

Jesu oppstandelse og naturlovene

Ralph Henk Vaags

I denne artikkelen forsøker jeg å åpne opp for den mulighet at Jesu oppstandelse ikke vil innebære et brudd med verken naturlover eller vitenskapelig tenkemåte. Religionskritikere har ofte funnet inspirasjon i David Humes berømte kritikk av mirakeltroen, og spesielt har hans argument om brudd på naturlover blitt benyttet. I den foreliggende artikkelen gir jeg en kritikk av dette argumentet, og konkluderer med at det ikke er et godt argument.

Troen på Jesu oppstandelse spiller en sentral rolle i kristendommen. At det forholder seg slik kan lett begrunnes ved å henvise til bibelske tekster. Apostelen Peter skriver at alle troende har en uforgjengelig arv som venter på dem i himmelen, og at denne er gjort tilgjengelig for de troende gjennom Jesu oppstandelse fra de døde. Apostelen Paulus sier rett ut at om Jesus ikke sto opp fra de døde, er den kristne tro intet. På denne bakgrunnen er det litt overraskende at flere av Jesu disipler møtte oppstandelsesbudskapet med tvil og skepsis. Mest kjent er nok Thomas, men han er ikke den eneste. I Markusevangeliet fortelles det at "da de hørte at han levde og var blitt sett av henne (Maria Magdalena), trodde de det ikke" (Mark 16,11). To vers senere får vi høre om to andre disipler som "var på vei ut på landet, men heller ikke dem ville tro" (16,13). Så fortelles det at Jesus "viste seg for de elleve mens de satt til bords. Og han irettesatte dem for deres vantro og deres harde hjerte, fordi de ikke hadde trodd dem som hadde sett Ham etter at Han var oppstått." (Mark 16,14) Tvilen på at Jesus faktisk sto opp fra de døde synes å ligge dypt, og vi har ingen problemer med å

forstå disiplenes reaksjon. En oppstandelse fra de døde bryter radikalt med vår forventning til verden - den gang som i dag.

Vår tids kritikk av troen på Jesu oppstandelse kommer fra mange hold, men den hardeste kritikken i våre dager synes å komme fra de med et naturalistisk perspektiv. Biologen Richard Dawkins (1941-) er kanskje den mest kjente kritikeren. Dawkins sier at ”dagens kristne er for lojale til å benekte jomfrufødselen og oppstandelsen, men at det er pinlig for dem å tro noe slikt, fordi deres fornuft forteller dem at dette er absurd” (Dawkins, R. 2006: 187). En slik kritikk er på ingen måte ny, og strekker seg i alle fall tilbake til den skotske filosofen David Hume (1711-1776), som eksplisitt kritiserer troen på mirakler. Humes kritikk passer godt inn med det naturalistiske perspektiv, og mange av dagens kritikere har derfor hentet inspirasjon fra ham. Hume setter troen på mirakler opp mot naturlovene, og hevder at troen på mirakler står i konflikt med antakelsen av naturlover. Har Hume, og alle de som følger ham, rett i sin kritikk?

Naturalisme og naturvitenskap

Naturalistisk kritikk av oppstandelsestroen henter typisk sine premisser fra naturvitenskapelig forskning og dennes vektlegging av naturlover. Det er imidlertid nødvendig å trekke et skille mellom naturvitenskapelig forskning på den ene siden, og naturalisme som et helhetsperspektiv eller livssyn, på den annen. Det kan synes opplagt at troen på Jesu oppstandelse er uforenlig med et naturalistisk helhetsperspektiv, men det er langt fra opplagt at det samme gjelder for forholdet til naturvitenskapelig forskning.

Naturvitenskapelig forskning utføres i henhold til en viss metode, hvor hypoteser settes opp og prøves mot observasjoner og veletablerte teorier. Vitenskapsfilosofene Karl Popper (1902-1994) og Carl Hempel (1905-1997) har hatt stor innflytelse på synet på naturvitenskapene, og beskriver metoden som benyttes i form av en trinnvis prosess:

Trinn 1: Forskeren står overfor et fenomen (problem), som forskeren finner det rimelig å kunne forklare (besvare).

Trinn 2: Forskeren fremsetter en eller flere hypoteser for å forklare eller beskrive fenomenet.

Trinn 3: Forskeren tester eller setter hypotesen(e) på prøve, ved å utlede observerbare konsekvenser fra hypotesen (samt hjelpehypoteser som antas i tillegg).

Trinn 4: Hvis hypotesen blir bekreftet gjennom disse observerbare konsekvensene, blir hypotesen god tatt (inntil videre); i motsatt fall blir hypotesen forkastet.

