

Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring

Dei tre monoteistiske religionane opererer med førestillinga om éin Gud og dei opererer med visse sanningskrav. Derfor er det påkravd med teologi, som fornuftig klargjering av dei ulike sanningskrav om korleis vi bør forhalde oss til Gud og korleis vi bør leve våre liv. Det gjeld ikkje minst diskusjonane omkring ”det vondes problem” slik det nødvendigvis melder seg for alle dei tre monoteistiske religionane. Utan teologiske avklaringar kan dét lett skje at nettopp dei som oppfattar seg som rett-truande og gudfryktige, i røynda framstår som blasfemiske ved ufrivillig å gjere Gud til ein bestialsk eller latterleg figur.

Religion er igjen eit tema i den offentlege debatt, ofte relatert til spørsmål om integrering og innvandring. Men ”religionens tilbakekomst” er meir omfattande enn som så. Vi har ikkje berre dei tradisjonelle monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam), men også nyreligiøse retningar, frå New Age til scientologi og satanisme, og vi har andre tradisjonelle religionar som hinduisme og buddhisme, forutan eit mangfald av folkelege oppfatningar om gode og vonde makter. Ordet ”religion” er derfor mangetydig. Ordet kan ikkje lenger nyttast utan presisering. Med religionens tilbakekomst er det dermed behov for ein fornya teologisk diskusjon, i tillegg til mangt anna. Men stort sett har dei teologiske problemstillingane vori fråverande i den offentlege debatten. Det er synd. For teologiske diskusjonar kan vere lærerike. Det gjeld ikkje minst diskusjonane omkring ”det vondes problem”.

Det vondes problem er vel kjent: Dersom Gud er god, allmechtig og allvitande, kvifor finst det vonde i verda? Dersom Gud ikkje *vil* avverje det vonde, korleis kan han vere god? Dersom Gud ikkje *kan* avverje det vonde, korleis kan han vere allmechtig? Dersom Gud ikkje *veit* alt om alt og alle, korleis kan han vere allvitande? Med andre ord, dersom Gud er god og allmechtig og allvitande, korleis kan det ha seg at det vonde finst?

Mange er dei som har grunna over desse spørsmåla; i ulike perspektiv og på ulike måtar er det vondes problem omtala og drøfta opp gjennom tidene, frå Jobs bok over stoisme, nyplatonisme og manikeisme til Augustin og Thomas Aquinas og vidare framover. Tidleg på 1700-talet gir Leibniz eit filosofisk forsvar, ved verket *Théodicée*,¹ der han vil vise at Gud har valt det best moglege univers. Det som for oss framstår som vondt, må vi sjå i dette overordna perspektivet: Vi lever i den beste av alle moglege verder.

Leibniz hadde (i 1702) drøfta problemet med kurfyrstinne Sophie Charlotte. Ho ville komme unna det vondes problem, som ei utfordring for tanken, ved å skilje mellom tru og

fornuft i slike saker. Mot dette framhevar Leibniz, som filosofisk rasjonalist, at det finst eit fornuftsbasert svar på problemet.²

Men ikkje lenge etter at Leibniz publiserte forsvarsskriftet *Théodicée* (i 1710) kom jordskjelvet i Lisboa (i 1755), med påfølgjande brannar og tsunami; det førte til omfattande materielle skadar og tap av mange menneskeliv. Dette var på alle vis ei skakande hending. Korleis kunne slikt skje i den beste av alle moglege verder? Kva skulle slike tragediar vere godt for? Ut frå alle rimelege synspunkt, ville det ikkje ha vori betre om dette ikkje hadde hendt?

Få år etter kom Voltaire med ein bitande satire, *Candide ou l'Optimisme* (1759), der den leibnizske optimismen vart hengt ut til spott og spe.

Samtidig prøvde Kant seg, som opplysningsfilosof og protestant. Men han kom etter kvart til at filosofien ikkje kan gi eit svar på det vondes problem.³ Hos Hegel blir "det forsonande" lagt inn i samfunnsutviklinga som eit (framtidig) mål for historia. Men som svar på det vondes problem, erfart som brutal realitet av alle føregåande generasjonar, er dette lite tilfredsstillande. Korleis skal dei mange tragediar og øydelagde liv kunne forsvare og "utliknast" ut frå ein framtidstopi? Tilsvarande innvendingar kan rettast mot ein marxistisk variant av framtidsoptimismen, ikkje minst når dei styrande aktivt og med overlegg ofrar nolevande generasjonar for ideen om ein framtidig og dennesidig harmoni. Her, som i den kristne theodice, kan prisen framstå som urimeleg, som altfor høg.

Rett nok, mangt av det vi opplever som vondt, kan tolkast og forklarast slik at vi kan forsona oss med det. Men når det vonde i verda framstår som massivt og meiningslaust, slik som jordskjelvet i Lisboa, og slik som i Auschwitz, er det både eksistensielt og intellektuelt utfordrande: Kor var Guds røyst i Auschwitz? – eit skakande spørsmål for jødar som trur på Guds styrande hand i historia. Kva slags framtidig harmoni eller hinsidig sæle skulle kunne forklare og rettferdiggjere det som der skjedde?

For mosaiske jødar, men også for andre abrahamittiske monoteistar, utgjer Auschwitz ei eksistensiell og intellektuell utfordring: Gud, har han forlatt oss?

