som gjør bevissthet sterkt avhengig av materielle konstellasjoner, er inkompatibelt med tanken om Guds eksistens, eller at det i det minste gjør Gud overflødig. Dette begrunner han med at Guds mentale egenskaper da vil være vanskelige å forklare, siden de vil måtte være av en helt annen type enn menneskers mentale egenskaper. Også Terrence Deacon trekker lignende konklusjoner av sin forskning på autocellen. Hvis bevissthet og intensjon er et resultat av bestemte fysiske konstellasjoner, sier han, blir tanken om ikke-materiell bevissthet problematisk. Telos blir da ikke et uanalyserbart, gitt fenomen, men noe som kun kan forstås gjennom innsikt i dens materielle og dynamiske komponenter. Dermed blir tanken om ikke-materiell telos ifølge Deacon ikke bare overflødig, men også direkte inkoherent, fordi det ikke vil gi mening å prate om telos atskilt fra de materielle komponentene som de er avhengige av.²⁷³

En slik avvisning av Guds eksistens virker ikke overbevisende på Ward, som ikke ser gode grunner til at ikke-fysisk bevissthet skulle være en umulighet.²⁷⁴ Guds sinn vil uansett måtte forstås som noe annet enn menneskers sinn, sier han, og han har som tidligere beskrevet flere grunner til å tenke at sinn er grunnleggende ved tilværelsen. Siden Ward tenker at det er gjennom skapelse av nettopp dette fysiske universet at Gud har realisert frie, bevisste vesener, så ser det heller ikke ut til å være en trussel for hans teorier om det oppdages hvordan dette har skjedd fysisk. Derfor virker det ikke som kritikken om inkompatibilitet og inkoherens treffer.

Samtidig er det tydelig at tanken om at bevissthetens prinsipielle utilgjengelighet for fysiske forklaringsmodeller er sentral i Wards argumenter for at bevissthet er det mest grunnleggende ved tilværelsen. Har han med dette uforvarende laget seg et hull der vitenskapens manglende forståelse blir et argument for Guds eksistens, eller finnes det gode grunner til å bevare tanken om to komplementære forståelsesmåter? Det er verdt å merke seg at den mest populære

²⁷¹ Fysikalisme defineres som teorien om at hele realiteten til syvende og sist må kunne beskrives gjennom fysikkens språk.

²⁷² Fales 2007, side 119-121.

²⁷³ Sherman og Deacon 2007, side 898.

²⁷⁴ Ward 2008, side 83.

tilnærmingen til bevissthet de siste tiårene har vært non-reduktiv fysikalisme.²⁷⁵ Denne sier at bevissthet er noe ikke-fysisk, men samtidig at det fysiske er det mest grunnleggende som finnes og dermed på en eller annen måte frambringer bevissthet. Selv om Ward tenker på bevissthet som mer grunnleggende enn det fysiske, passer likevel denne tilnærmingen godt sammen med hans tanker om at evolusjonen av det fysiske er Guds skapemidler, samtidig som bevissthet og personlige forklaringer aldri kan reduseres fullt ut til fysiske komponenter.

Sentralt i Wards tenkning om Guds handlinger er det da at prosesser som dirigeres av bevisste agenter vil se annerledes ut enn om fysikk alene bestemte disse prosessene. Det vil derfor være hendelser i verden som ikke hadde oppstått ved fysiske lover alene, og som fysiske lover ikke kan fullt ut forklare. Ward kaller dette et inkompatibilistisk syn, og det innebærer at det vil være hull i den fysiske kausaliteten. Disse hullene er ikke av den karakter at de i prinsippet kan fylles av en fysisk forklaring som ikke nevner personlige hensikter, de er hull mellom to komplementære forklaringsmodeller, den fysiske og den personlige.²⁷⁶

Dersom man antar at Gud er en slik agent som gir retning til prosessene i denne verden, skal man forvente at verden ser annerledes ut enn om man tenker at verdens prosesser foregår helt uten å være preget av Guds intensjoner, og det må være hendelser i verden som fysikkens lover ikke kan forklare tilstrekkelig uten å vise til disse intensjonene. Hva sier Ward om hva denne annerledesheten dreier seg om? Startpunktet er observasjoner av at personlige intensjoner gjør verden til noe annet og noe mer enn et lukket fysisk system. Når vi ser at endelige veseners mål og hensikter kan føre til endringer i den fysiske verden, kan man flytte fokuset over til Gud, den ultimate årsak til alt som eksisterer, og se etter trekk ved og endringer i den fysiske verden som framstår som villet, men som ikke kan spores tilbake til endelige veseners ønsker og intensjoner.²⁷⁷ Finnes det noe i universets struktur eller i bestemte prosesser i det, som ser ut som at det er slik av en hensikt? Her trekker Ward fram flere eksempler på fininnstilling av universet som en nødvendighet for at universet skulle frambringe rasjonelle, moralske og sensitive vesener som oss.²⁷⁸ Den tidligere beskrevne muligheten for at intelligens og bevissthet er uunngåelige resultater av evolusjonen, kan også tyde på at verden er styrt eller preget av intensjoner. Ward understreker at han ikke vil kjøre

²⁷⁵ Kim 2006, side 275.