Denne beskrivelsen er selvsagt en kraftig forenkling av hva som skjer i praksis. Det skjer mye *forutfor, ved siden av og etter* disse fire trinnene, men de nevnte trinnene illustrerer likevel kjernen i det som generelt kalles naturvitenskapelig forskning.

Forskningsprosessen dreier seg om en åpen prosess, hvor hypoteser fremsettes fritt og forkastes i henhold til de observasjoner som gjøres, eller som allerede er gjort. I tillegg kommer hypotesens forhold til etablerte teorier, f.eks. Albert Einsteins (1879-1955) generelle relativitetsteori eller tanken om evolusjon innenfor biologi. På denne måten lever enhver hypotese eller teori under risikoen om å bli forkastet i fremtiden. Slik må det være om forskeren virkelig ønsker å få "naturen i tale".

Som jeg snart skal vise er forskningsprosessen ikke så åpen i praksis, som man først får inntrykk av og som de fire trinnene synes å implisere. Noe enhver ny hypotese må relateres til er etablerte teorier. Dette betyr imidlertid ikke at observasjoner blir neglisjert, for disse teoriene er også avhengig av observasjonsmessig evidens og kan forkastes/justeres på grunnlag av disse. Et annet forhold er at mye forskning skjer ut i fra en *naturalistisk forpliktelse*. I henhold til denne naturalistiske forpliktelsen er det lett å gå seg vill, når det gjelder å trekke et klart skille mellom naturvitenskapelig forskning på den ene siden, og et naturalistisk helhetsperspektiv på den annen. En måte å klare opp dette på er å trekke et skille mellom *metafysisk naturalisme* og *metodologisk naturalisme*.

Metafysisk naturalisme dreier seg om selve kjernen i det naturalistiske perspektiv, og vi kan uttrykke dette synspunkt slik:

- (1) Det eneste som eksisterer er naturen.

Dette er en metafysisk tese i og med at den påstår noe om hva som eksisterer (og ikke eksisterer). (1) impliserer at det ikke eksisterer noe bakenfor, under eller ved siden av naturen. Dermed er Gud radert bort, i det minste forstått som skaper av naturen. Det eksisterer forestillinger om Gud, men det eksisterer altså intet reelt som svarer til disse forestillingene.

Metodologisk naturalisme impliserer ingen metafysiske påstander, dvs. påstander om hva som eksisterer eller ikke eksisterer. Derimot dreier dette seg om hva som kan inngå i en vitenskapelig forklaring/hypotese. Vi kan også uttrykke kjernen i metodologisk naturalisme som en tese slik:

(2) En naturvitenskapelig hypotese/teori skal ikke inneholde uttrykk som pretenderer å referere til noe utenfor eller bakenfor naturen.

Dette er en regel for hvordan en naturviter skal drive forskning. Ved å følge (2) tar forskeren ikke stilling til om Gud eller andre overnaturlige entiteter eksisterer. Spørsmålet om hvorvidt slike entiteter eksisterer eller ikke, overlates til andre å besvare. De har simpelthen ingen plass innenfor naturvitenskapelig forskning.

Metodologisk naturalisme har fått anvendelse langt utenfor naturvitenskapene. Innenfor sosiologi og psykologi kan man finne samme forpliktelse. Også innenfor filosofien kan vi se en økende tendens til å anta en metodologisk naturalisme, selv om teistisk filosofi har en lang tradisjon. Den amerikanske filosofen Willard van Orman Quine (1908-2000) har stor innflytelse innenfor analytisk filosofi og har inspirert mange, for eksempel Daniel Dennett (1942-), til å naturalisere stadig flere områder av filosofien. En kristen filosof kan forsøke å anta Quines perspektiv, men vil måtte forholde seg taus om det meste av trosinnholdet om man skal forholde seg filosofisk, siden kristen tro inneholder minst én sentral overnaturlig størrelse, nemlig Gud. Å hevde dette forutsetter en klassisk teistisk forståelse av Gud, og ikke den vi f.eks. finner hos Spinoza. Videre er uttrykket «overnaturlig» her brukt i den ordrette betydningen, dvs. som en betegnelse på noe som er utenfor eller over naturen. I dagligtalen har imidlertid dette uttrykket en uønsket assosiasjon til magi, spiritisme, okkultisme, osv.

