

# Panteismen som utfordring

AV KNUT ALFSVÅG

## I

Det er neppe særlig tvil om at den kraftige vekst i religiøs mangfold vi i vår tid opplever, er et av de spesifikke særtrekk ved vår epoke til forskjell fra tidligere faser i Vestens historie. I århundrer har kirken nærmest vært enerådende som premissleverandør for et religiøst begrunnet helhetssyn på tilværelsen. Den kirkelige teologis dominans avleses ikke minst i det forhold at alle utkast til alternative virkelighetstolkninger nødvendigvis har måttet eksponere seg i forhold til den kirkelige tradisjon. Overfor dette er en annerledes religiøsitet i ferd med å gjøre seg gjeldende med stadig økende grad av selvfølghet. Parallelt med denne økende innflytelsen fra det en rundt og upresist kunne kalle Østens religiøsitet, og sammen med fornyelsen av enkelte fenomener som tradisjonelt har vært randfenomener i Vestens religionshistorie, som okkultisme og astrologi, går en svekkelse av den jødisk-kristne tradisjons innflytelse, slik at flere bekjenner seg til de såkalte nyreligiøse bevegelser uten å ha gått veien om en frigjøring fra kristen tradisjon. Jeg tror en vanskelig kan overvurdere betydningen av det som her er i ferd med å skje. Framveksten av en generasjon som aldri har opplevd den kristne overlevering som en aktuell utfordring, vil sannsynligvis innebære den mest gjennomgripende endring i europeisk livs- og virkelighetsforståelse siden kristendommens innførelse, og vil kunne åpne for konsekvenser det i dag er vanskelig å ane rekkevidden av.

Denne situasjonen er en stor kirkelig og teologisk utfordring. Nyreligiøsiteten bør analyseres og gjennomdrøftes, slik at en fra kirkelig hold har velbegrunnede svar å gi søkende mennesker. Ikke minst fordi en ikke engang blant velutdannede mennesker synes å kunne forutsette et minstemål av kristen kunnskap, er det avgjørende viktig at en på en intelligent og kunnskapsrik måte kan eksponere kristen tro *i forhold til* alternativ virkelighetsforståelse. Søkende mennesker må kunne få saklig veiledning om hvor veiene skiller og hvor de – etter en teologisk gjennomtenkt oppfatning – fører

hen. Det er til nå gjort altfor lite på dette feltet. Alternativ religiøsitet har tradisjonelt vært en historisk disiplin, og det tar tid å venne seg til tanken at dette er noe en møter på torget og blant venner og kjente. I Skandinavia har Arild Romarheim ved MFs seksjon for misjons- og religionsvitenskap, og Dialogcenteret i Aarhus, forsket og skrevet om nyreligiøsitet, og selv om det her er gjort adskillig godt, er det lite, ikke minst tatt i betraktning at dette er av de få, kanskje det eneste problem av epokegjørende omfang vi står overfor. Bispemøtet har nå tatt opp problemet og bedt også Egede Instituttet gjøre noe med det, noe Instituttet tydeligvis allerede er i gang med (jfr. NOTM 2/1987). Forhåpentlig er dette et tegn på at vi er på vei mot større bredde i engasjementet på dette feltet.

Den moderne nyreligiøsitet er en mangfoldig størrelse som synes å ha plass til det meste av både tankegods og ytringsformer. Et karakteristisk fellestrekk både for astrologer, healere og vitenskapskritiske øko-filosofere synes imidlertid å være en søken etter større *helhet* og *enhet* i tilværelsen. Med mange forskjellige varianter synes en å tenke seg at idealet er å få tak i den åndelige dimensjon bak tilværelsens mangfold, og se seg selv som en del av denne åndelige helhet. En virkelighetsforståelse som kan karakteriseres som *panteistisk* synes å være et vesentlig, om ikke *det* vesentlige fellestrekk ved den dominerende nyreligiøsitet. (Jfr. Arild Romarheims presentasjon av «New Age» i TTK 1/1987, der han framhever hvor sentralt en monistisk tenkemåte står i nyreligiøsiteten.) Det synes derfor å kunne være en farbar vei til økt innsikt i nyreligiøsitetens tankeverden å gå veien om et studium av tenkere innenfor en panteistisk filosofisk tradisjon, og jeg skal her gjøre det i form av en drøftelse av den kanskje mest kjente innenfor den vestlige filosofi, Baruch Spinoza.