Kan vi skrive poesi etter Auschwitz?⁴ Og korleis kan ein theodice sjå ut, etter Auschwitz? Hans Jonas, ein jødisk intellektuell, går rett på sak med boka «Gudsomgrepet etter Auschwitz, ei jødisk røyst» (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*).⁵

Uansett, diskusjonen pågår,⁶ også etter Auschwitz og Hiroshima, etter Uganda, etter Srebrenitsa, etter Darfur og Gaza; og diskusjonen held fram, også når vi står framfor moglege framtidige scenario av det svært dystre slaget: Kva vil det seie, i dag, å tale om Gud i lys av det vondes problem?

Her er det ikkje spørsmål om Guds eksistens, men om korleis Gud kan omtalast og oppfattast, i lys av det vondes problem. Det er tale om ei gjensidig tolking, mellom gudsomgrepet på den eine sida og det vondes problem på den andre: Ved ulike tolkingar av gudsomgrepet vil det vondes problem te seg ulikt, og ved ulike tolkingar av det vondes problem vil gudsomgrepet avstemmast tilsvarande.

I dette essayet skal eg prøve meg fram som spørjande og feilbarleg person. Det eg seier er tentativt, slik det høver seg for eit essay. Og eg skal skrive med brei penn, utan å gå inn på dei mange presiseringar og reservasjonar som tematikken innbyr til. Opplegget ser slik ut:

- (1) Forskyvingar over tid i forholdet mellom gudstru og synet på ei religiøs grunngeving av moralen.
- (2) Merknader om dei tre monoteistiske religionane med tanke på gudsomgrepet og måten det vart prega på ut frå ulik sosio-historisk situering.
- (3) Det vondes problem i lys av litt ulike gudsomgrep i dei tre monoteistiske religionane.
- (4) Kva inneber dette for det å tale om Gud?
- (5) Kva inneber dette for synet på det heilage?

(1) Forskyvingar over tid i forholdet mellom gudstru og synet på ei religiøs grunngeving av moralen.

På 1950-talet stod gudstrua hos oss under eit negativt intellektuelt press, frå positivisme og kulturradikalisme. Men det var mange som meinte at religionen (norsk kristendom) kan grunnge moralske læresetningar og prinsipp, i motsetning til positivismen som er utan svar på spørsmålet om normativ grunngeving av moralen.

Samstundes hadde gudstrua fokus på Jesus, på bibelhistorie heller enn teologi, eller på ekstatisk kontakt med det guddommelege (som i pinserørsla). Med andre ord, fokus var på sonen og den heilage ande, to av dei tre framtrekningsformene av triniteten, snarare enn på faderen (for å tale i desse termene), og i begge tilfelle spela personleg oppleving ei viktigare rolle enn intellektuelt arbeid og innsyn – kort sagt, psykologi (og pedagogikk) heller enn teologi.

I dag har vi ei revitalisering av religionen, hos oss og internasjonalt. Posivismen er overvunnen. Det er no, i langt større grad, intellektuelt stovereint å vere religiøs, å tru på Gud. Samstundes har vi fått eit religiøst mangfald, både som sosialt faktum og som begrepsmessig

tilnærming (men kva er eigentleg religion? – spørsmålet har ikkje lenger eit klart og eintydig svar⁷). Dessutan opplever vi bestialitet i religionens namn, ofte utført med moderne teknologi og våpen.⁸ Derfor er det i dag vanskelegare å tenkje seg ”religionen” (utan presisering) som eit bolverk mot bestialitet eller som ei grunngeving av ein allmenngyldig moral. I så måte har det skjedd ei vending i forholdet mellom gudstru og moral: meir rom for ei lutra gudstru, mindre tiltru til religion som normativt grunnlag for ein universelt gyldig moral.

Dei teologiske diskusjonane er omfattande, men i våre vestlege samfunn framstår gudstrua ofte som ei vag personleg oppleving av at ”noko som er større enn meg”, utan klar teologisk profil og gyldigheitskrav.⁹ Eller gudstrua framstår som førmoderne og uopplyst fundamentalisme, anten det er i USA, Israel eller Midtausten (i alle dei tre monoteistiske religionane).

(2) Merknader om dei tre monoteistiske religionane med tanke på gudsomgrepet og måten det vart prega på ut frå ulik sosio-historisk situering.

Her opererer vi med tre monoteistiske religionar: jødedom, kristendom, islam. Innanfor kvar av desse tre er det sjølvstøtt betydelege variasjonar med tanke på gudsomgrepet. Men vi held oss til desse tre, i enkle versjonar, og vi skal uttrykke oss kort og tentativt:

Jødedom er i utgangspunktet ein stammereligion. Gud framstår som ein overordna aktør i jødefolkets historie,¹⁰ slik det er nedskrive i jødedommens heilage skrifter.¹¹

Seinare sosio-historisk situering er prega av diaspora, som genererer eit mangfald av lokale jødiske miljø, spreidde rundt om i ulike land og kulturar, der dei på ulikt vis heldt oppe jødiske tradisjonar med tilhøyrande bokleg lærdom, noko som i mange tilfelle genererer eit visst tvisyn, typisk for personar som er integrerte i eit storsamfunn, men som samtidig har eit alternativt perspektiv. Vi har fått påfallande mange vitenskapsfolk og intellektuelle med jødisk bakgrunn.