Tenkere med et naturalistisk perspektiv vil typisk knytte an til naturvitenskapelig forskning i forsøket på å gjennomtenke sitt livssyn. Det samme kan imidlertid sies om mange kristne tenkere. Forskjellen er at naturalisten vil hevde at alt vi trenger å ta i betraktning for å beskrive eller forklare virkeligheten er det som gis ved det naturvitenskapelige vokabular. De fenomener som tidligere ble antatt å være tegn eller manifestasjoner av guddommelig inngripen i verden, blir i dag forklart på naturvitenskapelig måte (for eksempel lyn og torden, lysende ildkuler på himmelen, etc.). På denne måten kan metafysisk naturalisme få en bekreftelse gjennom naturvitenskapelig forskning, ved at dens tese kan vises å passe inn med det som antas innenfor naturvitenskapelig forskning.

Denne måten å begrunne naturalismen på, enten den metafysiske eller den metodologiske varianten, er imidlertid svak, siden naturvitenskapelig forskning allerede, gjennom antakelsen av en metodologisk naturalisme, utelukkende vil akseptere forklaringer som er i overensstemmelse med (2). Argumentasjonen synes i første omgang å være sirkulær. Man kan ikke begrunne metodologisk naturalisme ved å forutsette den. Til tross for dette, er en henvisning til *konsekvensene* av å forutsette en metodologisk naturalisme egentlig ikke sirkulært. Det dreier seg heller om en selvoppfyllende profeti. Om all forskning forutsetter metodologisk naturalisme, bør ingen bli overrasket over at det ikke finnes gode alternative hypoteser som bryter med naturalismen. Det

bevilges per i dag ingen penger til slik forskning, og om man skal godtas av dagens forskningsmiljø, må man la seg sosialisere inn i det selvbekreftende rammeverket som gjelder for naturvitenskapelig forskning.

Det er så langt klart at man kan si "ja" til naturvitenskapelig forskning, men "nei" til metafysisk naturalisme eller naturalisme som livssyn (selv om et "ja" til metafysisk naturalisme" vil være svært underlig å kombinere med et "nei" til metodologisk naturalisme). I det følgende skal jeg konsekvent holde de fra hverandre.

Humes argument og definisjon av "mirakel"

David Hume hevder at all vår kunnskap (erkjennelse), hvis den skal kunne telle som virkelig kunnskap om verden, må kunne tilbakeføres på sanseerfaringene. Ut fra sin radikale empirisme tar Hume for seg en rekke antakelser i filosofi og vitenskap. Hans refleksjoner omkring årsaksforestillingen har hatt stor innflytelse på vår tids vitenskapsfilosofi, ikke minst når det gjelder synet på naturlover.

Hume har også bidratt betydelig innenfor religionsfilosofien. I verket *"Dialogues Concerning Natural Religion"* (1779) vil mange av dagens religionskritikere finne inspirasjon og argumenter imot troen på Guds eksistens. Det er imidlertid Humes kritikk av troen på mirakler som skal få oppmerksomhet her. I sitt verk *"An Enquiry Concerning Human Understanding"* (1748), nærmere bestemt i det 10. kapittelet *"Of Miracles"*, formulerer Hume flere argumenter mot troen på mirakler. Jeg skal ikke ta for meg alle disse, men fokusere på et argument som ofte benyttes og som baserer seg på en definisjon av mirakler, som mange synes å ta for gitt når mirakeltro diskuteres. Definisjonen kan formuleres slik:

(D1) X er et mirakel hvis og bare hvis X er utført av Gud eller noe guddommelig, samt at X er et brudd med en eller flere naturlover.

Hume uttrykker seg blant annet slik: "...a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent."

Hume konkluderer ikke med at mirakler er umulig, og han tar også opp hvorvidt de som bevitner mirakler er troverdige, noe som ikke gir mening hvis miraklet er umulig, i *a priorisk* forstand. Humes kritikk av mirakeltroen går ut på at det *aldri vil være fornuftig å tro på et mirakel, selv om det faktisk skulle ha skjedd*. Argumentet som Hume gir har fokus på mengden av evidens som kan anføres for mirakelet på den ene siden, og mengden av evidens som kan anføres for at naturlovene er inntakt på den annen. For Hume står troen på mirakler i et konkurranseforhold til

troen på naturlover, og det siste kommer alltid bedre ut. Det er slik, fordi naturlovene blir bekreftet daglig, mens mirakelet alltid vil være et enkelttilfelle.