²⁷⁶ Ward i Zygon 2000, side 903.

²⁷⁷ Ward 2007, side 104.

²⁷⁸ Ward 2007, side 105.

slike ting fram som gudsbevis, men heller som pekere mot de aspektene ved universet som virker intensjonelle. Han mener heller ikke at henvisninger til Guds intensjoner skal dekke hull i de vitenskapelige forklaringene, for vitenskapelige forklaringer skal per definisjon ikke inkludere intensjoner og hensikter. Vi kan derfor heller aldri være sikre på at dette er den rette tolkningen av verden, fortsetter Ward, fordi man alltid kan anta at tilfeldigheter og kjente og ukjente lover er drivkreftene for alt i vår tilværelse. Men siden intensjoner ligger utenfor vitenskapens fokus, kan man postulere at det er Guds intensjoner som realiserer ulike muligheter i naturen, og at en forståelse av disse trengs for en fullstendig beskrivelse av tilværelsen, uten at de vil inngå i vitenskapelige modeller²⁷⁹

Det kan jo framstå som veldig beleilig å hevde at begrunnelsene for å anta at Gud handler i verden er utenfor vitenskapens område. Hvordan kan man diskutere hvorvidt disse handlingene er ekte fenomener, når de kanskje ikke en gang kan oppdages? Til det kan vi svare at vår verden framstår som mer sannsynlig dersom man tenker at det er en intensjon bak den, enn om det ikke foreligger slike intensjoner. Men har man behov for en Gud som man ikke merker noe til? Ja, dersom det likevel er Gud som har frambragt verden med alle dens verdier, har vi absolutt behov for Gud. Ward sier heller ikke at vi ikke kan merke noe til Gud, men at vi ikke kan være sikre på at det vi anser som Guds gjerninger virkelig er det. Gjør Ward det med dette umulig å avvise rasjonelt at Gud handler, til prisen av å gjøre disse handlingene overflødige i våre anskuelser av verden? For å svare på det, må man vurdere om Wards forståelse av både verden, vitenskapen og Gud er koherente. Er det grunnlag for å si at verden ikke er et lukket fysisk system, ordnet etter newtonske prinsipper, men heller at den er både lovmessig, åpen og probabilistisk? Er det grunnlag for å si at vitenskapen per definisjon har visse begrensninger, og at den derfor aldri kan levere én, altomfattende forklaring av verden? Er det grunnlag for å si at intensjoner og hensikter spiller en avgjørende rolle i verden? Og er det grunnlag for å si at Gud har et begrenset handlingsrom i hans kontinuerlige ledelse av verden, på grunn av hans forutgående ønske om å skape en verden med akkurat den strukturen den har? Denne presentasjonen av Ward har så langt vist at det finnes gode grunner til å svare ja på alle disse spørsmålene.

²⁷⁹ Ward 2007, side 131.

3.3.3.3 Moderne fysikks rom for Guds handlinger

Kan vi si mer om Guds handlinger enn at det finnes sider ved verden som kan tyde på at det foreligger en intensjon bak den? Vi har sett at Guds handlingsrom vil være begrenset av Guds forutgående ønske om å skape en verden med naturlover, med rom for det indeterminerte og med selvstendige, rasjonelle skapninger. Gud må være tro mot de spillereglene han selv har valgt for verden. I lys av disse begrensningene, søker Ward etter et rasjonelt prinsipp som kan gi forståelse for Guds handlingsmønster. Det er ikke godt nok å si at Gud handler når Gud vil, for da blir det umulig å skjønne hvorfor han ikke ønsker det oftere.²⁸⁰ En forpliktelse på universets forståelighet og Guds visdom, gjør det nødvendig å gi en grunn for hvorfor Guds handlinger virker skjulte og begrensede. Dersom man da vender tilbake til de ovenfor nevnte valgte spillereglene, blir det mest naturlig å søke etter et prinsipp for Guds handlinger som utnytter rommet for det ubestemte, og samtidig unngår å bryte med naturlovene og som også tillater skapningers frie valg. Et slikt prinsipp kan etableres, dersom man kan oppdage spesielle punkt i de fysiske prosessene som tillater kreative valg, og som samtidig er konforme med de generelle prinsippene i fysiske lover.

Her gir moderne fysikk nye muligheter, i det den peker på at ørsmå endringer på kritiske punkter kan åpne for store endringer i systemet som helhet. Ward bruker en analogi som eksempel:²⁸¹ En metallkule kan være hårfint balansert på toppen av elipseformet stålkabel. En ørliten påvirkning i den ene eller den andre retningen, kan gi store framtidskonsekvenser. Ruller den til den ene siden, vil den ødelegge en forsegling og slippe fri giftig gass. I motsatt fall, vil den rulle bort og etterlate gassen trygt forseglet. Dette viser at det kan eksistere kritiske veikryss i den fysiske verden, der små, tilfeldige hendelser får stor betydning.