Nå har panteismens forsøk på enhetlig livs- og verdensanskuelse tradisjonelt vært et typisk element ved østlig religiøsitet, og dagens nyreligiøsitet henter utvilsomt mye av inspirasjonen derfra. Når jeg her ikke kommer til å ta opp tenkere fra hinduistisk tradisjon, er det ut fra den tanke at det for oss er lettere å få tak i den eksistensielle relevans hos tenkere som beveger seg innenfor den vestlige tanketradisjon. I første omgang vil tenkere med en helt annen bakgrunn ofte oppleves mer eksotiske enn aktuelle, noe som neppe tjener dialogen med deres tilhengere. I NOTM 2/1987 har N. R. Thelle på en utmerket måte vist innslaget av panteistisk tenkemåte hos så sentrale norske forfattere som Gabriel Scott og Knut

Hamsun, og har derved gjort nyreligiøsitetens virkelighetsforståelse mer nærgående aktuell for en som ikke er spesialist på nyreligiøsitet enn det mange religionsvitenskapelige avhandlinger kunne gjort. Et studium av Spinoza er et forsøk på å gå videre på den vei Thelle her viser. Samtidig er temavælget også begrunnet av at Spinoza åpenbart er av interesse for deler av den nyreligiøse bevegelse, f.eks. ACEM og økologisk inspirerte bevegelser.

## II

Utgangspunktet for Spinozas filosofi er framveksten av den moderne naturvitenskap. På Spinozas tid – han er født i 1632 – var Kopernikus', Keplers og Galileis arbeider i ferd med å bli kjent blant Europas lærde, og stilte dem overfor helt nye utfordringer. Det revolusjonerende nye lå i at en tenkte seg verden sammensatt av kvantifiserbare størrelser som påvirket hverandre etter bestemte lover som lot seg avlese eksperimentelt. En mekanisk, kausalt bestemt virkelighetsforståelse holdt på å avløse den aristoteliske og teleologiske. Det problem den mekaniske virkelighetsoppfatning reiste for filosofien, var først og fremst dette: Hvordan tilrettelegge forståelsen av mennesket innenfor et kausalt bestemt univers? Bli det noe tilbake av dets egenart, dets frihet og selvstendighet, eller er det også underlagt kausalitetens determinisme? Den første som tar opp dette problemet i dets fulle bredde er Spinozas eldre samtidige Descartes. Spinoza kjenner hans løsningsforslag, men går selv hovedsakelig sine egne veier.

Spinoza var født av jødiske foreldre og oppdratt som jøde. Den jødiske overlevering kunne imidlertid ikke for Spinoza gi svarene på en ny tids utfordringer, og de anskuelser han utviklet, ble etter hvert ansett som så avvikende at han ble utstøtt fra synagogen. Likevel ble den livslange kontakten med (deler av) den jødiske tradisjon meget viktig for Spinoza. I *Tractatus theologico-politicus* legger han fram sitt syn på Bibelen (både GT og NT), som – ikke overraskende – innebærer at Bibelen bekrefter vesentlige sider av Spinozas tenkning. Det er altså rabbinerne som tok feil likevel. Og Spinoza fant sin viktigste filosofiske inspirasjon i den jødiske middelalderfilosofi. Nå er denne filosofi i sin grunnkonsepsjon neppe spesifikt jødisk eller bibelsk, men er klart orientert ut fra tradisjonen fra Platon og Aristoteles. For Spinozas relevans for oss er denne sammenhengen utvilsomt en fordel. Han er dypt rotfestet

i den europeiske filosofiske tradisjon, og byr på denne måten vår tids søkende en helhetsforståelse av verden og mennesket som er beslektet med Østens tenkning, men utformet i den vestlige filosofis begrepsapparat og som et svar på utfordringen fra den naturvitenskapelige tenkemåte. Spinoza selv kjente neppe østlig religionsfilosofi. For ham er kontakten den veien høyst indirekte, vel først og fremst gjennom tilknytningen til Platon. Som kjent er det ikke uvanlig å forklare det tilløp til panteisme som utvilsomt finnes i Platons idélære med innflytelse fra østlig religiøsitet som alt på Platons tid var begynt å gjøre seg gjeldende i den gresk-talende verden, og som utviklet seg til den oppblomstring av gnostisisme og mysteriereligioner vi kjenner fra nytestamentlig tid.