La meg sette opp Humes argument som et logisk gyldig argument, slik:

Premiss 1: *Hvis det er rasjonelt (fornuftig) å tro at hendelse X er et mirakel, så foreligger det mer evidens for at X er et brudd på en eller flere naturlover, enn at hendelse X ikke er et brudd på en eller flere naturlover.*

Premiss 2: *Det er ikke slik at det foreligger mer evidens for at X er et brudd på en eller flere naturlover, enn at hendelse X ikke er et brudd på en eller flere naturlover.*

Konklusjon: *Det er ikke rasjonelt å tro at hendelse X er et mirakel.*

Innenfor elementær setningslogikk kan formen dette argumentet har settes opp slik:

Hvis A, så B

Ikke B

Ikke A

Formen er identisk med en kjent logisk slutningsregel, nemlig *Modus Tollens*. Det er således intet i veien med argumentets logiske aspekt. Hvis vi først godtar premissene, men benekter konklusjonen vil vi havne i en selvmotsigelse. En kritikk av argumentet må derfor fokusere på spørsmålet om hvorvidt samtlige premisser er sanne (troverdige). I det følgende vil jeg vise at vi ikke har en god grunn for å akseptere premissene.

Min første kritiske kommentar befinner seg i forværelset til premiss 1, og angår Humes definisjon av "mirakel". Premiss 1 forutsetter nemlig den definisjonen jeg allerede har formulert, altså (D1). Et mirakel innebærer et brudd på en eller flere naturlover.

Tanken om at mirakler innebærer et brudd på naturens orden er ikke ny med Hume. Den kristne middelalderfilosofen Thomas Aquinas (1224-1275) hevdet det samme. Det ser ut til at tendensen hos både ateister og teister går i retning av å oppfatte mirakler på samme måte. Det finnes imidlertid alternativer, og jeg skal hevde at tanken om at mirakler innebærer et brudd med naturlover byr på unødvendige problemer. For å ivareta mirakelets teologiske poeng, trenger man ikke anta at det skjer et brudd på en eller flere naturlover - selv ikke når vi står overfor Jesu oppstandelse fra de døde. Jeg skal våge den påstanden at *Jesu oppstandelse fra de døde ikke impliserer at en eller flere naturlover er brutt.*

En slik påstand er egnet til å vekke motsigelse og kritikk. Før jeg tar fatt på oppgaven å forsvare påstanden, bør det presiseres at påstanden ikke utelukker at Jesu oppstandelse faktisk er et brudd med en eller flere naturlover. Mitt poeng er at det er et åpent empirisk spørsmål om det faktisk dreier seg om et brudd på naturlover (forutsatt at oppstandelsen faktisk skjedde), og at intet er tapt teologisk sett, om man antar at det ikke dreier seg om et brudd på naturlover.

Mirakler bryter med våre forventninger

Den irske forfatteren C. S. Lewis (1898-1963) oppfatter mirakler noe forskjellig fra Hume. Vi kan sette Lewis sitt synspunkt opp på samme måte slik:

(D2) X er et mirakel hvis og bare hvis X er frembrakt ved at en overnaturlig kraft har grepet inn i naturen.

Denne definisjonen har et felles trekk med Humes definisjon ved at de begge henviser til en handling utført av et overnaturlig vesen, for eksempel Gud. Den viktige forskjellen er imidlertid at Lewis ikke hevder at mirakler innebærer et brudd på naturlover. I Lewis sin definisjon finner vi også poenget om at mirakler dreier seg om en inngripen i naturens orden.

Hvis vi legger Lewis sin definisjon til grunn når vi forsøker å formulere et argument i samme stil som Hume, vil argumentet ikke lykkes. Humes argument er helt og holdent bundet opp av tanken om brudd på naturlover, siden det er naturlovene som er bekreftet så ettertrykkelig. Man kan spørre om en guddommelig inngripen i naturen *impliserer* et slikt brudd. Jeg kan ikke se at dette er prinsipielt forskjellig fra det som er tilfelle når vi, dvs. som mennesker, handler i naturen. Om jeg holder min kaffekopp i luften, vil ingen tro at jeg bryter en eller flere naturlover - til tross for at kaffekopper faller i gulvet i følge gravitasjonsloven, hvis jeg ikke hadde grepet inn og forandret på betingelsene. Jeg handler i en fysisk verden ved å gripe inn, men jeg bryter ingen naturlover. Alt skjer innenfor rammen av de fysiske naturlovene som fungerer. Poenget er at ikke alt som foregår med kaffekoppen kan forklares ved å henvise til naturlover alene. Det at jeg holder kaffekoppen over bordet, dvs. at jeg handler, kan ikke uttømmende forklares i kraft av en årsaksforklaring, til tross for at både jeg og min handling befinner seg innenfor naturen eller er en del av den.