I *kristendommen* framstår Gud først og fremst gjennom Jesu person, som ei openberring i historia, ved Jesu liv, lidning og død, formidla ved dei heilage skrifter og ved den kristne tradisjon. Kristendommen er universell. Han gjeld for alle. Her er ikkje jøde eller grekar, ikkje kvinne eller mann.

Den sosio-historiske situeringa er i utgangspunktet prega av at ein står i opposisjon til dei mektige, anten det er i det jødiske eller det romerske samfunnet. Dessutan har dei kristne

eit særleg fokus på dei svakstilte. Etter kvart blir kristendommen politisk etablert, men med institusjonell spenning mellom stat og kyrkje, ideologisk og teologisk mellom keisar og pave, politisk mellom verdslege og geistlege aktørar og institusjonar. Dette opnar for eit fridomsrom som vi ikkje har når politisk og religiøs makt fell saman, utan slik differensiering.

I *islam* framstår Gud gjennom Koranen, men også ved Profetens liv og lære i andre heilage skrifter (*hadith*), og formidla ved ulike tolkingstradisjonar.¹² Islam er universell. Han gjeld for alle. Med Koranen, og med utfyllande støtte i dei andre heilage skriftene,¹³ blir det gjort krav på allmenngyldige svar på spørsmålet om korleis vi bør leve og ordne våre liv.

Den sosio-historiske situeringa vart raskt slik at islam kom i politisk (og militær) posisjon. Dermed vart det i liten grad ei institusjonell differensiering mellom den politiske og den religiøse sfære. Dermed vart det også lite rom for den type dannelsingsprosessar der ein lærer å sjå seg sjølv frå utsida og der ein må forsvare seg intellektuelt overfor dei som sit med makta.¹⁴ Kort sagt, på grunn av den sosio-historiske situeringa har islam i mindre grad enn jødedom og kristendom fått høve til å utvikle evna til sjølvrefleksiv intellektuell kritikk.¹⁵

Sett frå Midtens Rike kan vi her tale om tre vestlege monoteistiske religionar, der jødedommen er den eldste og islam den yngste.

(3) Det vondes problem i lys av litt ulike gudsomgrep i dei tre monoteistiske religionane.

Jødefolket som "Guds utvalde" kan framstå som ein bisarr tanke etter Auschwitz og holocaust. Her er det vondes problem "head on".

På den andre sida er jødedommen, som tradisjon og historisk stammereligion, rimeleg robust, for dei som tilhøyrer stammen.¹⁶

Dessutan finst det mange tvisynte jødiske intellektuelle, som mellom anna tolkar og relativiserer ideen om Guds allmechtige nærvær.¹⁷

Kristendommen, med trinitetslæra om Guds tre *personae* (framtrekningsformer), kan framstå som teologisk komplisert: Gud er eit lite barn som i vaksen alder blir torturert og spikra opp på ein kross, samtidig som Gud er ein allmechtig skapar av alt som finst, den som gir lover for alt og alle og som dømmer alle, levande og døde, etter desse lovene, og så eksekverer dommane, eventuelt med evig straff i helvetet, og samstundes som Gud framstår som den

heilage ande. Når Gud blir forstått som skapar, lovgivar, dommar og domsutøvar,¹⁸ har vi umiddelbart det vondes problem ”head on”.

Men så er det – nettopp ved triniteten, med Jesu liv og lidning – samtidig ei sterk fokusering på sårbart liv og medkjensla med dei lidande. (Alle dei tre kristne høgtidene minner oss om dette: jul, påske, pinse – sårbart spedbarn, lidning og død, åndeleg fellesskap – sårbar sjel, kropp og fellesskap.) Slik sett er det, i det narrative, i forteljingane om Jesu liv i Det nye testamentet, sterke signal som umiddelbart står i eit spenningsforhold til læra om Gud som allmechtig (i alle fall når dette blir forstått på ein endefram måte).

Islam er korkje ein stammereligion eller ein trinitetsreligion. Dette kan umiddelbart framstå som ein styrke: éin gud, Muhammed er hans profet, og læra gjeld for alle folkeslag. På mange måtar er dette den mest reinskorne monoteismen av dei tre: Éin Gud har skapt (og held oppe) alt som finst, han gir lovene, dømmer alle (til helvete eller paradís) og eksekverer dommane.

Dette kan framstå som fascinerande enkelt.¹⁹ Men prisen for dette reinskorne gudsomgrepet, for denne endeframme teologien, er ei radikaliserings av det vondes problem. Her er ingen markante signal om ein sårbar Gud. For ein monoteisme der éin allmechtig Gud på same tid er skapar, lovgivar, dommar og den som iverkset dommane, nettopp for ein slik monoteisme er det vondes problem ei fatal utfordring.²⁰

(4) Kva inneber dette for det å tale om Gud?

