

Religiøs erfaring og språk: Et religionsfilosofisk bidrag til konstruktiv-kritisk realisme

Knut Willy Sæther

Sammendrag: En grunnleggende utfordring i religionsfilosofien er forholdet mellom religiøs erfaring og språk. I denne artikkelen belyser jeg dette forholdet innenfor konteksten til den såkalte *science-religion dialogue* der kritisk realisme er en epistemologisk hovedtilnærming. Jeg argumenterer for at *konstruktiv-kritisk realisme* har et potensiale i seg – ved hjelp religionsfilosofiske innsikter – til å fange opp en mer mangefasettert forståelse av religiøs erfaring og språk enn det den tradisjonelle kritiske realismen er i stand til. Jeg viser i artikkelen at tre religionsfilosofiske tema – språket som meningsfullt og gyldig, metaforenes funksjon, og språk som avsløring og tilsløring – kan videreutvikles innenfor konteksten for konstruktiv-kritisk realisme. Samlet sett argumenterer jeg for at konstruktiv kritisk realisme kan ivareta at religiøs erfaring og språk er nøye sammenvevde størrelser og vil være i stand til å ivareta en kompleks tilnærming til forståelsen av forholdet mellom religiøs erfaring og språk.

Nøkkelord: konstruktiv-kritisk realisme, metaforer, religionsfilosofi, religiøs erfaring, språk

Keywords: constructive-critical realism, language, metaphors, philosophy of religion, religious experience

Innledning

Et grunnlagsproblem i religionsfilosofien er forholdet mellom religiøs erfaring og språk. Religiøs erfaring og språkets funksjon er hver for seg komplekse og utfordrende tema, også innenfor den religionsfilosofiske diskurs. Religiøs erfaring og språk har – som religionsfilosofisk

Sitering av denne artikkelen: Sæther, K. W. (2021). Religiøs erfaring og språk: Et religionsfilosofisk bidrag til konstruktiv-kritisk realisme. I T. A. Haugen, S.-A. Myklebost, S. J. Helset, & E. Brunstad (Red.), *Språk, tekst og medvit* (s. 171–193). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.146>
License: CC-BY 4.0

tematikk – en tydelig tilknytting til forholdet mellom religion og vitenskap. Religiøs erfaring og språk aktualiserer grunnleggende epistemologiske spørsmål som for eksempel utsagns gyldighet, referanseproblemet, forståelsen av sannhet og hvordan man forstår både religion og vitenskap som rasjonelle diskurser.

I denne artikkelen belyser jeg forholdet mellom religiøs erfaring og språk ut fra konteksten til den såkalte *science-religion dialogue* (SRD) (Sæther, 2016). Den debatten kjennetegnes av at særlig vitenskapsfilosofiske refleksjoner med utgangspunkt i naturvitenskap blir for dominerende, samtidig som at den toneangivende epistemologiske posisjonen – kritisk realisme – har vært for lite utviklet med henblikk på hvordan vi kan tenke religiøs erfaring og språkets rolle.

Underliggende enhver tenkning om religiøs erfaring og språk finner vi et epistemologisk grunnsyn, og jeg argumenterer for at *konstruktiv-kritisk realisme* har et potensiale i seg til å utvikle en rikere tilnærming til religiøs erfaring og språk enn det som er gjort i den tradisjonelle kritiske realismen. Med rikere tilnærming mener jeg at konstruktiv-kritisk realisme som epistemologisk utgangspunkt gir rom for en komplementær og mangefasettert forståelse av religiøs erfaring og språk. Det at jeg beskriver konstruktiv-kritisk realisme som å ha et potensiale i seg, skyldes at den ikke fremstår som en helhetlig utviklet epistemologisk tilnærming, men snarere peker på en mulig retning å gå i forlengelsen av den tradisjonelle kritiske realismen i SRD. Mitt bidrag kan derfor sees på som en eksplorativ undersøkelse som gir noen innspill til en videre utvikling av konstruktiv-kritisk realisme ut fra temakretsen religiøs erfaring og språk.

Jeg starter med det jeg betegner som et religionsfilosofisk innsteg for å gi en innledende og grunnleggende problematisering av religiøs erfaring og språk. Mitt neste steg skisserer noen hovedtrekk i konstruktiv-kritisk realisme slik den er artikulert av Andreas Losch (2005) innen konteksten for SRD. Jeg viser i den delen noen karakteristika ved en slik epistemologisk tilnærming med relevans for religiøs erfaring og språk. Med det som grunnlag går jeg til den religionsfilosofiske diskursen om religiøs erfaring der jeg særlig diskuterer kompleksiteten ved religiøs erfaring. Jeg viser hvordan religiøs erfaring og språk er sammenvevd, og den delen munner ut i noen utvalgte temakretser om forholdet mellom religiøs

erfaring og språk som kan utvikles innenfor rammen av konstruktiv-kritisk realisme.

De tre temakretsene er: språkets som meningsfullt og gyldig, metaforenes funksjon, og språk som avsløring og tilsløring. Nå er det slik at de valgte temakretsene ikke gir en fyllestgjørende fremstilling av et det komplekse temaet om religiøs erfaring og språk, men de er valgt fordi jeg ser dem som særlig relevante for konstruktiv-kritisk realisme. Samlet sett søker artikkelen dermed å vise – ved hjelp av religionsfilosofiske innsikter – at konstruktiv-kritisk realisme kan være en fruktbar epistemologisk tilnærming for å ivareta en kompleks tilnærming til religiøs erfaring og språk.

Innsteg fra religionsfilosofien

Et religionsfilosofisk innsteg til forholdet mellom religiøs erfaring og språk, tvinger frem en problematisering av erfaring og språk som religionsfilosofiske tema, samt at disse er en del av et større tema om forholdet mellom språk og virkelighet. I noen religionsfilosofiske introduksjonsbøker problematiseres erfaring og språk hver for seg, men sees også i sammenheng, selv om noen av disse bøkene er svært ulike i sine tilnærminger til og på hvilken måte de tar stilling til religionsfilosofiske grunnspørsmål (se f.eks. Andersen et al., 2002; Henriksen & Christoffersen, 2010; Valen-Sendstad, 1999). Når jeg enkelte steder velger å referere til saksforhold ut fra et par av disse introduksjonsbøkene, er det nettopp for å gi religiøs erfaring og språk en tilstrekkelig religionsfilosofisk kontekst.