Ikke alle filosofer vil være enig med meg i dette. Det er imidlertid også tilfelle at en rekke filosofer ville forsvare en eller annen variant av et libertinistisk syn på vår vilje, nemlig at vi i normale situasjoner kan velge mellom ulike handlingsalternativer og at vi i ettetid kan hevde at vi kunne ha valgt annerledes enn vi faktisk gjorde. Hvis det er slik, kan vi som personer handle

innenfor rammene av de naturlover som fungerer i verden - ja, vi er faktisk avhengig av denne naturlige orden for å handle i genuin forstand - og frembringe hendelser som ikke ville ha inntruffet uten vår handling. Dette bryter med et deterministisk univers, men bevarer vår moralske ansvarlighet på en klar måte.

Hvis vi antar at vi har en fri vilje, vil vi i utgangspunktet kunne være åpen for at Gud eller et annet overnaturlig vesen, i prinsippet, handler i verden - innenfor rammen av de naturlovene som gjelder. En metodologisk naturalisme ville imidlertid utelukke tanken om en overnaturlig inngripen, men da ikke fordi det dreier seg om et brudd på naturlovene. Hvis Jesu oppstandelse er en historisk hendelse, er den *skjedd i den generelle naturhistorie* - og vil bryte grunnleggende med det naturalistiske perspektivet. Oppstandelsen er nemlig betinget av en handling utført av Gud, altså noe overnaturlig. En metodologisk naturalisme ville dermed måtte snakke usant om historien, hvis Jesus virkelig sto opp fra de døde.

Det synes således å være et åpent spørsmål om et mirakel innebærer et brudd på naturlovene. Religionsfilosofen William Lane Craig (1949-) har gitt en definisjon av "mirakel", som synes å være i tråd med det jeg hevder ovenfor. La meg formulere Craig sin definisjon:

(D3) X er et mirakel hvis og bare hvis X er en hendelse som ikke ville ha inntruffet, gitt utelukkende naturens lovmessighet og de naturlige årsaksbetingelser som forelå på det tidspunktet X skjedde.

Kortere formulert kan vi si at X er et mirakel hvis X ikke kan årsaksforklares - gitt at alle setninger som inngår i forklaringen er sanne. Tilleggsbetingelsen om at samtlige setninger som inngår må være sanne, kan synes å være triviell. Grunnen til at jeg nevner den eksplisitt er at vi må skille mellom årsaksforklaringer, naturlover og årsakssetninger som *språklige uttrykk* på den ene siden, og hva disse språklige uttrykk *refererer til* på den annen. At X kan årsaksforklares i den forstand at en *forsker kan gi* en årsaksforklaring, er ikke noe som ivaretar det (D3) påstår. Om vi går 150 år tilbake i teologihistorien finner vi en rekke fantasifulle naturlige forklaringer på miraklene i de bibelske tekstene. Miraklene blir alle forklart ved å henvise til naturlige forhold. Det ser ikke ut til å være en ende på de *mulige* naturlige forklaringene en forsker kan gi. Derfor er det viktig at (D3) dreier seg om reelle forhold, altså at den forklaring som gis er sann i faktisk forstand.

Det er verd å merke seg at (D3) ikke henviser til noe overnaturlig, for eksempel Gud. I følge (D3) vil handlinger utført av et menneske være et mirakel. Det ser derfor ut til at (D3) er for vid. Dette kan imidlertid lett rettes på ved å gi et sett betingelser angående aktøren, dvs. den som utfører mirakelet. For meg synes det å være to steder å se etter slike betingelser. Vi kan for det første spørre om hva vi ønsker å uttrykke når vi kaller en hendelse, X, et mirakel. Språkbruken vil kunne fortelle oss noe om hva vi ønsker å ivareta når vi uttrykker oss slik. Det andre stedet å se etter betingelser er

i de bibelske tekstene. Jeg kunne også ta i betraktning andre religiøse tekster, men siden det er Jesu oppstandelse som har vår oppmerksomhet, vil Bibelen ha primær interesse. Kan vi hente ut trekk ved slike beskrivelser, og som vil være opplysende for oss?

Om vi tar utgangspunkt i dagligspråket og i bibelske tekster, tror jeg vi kan hente ut en sentral betingelse, nemlig betingelsen om *forventningsbrudd*. Jesu oppstandelse er en hendelse som bryter radikalt med hva vi tror kan skje. Det samme kan sies om de andre miraklene i Bibelen. Dette må ikke misforstås dit hen at mirakler ble sett på som noe uvanlig på Jesu tid. At en profet kunne helbrede var et tegn på at vedkommende var en god profet, og ville ikke bli oppfattet som noe uvanlig i så måte. Likevel, ligger det et brudd på forventningene i et mirakel, som gjør det annerledes og utenfor det normale. Om tusen mennesker kunne utføre mirakler, vil dette ikke gjøre miraklet mindre uventet ut fra ens egen virkelighetsoppfatning. Det uventede ligger i at dette er handlinger som ikke enhver er i stand til å utføre, dvs. som ligger utenfor det dagligdagse – enten om man så det som et verk av personen selv, eller om man så det som at Gud handlet gjennom personen. Mirakelet føyer seg ikke inn i den naturlige og trivielle orden.