Det vondes problem utgjør ikkje eit argument mot (eller for) Guds eksistens. Men det er utan tvil medbestemmande for korleis vi kan tale og tenkje om Gud. Det er bestemmande for gudsomgrepet.²¹

I forlenging av det vondes problem har vi dessutan spørsmålet om korleis vi bør tolke og forstå det som står i dei heilage skriftene, særleg om dét som Gud (ifølgje desse skriftene og tradisjonsbaserte tolkingar) synest å påby oss å gjere og ikkje gjere. Vi skal gi eit par hint om kva dette inneber, men først ein allmenn merknad:

Med utgangspunkt i førestillinga om Gud som skapar, lovgivar, dommar og den som straffar, og med utgangspunkt i det som elles står i dei ulike heilage skriftene (GT, NT, Koranen og andre heilage skrifter) og som blir tolka ut frå ulike tradisjonar, er det så vidt eg kan sjå tre enkle tolkingalternativ for gudsomgrepet:

Gud framstår som tyrannisk

Gud framstår som dåraktig

Gud framstår som fjern, utan klar relevans for alle våre handlingsval

Med ei førestilling om Gud som skapar av alt og alle, som lovgivar og dommar på same tid, og til overmål som den som straffar levande og døde (eventuelt med helvete og evig pine), framstår Gud umiddelbart som ein tyrann. For ein reinskoren monoteistisme av dette slaget har vi det vondes problem ”head on”, og dermed får vi behov for ein *théodicée*.

Her har vi til dømes den omfattande debatten om korvidt mennesket kan seiast å ha fri vilje, ein fridom til å velje det vonde, og dermed også om det er slik at mangt av det som for oss framstår som vondt (t.d. pest og uår) kan seiast å vere Guds rettferdige straff for menneskets sjølvvalde vondskap. Men då har vi straks det påfølgjande spørsmålet om kva det i så fall betyr at Gud er allmechtig og allvitande, ved å vere skapar av alt og alle og ved å vere den som til alle tider veit alt om alt og alle. Kort sagt (og som påminning): sjølv om vi som menneske skulle ha fri vilje, er det Gud som ville det slik, som gjorde at det vart slik, og som visste kva det ville føre til, og som dessutan gav dei lovene som dei syndige skal dømmast etter.²²

Sant nok, somt av det som i eit snevert perspektiv framstår som vondt (t.d. ei ulykke), kan i eit vidare perspektiv vise seg å ha ei meining (fordi vi lærte noko av det). Og mangt av det som framstår som vondt (slik som at livet er endeleg), vil ved nærare ettertanke framstå som nødvendig.²³ Dessutan har vi dei nemnde argument omkring menneskets frie val av det vonde, og om Guds rettferdige straff for det som menneska har gjort i dette liv, eller som rettmessig åtvaring til svake sjeler for å få dei til å avstå frå vonde handlingar i framtida. Men stilt framfor *omfattande* naturkatastrofar (slik som jordskjelvet i Lisboa) eller *ufattelege* ugjerningar (slik som Auschwitz og holocaust) blir desse argumenta lite overtydande: Det finst ikkje noko overordna perspektiv der slike tragediar kan forsonast og vendast til det gode! Det er heller ikkje slik at tragediar av dette slaget framstår som nødvendige i ein filosofisk forstand. Heller ikkje kan naturkatastrofar som jordskjelvet i Lisboa oppfattast som sjølvvalde. Og skulle det vere eit utslag av Guds kollektive straff for menneskeleg synd, er dét ein god grunn til å sjå kritisk på det monoteistiske gudsomgrepet, om Guds som allmechtig og allvitande skapar av alt og alle.

Kort sagt, den *moderate* vondskapen kan taklast, den *radikale og omfattande* vondskapen krev andre grep.

Vi skal ikkje ta denne debatten her. Vi nøyer oss med å konstatere at utan ei eller anna oppmjuking av den krasse tolkinga av det monoteistiske gudsomgrepet er det vanskeleg å få dette til å gå i hop, intellektuelt sett.²⁴

Så kan ein snu på det og sjå dette dilemmaet som uttrykk for at vi med vår menneskelege fornuft ikkje kan forstå Gud (eller Guds vesen, som ein sa tidlegare): Gudsforholdet er eit spørsmål om *tru*, ikkje om fornuft!²⁵ Men i så fall nærmar vi oss det tredje alternativet, som vi skisserte ovanfor: For tanken er Gud eit mysterium. All omtale av Gud er derfor tentativ. For tanken er Gud fjern. Dette er ein veg ut av det teologiske dilemmaet ved det vondes problem. Men gir vi oss inn på denne vegen, må begrepsbruken og retorikken utformast tilsvarande.

Utover det som har direkte relevans for det vondes problem, står det mange ting i dei heilage skriftene om korleis vi bør leve våre liv, understøtta av tradisjonelle tolkingar. Somt av dette blir ofte forstått meir eller mindre ordrett som Guds vilje og hans påbod overfor oss menneske, og dette fører igjen til spørsmål om korleis Guds vilje, og dermed Guds vesen, kan og bør oppfattast.