Når jeg beskriver temaet som *forholdet* mellom religiøs erfaring og språk, så kan det fremstå som om at jeg mener det er mulig å skille disse fra hverandre og tenke at religiøs erfaring skjer først, og at denne dernest blir artikulert og meddelt ved hjelp av språk. Det ville vært en stor forenkling av et komplekst saksforhold. Et sentralt problem i religionsfilosofien er jo nettopp hvorvidt erfaringer er forut for språket, eller om språket er forut for og formende for erfaringene. Hvordan man navigerer i dette komplekse farvannet, er betinget av hvilket erkjennelsesteoretisk grunnsyn man forfekter. Vil man argumentere for erfaringen som forut for språket, vil det være ut fra en tenkning om at en gitt virkelighet konstituerer språket (enten denne virkeligheten forstås realistisk eller idealistisk). Hvis man derimot

mener at språket er forut for erfaringen, vil man støtte seg til nyere språkfilosofisk tenkning (Andersen et al., 2002, s. 266). Men det er også mulig å tenke at det er en uløselig sammenheng mellom religiøs erfaring og språk som gjør at en slik tydelig oppdeling ikke er hensiktsmessig. En tilnærming er å følge Jan-Olav Henriksen, som påpeker følgende:

A way of starting out would be to say that language and our experience of reality are inseparable, but also that experience (and being) can be articulated in and by means of different types of language. Language is furthermore a constitutive element in our experience of something *as* something. (Henriksen, 2016, s. 39)

En slik mer kompleks forståelse som Henriksen skisserer, bør legges til grunn for en religionsfilosofisk undersøkelse av forholdet mellom erfaring og språk. I tillegg til at vi kan tenke religiøs erfaring og språk som uløselig knyttet til hverandre, aktualiserer denne sammenhengen også noe av det som kan identifiseres i – og utvikles innenfor – konstruktiv-kritisk realisme.

Epistemologisk utgangspunkt: Konstruktiv-kritisk realisme

Den tradisjonelle kritiske realismen innen SRD, slik vi finner den først utviklet av Ian G. Barbour (1966) og noe senere av Peacocke (1974) og Polkinghorne (1986), omfatter svært forenklet to påstander: en ontologisk og en epistemologisk. Den ontologiske påstanden handler om at virkeligheten eksisterer uavhengig av våre sanser, og at vår kunnskap om virkeligheten sier noe om hvordan den fysiske verden faktisk er. Den epistemologiske påstanden er artikulert gjennom det kritiske aspektet og handler om at våre veier til innsikt om denne verden er både underfundige, komplekse og foreløpige. Kritisk realisme er en valgt tilnærming, og ikke en gitt. Den søker å finne en vei mellom en naiv realisme som hevder at det er en umiddelbar oppfatning av virkeligheten slik den er, og en rendyrket konstruktivistisk forståelse der all vår kunnskap er konstruksjoner (Polkinghorne, 1996, s. 11ff.). Et kritisk realistisk utgangspunkt vil søke etter kunnskap som sannsynlighet og ikke som absolutt sannhet, og beskrivelsen av virkeligheten er refererende, men ikke direkte

refererende. I SRD kan vi identifisere forskjellige tilnærminger til kritisk realisme der det er ulik betoning av epistemologiske spørsmål (Gregersen, 2004; Klaasse, 2019). Går vi utenfor den spesifikke konteksten for SRD, er kritisk realisme også diskutert og problematisert innen flere andre fagområder (Archer et al., 2004; Bhaskar, 1975).

Her ønsker jeg å ta den tradisjonelle kritiske realismen i SRD et skritt videre. Det gjør jeg ved å vise hvordan konstruktiv-kritisk realisme kan, med ressurser fra religionsfilosofien, tematisk videreutvikles med henblikk på forholdet mellom religiøs erfaring og språk. Enkelte representanter for den tradisjonelle kritiske realismen i SRD vil kunne hevde at noen av de saksforhold som for eksempel Losch (2005) påpeker, er ivare tatt i deres tenkning, slik vi ser det i John Polkinghornes poengtering av forskningens sosiale og kulturelle dimensjoner (Polkinghorne, 1996, s. 4). Det er likevel berettiget å hevde at tilknyttingen til naturvitenskap og den kritiske realismen som identifiseres i den naturvitenskapelige tradisjonen, blir for styrende og dominerende når man nærmer seg studiet av religion og teologi som fagområder. Det er en kritikk mot første generasjons «scientist-theologians» som ble uttrykt allerede mot slutten av 1980-tallet, og som har blitt ytterligere problematisert i den videre debatten (Clayton, 1989; Dinter, 1999; Murphy, 1987). Nancy Murphy påpeker for eksempel at kritisk realisme er fanget i tre begrensende elementer fra moderniteten. Det ene er en epistemologisk «foundationalisme» som søker en uomtvistelig grunn for tenkningen. Det andre er en ensidig forståelse av sannhet som korrespondanse. Det tredje er en overdreven betoning av individualisme som mister av syne fellesskapets rolle i forskningsprosessen (Murphy, 1987). Philip Clayton på sin side poengterer at det ikke er et kontinuum mellom naturvitenskap og humaniora, slik kritiske realister i SRD hevder:

Talk of a gradual continuum neglects a distinctive feature of the human sciences that continues to separate the study of the human sphere from (even hermeneutically conceived) natural science. For in addition, to the interpretive framework imposed by every researcher, the object of research here is itself already symbolically structured. If all science is hermeneutical, in the human sciences we encounter what Giddens has called a «double hermeneutics. (Clayton, 1989, s. 87)

Clayton mener derfor at det er en kategorisammenblanding å operere med en type direkte epistemologisk forbindelse mellom naturvitenskap og humaniora ved å føre kritisk realisme fra naturvitenskapen inn i humaniora. Kritikk av det samme saksforholdet gjøres noe senere av van Kooten Niekerk (1998), Allen (2006) og av Losch (2005), som på sin side tilfører betegnelsen «konstruktiv» til kritisk realisme.

Losch kritiserer Barbour, Peacocke og Polkinghorne for at de betoner bare en gradforskjell mellom naturvitenskap og humaniora (Losch, 2005, s. 280). Med henvisning til Polanyi (1998) er det for Losch et problem med en slik tenkning, fordi: «When we consider the human sciences or even the arts, the contribution of the subject cannot be viewed mainly critically any more, but becomes essential to what is going on; in Polanyi's wording, we rely increasingly on 'internal evidence'» (Losch, 2005, s. 280). Med Loschs ord er «bidraget fra subjektet» av en slik art at det ikke kan opereres med et kontinuum mellom naturvitenskapens og humanioras epistemologi. Jeg vil her trekke frem de mest sentrale elementene i konstruktiv-kritisk realisme slik den er artikulert hos Losch med relevans for forholdet mellom religiøse erfaringer og språk.

For det første vil konstruktiv-kritisk realisme i større grad enn den tradisjonelle kritiske realismen ta innover seg at det er ulike rasjonaliteter i sving i vår streben etter kunnskap om verden: «... the rationalities of natural, social, human science and of course theology are different ones» (Losch, 2005, s. 181). I så måte kan vi si at Losch uttrykker en rasjonalitetsforståelse som korresponderer med Alasdair MacIntyres «substantive rationality», som poengterer at vi må forholde oss til ulike rasjonaliteter som blir til gjennom tradisjoner og konvensjoner (MacIntyre, 2007). Losch tar riktignok med seg noe av essensen i kritisk realisme i arven fra Barbour (1966), men mener at den i for stor grad mister humaniora av syne – og dermed det konstruktivistiske elementet i kunnskapstilegnelsen: «With a constructive-critical realism I want to grant both constructivism and critical realism their due rights, while sticking to a modified idea of realism» (Losch, 2018, s. 161). Med henblikk på humaniora blir det for svakt å artikulere bare «kritisk realisme». Det er nødvendig å ta inn over seg i betydelig større grad den subjektive dimensjonen i kunnskapstilegnelsen. I tillegg er det slik at våre subjektive og kulturelle konstruksjoner

varierer. Det er et vesentlig poeng fordi: «... it is these cultural reality constructions which are the object of study» (Losch, 2018, s. 162).