Mirakelet vitner om en guddommelig kraft, og viser at forventningsbruddet henger svært tett sammen med den neste betingelsen, nemlig at mirakelet er et *tegn*. Et mirakel er et *tegn på guddommelighet*, og er det i kraft av bl.a. å være et brudd med forventninger. Det innebærer at mirakelet peker ut over seg selv, og på Gud. Mirakelet vitner om noe større enn både naturlover og menneskelig kraft. Hvis alt svarer til hva vi skulle forvente, vil hendelsen ikke fremstå som noe spesielt og kan ikke fungere som et tegn på guddommelighet. Forventningsbruddet og tegnfunksjonen er, som sagt, knyttet til hverandre, siden et tegn ikke ville være synlig eller fremstående som tolkningsveiviser, hvis det var i tråd med naturlige forventninger.

Et tredje punkt kan også angis her, nemlig at et mirakel er intendert. Mirakelet er en handling eller en konsekvens av en handling (aktørkausalitet). Når Jesus gjør mirakler er det intenderte *handling*er det dreier seg om. Det samme må sies om skapelsen av universet, som jeg også oppfatter som et mirakel.

Vi trenger ikke å gå lenger i det å finne flere betingelser ved X. Jeg kan dermed forsøke å reformulere (D3) slik:

(D3') *X er et mirakel hvis og bare hvis X er en intendert hendelse som ikke ville ha inntruffet, gitt utelukkende naturens lovmessighet og de naturlige, ikke-intenderte, årsaksbetingelser som forelå på det tidspunktet X skjedde, samt at X vil kunne fungere som et tegn på guddommelighet.*

Det er viktig å være klar over at hvis Jesu oppstandelse skjedde innenfor rammen av naturlovene, ville oppstandelsen fortsatt være et mirakel. Det er svært urimelig å hevde at det nødvendigvis er

slik at hvis Jesu oppstandelse ikke er et brudd på naturlovene, så er det ikke snakk om et mirakel. Oppstandelsen vil imidlertid fortsatt være utelukket, hvis man antar en metodologisk naturalisme, men dermed står man i samme stund i et spenningsforhold til den åpenheten som ifølge Popper og Hempel kjennetegner naturvitenskapelig forskning. Metodologisk naturalisme er en ideologisk motivert regel, som begrenser naturviterens frihet til å sette enhver hypotese på prøve. Hume forsøker nettopp å foreta en slik prøving, og har dermed ikke gjort knefall for den *a prioriske* forpliktelse som en metodologisk naturalisme uttrykket.

Naturlover

Humes definisjon av mirakelet som brudd på naturlover er på ingen måte selvsagt. Det finnes alternative definisjoner, som ville gjøre Humes argument uholdbart. Et nærmere blick på naturlover viser oss nok en svakhet ved Humes argumentasjon.

Vitenskapsfilosofer trekker gjerne et skille mellom to typer vitenskapelige lover, nemlig universelle lover og statistiske lover. Når vi forsøker å klassifisere naturlover innenfor en av disse to kategoriene, er det ikke fullstendig klart i hvilken kategori vi skal plassere dem, eller om vi kanskje finner naturlover innenfor dem begge. Tradisjonelt har man oppfattet naturlovene som universelle, og det er i det minste klart at Hume oppfatter dem slik.

Det som kjennetegner universelle lover er at de er formulert på universell form, er sanne og uttrykker en lovmessighet. Et typisk eksempel er Pascals lov om gasser, som hevder at en gass skyver utover i lik kraft i alle retninger. Denne loven er på universell form, fordi den vil gjelde for alle gasser og den peker utover det partikulære og stedsbestemte. Denne loven gjør oss i stand til å si hvordan gasser oppfører seg i fremtiden, fortiden og i nåtiden. Loven sier videre at det er en naturnødvendighet at hvis en gass skyver utover, så skjer det slik at gassen skyver utover med lik kraft i alle retninger. Statistiske lover, på den annen side, er ikke formulert som generelle påstander, men statistiske eller sannsynlighetspåstander. Hvis vi sier at det er 0,52 % sjanse for at et nyfødt barn er en gutt, har vi uttrykt oss på statistisk form.