La oss starte med begrepsbruken, til dømes førestillinga om paradiset med evig sæle, som motpol til helvetet med evig pine. Tanken om eit helvete er utfordrande i moralsk forstand; mangelen på proporsjonaliteten mellom handling og straff er påfallande. Men tanken på helvetet er også begrepsmessig utfordrande – for eksempel, dersom straffa er fysisk pine, er det nærliggjande å gå ut frå at helvetet er ein romleg stad, med dei intellektuelle problem det inneber.²⁶ Men tanken om paradiset er også vanskeleg. Og det blir ikkje lettare dersom folk i tillegg trur at martyrane (som påskjønning for gloriøse handlingar) skal møte jomfruer i paradiset.²⁷ Bortsett frå det normative problemet med slike førestillingar: Korleis kan dette oppfattast?²⁸ Kva betyr det å vere jomfru i paradiset? Det er nærliggjande å seie at ei jomfru er ei kvinne med visse fysiske attributt. Men i så fall talar vi om romlege fenomen, og paradiset må dermed vere i rommet – men kor då? Og inneber desse førestillingane at menn har tilsvarande attributt? (Får menn ereksjon i paradiset? Har dei samleie med jomfruene? I så fall, kor foregår det – i eit ope landskap, slik at alle er klar over kva som foregår, eller finst det avskjerma stader for slike gjeremål?) Kort sagt, di meir vi tenkjer dette igjennom, di meir forunderleg blir det, det vil seie, di meir urimeleg blir det. Eg seier ikkje dette for å harselere eller provosere, men for å illustrere eit begrepsmessig poeng: Det å gjere paradiset relevant for våre jordiske liv er ei risikabel affære. Resultatet blir ofte begrepsmessig urimeleg. Derfor

er det fornuftig å tolke slike utsegner allegorisk, slik det blir gjort i moderne teologi. Men dét inneber samtidig at religionen blir moderert og temperert.

I dei heilage skriftene står det ting som er relevante (eller som mange meiner er relevante) for korleis vi bør leve våre liv. Det gjeld forholdet til vår neste, forholdet til det heilage, og til oss sjølve. Men utover dette er det mange (i alle dei tre monoteistiske religionane, dels ut frå heilage skrifter og dels ut frå bestemte tradisjonar) som meiner at det er religiøst påkravd ikkje berre at vi *ter oss* på bestemte måtar overfor andre menneske og skapningar og samfunnet som heile, men også at vi *kler oss* på bestemte måtar og at vi *et og drikk* bestemte ting og ikkje andre. For eksempel rår det hos mange eit negativt syn på det å ete svinekjøt. Grisen blir sett på som eit ureint dyr. Visuelle framstillingar av grisar på offentlege stader (slik som ”dei tre små grisane” på sjukehus og i barnehagar) kan derfor bli sett på som forkasteleg på religiøst grunnlag. Tre merknader til dette:

(i) Pluralismeproblemet: Samtidig som store grupper ser med mishag på grisen og opplever det som krenkande at grisar blir avbilda og omtala på positivt vis, er det store grupper som nettopp ser på grisen som eit positivt lykkedyr, jf Kina.²⁹ Poenget er dette: Fordi det finst mange forskjellige, og ofte motstridande ”religiøse” (og ”sekulære”) oppfatningar om korleis det offentlege rom bør sjå ut, er det praktisk vanskeleg og ofte *logisk umogleg* å gjere alle til lags. Problemet blir verre di fleire partar som er inne. For eksempel, når det gjeld spørsmålet om korvidt muslimar og kristne gjensidig kan akseptere både bønnerop og kyrkjeklokker, så har vi også ein tredje part, som vil ha fred og som vil fråbe seg det dei opplever som religiøst støy i det offentlege rom.³⁰

(ii) Sosio-historisk forklaring: Negative holdningar til gris og grisekjøt er forståelege i samfunn der grisar (og hundar) blir assosierte med skabbete skapningar som ruslar rundt i avfallsdynger og open kloakk (jf faren for trikin i svinekjøt). Men dette er ikkje situasjonen for moderne hygienisk grisehald (og heller ikkje for villsvinet hos gallarane). I moderne samfunn framstår derfor tabuet mot grisekjøt som grunnlaust, rasjonelt sett – men samtidig som sosio-historisk forståeleg.³¹ Det er også psykologisk forståeleg: Folk fleste avskyr tanken på å ete rottekjøt, og somme kan vere opplærte til å ha tilsvarende emosjonar overfor det å ete gris; psykologisk har vi ingen problem med å forstå dette. Men det er problematisk dersom det blir forklart ved at dette er Guds vilje og påbod, og at dét er grunnen til at vi skal vise desse emosjonane ein særleg respekt.³²

(iii) Blasfemiproblemet: Men så vil somme hevde at ”slik er det”, rett og slett fordi Gud (Allah, Jahvé) har befalt det: Menneska skal ikkje ete svinekjøt, punktum! Sau, ikkje gris. Halal- og koscherslakt, ikkje vestleg slaktemåte. Og når det gjeld kledsdrakt: hijab for kvinner, og ingen silkeslips for menn!³³ Vel, personlege preferansar av dette slaget er éin ting. Greitt nok. Men å meine at Gud, i eit univers som vårt, med alskens store og reelle problem og utfordringar, skulle bry seg med slikt, må jo framstå som svært merkeleg. Universet der vi lever er allereie i utgangspunktet ein ustabil og farefull stad å vere; og vi menneske har dessutan skapt eit risikosamfunn, med overforbruk og overbefolkning, som kan føre til katastrofale tilstandar, og der mange manglar mat og klede. Oppi alt dette, så skulle Gud vere spesielt engasjert i spørsmål om klesformer og matrettar! For eit opplyst mennesket betyr dette at Gud manglar all sans for proporsjonar og at han dermed framstår som dåraktig. Kort sagt, teologisk sett må dette vere blasfemi av verste slag.