Derfor vil konstruktiv-kritisk realisme, ifølge Losch, inkorporere en mer fleksibel og mangeartet epistemologi tilpasset fagdisiplinenes egenart. I så måte betoner han at det kritiske elementet er knyttet til flere aspekter ved vår tilegnelse av kunnskap, deriblant kunnskapstilegnelsens hermeneutiske dimensjon, samt dens kulturelle og sosiale betingelser. Det kritiske elementet handler altså ikke bare om usikkerhet i tilknytting til tilegnelse av kunnskap (slik det poengteres i kritisk realisme), men det omfatter også at den subjektive dimensjonen strukturerer den sosiale virkelighet som observeres.

For det andre betoner konstruktiv-kritisk realisme forståelsesdimensjonen og fremholder distinksjonen mellom *forklaring* og *forståelse*. Den vektlegger Diltheys tenkning om forskjellen mellom upersonlig og personlig vitenskap: «... the sciences of the personal cannot simply claim objective reality to major on the subjective element within the process of science, as plain critical realism does» (Losch, 2005, s. 282). For Losch blir observasjon i den «upersonlige» naturvitenskapen til et *møte* i den «personlige» humaniora. Med referanse til Michael Polanyi sier Losch: «It is the subject's *passionate contribution and commitment to universal intent*, which only allows it to speak of not only subjective, but 'personal' knowledge» (Losch, 2005, s. 281).

For det tredje vektlegges det at vår søken etter innsikt er sammenvevd med kulturelle og sosiale konstruksjoner på en slik måte at det involverer etiske avgjørelser. Det er tale om en «... *constructive* direction to shape the world by use of culture toward the realization of increasing freedom and is, yet, *critically* aware of its limits ...» (Losch, 2005, s. 285). I dette ligger det for Losch en retning *fremover*, som også har etiske og moralske implikasjoner.

Det Losch ikke utvikler eksplisitt i konteksten for sin konstruktiv-kritiske realisme, er temakretsen religiøs erfaring og språk. I den kritiske realismen i SRD er det et poeng at når vi ikke har mulighet for en nøyaktig forbindelse mellom mentale forestillinger og det objektet som de mentale forestillingene refererer til (som kontrast til en naiv realisme), så spiller språkets funksjon en sentral rolle. Det aspektet er nok

implisitt med i Losch' tenkning. Slik jeg leser ham, følger det naturlig av det konstruktive elementet, men det utvikles ikke direkte. Derfor er mitt anliggende i fortsettelsen å gi noen ansatser til hvordan religionsfilosofiske ressurser om religiøs erfaring og språk kan tenkes inn i en slik konstruktiv-kritisk realisme.

Kompleksiteten i religiøse erfaringer

Religiøs erfaring forstås gjerne som noe som springer ut av bestemte opplevelser. Det kan i denne sammenheng derfor være hensiktsmessig å skjelne mellom erfaring og opplevelse. Erfaring har et aspekt av forandring ved seg ved at det gjennom opplevelsen settes spor i en selv: «Erfaring *setter* spor, endrer perspektiver og medfører derfor en endring i både opplevelsen av og vurderingen av verden» (Henriksen & Christoffersen, 2010, s. 68). En slik skjelning har noe for seg, men samtidig vil det være en glidende overgang mellom disse – i det minste vil opplevelsen være forut for erfaringen, samtidig som den siste bidrar til en faktisk endring av noe på bakgrunn av opplevelsen. Jeg skjelner mellom disse to på en slik måte i fortsettelsen.

Religiøse opplevelser og erfaringer omfatter en vifte av emner med relevans for religionsfilosofien. Erfaringer og opplevelser som finner sted innen et religiøst symbolunivers kan være både individuelle og kollektive, og er knyttet til tema som åpenbaring, bønn, liturgi, mystikk og preken. Uansett vil vi måtte forholde oss til erfaringen av *noe* og en fortolking av *hvordan* dette skal forstås.

Den religionsfilosofiske konteksten for artikkelen innebærer at jeg tar religiøs opplevelse, erfaring og språkliggjøringen av disse erfaringene på alvor. Det betyr først og fremst at jeg ikke følger religionskritikkens reduksjonistiske strategi der religiøse opplevelser og erfaringer forklares eller reduseres til noe annet som forstås som mer egentlig eller fundamentalt. Den reduksjonistiske tilnærmingen, gjerne uttrykt ved at «religion ikke er noe annet enn bare ...» lener seg primært til en eller annen from for projeksjonsforståelse slik vi finner den hos for eksempel Sigmund Freud og Ludvig Feuerbach. Svært forenklet sagt er religion for Freud primært det ubevisstes behov for ønsketekning (DiCenso, 1999, s. 29ff.), mens for

Feuerbach blir religion forklart antropologisk og Gud blir forstått som en ytre projeksjon av menneskets indre natur og et spørsmål om følelser (Feuerbach, 1855/1957, s. 29ff). Eller mer forenklet: Religion blir gjerne forstått analogt med et barns behov for en sterk farsfigur.

Et annet saksforhold er at religiøs erfaring aktualiserer et grunnlagsproblem om erfaring generelt: Det er lett å være styrt av en forutgående teori om hva erfaring bør være (jf. Andersen et al., 2002, s. 255). Til forholdet mellom religiøs erfaring og språk, er det en problematikk som er viktig å ta inn over seg: «En sådan forhåndsopfattelse vil uundgåelig påvirke opfattelsen af ledsagende begreber som rationalitet, sprog og følelse, der skifter karakter etter, alt efter hvilket erfaringsbegreb man hylder» (Andersen et al., 2002, s. 255). En måte å forstå hvordan virkelighetsforståelse, erfaring og språk er sammenvevd, finner vi for eksempel i Charles S. Peirces pragmatisme der semiotikken og forståelsen av tegn blir sentral (Potter, 1996, s. 141ff). Den tenkningen kan også utvikles med henblikk på religiøs erfaring og språk (Henriksen, 2016), noe jeg ikke skal forfølge videre i min kontekst.