Man kan se på hele universet som en serie av lovbestemte hendelsessekvenser, fortsetter Ward, der hver sekvens har behov for en initierende handling. Denne initieringsfasen blir et slikt veikryss som stenger noen framtidsmuligheter og åpner nye. Her ligger det et mulig rom for Guds kontinuerlige forming av verden, uten at de allerede valgte spillereglene brytes. Gud kan være aktivt handlende i disse veikryssene uten å endre de allerede valgte fysiske lovene, og uten å gripe inn i skapningers autonomi. Gud vil da ta valg som vil føre til maksimering av

²⁸⁰ Ward 2007, side 113.

²⁸¹ Ward 2007, side 114

kreativitet og godhet i universet, innenfor de rammene som er lagt ned fra starten av. Store og viktige hendelser i universets historie, som utviklingen av DNA-basert liv og utviklingen av bevissthet, kan da være konsekvenser av Guds valg i tidligere veikryss. Denne måten å se Guds handlinger på, ville det ikke vært rom for i et newtonsk, deterministisk verdensbilde, men passer godt sammen med moderne fysikk, der sannsynligheter og tilfeldigheter har overtatt mye av determinismens rom.

Ward ser her ut til å knytte sine teorier om Guds innflytelse til kvantemekaniske hendelser, noe som problematiseres av fysikeren og teologen Nicholas T Saunders. Saunders bekrefter at små endringer på kvantenivå kan påvirke resultater langt fram i tid, uten at fysiske lover brytes, men for at Gud skulle iverksette slike for å frambringe substansielle endringer på makronivå, måtte han bestemme et enormt antall av kvanteprosesser. Dersom Gud for eksempel skulle ønske å utslette dinosaurerne ved å endre banen til en meteor som ellers så vidt ville unngått en kollisjon med jorden, måtte han brukt tre millioner år for å sørge for en kollisjon ved hjelp av kvanteendringer. Dermed måtte han ha begynt på den oppgaven lenge før evolusjonen frambragte dinosaurer.²⁸² Dette viser at det å lede verden ved hjelp av kvanteprosesser vil kreve at Gud styrer nesten alle hendelsene på kvantenivå, og dermed vil indeterminismen som er helt grunnleggende hos Ward, gå tapt. Dermed kan det se ut til at Wards forsøk på å knytte Guds handlinger til kvantemekaniske hendelser ikke har ført fram.

Ward svarer på denne kritikken ved å presisere at han selv har uttrykt stor skepsis til å bygge en utlegning av Guds handlinger på et så omdiskutert felt som kvantefysikken.²⁸³ Han leker riktignok med mulighetene som han mener kvantefysikken gir, men presiserer at hans tanker om at Gud kan handle i viktige veikryss ikke handler spesielt om kvantehendelser, men om verdens indeterminerte preg, både på kvante- og makronivå.²⁸⁴ På begge disse nivåene kan en form for skjult, guddommelig påvirkning finne sted i viktige øyeblikk, slik at Guds hensikter med kosmos blir realisert. Han kobler dette også til innsikter fra kaosteori, som handler om at veldig små irregulariteter på kritiske punkt kan skape store endringer i systemet som helhet.²⁸⁵ Dette omtales ofte som sommerfugleffekten, på grunn av det mye omtalte eksemplet der en sommerfugls vingeslag på et sted i verden, kan sette i gang en serie av effekter som ender opp

²⁸² Saunders 2000, side 21.

²⁸³ Ward 2000, side 901.

²⁸⁴ Ward 2000, side 905.

²⁸⁵ Ward 2007, side 125.

i en storm på andre siden av jorden. Dette handler om fenomener på makronivå, og viser at man ikke trenger å knytte Wards tanker om handlingssekvenser og veikryss kun til det subatomære nivået. Ward er selv opptatt av at man bør uttale seg forsiktig om hva moderne fysikk sier om det mulige rommet for Guds handlinger, men at det minste man kan si er at vanlige tolkninger av både kvantefysikk og kaosteori er at verden ikke er så determinert som man trodde før. Selv om Saunders argumenterer overbevisende for at kvantefysikken er mye sterkere determinert enn det Ward og mange andre vil ha det til,²⁸⁶ er han samtidig positiv til en slik utforskning av mulighetene for å bruke en kombinasjon av kvantefysikk og kaosteori i utformingen av en modell for Guds handlinger som er teologisk og vitenskapelig tilfredsstillende.²⁸⁷