Opplyste moderne menneske vil truleg slutte seg til det vi no har sagt, men samtidig vil mange framheve at det likevel finst verdifulle og moralsk relevante råd og påbod i dei heilage skriftene og i dei religiøse tradisjonane. Og det er så. Både individuelt og kollektivt kan religion og gudstru ha ein positiv verdi og viktig funksjon³⁴ - men samtidig er vi i dag i aukande grad vitne til bestialitet og terrorisme utført i religionens namn.³⁵

Dessutan, av historiske grunnar er det *lite å hente* i desse skriftene og tradisjonane med tanke på visse *typisk moderne* utfordringar, t.d. med tanke på forholdet mellom ulike samfunnsinstitusjonar (slik som stat, marknad, livsverd) og mellom ulike rasjonalitetsformer (t.d. diskursiv, tolkande og instrumentell fornuft). Kort sagt, normative utfordringar med utspring i moderne institusjonelle og vitskapsteoretiske problemstillingar krev omgrep og ferdigheiter som ikkje er å finne i desse førmoderne skriftene eller tradisjonane. Der står det t.d. ingenting om nanoteknologi eller institusjonell differensiering. Derimot står det ein del om slavinner og slavehald.

Mangt av det som står i skriftene er såleis *utdatert* og *lite relevant*. Dei skriftbaserte moralske fordringane har derfor ofte avgrensa relevans eller dei har utgått på dato. Ta for eksempel oppfordringa om å *bli mangfaldige!* Ja, den gong – men i dag er situasjonen heilt annleis, i lys av demografi og økologiske grenser. Eller: *Den man elsker, tugter man!* Men i dag veit vi betre, ved opplysning og ved ei ”modernisering av medvitet”. Eller: *Ta alt du har og gi til dei fattige!* Ja, greitt, dersom poenget er å dele likt og dersom situasjonen er den at vi sit i same båt og somme har mykje og andre lite,³⁶ men ikkje like greitt i dagens samfunn, der vi også må ta omsyn til eit fungerande arbeidsliv og andre institusjonelle føringar.

Med andre ord, det er nødvendig å forhalde seg kritisk prøvande til mange av dei forbod og påbod som blir omtala i dei heilage skriftene. Somt av det som står der er utdatert, og mangt av det som i dag er viktig står det ingenting om, det manglar. Alt må derfor tolkast og oppdaterast.

Dette er sjølv sagt gammalt nytt for alle som har ”følgd med i timen”. Men i dagens situasjon, med ei mangefasettert og multikulturell revitalisering av religionen, er det mange med forankring i dei tre monoteistiske religionane som *ikkje* har fått med seg dette. I den samanhengen har vi ikkje berre théodicée-problemet ut frå det vondes problem, men også ei utfordring for det monoteistiske gudsomgrepet ut frå det vi kunne kalle ”det latterleges problem”: Som vist ovanfor, når vi ukritisk tar alt i skriftene og tradisjonane på alvor, framstår Gud (Allah, Jahvé) som dåraktig.

Dette inneber at det er vanskeleg å ta oppmodinga alvorleg om å vise respekt (og ikkje berre sosio-historisk forståing) for dei ulike snurrige (og ofte motstridande) levereglane som blir presenterte i guds namn, alt frå svinekjøt og halal- eller koscherslakt til hijab og silkeslips.

Og i den grad det er normative spenningar innanfor eller mellom dei ulike monoteistiske religionane (og retningane) – og dessutan med andre trusformer og livssyn, religiøse eller sekulære³⁷ – er det eit påtrengande behov for overgripande normer som kan regulere samlivet mellom ulike oppfatningar og overtvingar.³⁸

Med andre ord, når vi vurderer det vondes problem, slik det framstår i enkle versjonar av dei tre monoteistiske religionane, både med fokus på kjerneproblema omkring Gud som allmechtig, allvitande og god, og med fokus på dei ulike påbod og forbod som definerer klanderverdig eller syndefull åtferd, er det i lys av mangfaldet (og ut frå motsetningane mellom ulike oppfatningar blant dei monoteistiske tradisjonane, og dessutan i forhold til andre religionar og livssyn) nødvendig å ta eit steg tilbake og sjå dei ulike oppfatningane i forhold til kvarandre og i forhold til det vi i dag meiner å vite ut frå ulike former for vitskapleg innsikt og historiske læringsprosessar.

Dermed, vil eg meine, er det lite attraktivt, også religiøst og teologisk, å bli ståande med oppfatningar av Gud anten som tyrannisk eller som dåraktig. Det gudsomgrepet vi då står igjen med, og som står seg i eit moderne vitskapleggjort samfunn, er ei fjernare gudsførestilling, både epistemisk og normativt – både med omsyn til det vi kan vite og utseie om Gud og med omsyn til det Guds ord kan ha å seie for oss med relevans for våre store og små utfordringar i moderne og prekære risikosamfunn.