Gitt Humes definisjon av mirakler, og siden naturlover i Humes forstand er formulert på generell form (og det er uavhengig av om de uttrykker en lovmessighet eller ikke), impliseres logisk at mirakler ikke skjer. Dette synes å være et paradoks: Hvis det finnes et unntak fra en naturlov, N, vil N per definisjon ikke være en naturlov. Hvis mirakler så defineres som et unntak fra N, vil mirakelhendelsen i samme stund som den skjer vise at N ikke er en naturlov likevel; men dermed følger det logisk at det heller ikke er snakk om et mirakel. Mirakelet blir *per definisjon* umulig.

Likevel synes det å være slik at Jesu oppstandelse og andre mirakelbeskrivelser er kontingente. Noe er galt, enten ved definisjonen av naturlover eller ved definisjonen av mirakel, og

kanskje er det noe galt med begge deler. Spørsmålet blir også om vi kan tenke oss at hendelser som Jesu oppstandelse kan være hendelser som skjer innenfor rammen av fungerende naturlover, dvs. at det er snakk om mirakler i en annen forstand enn den som Hume forutsetter.

Det foreligger bred enighet blant vitenskapsfilosofer om at naturlovene beskriver *regulariteter*, dvs. en viss regelmessighet i naturen. Det spørsmålet som besvares ulikt er hvorvidt de også beskriver en viss form for *naturnødvendighet* (lovmessighet). Om man stopper ved regularitet, er det et åpent spørsmål om det dreier seg om en egenskap ved naturen *per se*, eller om det dreier seg om vår tolkning og systematisering av våre sanseinntrykk. Kanskje dreier det seg bare en pragmatisk motivasjon, fordi slike lover gjør oss i stand til å forutsi og forklare naturfenomener. Om naturlovene ikke beskriver et trekk ved naturen selv, dvs. at de ikke fungerer som metafysiske påstander, dreier det seg om beskrivelser av instrumenter som vi trenger for å forstå naturen. I så fall vil et brudd med en naturlov bare vise oss at vi trenger å reformulere dem, for å forstå. Dermed foreligger det ingen motstand med forankring i naturen *per se* mot mirakelets mulighet.

Vi ser dermed at vår forståelse av hva naturlover er og hva slike formuleringer beskriver, er avgjørende for Humes argumentasjon mot mirakeltroen. Hume forutsetter at vi har med universelle påstander, og dermed vil mirakelet bli umulig, til tross for at mirakelet er logisk mulig. Men om vi oppfatter naturlover i retning av regulariteter eller som beskrivelser av hvordan tingene vanligvis skjer i nature, vil vår erfaring bekrefte dette, men ikke implisere logisk at mirakler ikke skjer.

Humes prinsipp om å velge det best belagte

Det første premisset i Humes argument ble formulert slik:

Premiss 1: *Hvis det er rasjonelt (fornuftig) å tro at hendelse X er et mirakel, så foreligger det mer evidens for at X er et brudd med en eller flere naturlover, enn at hendelse X ikke er et brudd med en eller flere naturlover.*

Dette dreier seg om et rasjonalitetskrav, som går ut på å velge den tro som det foreligger mest evidens for. Enkle eksempler bør gjøre oss bekymret på Humes vegne. Anta at Svendsen i flere år har spilt for hundre kroner i Lotto, men aldri vunnet noe. En kveld følger hun trekningen på TV, og oppdager at hun har vunnet over fire millioner kroner. Det er utrolig i en viss forstand, etter over to tusen erfaringer av å ikke vinne noe som helst. Ingen ville kalle Svendsen irrasjonell i å tro at hun har vunnet fire millioner i Lotto. Det er ikke vanskelig å finne lignende eksempler på usannsynlige hendelser, som bryter med det rasjonalitetskrav Hume setter opp. Det finnes altså tilfeller hvor det er rasjonelt å tro, til tross for at det finnes en regularitet som forteller oss det motsatte.

At Humes krav er feilaktig er lettere å se i dag, enn det var den gangen Hume skrev om mirakler. I tiden etter Hume og fram til i dag har sannsynlighetsteori blitt et avansert fag, og viser oss klart hvor Hume begår sin feil.