En vanlig innvending mot å bruke kvantefysikk til å argumentere for at verden er indeterministisk, er imidlertid at usikkerheten på kvantenivå i svært stor grad elimineres på makronivå, slik at den ikke utgjør en reelt indeterminerende faktor. Eksempler på denne innvendingen finnes hos både Saunders²⁸⁸ og hos Polkinghorne.²⁸⁹ Må man dermed konkludere med at kvantefysikk har liten betydning på makronivå? Ikke nødvendigvis. Den britiske fysikeren og tv-personligheten Jim Al-Khalili, har i den siste tid viet oppmerksomhet til temaet kvantebiologi, som handler om å undersøke om kvantefenomener også preger den biologiske verden. I en nylig gitt forelesning gir han tre eksempler på at dette virkelig skjer.²⁹⁰ Det første handler om at enzymer inne i levende celler gjør bruk av kvantetunnelling²⁹¹ for å overføre subatomære partikler til ulike deler av cellen. Dette kan i følge Al-Khalil spille en avgjørende rolle i mutasjoner. I det andre eksemplet forteller han at det i ferske studier av fotosyntese er oppdaget tilfeller av kvantekohrens, der fotoner følger flere ruter samtidig i ferden fra klorofyllmolekyler til reaksjonssenteret, der de blir til kjemisk energi. Dette skulle være umulig ifølge klassiske fysiske lover, men det skjer, og det gjør energioverføringen mer effektiv. I det tredje eksemplet viser han til et studium som ikke er ferdig enda, men som antyder at den europeiske rødstrupen i sin navigasjon oppfatter jordens magnetfelt ved at to kvantesammenfiltrede²⁹² elektroner påvirker hverandre inne i et enzym i fuglens retina.

²⁸⁶ Saunders 2000, side 7-8.

²⁸⁷ Saunders 2000, side 21.

²⁸⁸ Saunders 2000, side 2.

²⁸⁹ I Ward 2000, side 127.

²⁹⁰ Al-Khalili, 2015.

²⁹¹ Kvantetunnelering handler om at subatomære partikler kan bevege seg gjennom barrierer selv om de i følge klassisk fysikk ikke har nok energi til å gjøre det.

²⁹² *Entangled* på engelsk. Handler om at to partikler med felles fortid, fortsatt kan påvirke hverandre selv om de er så langt fra hverandre at det ikke skal kunne være mulig i følge den klassiske fysikken.

Al-Khalili presiserer at dette er et nytt felt som man foreløpig ikke kan si mye sikkert om, men han mener at disse eksemplene antyder at kvantefysikk preger hele biologien og utviklingen av livet. Dersom det stemmer, vil ikke det endre det faktum at kvantemekaniske usikkerheter stort sett nulles ut på makronivå. Men slike kvantefysiske fenomener i aksjon i biologien viser i det minste at kvantefenomener virkelig preger verden på makronivå. Vår verden, på begge disse nivåene, ser ikke ut til å være en slave av klassiske fysiske lover, men virker åpen for det overraskende og kreative. Det kan være at disse fenomenene viser seg å være forankret i lover som er like determinerte som den klassiske fysikkens lover, men foreløpig ser også dette ut til å gi støtte til Wards utsagn om at mye av moderne fysikk gir et bilde av verden som en blanding av lovstyrt og åpen.

3.3.4. Oppsummering

Jeg startet denne drøftingen av hvordan Ward ser på Guds skapelsesmiddel med tanken om at verden kanskje med nødvendighet er selvstendig, nomologisk, stokastisk, emergent, dialektisk og integral. Med det kobler Ward vår verden, slik den framstår, sammen med sentrale sider ved Guds vesen og Guds mål med verden. Dette understreker et av Wards viktigste poeng, at vår verden, slik den er, er den eneste som kan bringe fram denne verdens verdier. Det perspektivet gir mening til både lyse og mørke sider ved evolusjonen, og den gir en tydelig ramme for å forstå hvorfor Guds kontinuerlige nærvær og ledelse av verden ikke kan gripes i fysiske formler. Wards utforskning av det temaet gjøres da i stedet gjennom personlig forklaring som modell, og gjennom en lek med mulighetene som kvantefysikk og kaosteori leverer. Det sentrale for Ward i den sammenheng, er for det første at verdens hendelser ser ut til være en blanding av lovmessigheter, sannsynligheter og tilfeldigheter, for det andre at man trenger både fysiske og personlige forklaringsmodeller for å forstå verden og for det tredje at det er flere grunner til å anta at bevissthet er et fundamentalt fenomen ved tilværelsen.

3.4 Vurdering av koherens

På samme måte som i vurderingen av John F. Haught, vil jeg i denne delen vurdere koherensen i Wards skapelsesteologi. Jeg vil starte med en å drøfte graden av konsistens, før jeg beveger meg videre til sammenknytning og til sist omfang.

Også hos Ward finner jeg en tydelig og konsistent sammenheng mellom det han sier om Gud som skaper og det han sier om hvem og hvordan Gud er og hvilke mål Gud kan ha med skapelsen. Ward ser at naturen gjennom evolusjonsprosessene virker å være vektet mot å frambringe bevissthet, og dette passer sammen med Guds mål om å skape selvstendige subjekter og med tanken om at Gud er Ultimat Bevissthet, personlig, god, skapende og allmektig. Videre ser vi at den lidelsen som evolusjonen fører med seg kan forstås både på bakgrunn av at verdiene som Gud ønsker å realisere bare kan realiseres i en verden som også tillater lidelse, og på bakgrunn av en kvalifisert forståelse av hva Guds allmakt og godhet betyr.