Det siste poenget må ikkje tolkast avvisande med tanke på den meiningsgivande og retningsgivande kraft som religionen kan ha også i moderne samfunn. Her har Habermas eit kultursosiologisk poeng: Det kan vere grunn til å sjå på religion, i lutra versjon, som ei åndeleg og moralsk kraft også i moderne samfunn – og eg ville føye til: særleg i ærefrykt for sårbart liv, fysisk så vel som åndeleg. Men samtidig ser vi at religion kan fostre strid og konflikt, også i vår tid.

(5) Kva inneber dette for synet på det heilage?

Dermed har eg allereie ymta frampå om korleis eg ser for meg forholdet mellom gudstru og moral. Her er det ein samanheng, men ikkje slik mange synest å tru: at vi ved bokstavtru lesing av heilage skrifter får ferdige svar på korleis vi bør ordne oss i eit moderne risikosamfunn. I så måte duger det ikkje med Bibelen og ”trua aleine”, eller Koranen og sharia, når det gjeld spørsmål om moral og rettferd i vår tid. Her trengst det ein open og opplyst diskusjon,³⁹ og mangt anna – for oss feilbarlege skapningar som forstår stykkevis og delt.

Og det heilage? Det er ein sterk tradisjon for å sjå det heilage som *det evige*.⁴⁰ Men er det ikkje også grunnar, ikkje minst ut frå kristen tradisjon, for å sjå det heilage i *det sårbare og forgjengelege* – det som treng omsorg og vern, det som derfor kallar på moralske haldningar og handlingar?

Platons evige idear treng ingen moral; dei er og forblir dei same til evig tid. Men for sårbare liv er det annleis. Det gjeld den enkelte sjel og kropp så vel som den åndelege og sosiale fellesskap. Her trengst moral, med opplyste tiltak av mange slag.

Og kven veit, kanskje er vi og vårt ikkje aleine om å vere sårbare? Kan Gud også vere sårbar? Er det dette som blir signalisert ved Jesu liv og liding?

Allah Akbar, Gud er stor – men *allmektig og usårleg*? Det ser jo ikkje slik ut, slik vi ser det, i eit kaotisk og prekært risikosamfunn, ganske ulikt det harmoniske univers Leibniz såg for seg, tidleg på 1700-talet. Og dertil *evig og uforanderleg*? Som prinsipp kanskje, men ikkje som person, slik ein person er for oss: Ein som kommuniserer med andre personar, forandrar seg og lærer etter kvart. Og *strengt dømmende*, for evig tid? Men alt med måte, i lys av det vondes problem!

Det vundes problem gjeld ikkje spørsmålet om Guds eksistens. Men det vundes problem, liksom ”det latterleges problem”, er avgjerande for korleis vi kan forstå og tale om Gud. Dei som overser dette, framstår i realiteten som blasfemiske, jamvel om dei subjektivt ikkje opplever det slik. Dei er *ufrivillig blasfemiske*. Sosio-historisk og psykologisk er slike holdningar forstålege. Men det gir ikkje grunnlag for spesiell respekt. Tvert om, ut frå ein fungerande blasfemiparagraf ville det her vere grunnlag for å vurdere ein strafferettsleg tiltale.

¹ Ordet *théodicée* er innført av Leibniz, første gong i 1696; samansett av to greske ord: *gud* og *rettferd*. Full tittel: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Publisert i 1710 hos Isaac Troyel i Amsterdam.

² Jf Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, 2013. Peter Rohs er religiøs rasjonalist, av kantiansk tapning. Argumentasjonen er konsekvent og velinformert, ikkje minst om det vundes problem. Boka er eit «must» for alle som vil uttale seg om monoteistiske religionar i vår tid.

³ I 1791 talar han om „Das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee”, Akad.-A. 8, 255.

⁴ Jf Theodor Adorno.

⁵ I norsk samanheng var det framfor alt helveteslæra som vart diskutert, det vil seie vondskapen i det hinsidige, og ikkje primært det vonde i verda (jf diskusjonen mellom Ole Hallesby og biskop Schjelderup).

⁶ Jf Sjøvik 2009.

⁷ Som nemnt innleiingsvis: ”religion” kan jo vere så mangt, frå dei tre monoteistiske religionane, med deira variasjonar, til andre tradisjonelle religionar slik som hinduisme og buddhisme, og vidare til alskens nyreligiøsitet, inklusiv scientologi og satanisme, forutan heksetru og animisme. Når vi (og Habermas) talar om religion i denne samanhengen, er det såleis spesielle religionar vi har i tankane, og dertil moderne versjonar av desse religionane.

⁸ Jf herjingane i regi av Daesh/ISIS og Boko Haram, og terroriståtaka i Paris og København i 2015.

⁹ Jf t.d. intervjuer om gudstru i *Dag og Tid* hausten 2008.

¹⁰ Ein gud som grip inn i historia for alle folkeslag (jf syndfloden), men som har jødane som sitt utvalde folk.

¹¹ Jf Det gamle testamentet, i den kristne tradisjonen.

¹² Jf sunni og sjia, og ulike folkelege tradisjonar.

¹³ Jf sharia ut frå Koranen og hadith og tolkingstradisjonane.

¹⁴ Éin ting er kva som ordrett står i dei ulike heilage skriftene (det gjeld for alle dei tre monoteistiske religionane, jf t.d. sura 8 vers 12 ff i Koranen). Ei anna sak er den teologiske tolkinga.