Spinozas filosofiske hovedverk er *Ethica more geometrico demonstrata*. Av frykt for sensuren våget han ikke offentliggjøre verket, slik at det først ble kjent etter hans død i 1677. Framstillingen dreier seg om kosmologi og antropologi, med hovedvekt på menneskets plass i tilværelsens sammenheng og - ikke minst - dets erkjennelse av denne sammenheng. Selv om Spinoza først og fremst assosieres med en panteistisk kosmologi, er hans grunnleggende problemstilling primært antropologisk og epistemologisk.

Spinoza formulerer sin virkelighetsforståelse som en tanke om at Gud og naturen er ett. Gud står ikke overfor verden som dens skaper og opprettholder, men tenkes som den virkende kraft i alt som skjer. Verden forstår Spinoza som en stor organisme der alle ting står i en nær sammenheng; ingen del står alene, men alle ting betinger hverandre og er gjensidig avhengig av hverandre.

På hvilken måte Spinoza betrakter dette som et svar på naturvitenskapens utfordringer, blir klarere om en sammenligner med Descartes. Han løste problemet om hvordan mennesket skal innordnes i den kausalsammenhengen ved å tenke seg *to* verdener, en kausal og mekanisk og en åndelig og intelligibel. Mennesket bevarte slik sin egenart som forstående vesen, men prisen Descartes må betale er at det blir vanskelig for ham å begrunne *sammenhengen* mellom de to verdener. Den samme tvedeling finnes hos Spinoza, men han tar på en helt annen måte utgangspunkt i enheten. Gud eller naturen er en enhetlig organisme. Men den *framtrer* likevel for mennesket på to måter, under tenkningens og utstrekningens attributt. Utstrekningens attributt er verden forstått som uendelig fysisk aktivitet. Tenkningens attributt er verden forstått som uendelig tenkende aktivitet. Fenomenene kan slik fortone

seg høyst ulike. Men Spinoza fastholder at liksom mennesket er en enhet av sjel og legeme, er Gud eller naturen å forstå som *enheten* av tanke og utstrekning. Og denne enhet kan erkjennes av mennesket. Det er mulig for det erkjennende menneske å trenge inn til det innerste, bærende prinsipp i tilværelsen, som *tilsynelatende* ytrer seg på mangfoldig vis i verdens ulike fenomener.

På denne bakgrunn er det Spinoza legger fram sin erkjennelsesteori. Han skiller mellom tre ulike grader av erkjennelse: *Imaginatio*, *ratio* eller *intellectus*, og *scientia intuitiva*. *Imaginatio* er den rent passive mottagelse av inntrykk og ytre påvirkninger. I denne fase er mennesket bestemt av sine affekter, det er underlagt ulike lidenskaper og har ingen adekvat forståelse av verden eller av sin plass i den. Ved disiplinert bruk av fornuften er det mulig å trenge fram til en erkjennelse av de allmenne lover som ytrer seg i fenomenene; på den måten er det mulig å begrense affektens innflytelse. På dette nivå er det særlig den naturvitenskapelige erkjennelse kommer inn. Men Spinozas interesse samler seg først og fremst om det tredje nivå: Den intuitive erkjennelse av alle tings enhet og sammenheng. På dette nivå ser en den felles virkende kraft i mangfoldet av verdens fenomener slik de ytrer seg både under tenkningens og utstrekningens attributt. Spinoza kaller denne sin utforming av den platoniske eros for *amor intellectualis ergo Deum*, og den er bare mulig dersom en bevisst beflitter seg på å forsøke å få tak i tingenes vesen fra denne synsvinkel. Spinoza kaller dette for erkjennelse *sub specie aeternitatis*, under evighetens synsvinkel.

I kraft av den intuitive erkjennelse vil mennesket komme til å se seg selv om en del av helheten. En ser dermed samtidig at det som fremmer det felles beste er godt for en selv. Spinoza når på denne måten fram til en etikk som ut fra sin innsikt i tilværelsens sammenheng setter hensynet til nesten og naturen høyt. Spinoza synes slik å ha adskillig å lære fra seg i en tid som (endelig) begynner å vise en sans for *økologiske* perspektiver, noe økosofen også har oppdaget (A. Næss). For menneskets utnytting av naturens ressurser kunne det utvilsomt ha vært en fordel om spinozistisk enhetstenkning hadde vunnet fram noe før. Ikke minst teologiens ofte ensidige antroposentrisme kunne her hatt noe å lære.