Kan jeg finne eksempler på inkonsistens hos Ward? En mulig kandidat er hans argumentering om Guds eksistens og nærvær ut fra tanken om at personlige forklaringer er nødvendige for å en full forståelse av virkeligheten. Med dette sier Ward at bevissthetens harde problem om forholdet mellom bevissthet og det fysiske i prinsippet ikke kan løses. Dersom det er en riktig påstand, er han på trygg grunn, men dersom det er større grunn til å tenke at problemet bare foreløpig ikke er løst, kan dette sees på som et eksempel på et «God of the gaps» - argument. Siden Ward flere steder avviser denne typen argumenter som ubrukelige, vil dette være inkonsistent. Ward vil i så fall havne i store problemer, siden dette vil ramme en helt sentral del av hans teologiske system. Her er det ikke mulig å konkludere med sikkerhet, men mye peker i retning av at dette ikke er et eksempel på inkonsistens. Den rådende non-reduktive forståelsen av bevissthet gir for det første en viss støtte til Ward, og han argumenterer godt for at personlige forklaringer spiller ekte kausale roller. I tillegg leverer han også som vi har sett andre gode grunner for sin overbevisning om at bevissthet er det mest grunnleggende ved tilværelsen.

Hva kan vi så finne av sammenknytninger i Wards skapelsesteologi? Vi kan gjenkjenne den samme sterke sammenknytningen mellom hoveddelene som hos Haught. Det går tydelige

linjer, som kan følges i flere retninger, mellom Wards tanker om hvem Gud er, hva Gud vil, hva Gud gjør og hvordan verden ser ut. Vi kan for eksempel begynne med erfaringen av at vår egen streben etter å nå mål spiller en kausal rolle i våre liv, og knytte det til tanken om at Gud ønsker selvstendige subjekter, til tanken om at Gud selv arbeider etter intensjoner og dermed er personlig, eller til tanken om at Gud står bak en evolusjon som er vektet mot slike resultater. Vi kan også se på Wards kvalifiserte oppfatning av hva allmakt er, oppdage at den gir visse rammer for hvordan Gud kan virkeliggjøre sitt mål om å skape bevisste, frie subjekter og innse at dette passer godt med vår verden, skapt ved evolusjon. Hvilken som helst av disse momentene kunne vært et startpunkt som videre kaster lys over de andre. Jeg kunne gitt mange flere eksempler, og det viser at elementene hos Ward har en sterk sammenknytning.

Ward utarbeider sin teologi gjennom refleksjoner over både vitenskap og klassisk teologi, og omfanget av momenter som inkluderes i teologien blir derfor stort. For å trenge dypere ned i hva vitenskapen forteller oss om tilværelsen, bruker han materiale fra filosofer og forskere på en mengde felt. Fra kosmologien henter han for eksempel informasjon som viser at alt i vår verden henger sammen, og han bruker den til å vise at en annen verden enn denne ikke kan produsere de godene vi setter pris på med denne verden. Fra biologien henter han forskningsresultater som kan tyde på at evolusjonen har en tydelig retning, og benytter dem til å argumentere for at evolusjonen kan tolkes positivt som et middel Gud bruker for å skape verden. Kvantefysikken blir for Ward en arena for å spekulere i nye muligheter for Guds påvirkning, og han bruker også tolkninger fra anerkjente kvantefysiske retninger til å argumentere for at sinn kan være det grunnleggende ved tilværelsen.

Klassisk teologi inkluderer han i sterkest grad når han reflekterer over Guds vesen. I drøftingene av hvordan man skal forstå Gud som personlig, god, skapende, allmektig og allvitende både kritiserer, avviser, utdyper og bekrefter han ulike teologiske syn. Han våger å gå nye veier i sin forståelse av disse klassiske dogmene, men spiller også på klassiske forståelser, og viser med det at hans egne tanker har dype, teologiske røtter. Et eksempel på det er hvordan han utvikler sin egen forståelse av Gud som skapende. Der det i klassisk teologi var vanlig å si at Guds nødvendighet gjør at også vår verden eksisterer med nødvendighet, er det vanligere i moderne teologi å anta at Gud er fullt ut fri i sitt valg om å skape. Ward lander i en mellomposisjon, der han sterkt betoner at Gud med nødvendighet må

skape, men samtidig holder fast at Gud fritt velger å realisere én eller noen verdener, og ikke andre.

Jeg kan dermed konkludere med at Wards skapelsesteologi har en svært høy grad av både konsistens, sammenknytning og omfang, og at også den framstår som koherent.