Utvilsomt er religiøs erfaring en utfordrende tematikk, også fordi selve forståelsen av erfaring (mer generelt) er omdiskutert. Noen vil bestride at noe slikt som erfaring i det hele tatt finnes. Om man mener erfaring finnes, er det da slik at erfaringer er en forutsetning for religion eller noe som eksisterende religion åpner for (Henriksen & Christoffersen, 2010, s. 68)? Vi kan videre problematisere om det finnes erfaringer som «i sin egenart» er religiøse, eller om det er tale om allmenne erfaringer som fortolkes religiøst ut fra en religiøs virkelighetsforståelse. Med en betoning av det fortolkende subjekt vil jeg hevde at det man vil betegne som religiøse erfaringer, er religiøse fordi de primært *forstås og fortolkes* som religiøse. Henriksen og Christoffersen (2010, s. 69) sier det slik: «For at en erfaring skal kunne fremstå som religiøs, må den nemlig derfor på en eller annen måte kunne integreres i en livsverden og en meningsstruktur som har begreper og refleksive ressurser til å kunne bestemme den som religiøs erfaring.» Styrken til Losch' konstruktiv-kritiske realisme er nettopp at den poengterer subjektets rolle i fortolkningen av virkeligheten og viser hvordan den hermeneutiske forståelsesdimensjonen er avgjørende i en slik kontekst.

Det betyr ikke dermed at erfaringer bare er selvbekreftende og fullstendig «innenfor» ens egen meningsstruktur. Det er slik at sterke eller dype opplevelser og erfaringer (enten de fortolkes religiøst eller ikke) kan være transformative (Løvoll et al., 2020). De kan videre ha egenskaper av å være utfordrende, korrigerende og åpnende i sin natur. Uansett er religiøs erfaring nøye sammenvevd med språket, ved at det er språket vi bruker for å få tilgang til erfaringen, som gjør at vi forstår noe som en religiøs erfaring.

Utvilsomt er tematiseringen av religiøs erfaring et sentralt aspekt for å forstå religion. Men for noen dreier det seg ikke bare om et tema eller et aspekt, men om at religiøse erfaringer er selve kjernen i hva religion er. Språket blir derfor essensielt for å formidle erfaringene, og språket preger vår forståelse av religiøse erfaringer og motsatt. For Friedrich Schleiermacher er følelsen av absolutt avhengighet en religiøs erfaring, og for ham er religionens forankring nettopp i selve erfaringen. Etter Schleiermacher ser vi at betoningen av den religiøse erfaring som fenomen blir vektlagt både i den fagteologiske utvikling (jf. Paul Tillich) så vel som i fremveksten av religionshistorie som fag (jf. Rudolf Otto). Otto søker å komme til rette med «det hellige», og hevder at det hellige både har et rasjonelt og irrasjonelt aspekt ved seg. For Otto er det språket som bidrar med det «rasjonelle» elementet ved at vi gjennom språket søker å karakterisere det hellige – Gud – ved hjelp av begreper som for eksempel allmektig og allvitende (Andersen et al., 2002, s. 258). Slik Andersen et al. også viser, er en slik språkliggjøring nødvendig, men den innebærer også en fare for å undervurdere det irrasjonelle elementet ved det hellige, som for Otto er det mest opprinnelige trekket ved det hellige. Derfor blir det viktig for ham å gi en bestemt forståelse av det hellige der også følelsene har en sentral plass.

Det som ytterligere gjør religiøs erfaring som tema komplekst, er at det er knyttet til et sentralt fenomen i religionene: åpenbaring. Tillich, som dels er inspirert av Otto, går til kjernen av det som kan betegnes som to poler i den religiøse grunnstruktur (Andersen et al., 2002, s. 260ff): åpenbaringen og erfaringen. Det å tale om religiøse erfaringer vil, til forskjell fra andre (allmenne) erfaringer, forutsette i en eller annen mening at noe er åpenbart, slik *at* det faktisk erkjennes som en religiøs erfaring. Dermed

er vi tilbake til det forhold at religiøse erfaringer er religiøse fordi de primært forstås og fortolkes som nettopp det. Men åpenbaring forutsetter også erfaring. Noe kan ikke åpenbares uten at det faktisk erkjennes av noen som åpenbaring. Tillich er med dette helt i kjernen av åpenbaring som problem i religionsfilosofien. Jeg skal ikke forfølge videre hverken Ottos ellers Tillichs resonnementer i det følgende, men poengtere at de temaene som jeg har løftet frem i dette delkapittelet i tilknytning til religiøs erfaring, er viktige som bakteppe for den videre diskusjonen om religiøs erfaring og språk i tilknytning til konstruktiv-kritisk realisme.

Religiøse erfaringer og språk: Bidrag til en konstruktiv-kritisk realisme

Med utgangspunkt i religionsfilosofien har jeg så langt vist noe av kompleksiteten til religiøs erfaring, og gjennom det påpekt hvor sammenvevd erfaring og språk er i den religionsfilosofiske diskurs. Ett av flere sentrale spørsmål som melder seg til religiøst språk, er hvilke språklige uttrykksformer som mest sakssvarende uttrykker en tilnærming til det guddommelige som forutsettes som mulig å erfare i en eller annen mening. I og med at troen for den religiøse er – med Paul Tillich' flertydige uttrykk – et «ultimate concern» (Tillich, 1957, s. 1–4), ligger det også implisitt i det – for den som tror – et dypt behov for å uttrykke troen språklig (Innerdal & Rise, 2016, s. 10). Det fører oss til den neste delen av artikkelen der jeg identifiserer tre religionsfilosofiske temakretser i forholdet mellom religiøs erfaring og språk som kan bidra til en videreutvikling av konstruktiv-kritisk realisme. Disse temakretsene følger naturlig i forlengelsen av forrige delkapittel, men de retter mer eksplisitt søkelyset mot språkets funksjon i tilknytning til religiøs erfaring, og omhandler språket som meningsfullt og gyldig, metaforenes funksjon, og språk som avsløring og tilsløring.

Språket som meningsfullt og gyldig

Med utgangspunkt i en religiøs erfaring og at denne erfaringen meddeles i språk, er en tradisjonell måte å nærme seg dette på å vurdere

utsagnets sannhetsinnhold i en bestemt mening. Et utsagn kan illustrere dette: «Jeg hadde en opplevelse av det guddommelige i dag». I lys av spørsmålet om det religiøse språkets gyldighet kan vi hevde at setningen uttrykker en referanse til en opplevelse av det guddommelige og dermed har et iboende sannhetskrav (korrespondansekravet for sannhet): at en slik opplevelse har funnet sted og implisitt at det guddommelige finnes. «Det guddommelige» har i så måte en referanse til en ikke-språklig realitet. Dette er i så måte en tradisjonell måte å belyse utsagns sannhetskarakter (Audi, 2003, s. 246–247).

Det er dette korrespondansekravet som den logiske positivismen problematiserer, fordi slike setninger ikke kan verifiseres. De må derfor ifølge den logiske positivismen betraktes som meningsløse, eller mer presist uttrykt av Rudolph Carnap, empirisk meningsløse (Creath, 2017). Som krav på å være et vitenskapelig meningsfullt utsagn ut fra empiriske kriterier er det ikke vanskelig å være enig i det. Men mitt anliggende i denne konteksten er ikke å vurdere utsagnet som vitenskapelig meningsfullt i tråd med positivismens krav. Det blir altfor snevert. Selv om Wienerkretsens positivisme hadde en tydelig brodd mot religiøse utsagn, så rammes i og for seg all *a priori* filosofi av deres strenge verifikasjonskriterium og induktive slutningsretning. Det som ikke kan verifiseres, er å anse som kognitivt meningsløst og havner i kategoriene pseudovitenskap og metafysikk.