¹⁵ Det kan sjølv sagt også vere så som så med slike læringsprosessar i kristendom og jødedom. Nordamerikanske evangelistar og israelske okkupantar er triste døme.

¹⁶ Etter krigen var det mange jødar som ikkje lenger kunne tru på Jahvé, men som samtidig heldt fast ved sin jødiske identitet.

¹⁷ Frå Spinoza og Mendelsohn over Marx og Freud til Marcuse og Bloch, Hans Jonas og Aron Cicourel.

¹⁸ Jf den apostoliske truvedkjenninga: ”Eg trur på Gud Fader den allmektige, som har skapt himmel og jord... [og som] skal koma attende derifrå og døma levande og døde”. (”Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, ... inde venturus est iudicare vivos et mortuos.”)

¹⁹ Når det gjeld synet på islamsk teologi som enkel og derfor attraktiv, jf Gambetta og Hertog, ”Engineers of Jihad”, 2007-10, t.d. fotnote 52 (www.nuff.ox.ac.uk/users/gambetta/Engineers%20of%20Jihad.pdf). Jf den tyrkisk-amerikanske fysikaren Taner, *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam*, 2007.

²⁰ Men i lærebøker for skuleverket blir denne fatale utfordringa underkommunisert, særleg overfor islam.

²¹ Liksom ulike tolkingar av gudsomgrepet gir ulike versjonar av det vundes problem. Her er det ein hermeneutikk i begge retningar.

²² Utan differensiering mellom lovgivande, dømmende og utøvande makt; Gud er einerådande på alle felt, som ein eineveldig fyrste.

²³ Leibniz framhevar slike argument.

²⁴ Jf Peter Rohs (2013), med eit skarpsindig forsvar for trua på ein rettferdig gud, samtidig som det vundes problem blir søkt løyst ved ei radikal svekking av allmaktsgrepet.

²⁵ Dermed er vi langt inne i teologien, t.d. med (nominalisten) Luther som skil mellom fornuftsbruk i jordiske spørsmål og tru (ved nåde) i religiøse spørsmål, eller med (begrepsrealisten) Thomas som opererer med fornuftsargument for Guds eksistens, men ikkje for Guds vesen, som for Thomas berre er tilgjengeleg gjennom openberringa.

²⁶ Jf Gilje 2009.

²⁷ Jf t.d. ”How many wives will the believer have in Paradise?” (www.livingislam.org/fiqhi/sp2-gfh_e.html#9) ved Shaykh Gibril Haddad (jf t.d. Zayd ibn Arqam, punkt 2a “... each of them will be given the strength of a hundred men in his eating, drinking, coitus and pleasures”).

²⁸ Ein strategi går ut på å hevde at Gud/Allah/Jahvé er eit mysterium for oss, *samtidig* som det blir hevda at det som står i dei heilage skriftene må oppfattast bokstavleg. Men dette går ikkje i hop: Dersom vi skal forstå alt som står i desse skriftene som Guds ord i bokstavleg forstand, framstår Gud som tyrannisk og dåraktig, og ikkje som eit mysterium.

²⁹ To store grupper, begge på oppimot 1,3 milliardar (om vi reknar muslimar og jødar på den eine sida og kinesarar på den andre). Så det er litt vanskeleg å tale om minoritetar i denne samanhengen.

³⁰ Dessutan, kanskje finst det satanistar som (av religiøs overtyding) meiner at gudsspottande utrop bør ljome utover i det offentlege rom. Etc.

³¹ Det er nærliggjande å tolke slike tabuiseringar som eit uttrykk for ei utdatert sosio-historisk situering. Derfor må skriftene (og tradisjonen) tolkast kritisk historiserande. Dette poenget gjeld ei rekke slike påbod og forbod, t.d. det gammaltestamentlege synet på blod (jf Jehovas vitne). Dersom ein meiner at ”sjela sit i blodet”, har ein pådratt seg mange kritiske spørsmål, frå psykologi til fysiologi.

³² Jf neste punkt: blasfemiproblemet.

³³ Mohammad Usman Rana opplyser i eit intervju (gjentatt i Dagbladet magasinet, 12.02.10) at han ikkje kan kjøpe silkeslips fordi muslimske menn av religiøse grunnar ikkje skal kle seg i slike. Så Gud går grundig til verks. (Og igjen ville det bli eit problem for kinesarane, som ikkje oppfattar silke og kjønnsroller på den måten.)

³⁴ Dette er eit grunnpoeng hos Habermas 2005, og hos Sigurd Skirbekk 2009, ”Religionen i samfunnet – funksjonalitet eller dysfunksjonalitet”.

³⁵ Samtidig som vi i dag er vitne til at samfunn som er sterkt prega av religion, har problem med å fungere som moderne samfunn og som stabile statar, jf Midtausten.

³⁶ Ikkje minst dersom ein trur at vi lever i ei endetid (slik mange gjorde, i dei første kristne samfunn; jf Jon Hellesnes, 2014).

³⁷ Korleis no desse termene skal tolkast.

³⁸ Jf kap. «Religion og modernitet».

³⁹ Jf refleksjonane omkring den heilage ande, i Skirbekk 2005: 174-183.

⁴⁰ For Peter Rohs er Gud, som person, *i tida*, jf Rohs 2013.