For menneskets selvforståelse betyr den intuitive erkjennelse at det lærer å forstå seg selv som en enhet av tenkning og utstrekning, dvs. av sjel og legeme, som virkeliggjør sin bestemmelse kun i et integrert samspill med sitt miljø. Spinoza knytter her sammen fri-

hets- og nødvendighetsbegrepet: Fordi mennesket er bestemt av sin plassering i en større sammenheng, handler det bare fritt når det handler med nødvendighet, dvs. i overensstemmelse med sin bestemmelse *sub specie aeternitatis*. Ufritt er det menneske som er bestemt av sine affekter. Det handler stadig på tvers av sin natur og fjerner seg dermed mer og mer fra sin plass i tilværelsens store sammenheng.

Det er utvilsomt klare paralleller mellom Spinoza og den mer filosofisk reflekterte del av moderne nyreligiøsitet. Begge representerer forsøk på livsynsmessig nyorientering på bakgrunn av endringer i det vitenskapelige verdensbilde (paradigmeskifte). For begge er det forholdet til et kausalt og mekanistisk verdensbilde som er problemets kjerne. Løsningene er også forbausende parallelle: Med utgangspunkt i nødvendigheten av komplementære betraktningmåter integreres den matematiske og rasjonelle erkjennelse i et verdensbilde som postulerer en dypereliggende enhet bak de empiriske fenomener. Slik mener en å vinne fram til en enhetlig og helhetlig virkelighetsforståelse med rom både for det eksakt vitenskapelige og det en noe upresist kunne kalle åndelige realiteter. Forskjellen ligger først og fremst i det at Spinoza stod overfor det mekanistiske verdensbilde da det enda bare var på vei mot den alt-dominerende plass det skulle få, mens en nå står overfor oppgaven å skulle rydde opp i det falittbo vi etterhvert begynner å innse at vi har skaffet oss nettopp gjennom ensidig vektlegging på det kvantifiserbare og målbare.

I den situasjonen er det ikke vanskelig å forstå at Spinozas integrasjonsforsøk må bli en viktig inspirasjonskilde. Ut fra en kristen virkelighetsforståelse vil en også i utgangspunktet dele flere anliggender med den moderne materialismekritikk. Det er utvilsomt bakgrunnen for den forsiktige anerkjennelse f.eks. Fritjof Capra og Erik Damman, som i denne sammenheng utvilsomt kan betraktes som Spinoza-disipler, er blitt møtt med også fra teologisk hold. Men hvor målbart er egentlig forsøket på livssynsmessig nyorientering etter disse linjer? Det skal jeg nå forsøke å se noe nærmere på.

### III

Det er ikke vanskelig å se positive sider ved Spinozas filosofi, noe jeg også allerede flere ganger har pekt på i det foregående. I hans lære om tingenes sammenheng og menneskets plass i denne sam-

menheng, synes det, også for teologien, å ligge ufrakommelige inn-sikter. En teologi eller filosofi som i misforstått understrekning av *individets* frihet og betydning, isolerer det fra de faktorer som former og påvirker det, synes meg å ligge langt bak Spinoza i realisme.

Spinozas kritikk av Descartes synes også å ha både blivende og aktuell betydning. Å isolere den materielle og den intelligible (åndelige) verden fra hverandre for desto mer ubekymret å kunne hengi seg til dyrkingen av den ene eller den andre, eventuelt av begge to hver for seg, synes å ha vært en konstant fristelse i naturvitenskapens tidsalder, med mange og uheldige konsekvenser. Først i vår tid synes vi å ha våknet opp fra drømmen om vitenskapens egenlovmessighet og begynner å innse behovet for etisk refleksjon også omkring den naturvitenskapelige forsknings mål og metoder. Heller ikke det cartesianske gudsbegrep synes å ha befunnet seg vel ved å bli isolert fra den materielle verden og bli redusert til en garantist for adekvat erkjennelse. Descartes' avstumping og intellektualisering av gudsbegrepet synes å ligge til grunn for mange av den nyere tids teologis aporier, og – ikke minst – for den moderne religionskritikk (jfr. Jüngels kritikk av Descartes i *Gott als Geheimnis der Welt*). Til tross for at Descartes i teologisk henseende utvilsomt var mer ortodoks enn «erke-kjetteren» Spinoza, synes Spinoza langt klarere – og på en måte som vi først i vår tid begynner å ane rekkevidden av – å ha sett nødvendigheten av at Gud må tenkes i et like nært forhold til den materielle verden som til tenkningens. Dersom Gud skal være Gud, må han, enten han tenkes panteistisk eller teistisk, være den *alt* omfattende virkelighets grunn og fundament. Er det en rest av Spinozas jødiske Skaper-tro som har fått ham til å gjennomskue Descartes Gudsforestilling som en abstrakt tankekonstruksjon?