Det er nettopp skillet mellom vitenskap og pseudovitenskap hos de logiske positivistene som Popper problematiserer. Han hevder på sin side at både det som stilles krav til gjennom vitenskapelig metode (som for Popper er falsifikasjon) og det som kan betegnes som metafysikk, kan være kognitivt meningsfullt (Popper, 1981, s. 51ff). Det skillet Popper gjør (det såkalte demarkasjonskriterium) mellom hva som skal betegnes som vitenskap og ikke, går mellom utsagn i de empiriske vitenskapene og andre typer utsagn (som f.eks. moralteoretiske og religiøse utsagn). Utvilsomt er positivismens ensidige semantiske tilnærming til det religiøse språket mangelfull og ufruktbar både i lys hva man forstår med referanse og i lys av nyere naturvitenskapelig innsikt om hva som er empirisk verifiserbart (f.eks. innsikter fra kvantefysikk og kosmologi). Popper blir mer til hjelp, i den forstand at religiøse utsagn kan forstås som meningsfulle

og gyldige. De må ikke underlegges en empirisk prøving i positivistisk forstand for å ha sannhetskarakter, selv om de på den annen side dermed heller ikke må betegnes som vitenskapelige utsagn.

Innenfor konteksten av det å uttrykke en opplevelse av det guddommelige vil spørsmålet om hva et slik utsagn faktisk refererer til være et problemområde som også gjelder teologiske utsagn mer generelt: «Do theological statements merely give expression to faith of a religious community or do they refer to a reality beyond themselves such as God?» (Peters, 1998, s. 22). Fraser Watts sier at selv om man mener at religiøse utsagn, og dermed også utsagn knyttet til religiøse opplevelser, er refererende, så betyr ikke det at de skal være refererende på samme måte som for eksempel naturvitenskapelige utsagn. For Watts handler det om referanse i en annen mening: «The word 'God' can still be taken as referring to a being who really exists, whatever the problems in knowing his nature, or in saying anything exactly true about him» (Watts, 1998, s. 164). Det peker i retning av en forståelse om at det er ulike rasjonelle diskurser i sving og at det i så måte ikke eksisterer en form for universelt språk.

Det som dermed blir for snevert i positivismen, er at religiøse setninger blir forstått som om de omtaler saksforhold på lik måte som man gjør det med forhold i den fysiske verden. Det finnes derimot ulike former for språk med ulike gyldighetsbetingelser. Henriksen og Christoffersen viser i den forbindelse til Habermas og skjelningen mellom ulike virkelighetssfærer (henholdsvis den objektive, sosiale og den subjektive verden) (Henriksen & Christoffersen, 2010, s. 78). At språkbruk er knyttet til forskjellige gyldighetsbetingelser, betyr at religiøst språk er mer rettet mot hvordan verden ser ut med basis i bestemte orienteringspunkter, enn at det skal være rettet mot objektive saksforhold. Vår oppfatning av den ytre verden er fortolket, og en slik fortolkningsprosess er avhengig av sosialt konstituerte forhold. Vi er dermed også i kontakt med språkets bruk (pragmatikk), i betydningen at det religiøse språket er gyldig ved at det «henger sammen med en overbevisende livsform» (Andersen et al., 2002, s. 293–294). Språket brukes altså på bestemte måter ut fra sosiale og kulturelle kontekster.

Sentralt i det religiøse språket er begrepet Gud, men som vi har sett ovenfor, vil det i et religiøst språk ikke være de samme gyldighetskriterier

som for eksempel i naturvitenskapen. Et vesentlig poeng i den forbindelse er at religioner søker å uttrykke noe om Gud ut fra tanken om at Gud er det ubetingede i tilværelsen, mens naturvitenskapen handler om det som er endelig og betinget av forskjellige forhold. Det er dette ubetingede, sier Andersen et al. (2002, s. 281), som gjør et anliggende religiøst, og det er med et slikt utgangspunkt at det religiøse språket kan forstås som refererende, meningsfylt og gyldig.

Et poeng i Loschs konstruktiv-kritiske realisme er å holde fast ved det realistiske aspektet, og det inkluderer en påstand om at vår kunnskap om virkeligheten sier noe om hvordan virkeligheten faktisk er. Det er for Losch vesentlig å forsvare referansekravet i og med at konstruktiv-kritisk realisme står i en uttalt forbindelse med den tradisjonelle kritiske realismen i SRD. Videre har konstruktiv-kritisk realisme et potensial ved seg med å kunne utvikle en mer inngående kritisk tenking med henblikk på religiøs erfaring og språk. To forhold kan her kort antydes. Det ene er å navigere mellom en form for naiv realisme og konstruktivisme, slik at man ivaretar språkets refererende krav kombinert med erkjennelsen av at vi kan ta feil i vår tilegnelse av innsikt om denne verden. En slik «via media» kan finne gjenklang i fallibilisme (Klaasse, 2019; Peirce, 1955; Sæther, 2020). Det kan derfor gi mening å sammenlenke en form for fallibilisme med konstruktiv-kritisk realisme (Hastings & Sæther, 2020, s. 2–5). For det andre vil konstruktiv-kritisk realisme kunne utvikle ansatser til hvordan vi kan tenke sosiale og kulturelle forhold knyttet til språkets gyldighetsbetingelser. Her vil særlig en tydeliggjøring av at vi har med ulike rasjonaliteter å gjøre, der både innsikter fra Popper (ut fra kriterier for hva som er meningsfullt) og Habermas' skjelning mellom virkelighetsfærer være fruktbare innsikter til konstruktiv-kritisk realisme.

Metaforenes funksjon

Den neste temakretsen med relevans for religiøse erfaringer og språk er knyttet til metaforenes funksjon. I sak er dette spørsmålet nært forbundet med det foregående delkapittelet. Det er nødvendig å poengtere at det er en rekke forståelser av metaforer, og at disse er preget av ulike fagtradisjoners tilnærminger, slik tilfellet er innen lingvistikken. Der kan metaforer

forstås som bilde og sammenligning (eng. *similie*), men bare forskjellig i form, eller de kan forstås som grunnleggende forskjellig fra et bilde fordi de er bearbeidet separat (Lee, 2019, s. 880).