4.0 Konklusjon

I innledningen til denne avhandlingen gjorde jeg det klart at arbeidet med å utforme en teologi som framstår som koherent i lys av evolusjonslæren, er en formidabel oppgave. Det skyldes ikke minst at teologiske dogmer stort sett har blitt utviklet i førvitenskapelig tidsalder, men også at det vi vet om evolusjonen tegner et bilde av verden som kan være vanskelig å kombinere med en del vanlige forståelser av Gud. Før evolusjonslæren viste sin enorme forklaringskraft i møte med naturens fenomener, kunne det imidlertid virke nærmest uunngåelig å ha en form for tro på Gud. Richard Dawkins har for eksempel uttalt at han nok ikke hadde vært ateist hvis han hadde levd før utgivelsen av *Artenes Opprinnelse*. Selv om ateisme var logisk mulig før dette, fortsetter han, var det Darwin som gjorde dette mulig på et intellektuelt sett tilfredsstillende grunnlag.²⁹³

Da blir det jo også naturlig å spørre om grunnlaget for å være teist har mistet en tilsvarende stor del av sitt intellektuelle fundament. Ved første øyekast kan det virke som om det er tilfelle, siden rasjonelle innvendinger mot Guds eksistens kan virke slagkraftige, og siden en god del førvitenskapelige, rasjonelle argumenter for å tro på Gud ikke lenger er brukbare på samme måte som før. Men man kan også se helt annerledes på det. Siden vitenskapen har gitt oss ufattelige mengder med kunnskap om universet og livets opprinnelse, vil en oppdatert og koherent teori om virkeligheten i dag tvert i mot framstå som intellektuelt sett *mer* solid, siden omfanget av elementer i en slik teori vil være så mye større. Det skulle bety at dersom leseren er enig med meg i mine konklusjoner om at Haughts og Wards respektive teorier er koherente, så vil disse utgjøre et solid materiale i jakten på en forståelse av Gud som skaper i lys av evolusjonslæren.

Siden mitt mål med denne avhandlingen ikke har vært en sammenligning av teistiske og ateistiske alternativer, kan jeg heller ikke gi en totalvurdering av hvorvidt Haughts og Wards varianter er mer eller mindre koherente enn det naturalistiske alternativet. Det jeg har vist, er imidlertid at de to teologene svarer godt på noen vanlige naturalistiske innvendinger. Et viktig eksempel er hvordan spesielt Ward har gitt svært gode svar på lidelsens utfordringer. Et annet er hvordan de begge har vist at den teistiske tanken om evig glede er mulig å fastholde selv om universet beveger seg mot en varmedød. Den påviste koherensen i deres teorier er i seg

²⁹³ Dawkins 2006, loc 363.

selv også viktig, fordi en vanlig kritikk mot teistiske livstolkninger er at selve gudsbegrepet er selvmotsigende.²⁹⁴ Når mine drøftinger av Haught og Ward har vist at slike selvmotsigelser ikke finnes, tyder det på at de er gode kandidater til å være sannferdige tolkninger av tilværelsen.

Hva kan vi så si om hvem av de to teologene som er meste koherente i sine teorier? Gjennom min vurdering av dem har det blitt tydelig at de har mye til felles. Begge har svært tette og konsistente sammenknytninger mellom det de sier om Guds vesen, mål og skapelsesmidler, på tross av at de betoner ting ulikt, bruker hver sine metaforer og bruker teologiske og vitenskapelige kilder forskjellig. Med ulike rammer, ender de ofte opp med drøftinger av de samme temaene. For Haught er det det estetiske prinsippet som gir rammen for å tolke tilværelsens kontraster mellom det ordnede og det åpne, mens Ward behandler den samme observasjonen ut fra tanken om at Gud har som mål å realisere bestemte verdier. Slike grunnleggende likheter er ikke overraskende, i og med at begge er teologer som ønsker å forsvare og utdype tanken om Gud som skaper i møte med vitenskapelige innsikter.

En del forskjeller har også blitt tydelige. Med det estetiske prinsippet som utgangspunkt for refleksjonene omkring verdens lidelse, sier Haught mye som er fornuftig og konsistent, men av og til beveger han seg på utrygg grunn. Dette handler om at han ikke er helt tydelig på at lidelsen ikke har noen verdi i seg selv. Ward er mye klarere på dette punktet, han arbeider grundigere med lidelsens problem, og ender opp med en enda mer konsistent og klar forklaringsmodell. Noe av grunnen til det kan være at de fem verdiene som Gud vil realisere er et bedre utgangspunkt for tenking rundt akkurat dette temaet. Siden fire av verdiene er direkte koblet til det å skape selvstendige subjekter, får Ward et sterkt insentiv til å reflektere over hvilke logiske føringer dette gir for hvordan verden da må se ut. Dermed «tvinges» han til en grundig behandling av lidelsen. Det estetiske prinsippet, med en så stor vektlegging av at kontraster er vakkert, ser derimot ut til å innebære en fristelse om å gjøre lidelsen til en del av det vakre, og dermed utgjør det også en svakere drivkraft til å arbeide grundig med problemet.