Disse positive sider til tross, synes svakhetene ved en spinozistisk tilnæringsmåte å være store og iøynefallende. Hovedinnvendingen er at det hos Spinoza, og vel hos alle spinozister i fortid og nåtid, er en svakt underbygget sammenheng mellom pretensjon og metode. Systemet er for dårlig fundamentert til å kunne bære forventningen om å skulle presentere allmenngyldige sannheter, en forventning det utvilsomt er blitt tillagt og som Spinoza selv ganske sikkert nærte. Spinozistisk tenkning gir grunnlag for mange vesentlige observasjoner og kritiske refleksjoner. Men straks en går inn på systemets totalitetspretensjoner, faller det fra hverandre i usannsynlige og innbyrdes uforenlige påstander. Jeg skal forsøke å

grunngi dette hovedsynspunktet ved å gjennomgå de tre hovedproblemstillingene i hans tenkning: Erkjennelsesteorien, antropologien og kosmologien (Guds-forestillingen).

Spinozas erkjennelsesteori er meget ambisiøs: Enhver skal kunne erkjenne helheten og sin egen plass i helheten. Men et menneske er nødvendigvis underlagt bestemte begrensninger både med hensyn til evner og erfaringer. Er det mulig, når en tar disse begrensninger i betraktning, å opprettholde en teori om at det er mulig for et menneske ut fra seg selv å oppnå innsikt i tilværelsens innerste virkelighet? Et menneske har sin bestemte plass, slik læren om alle tings sammenheng understreker. Kan en herfra overskue *helheten*? Muligens ville Spinoza – og nyreligiøsitetens representanter – til det svare at det ikke dreier seg om å overskue tilværelsen i dens totalitet, men å forstå hvordan tilværelsen er sammensatt som enheten av tenkning og utstrekning i Gud, noe enhver vil fatte allerede gjennom innsikt i sin egen situasjon. Det er imidlertid en lite plausibel tanke at noen har full innsikt i sin egen situasjon. Såvidt jeg kan se, hengir Spinoza seg her til abstrakt spekulasjon på en måte som gir ham liten kontakt med menneskers erfaringer. Men dersom Spinozas enhetsfilosofi skal være holdbar, må den knyttes til menneskers livsopplevelse. Da må en samtidig, når den utsies med Spinozas pretensjoner om sannhet, være en tydning av totaliteten av individuell og kollektiv menneskelig erfaring på en måte som er svært vanskelig å tenke seg: Hvordan vet vi at det er alle tings enhet i Gud vi *egentlig* erfarer i *alt* vi erfarer? For ikke å snakke om alle ikke-menneskelige fenomener som Spinoza også hevder å ha funnet meningen med.

Men også om Spinozas teori kunne sies å være relatert til menneskelig erfaring på en så omfattende måte at den ville vinne en viss plausibilitet, er det tvilsomt om den lar seg opprettholde. For hvorfra vet Spinoza at det er spørsmålet om tilværelsens enhet som er det *sentrale* spørsmål? Valget av problemstilling er alltid et meget avgjørende valg. Forutsetter ikke pretensjonen om å ha funnet *den sentrale* problemstilling at tilværelsen, allerede ved undersøkelsens begynnelse, er gjennomskuet i sin helhet? Det er ikke vanskelig å vise til et mangfold av andre måter å stille de avgjørende spørsmål på. Filosofi- og religionshistorien er rik på eksempler. F.eks. kan en tenke seg at en ikke primært spurte etter tilværelsens enhet, men etter dens tvetydighet, f.eks. mellom det onde og gode. Har Spinoza levert noen holdbar begrunnelse for at



det er akkurat hans problemstilling som er *mest* adekvat? Jeg tillater meg å betvile det. Det er fristende å konkludere, på Spinozas egne premisser: Spinozas filosofi er galt anlagt fra starten av, fordi han ikke har vist at han klarer å frigjøre seg fra den binding til det tilfeldige som det er hans tenknings mål å befri menneskene fra. Hans panteisme er gitt av hans utgangspunkt og er dermed affektbestemt, den er ikke resultatet av *scientia intuitiva*. Og for en tenker med Spinozas pretensjoner, er dette katastrofalt.