Av enkelttema i SRD med relevans for det religiøse språket er metaforer noe som har vært gjenstand for diskusjon. Det fremstår gjerne sammen med en diskusjon av symboler, analogier og modeller. Et raskt blikk på to av første generasjons tenkere i SRD viser at metaforer er et sentralt aspekt ved språkliggjøringen av religionen. Barbour mener at metaforer uttrykker både en positiv analogi som fokuserer på likheter, og en negativ analogi som viser forskjellene og gir rom for mulige fortolkninger (Barbour, 1974, s. 14). Arthur Peacocke hevder at kritisk realisme innebærer at man uttrykker seg metaforisk, og samtidig er refererende (Peacocke, 1993, s. 13). Både Barbour og Peacocke betoner at metaforene er et vesentlig aspekt i en kritisk realistisk epistemologi. Det som er noe av hovedinnvendingen til en kritisk realisme, og som konstruktiv-kritisk realisme kan utvikle, er – som påpekt – at den førstnevnte i for stor grad har vært styrt av et naturvitenskapelig epistemologisk rammeverk som også preger måten å forstå religionens og herunder teologiens epistemologi (van Kooten Niekerk, 1998). Det har også slått ut i en til dels forenklet og uklar forståelse av metaforer. Ifølge Amy Lee er det: «... critical differences between metaphors, analogies, and models in terms of their nature and function» (Lee, 2019, s. 881). Ser vi på SRD, så er den preget av ulike tilnærminger til bruken av metaforer, dels avklarende (som hos Barbour), men også uavklarte grenseoppganger mellom modeller, analogier og metaforer, noe Lee poengterer.

Fra et religionsfilosofisk ståsted spiller metaforer en avgjørende rolle i det religiøse språk. Metaforer er, ifølge Jeffrey Burton Russell, nødvendige fordi: «... religious truths are both more nebulous than scientific ones and also more embracing and textured» (Russell, 2005, s. 124). Men å tale om at metaforer er sentrale i religionens språk, innebærer ikke at religion blir redusert utelukkende til metaforer. En måte å løse dette på er, slik Russell gjør, å argumentere for en metaforisk ontologi, i den mening at metaforer (det Russell betegner som dybdemetaforer) er tegn på en virkelighet bak språket. Et sentralt poeng for Russell er at: «Metaphorical truth is at least as real as scientific truth and historical truth» (Russell,

2005, s. 124). I kontrast til positivismen, men i korrespondanse med Popper, kan det gjennom metaforer ivaretas en forståelse av sannhet i tilknytting til det religiøse språk (jf. forrige delkapittel). Russell vil derfor forfekte noe som sant i lys av ulike språklige gyldighetsområder, og han finner på den bakgrunn muligheter for en sameksistens mellom religion og naturvitenskap: «When properly understood through metaphor, religion and science do not cancel one another out» (Russell, 2005, s. 124).

Lee tar dette et skritt videre innenfor konteksten av SRD, og ser spesielt på forståelsen av modeller, metaforer og analogier ved å foreta en opprydding av disse begrepene. Hun hevder at språket er det som danner et felles utgangspunkt for at det gir mening å tale om en dialog mellom fagområder som naturvitenskap og religion. For Lee er veien til det via innsikter fra kognitiv vitenskap. Jeg skal ikke følge hele hennes resonnement her, kun poengtere at hennes betoning av språket – og herunder metaforer – kan gi utfyllende innsikter til konstruktiv-kritisk realisme. Hun viser til Wittgenstein som utgangspunkt for en adekvat forståelse av det religiøse språket. For Wittgenstein er ikke grammatikk bare regler som bestemmer bruken av syntaks og semantikk, men også noe som beskriver bruken og meningen av ord i virkeligheten. Lee hevder at: «... since science and religion are not only intellectual entities but also human activities, both are embedded in the sociocultural, historical context of the community involved in the scientific and religious activity» (Lee, 2019, s. 898).

Lees og Russells refleksjoner kan bidra til en gjennomtenkning av religiøs erfaring og språk innen rammene for konstruktiv-kritisk realisme slik Losch skisserer den. Hos Russell ivaretar metaforene et krav om referanse til en virkelighet bak språket. Det religiøse språket gir ved hjelp av metaforer et nødvendig perspektiv på religiøs erfaring og at språkliggjøringene av disse kan forstås som meningsfylte og som gyldige (i motsetning til positivismen). Lee utvikler det videre ved å hevde at det er språket som best kan knytte forbindelseslinjer mellom religion og vitenskap: «... language is a superb source domain candidate for representing science, religion, and their relationship» (Lee, 2019, s. 905). Det at hun betoner religion (og naturvitenskap) som menneskelige aktiviteter i en gitt sosiokulturell, historisk kontekst korresponderer med Losch' forståelse slik den er utmyntet ovenfor.

Hennes betoning av språkets betydning, og herunder metaforenes plass, gir mening innenfor konteksten for konstruktiv-kritisk realisme, fordi den sistnevntes styrke er at den gir rom for både en mer kompleks og rik bruk av metaforer som uttrykk for religiøs erfaring, slik også Russell peker på:

The greater the variety of meanings, the greater the intellectual stimulation, the greater the emotional depth, the more original, the more cultural resonance, the more senses it draws upon, the more archetypal of human experience, the more the richness of the history of the words or phrases, the less worn out: the better metaphors are «depth-metaphors». (Russell, 2005, s. 122)

I så måte kan Russells beskrivelse av dybde-metaforer være en mulig vei videre i en gjennomtenkning av språkets rolle innen konstruktiv-kritisk realisme. Uansett kan det være slik at metaforene spiller en avgjørende rolle i nettopp å belyse selve *forholdet* mellom religiøs erfaring og språk. Det kan gjøres med ressurser fra den kognitive lingvistikken.

I tradisjonen etter Ronald Lancacker, Joan Bybee og George Lakoff, viser den kognitive lingvistikken at språket må ses i lys av mentale prosesser som omfatter mer enn bare språk, og at språket i stor grad påvirkes av vår erfaring (det være seg kroppslige, sosiale eller kulturelle erfaringer). Her spiller metaforene en sentral rolle. Metaforene har den kvaliteten at vi kan tale om noe mer abstrakt ved hjelp av noe mindre abstrakt. Vi er dermed også i kontakt med menneskets forestillingsevne (eng. *imagination*). Ifølge Andersen et al. (2002, s. 66) viser den kognitive lingvistikken hvordan dagligspråkets metaforer er forankret i fundamentale kroppslige erfaringer. Disse erfaringene blir via forestillingsevnen til kognitive billedskjemaer, og dermed er vi i et grenseland mellom språk, opplevelse og kognisjon: «Med afdækningen af sådanne billedskemaer befinder vi os på *overgangen* mellem oplevelse, tænkning og sprog» (Andersen et al., 2002, s. 267). Denne overgangen må forstås som et sammenhengende kontinuum av semantisk betydning. Det gir grunnlag for å tale om en sammenbinding av forholdet mellom erfaring og språk. I en slik tenkning kommer det til uttrykk et tydelig konstruerende element i skjæringsfeltet mellom våre erfaringer og metaforenes funksjon. Et slikt konstruktiv-kritisk element kan bli meningsfullt utviklet innenfor et epistemologisk grunnsyn som

konstruktiv-kritisk realisme, der nettopp forståelses- og fortolkningsdimensjonen (det hermeneutiske) er tydelig poengtert.