Det første å merke seg er at Hume har et ensidig kvantitativt forhold til evidens når han setter opp sitt prinsipp om å velge den tro som er best begrunnet. Svendsens tro på at hun har vunnet er faktisk godt begrunnet, bedre begrunnet enn å tro at hun ikke har vunnet, til tross for over to tusen enkelterfaringer av ikke å vinne. Evidens kan ikke telles opp på denne måten, når man beregner sannsynlighet. Et aspekt som må tas i betraktning er evidensens kvalitet. Det kan foreligge enkeltevidens som er så overbevisende at det vil være irrasjonelt å betvile den. Om din nabo, Ole, faller ut fra sjette etasje er det svært lite sannsynlig at han ville overleve. Hvis du imidlertid er vitne til fallet og ser at Ole er ved bevissthet på det tidspunktet ambulansen henter ham, og at han 6 uker senere banker på din dør for å fortelle at han er hjemme igjen, er det irrasjonelt å benekte at Ole er i live. Det er utrolig at Ole overlevde fallet, men det er noe ved den evidens du besitter, som gjør din tro rasjonell. Dette vil fortsatt gjelde om vi antar at fallet var fra syvende etasje, åttende, niende, osv.

Det er dermed et spørsmål om vi kunne være i samme situasjon med hensyn til en oppstandelse fra de døde. Dette bringer oss til disiplenes situasjon. De hadde erfaringer som overbeviste dem, og de var så overbevist at de gikk i døden for sin tro. Var deres tro på at oppstandelsen faktisk skjedde irrasjonell, eller var de i besittelse av evidens med en slik kvalitet at det ville være irrasjonelt å benekte den? Humes argument er ikke til mye hjelp for å besvare det spørsmålet.

Det er imidlertid viktig å skille mellom disiplenes situasjon på den ene side, og den situasjon de som hører disiplenes vitnesbyrd er i, på den annen. Det er rimelig å tro at de som befinner seg i den siste situasjonen, står svakere enn de som befinner seg i den første. Selv om vi kan tenke oss den motsatte situasjonen, er det som regel slik at øyenvitner befinner seg i en privilegert situasjon. I det minste gjelder dette for oppstandelsen, slik den beskrives i NT. Hume forholder seg til spørsmålet om vi bør tro de som vitner om mirakler, og han svarer nei ved å henvise til trekk ved slike vitner - at de mangler utdannelse, er naive, etc. Dette er en annen måte å argumentere på, og som fungerer uavhengig av det argumentet jeg har fokus på. Vi ser imidlertid at en svekkelse av argumentet om naturlover, fører oss over i en historisk argumentasjon, noe som nettopp kjennetegner vår tids forsvar av troen på Jesu oppstandelse.

Konklusjon

Det ser derfor ut til at Humes argument mot troen på mirakler verken er avgjørende eller særlig godt. Videre ser det ut til at troen på Jesu oppstandelse ikke må innebære at naturlover er brutt, selv om troen på Guds eksistens og allmakt vil innebære en tro på at Gud *kan* sette naturlover til side eller oppheve dem. At Gud kan tenkes å handle innenfor rammen av naturlover, ser heller ikke ut til å gjøre oppstandelsen til et mindre mirakel enn om det skulle dreie seg om et brudd.

Litteratur:

- Copan, P. & Tacelli, R. *Jesus' Resurrection. Fact or Figment?* USA: InterVersity Press 2000.
- Craig, W. L. *The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective*. Finnes i *Gospel Perspectives VI*, side 9-40. Red. David Wenham og Craig Blomberg. Sheffield England: 1986.
- Dawkins, R. *The God Delusion*. UK: Bantam Press, 2006.
- Fogelin, R. J. *A Defence of Hume on Miracles*. UK: Princeton University Press 2003.
- Hempel, C. *Philosophy of Natural Science*. Engewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
- Honderich, T. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. London & New York: Routledge & Kegan Paul plc. 1977.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Britannica Great Books, 1952.
- Hume, D. *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779). UK: Prentice Hall, 1947.
- Lewis, C. S. *Miracles*. London & Glasgow: Collins/Fontana, 1947.
- Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row, 1965.

Abstract in English:

In this article, I defend the possibility of understanding the resurrection of Jesus as an event within the frame of natural laws. In this way, the resurrection is not necessarily contrary to Natural Science or the belief in the existence of Natural laws. I give, at the same time, a critic of one of David Hume's arguments against the belief in Miracles.

Keywords: Miracles, philosophy of religion, natural laws.

Research: My focus of interest is within philosophy of religion, philosophy of language, and the possibility of Christian Philosophy.

Some publications:

Referencial Semantics and the Meaning of Natural Kind Terms, in the journal *Dissertatio*. Brazil: 2008.

A Filosofia Cristã e as Críticas do Novo Ateísmo. This article will be published in Brazil: Edições Loyola. 2012.