Både Haught og Ward spiller på både filosofiske og teologiske ressurser i sin tenking, og begge rotfester sine teorier i kristen tro. En forskjell er likevel at Ward i større grad uttaler seg

²⁹⁴ Sjøvik 2013, side 200

som filosof, mens Haught knytter sine bilder tettere til kristen teologi, og av og til benytter han et religiøst språk i sine utlegninger. Selv om Haught i det store og hele uttaler seg klart og konsistent, kan hans budskap iblant bli vanskelig å gripe, på grunn av fraser som at Gud trekker i verden fra framtiden eller at Gud, på grunn av alle tings subjektive pol, kan interagere på intimt vis med naturen. Et slikt diffust språk gjør at han risikerer at koblingene til resten av teorien blir svakere. Framtiden er helt sentral også for Ward, i og med at hans løsning på lidelsens problem er helt avhengig av håpet om evig glede i framtiden. Som vi har sett, utarbeider han på sin side disse framtidstankene gjennom en utforsking av mulighetene som den moderne fysikken gir, før han lander i at det også trengs en religiøs holdning til dette spørsmålet. Hans språk blir da mindre mystisk og dermed klarere.

Samlet sett vil jeg derfor konkludere med at både Haught og Ward har en høy grad av koherens i sine respektive skapelsesteologier, men at Ward, fordi han uttrykker seg klarere på noen punkter, er den mest koherente av de to.

I møte med mitt hovedspørsmål om hvordan man kan se på Gud som skaper i lys av evolusjonsteorien, er det også interessant å se hvilket totalbidrag disse to leverer. Det mest verdifulle bidraget fra Haught er i mine øyne hans utarbeidelse av det kenotiske bildet av Gud. Det at Kristus-hendelsen også avslører hvordan Gud er som skaper, gjør at den suverent største kilden til åpenbaring i kristen tro også kan gi kilder til å forstå verden slik vi erfarer den. Wards mest verdifulle bidrag finner jeg i den solide bearbeidelsen av lidelsens problem, inkludert de klare linjene han viser mellom forekomsten av lidelse og Guds mål om selvstendige subjekter. Med hver sine vinklinger, utarbeider de også kvalifiserte forståelser av hva allmakt betyr, samt et bilde av at Gud ønsker vår verden, er dypt involvert i den og i sin empati lar seg påvirke og endre av den. Dermed gir de grunn til framtidshåp for hele den fysiske verden, og ikke bare for frelste sjeler. Begge rydder også vei for tanken om at personlige forklaringer spiller en stor rolle i verden, og dermed at naturalismens fysiske forklaringer ikke er alt som trengs for en full beskrivelse av virkeligheten.

Avslutningsvis vil jeg da si at Haught og Ward har, både hver for seg og sammen, levert en teistisk tolkning av virkeligheten som er koherent, og som gir en større forståelse for mange sentrale trekk ved verden. Bildene av en allmektig, men kjærlighetsfull og ydmyk Gud som arbeider for å virkeliggjøre verdier som bare kan realiseres i en selvstendig verden, gjør at både det vakre og det vonde ved verden blir mer forståelig. Denne skaperguden er tett

involvert i verden og kommer til å sørge for fullendelse av skapelsen, der vesener som ofte lider i dag, får del i evig glede. Slik kan Gud sees på som skaper i lys av evolusjonslæren.

5.0 Litteraturliste

Al-Khalili, Jim (2015). *How quantum biology might explain life's biggest questions*. Hentet fra

https://www.ted.com/talks/jim_al_khalili_how_quantum_biology_might_explain_life_s_biggest_questions

Bennett, Jonathan (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion. David Hume*. Hentet fra http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1779_3.pdf

Bibelen (2011), Oslo: Bibelselskapet.

Brown, Leslie (1993) *The New Shorter Oxford English Dictionary* (4. Utg). Oxford: Clarendon Press. To bind.

Collins, Robin (2008) *The Teleological Argument. An Exploration of the Fine Tuning of the Cosmos*. Hentet fra <http://home.messiah.edu/~rcollins/home.html>

Coyne, Jerry A (2009). *Why Evolution is True* (1. Utg.). New York: Oxford University Press.

Craige, William L (2007). Theistic Critiques of Atheism. I Martin, Michael(red), *The Cambridge Companion to Atheism*. (Side 69-85) New York: Cambridge University Press.

Davies, P & Gregersen, N.H (2010). Introduction: Does Information Matter? I Davies, P & Gregersen, N.H, *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*. (Side 1-11) New York: Cambridge University Press. Ebok

Dawkins, Richard (2006). *The Blind Watchmaker* (ny utg, ebok). London: Penguin.

Dawkins, Richard (2008). *The God delusion* (2. Utg, ebok). New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Dennett, Daniel C (2007). Atheism and Evolution. I Martin, Michael(red), *The Cambridge Companion to Atheism*. (Side 135-148) New York: Cambridge University Press.

Fales, Evan (2007). Naturalism and Physicalism. I Martin, Michael(red), *The Cambridge Companion to Atheism*. (Side 118-134) New York: Cambridge University Press.