Språk som avsløring og tilsøring – mystikk

Det konstruerende elementet i en konstruktiv-kritisk realisme kan også utvikles ut fra en tredje temakrets knyttet til religiøs erfaring og språk. Hvordan vi forstår setningers sannhetsgyldighet kan belyses på andre måter enn den mer «snevre» referansekrav-tematikken som springer ut av den logiske positivismen, noe språkfilosofiens utvikling på 1900-tallet gir innsikter om. En av disse måtene er å forstå sannhet som – med Heideggers ord – *avsløring* eller *avdekking*. Andersen et al. sier det slik: «Sprog er sandt, for så vidt som det åbner for nye sider af virkeligheden – eller åbner en virkelighed overhovedet» (Andersen et al., 2002, s. 293). I en slik forståelse tenkes språket å ha en «åpenbarende» (epifanisk) karakter, slik vi finner det i for eksempel fortellingene og mytene.

En av utfordringene ved religiøse opplevelser og erfaringer og meddelelsen av disse handler om at de ikke er entydige. De kan være åpne, komplekse og flertydige (Andersen et al., 2002, s. 265). Eksemplet jeg skisserte tidligere i artikkelen – utsagnet «Jeg hadde en opplevelse av det guddommelige i dag» – har implisitt en fortolkning uttrykt (i selve utsagnet). Den som sier dette, tolker opplevelsen *som* en religiøs opplevelse, og skiller den dermed fra andre opplevelser. I en slik fortolkning kan det være en bestemmelse av at opplevelsen har noen kvaliteter som gjør den annerledes enn andre opplevelser (jf. spørsmålet om religiøse opplevelser har kvaliteter som ikke andre opplevelser har). Her vil det være nærliggende å se på språket i konteksten for religiøse opplevelser forstått som mystikk.

Innen spiritualitetsforskningen er ikke mystikk først og fremst knyttet til ekstraordinære enkeltstående opplevelser, men mer til betoningen av en (mer eller mindre) vedvarende tilstand av for eksempel en enhet med det guddommelige. Mer presist handler det om å ta «the language of union with God as the defining characteristic» (Sheldrake, 2014, s. 47). Kort beskrevet uttrykkes det her at opplevelsene har kvaliteter som – med Tillichs ord – er «ultimate concerns», og at disse opplevelsene gir erfaringer, fordi religion handler om de dypeste anliggender for oss mennesker.

Det at slike opplevelser og erfaringer er åpne, komplekse og flertydige, innebærer nettopp et behov for tolkning for den som har disse. De tilordnes ut fra tidligere erfaringer og føres inn i en (mer eller mindre) gitt helhetstenkning, men det kan også være slik at de religiøse erfaringene utfordrer bestående tenkning. Det at religiøse opplevelser og erfaringer, enten de forstås i konteksten for mystikk eller ikke, fremstår med åpenhet, kompleksitet og flertydighet, innebærer at meddelelsen av slike opplevelser vil ha noen språklige karakteristika som ivaretar kompleksiteten. Her vil metaforene spille en sentral rolle og gi ressurser for adekvate språklige tilnærminger.

Så langt til språket som avsløring. Men at noe tenkes avslørt – eller åpenbart, for å benytte en mer religionsfaglig terminologi – betyr at det også kan forstås som skjult eller tilslørt. Avsløring og tilsløring henger derfor nøye sammen, og i tilknytning til språkets funksjon fremstår i det minste følgende to muligheter: enten så kan man tale meningsfylt og gyldig om en religiøs opplevelse, eller så kan man hevde at det ikke er mulig å uttrykke denne språklig. Dette spørsmålet er vesentlig i religionsfilosofiens problematisering av forholdet mellom religiøs erfaring og språk. Hvis man mener det første – at det er mulig – så kan man se for seg to tilnærminger, enten at meddelelse skjer gjennom det som blir betegnet som apofatisk tale eller gjennom katafatisk tale, også betegnet som negativ og positiv teologi (Sheldrake, 2014, s. 48–49). I begge disse tilfellene vil man også ty til metaforene.

Mystikkens betoning av religiøse opplevelser og utfordringene med å kunne meddele disse, har også med det underliggende spørsmålet om ulike rasjonaliteter knyttet til bestemte virkelighetsforståelser. Det gir mening å ivareta et element av mystikk i religiøse opplevelser og erfaringer, i den forstand at vi ikke er i stand til å artikulere disse på en saksvarende måte. Det betyr ikke at man dermed må gi opp å tale om og utvikle en tenkning om hva mystikk innebærer med henblikk på religiøs erfaring og språk. Løsningen på meddelelsens problem i tilknytning til religiøs erfaring er ikke først og fremst å unngå å ty til språket (selv om det å forholde seg taus kan gi mening). Det er mulig – og nødvendig – å uttrykke noe av det for å kunne vise at det ikke handler om noe meningsløst. Språket former således en rasjonalitet.

Det er gjerne fristende å legge et bestemt rasjonalitetskrav (jf. en universell rasjonalitet) til grunn for en analyse av religiøs erfaring og språkets funksjon i den forbindelse når vi for eksempel nærmer oss mystikken som fenomen. En slik tenkning kan videreutvikles i en konstruktiv-kritisk realisme ved at den søker å ivareta «ulike rasjonaliteter» (slik Losch artikulterer det) fordi vår søken etter innsikt er uløselig bundet til kulturelle og sosiale forhold. Samtidig kan konstruktiv-kritisk realisme ivareta en sakssvarende tilnærming til hvordan vi forstår forholdet mellom subjektet og fagområdenes ulike «objekter» (slik vi ser det i religionenes egenart), og dermed bidra til en fruktbar epistemologisk gjennomtenkning av dette komplekse saksforholdet.

Sammenfatning

Enhver epistemologisk grunnlagstenkning – herunder også konstruktiv-kritisk realisme – bør reflektere over forståelsen av forholdet mellom religiøs erfaring og språk. Jeg har i denne artikkelen vist at konstruktiv-kritisk realisme kan styrkes og berikes med ressurser fra den religionsfilosofiske diskurs om religiøs erfaring og språk. Jeg har argumentert for at det er særlig det konstruerende elementet – og dermed betoningen av de kulturelle og sosiale dimensjonene i tilegnelsen av innsikt om virkeligheten – som blir vesentlig for forståelsen av religiøs erfaring og språk innenfor konstruktiv-kritisk realisme. Artikkelen har vist at konstruktiv-kritisk realisme har ansatser i seg til å være et fruktbart epistemologisk utgangspunkt som kan ivareta og utvikle en mer «tykk» beskrivelse av forholdet mellom religiøs erfaring og språk enn den tradisjonelle kritiske realismen i SRD. Mine første steg til forståelsen av forholdet mellom religiøs erfaring og språk ut fra tematikkene referanse og gyldighet, bruken av metaforer og språk som avsløring og tilsløring, viser en mulig vei for en videre utforskning i så måte.