En tilsvarende innvending er meget nærliggende å rette mot svært mye av nyreligjøsiteten. Hvor er den kritiske bevissthet på vegne av pretensjon og metode? Hvor er den sunne skepsis? Ofte, altfor ofte, framsettes meget store og omfattende påstander på meget spekulativt grunnlag, mens en på en svært enkel og lite tilfredsstillende måte filosoferer seg bort fra store erkjennelsesteoretiske problemer. Vel kan det være grunn til å kritisere tradisjonell vitenskap for metodisk ensidighet. Men burde ikke det tvertom lede til en *øket* metodekritisk bevissthet som også innebar en nøye overprøving av den omfattende virkelighetsbeskrivelses erkjennelsesteoretiske status? Eller er det slik at panteistisk virkelighetsforståelse ikke lar seg forene med slik metodekritisk bevissthet?

Dette leder over i kritikken av antropologien. Spinoza forutsetter at det er mulig for et menneske å befri seg selv fra alle affektbestemte tilbøyeligheter og nå fram til en «skuen» av tilværelsens innerste vesen. På guruers vis søker han å veilede mennesker i hvordan de skal befri seg fra alle tilfeldige, og dermed urene tilbøyeligheter for derved å vinne fram til kontakten med det innerste i verden og i seg selv. Av rett innsikt, fortsetter så Spinoza som god sokratiker, følger så rett handling utfra hensynet til alles beste. Begge forutsetninger er tvilsomme og lar seg neppe begrunne erfaringsmessig. Til tross for at det både i filosofiens og religionens verden finnes mennesker som hevder å ha slik fullkommen selv-innsikt, skyldes det neppe bare respekt for kristen arvesyndslære når dette standpunktet fortøner seg vel pretensiøst selv for enernes vedkommende, og fullstendig uralistisk når det gjelder alle oss andre.

En sammenligning med *Luthers* antropologi setter her tingene i perspektiv. Som kjent er affekt-begrepet et antropologisk hovedbegrep hos Spinoza, og store deler av Etikken går med til å beskrive de negative følger av affektens innflytelse samt å vise veien til frigjøring fra dem. Jeg har i en annen sammenheng forsøkt å vise at

affekt-begrepet også brukes som et antropologisk hovedbegrep hos Luther. Men anvendelsen av begrepet er hos Luther helt ulik Spinozas, og setter med en gang forskjellen mellom de to i relieff. Også for Luther er mennesket på grunnleggende vis bestemt av sine affekter. Men dette er for ham et grunnleggende antropologisk datum som ikke kan endres ved noen form for selvinnsikt eller selvdisiplinering, uansett hvor sofistikert den måtte være. Et menneske når aldri å bevisstgjøre alle faktorer det er påvirket av, og vinner derfor heller aldri fram til frigjøring langs denne veien. Det er Luthers fundamentale utgangspunkt som tenker og teolog, og det forekommer meg at det er et standpunkt som adskillig bedre svarer til det vi faktisk erfarer enn det den spinozistiske optimisme gjør. Den eneste muligheten som står åpen – og det er da Luthers løsning – er å bli påvirket av de elementer som skaper positive og konstruktive affekter i mennesket.

På det tidspunkt er Luther imidlertid ingen nyskapende tenker, han står derimot i en lang og hederskronet tradisjon som delvis har sitt opphav hos Aristoteles, men som først og fremst er utformet av den latinske retorikk, særlig hos Luthers – og renessansens – ideal som retorikk-teoretiker, *Quintilian*. Retorikkens beskjefligelse med talekunstens muligheter til å påvirke tilhørerne var skeptisk når det gjaldt de rent saklige argumenters overbevisningskraft, og det ledet den naturlig nok til å fokusere de irrasjonelle elementer i antropologien. All overbevisnings feste, også overbevisning om livssyn, er til syvende og sist det emosjonelt betingede engasjement. Luther – og mange av hans samtidige – var klart påvirket av denne tenkemåten. For Spinoza, som i god platonsk tradisjon fokuserer mennesket som *rasjonelt* vesen, vil dette retorikkens affektbegrep naturlig nok stå fram som en hovedfiende, ikke minst ettersom det i langt større grad var en levende realitet for 1600-tallets mennesker enn det er i dag. Den anti-retoriske tendens er da også meget tydelig i Etikken. Muligens har Spinoza og rasjonalistene seiret i den forstand at en rasjonalistisk antropologi for de fleste fortøner seg mer plausibel i det 19. og 20. århundre enn den gjorde i det 16. og 17. Men mon ikke det er i ferd med å snu? Og mon ikke den iherdigste rasjonalist, om han eller hun tenker nøyere etter, simpelthen av erfaringens tyngde tvinges til å innrømme at retorikken og Luther har et lite poeng her. For hvem vil vel hevde at en ikke av egen erfaring – og fra alle andres, i den grad en vet noe om det – kjenner den opplevelse *Paulus* uttrykker slik: Det gode jeg vil gjør jeg ikke,