Georgetown University. John F Haught. Hentet fra
<http://explore.georgetown.edu/people/haughtj/>

Gould, Steven Jay (1982). Nonmoral Nature, i *Natural History*, 91, side 19-26

Gould, Steven Jay (1990). *Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W.W. Norton and Company, Inc

Gravem, Peder (2004). *KRL – et fag for alle?* (1. Utg.). Vallset: Opplandske Bokforlag.

Haught, John F (2008). *God after Darwin. A Theology of Evolution* (2. utg). Boulder: Westview Press.

Haught, John F (2012). *Science and Faith. A new introduction* (1. Utg). New Jersey: Paulist Press.

Haught, John F (2007). *Chritianity and Science, Toward a Theology of Nature*, (1. Utg, ebok). New York: Orbis Books.

Haught, John F (2015). *Resting on the Future. Catholic Theology for an Unfinished Universe*, (1. Utg.). New York: Bloomsbury Academic.

Haught, John F (2010). Information, Theology and the Universe, i Davies, P & Gregersen, N.H, *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*. (side 301-319) New York: Cambridge University Press. Ebok.

Hitchens, Christopher, (2007). *God is not Great. How Religions Poisons Everything*, (1. Utg.). London: Atlantic Books,

Hyman, Gary (2007). Atheism in Modern History, i Martin, Michael(red), *The Cambridge Companion to Atheism*. (Side 27-46) New York: Cambridge University Press.

Kim, Jaegwon (2006). *Philosophy of Mind* (2. Utg.). Boulder, CO: Westview Press.

Lloyd, Seth (2010). The Computational Universe, i Davies, P & Gregersen, N.H, *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*. (side 92-103) New York: Cambridge University Press. Ebok.

Ma, Xiao-song m.fl (2013). *Quantum Erasure with Casually Disconnected Choice*. Hentet fra <http://arxiv.org/abs/1206.6578>

Martin, Michael (2007). General Introduction, i Martin, Michael(red) *The Cambridge Companion to Atheism*. (Side 1-7). New York: Cambridge University Press.

McMullin, Ernst (2010). From Matter to Materialism... and (almost) back, i Davies, P & Gregersen, N.H, *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*. (side 13-37) New York: Cambridge University Press. Ebok.

Montefiore, Hugh (1985). *The Probability of God* (1. Utg.). London: Trinity Press International.

Morris, Simon Conway (2008). Evolution and Convergence: Some Wider Considerations, i Morris, Simon Conway(red), *The Deep Structure of Biology. Is Convergence Sufficiently Ubiquitous to Give a Directional Signal?*(loc 870-1357) Philadelphia: Templeton Foundation Press. Ebok.

Murray, Michael J. (2008). *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford: Oxford University Press.

Oord, Thomas Jay (2015). *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence* (1. Utg.). Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

- Peters, T & Hewlett, M (2003). *Evolution from Creation to New Creation. Conflict, Conversation and Convergence* (1. Utg.). Nashville: Abingdon Press.
- Puntel, Lorenz B (1990). *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit, Grundlagen der Kommunikation und Kognition*. Berlin: de Gruyter.
- Rees, Martin (1999). *Just Six Numbers. The Deep Forces That Shape The Universe* (1. Utg.). London: Weidenfield & Nicolson.
- Russell, Bertrand, (2009). *Hvorfor jeg ikke er kristen – og andre essays om religion og livssyn*. Oslo: Humanist Forlag.
- Sherman, J & Deacon, T.W (2007). Teleoogy for the Perplexed: How Matter Began to Matter, i *Zygon*, 42, side 873-901.
- Stapp, Henry (2010). Minds and Values in the Quantum Universe, i Davies, P & Gregersen, N.H, *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*. (side 104-118) New York: Cambridge University Press. Ebok.
- Strawson, Galen (2006) Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism, i *Journal of Consciousness Studies*, 13, side 3-31.
- Swinburne, Richard (2007). *Revelation. From Metaphor to Analogy* (2. Utg.). New York: Oxford University Press.
- Søvik, A.O & Davidsen, B.A (2013). *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter for og mot* (1. Utg.). Oslo: Cappelen Damm AS.
- Ward, Keith, (2002). *God: A Guide for the Perplexed* (1. Utg, ebok). London: Oneworld Publications.
- Ward, Keith (2007). *Divine Action, Examining God's Role in an Open and Unfinished Universe* (2. Utg.). Philadelphia: Templeton Foundation Press.

Ward, Keith (2006): *Pascal's Fire, Scientific Faith and Religious Understanding* (1. Utg.).
Oxford: Oneworld Publications.

Ward, Keith (2008). *Why There Almost Certainly Is a God. Doubting Dawkins* (1. Utg.).
Oxford: Lion Books.

Ward, Keith (2000). Divine Action in the World of Physics: Response to Nicholas Saunders, i
Zygon, 35, side 901-906.

Ward, Keith (2016). *About*. Hentet fra <http://www.keithward.org.uk/about/>

Weinberg, Steven (1993). *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the
Universe* (2. Utg.). New York: Basic Books.

Welz, Claudia (2008). *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy* (1. Utg.).
Tübingen: Mohr Siebeck.