Abstract

Any epistemological framework which attempts to take religion seriously, needs to reflect the relationship between religious experience and

language. This applies also for constructive-critical realism. In this article, I find a potential for constructive-critical realism to develop its understanding of this challenging topic by drawing on resources from philosophy of religion. In particular, constructive-critical realism's emphasis of the cultural and social dimension in search for understanding the world, gives a context for how to incorporate and develop insights from philosophy of religion towards a "thick" description of religious experience and language. Thus, my elaboration of three topics concerning language and reference, metaphors, and language and mysticism, displays a possible trajectory for this.

Knut-Willy Sæther
 Høgskulen i Volda
 Postboks 500
 NO-6101 Volda
 knut-willy.saether@hivolda.no

Litteratur

- Allen, P. L. (2006). *Ernan McMullin and critical realism in the science-theology dialogue*. Ashgate.
- Andersen, S., GrønkJær, N. & Nørager, T. (2002). *Religionsfilosofi*. Gads Forlag.
- Archer, M. S., Collier, A. & Porpora, D. V. (Red.). (2004). *Transcendence: Critical realism and God*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203420683>
- Audi, R. (2003). *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*. Routledge.
- Barbour, I. G. (1966). *Issues in science and religion*. Prentice-Hall.
- Barbour, I. G. (1974). *Myths, models, and paradigms: The nature of scientific and religious language*. SCM Press.
- Bhaskar, R. (1975). *A realist theory of science*. Leeds Books.
- Clayton, P. (1989). *Explanations from physics to theology: An essay in rationality and religion*. Yale University Press.
- Creath, R. (2017, 5. april). Logical empiricism. I E. N. Zalta (Red.), *Stanford encyclopedia of philosophy*. Hentet 22. februar 2021 fra <https://plato.stanford.edu/entries/logical-empiricism/>
- DiCenso, J. J. (1999). *The other Freud: Religion, culture and psychoanalysis*. Routledge.

- Dinter, A. (1999). *Vom Glauben eines Physikers: John Polkinghornes Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften*. Matthias-Grünewald-Verlag.
- Feuerbach, L. (1957). *Essence of Christianity*. Calvin Blanchard. (Opprinnelig utgitt 1855).
- Gregersen, N. H. (2004). Critical realism and other realisms. I R. J. Russell (Red.), *Fifty years in science and religion: Ian G. Barbour and his legacy* (s. 77–95). Ashgate.
- Hastings, T. J. & Sæther, K.-W. (2020). A fallibilist approach in the age of COVID-19 and climate change. I T. J. Hastings & K.-W. Sæther (Red.), *The grace of being fallible in philosophy, theology and religion* (s. 1–11). Palgrave Macmillan.
- Henriksen, J.-O. (2016). God, semiosis and experience. I A. Eikrem & A. O. Søvik (Red.), *Nordic studies in theology. Vol. 4: Talking seriously about God. Philosophy of religion in the dispute between theism and atheism*. (s. 37–54). LiT Verlag.
- Henriksen, J.-O. & Christoffersen, S. A. (2010). *Religionens livstolkning*. Universitetsforlaget.
- Innerdal, G. & Rise, S. (Red.). (2016). *Gud og språkets grenser*. Vidarforlaget.
- Klaasse, S. (2019). *Beyond the dichotomy: A critical examination of critical realism* [Doktorgradsavhandling, The University of Edinburgh]. Edinburgh Research Archive. <http://hdl.handle.net/1842/36171>
- Kooten Niekerk, K. v. (1998). A critical realist perspective on the dialogue between theology and science. I N. H. Gregersen & J. W. van Huyssteen (Red.), *Rethinking theology and science: Six models for the current dialogue* (s. 51–86). Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Lee, A. H. (2019). Science and religion as languages: Understanding the science-religion relationship using metaphors, analogies, and models. *Zygon*, 54(4), 880–908. <https://doi.org/10.1111/zygo.12569>
- Losch, A. (2005). Our world is more than physics: A constructive-critical comment on the current science and theology debate. *Theology and Science*, 3(3), 275–290. <https://doi.org/10.1080/14746700500317271>
- Losch, A. (2018). Appreciating faith and culture in an age of scientific reasoning: On constructive critical realism. *Theology Today*, 75(2), 154–166. <https://doi.org/10.1177/0040573618783419>
- Løvoll, H. S., Sæther, K.-W. & Graves, M. (2020). Feeling at home in the wilderness: Environmental conditions, well-being and aesthetic experience. *Frontiers in Psychology*. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00402>
- MacIntyre, A. (2007). *Philosophy recalled to its task: A Thomistic reading of fides et ratio in the tasks of philosophy. Selected essays* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Murphy, N. (1987). Relating theology and science in a postmodern age. *CTNS Bulletin*, 7, 1–10.

- Peacocke, A. R. (1974). *Intimations of reality: Critical realism in science and religion*. University of Notre Dame Press.
- Peacocke, A. R. (1993). *Theology for a scientific age*. SCM Press.
- Peirce, C. S. (1955). The scientific attitude and fallibilism. I J. Buchler (Red.), *Philosophical writings of Peirce* (s. 42–59). Dover.
- Peters, T. (1998). Science and theology: Toward consonance? I T. Peters (Red.), *Science and theology: The new consonance* (s. 11–39). Westview Press.
- Polanyi, M. (1998). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. Routledge.
- Polkinghorne, J. (1986). *One world: The interaction of science and theology*. SPCK.
- Polkinghorne, J. (1996). *Scientists as theologians: A comparison of the writings of Ian Barbour, Arthur Peacocke and John Polkinghorne*. SPCK.
- Popper, K. (1981). *Fornuft og rimelighet som tenkemåte* (J. M. Døderlein, Overs.). Dreyers Forlag.
- Potter, V. G. (1996). *Peirce's philosophical perspectives*. Fordham University Press.
- Russell, J. B. (2005). Science, religion, metaphor, and history. I J. Proctor (Red.), *Science, religion and the human experience* (s. 111–128). Oxford University Press.
- Sheldrake, P. (2014). *Spirituality*. Bloomsbury Academic.
- Sæther, K.-W. (2016). Science and religion being moved by aesthetics. I J. Baldwin (Red.), *Embracing the ivory tower and stained glass windows: A festschrift in honor of archbishop Antje Jackelén* (s. 175–188). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-23944-6>
- Sæther, K.-W. (2020). The many faces of fallibilism: Exploring fallibilism in science, philosophy, and theology. I T. J. Hastings & K.-W. Sæther (Red.), *The grace of being fallible in philosophy, theology and religion* (s. 13–34). Palgrave Macmillan.
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. Harper One.
- Valen-Sendstad, A. (1992). *Religionsfilosofi*. Kolon.
- Watts, F. (1998). Science and theology as complementary perspectives. I N. H. Gregersen & J. W. van Huyssteen (Red.), *Rethinking theology and science. Six models for the current dialogue* (s. 157–179). Wm. B. Eerdmans Publishing.