men det onde jeg ikke vil, det gjør jeg. Det er en opplevelse som nøye svarer til retorikkens affektlære, og som, om den viser seg å være noe mer enn Paulus' beklagelse over å være en usedvanlig karakterløs personlighet, får Spinozas antropologi til å framtre som ren ønsketenkning. Ønsker en å ta denne innsikt på alvor, er det neppe til nyreligiøsitetens antropologiske optimisme en bør vende seg.

Slik jeg oppfatter Spinoza, blir hans filosofi – om en tar dens intensjoner alvorlig – å forstå som uttrykk for en epistemologisk og antropologisk optimisme som han, såvidt jeg kan se, knapt gjør noe alvorlig forsøk på å begrunne. Satt på spissen, og med teologiske over- og undertoner, kan en si at Spinozas system, og muligens enhver form for konsekvent gjennomtenkt panteisme, er en menneskets apoteose. Mennesket holder alle tråder i sin hånd, tråder til en helhet det riktignok selv bare er en del av, men som det ikke desto mindre er fullt og helt i stand til å gjennomskue. Det er derfor bare en følgeriktig konsekvens når Gud, forstått som en personlig realitet mennesket konfronteres med, blir borte fra Spinozas verden. Mennesket når selv av egen tankekraft fram til tilværelsens ytterste muligheter, hva skal en da med Gud?

Om denne side av Spinozas tenkning, og først her er vi jo egentlig framme ved Spinoza som *panteist*, bedre står seg mot en kritisk etterprøving enn de øvrige, er imidlertid, såvidt jeg kan forstå, like tvilsomt. Tanken om verden som en sluttet helhet som hviler i seg selv, er riktignok en tanke av betagende skjønnhet, men den synes ikke å svare til noe i vår erfaring på en slik måte at den vinner sannsynlighet. Vi kjenner i vår verden intet fenomen som hviler selvoppholdende i seg selv, ingen enhet hverken på mikro- eller makroplan som kan sies å bestå i seg selv sub specie aeternitatis. Vi kjenner kun prosesser av tilblivelse, utvikling, desintegrasjon og tilintetgjørelse; fødsel, vekst, aldring og død. Dersom en, relatert til menneskelig erfaring, skulle tale om et allment livsprinsipp, kan det da bli noe annet enn denne veksling mellom tilblivelse og tilintetgjørelse? Men da har vi samtidig avvist panteismens virkelighetsforståelse. Om vi forutsetter et univers sammensatt av elementer på vei mot tilintetgjørelse, har vi samtidig sagt at det vanskelig kan tenkes at det opprettholdes utelukkende ved en immanent livskraft. Vi tvinges til å tenke i retning av en skaperkraft utenfor og forskjellig fra den verden vi kjenner. Vel befinner vi oss her, nettopp på grunn av livets korthet og erfaringens begrensing, på et

felt der vi aner mer enn vi vet. Men ved å slå en strek over det vi tross alt faktisk vet – og det forekommer meg at Spinoza og panteismen gjør nettopp det – havner vi ikke da i ren spekulasjon på en måte som stenger for enhver mulighet for overprøving? Som særlig K. E. Løgstrup har hevdet, gjør en fenomenologisk analyse av tilværelsen etter de linjer jeg her har antydnet, skapelsestanken nærliggende. Det er hverken hans eller min mening at skapelsen og dermed Guds eksistens på noen måte skulle kunne «bevises». Men det synes meg innlysende at for en uhildet betraktning vil skaper-tanken fortone seg uendelig mye mer sannsynlig enn tanken om et univers som hviler tidløst i seg selv, fordi alt i vår erfaring peker i retning av et univers med en tilblivelse og en utvikling. Tanken om opplevelse av et underliggende enhetsprinsipp som den høyeste form for erkjennelse forekommer meg å være en meget spekulativ tanke, en holdning fenomenene selv iherdig motsetter seg.

Jeg er imidlertid ikke ute av stand til å forstå at spinozistisk panteisme kan ha appell til vår tids mennesker. Jeg tror Spinozas helhetstenkning først og fremst og har appell – og relevans – som kritikk av enhver form for sektorisering av virkeligheten, enten den er vitenskapelig eller religiøs begrunnet. Det moderne menneske er ofte splittet og rotløst, og har fått lite hjelp fra en vitenskap ensidig opptatt av kvantifiserbare og målbare relasjoner, like lite som en religiøsitet ensidig opptatt av Gud og den enkelte. Hvis den da ikke hovedsakelig brukte sine krefter på i det hele tatt å finne plass for Gud i et mekanisk verdensbilde, som i sin helhet er overtatt fra naturvitenskapen. Vi trenger å la oss utfordre av Spinoza til å utforme en teologi som reflekterer mangfoldet av fenomener, som ikke bare er en ny form for sektortenkning for den religiøse livssfære, men som presenterer seg som en relevant forståelsesramme for menneskelig erfaring i hele dens bredde. Jeg tror vi har et godt utgangspunkt. Skapelsesberetningens kulturoppdrag gir uuttømmelige muligheter for menneskets forskertrang, samtidig som det ved å stille mennesket overfor Gud angir både mål og grense for dets utfoldelse. Og det fins vel i den samlede filosofi- og religionshistorie knapt noe som utlegger menneskets grenseløse muligheter både som tjener og tyrann bedre enn Bibelens lære om synden, ikke minst, tror jeg at jeg vil driste meg til å tilføye, slik Luther har utformet den. Nyreligiøsitetens ofte overfladiske optimisme roper på en dristig og nyskapende framstilling av det bibelske syndsbegrep. Mon ikke

nyreligiøsitetens fremste utfordring til kirken og teologien ligger akkurat her?

#### IV

Kristen apologetikk har framfor alt to grøfter: Unnfallenhet og reprimasjon. Begrepsparet liberal og konservativ teologi representerer – om det får stå for rendyrkede varianter – de to ytterpunkter av teologisk villfarelse. I en tid som vel stiller oss overfor den største apologetiske utfordring kirken har møtt siden oldkirken, i hvert fall hva Vestens kirke angår, er det av avgjørende betydning at vi ikke lar oss friste inn på hverken den ene eller den andre av disse veiene. Tilbake står bare den smale vei tilbake til de bibelske kildeskrifter og kirkens klassiske fornyelsesperioder, først og fremst oldkirken og reformasjonen, for derfra å hente den dypere innsikt i troens og teologiens sak som alene kan gjøre møtet med alternativ religiøsitet meningsfylt – for begge parter. Det er ikke vanskelig å se at i det minste deler av den nyreligiøse bevegelse henter næring fra felt som norsk og europeisk kristenhet har forsømt. enten ved å overse dem, eller ved å behandle dem ved en summarisk henvisning til tradisjonen på en måte som ikke lenger maktet å overbevise. Konfrontert med dette faktum innser en at den eneste brukbare apologetiske strategi er å gjennomtenke på ny den kristne livs- og virkelighetsforståelse som utleggelse av den verden vi ser rundt oss, og på dette grunnlag med frimodighet møte alternative livssyn med kritikk av deres utilstrekkelighet og selvmotsigelse. Kanskje kan vi – som Paulus – håpe på å bli møtt av dem som ikke avviser, men som selv gransker skriftene for å se om det stemmer (Apgj. 17, 11).

Fornyelsen av en intellektuelt reflektert panteisme som Spinozas stiller oss, såvidt jeg kan forstå, først og fremst overfor utfordringer i skapelsesteologien og i læren om synden. Vi trenger både i forkynnelsen og i den teologiske refleksjon å ta fram disse punkter, framstille dem på en relevant måte i forhold til menneskers livserfaring og sette dem i relasjon til alternative synspunkter på en måte som er til å få forstand av for søkende mennesker. Av dem er det i vår tid kan hende flere enn noensinne i Europas historie. Det gir oss en framtid som både er utfordrende og full av muligheter.

### **The challenge of pantheism**

The so-called new religious movements in the Western world have in common a pantheistic world-view. It might be useful, then, to try to understand important features of this movement by analysing representatives of the tradition of pantheistic philosophy, and this project is here undertaken as a critical presentation of the philosophy of Spinoza. Although it contains valuable insights, this philosophy is said to be far too optimistic on behalf of man, and to lack a firm epistemological foundation for its great aspiration of being a consistent and comprehensive world-view. The analysis presents material which might be useful as regards Christian apologetics over against representatives of «New Age».