



Det guddommelige nærvær —
en innføring i kristen teologi

Knut Alfsvåg

VID/MHS

Det guddommelige nærvær

Det guddommelige nærvær
– en innføring i kristen teologi

Knut Alfsvåg

VID/MHS

Stavanger

Andre utgave, 2021

©: Knut Alfsvåg

ISBN: 978-82-692680-1-0

Forsidebilde: Britannica ImageQuest

Boken kan fritt distribueres og kopieres med kildeangivelse

Forord

Ved VID i Stavanger (tidligere Misjonshøgskolen), hvor jeg underviser, har vi et fag vi kaller Kristen tro i akademisk kontekst – tidligere kalte vi det Examen facultatum. Når jeg har undervist i dette emnet, har jeg savnet en lærebok som i tilstrekkelig grad ivaretar teologifagets doble identitet. Det hører hjemme i en akademisk sammenheng, samtidig som det skal forberede studenter for kirkelig tjeneste. Både faget og studentene hører derfor hjemme både ved universitetet og i kirken. Fordi jeg ikke har funnet en lærebok som både fanger opp denne identiteten og er skrevet på et nivå som passer for målgruppen, har jeg prøvet å skrive den selv. Boken kan kanskje også være av interesse for andre, både prester og andre teologer som trenger faglig fornyelse som forhåpentlig er relevant også for den daglige tjeneste, og for andre som av ulike grunner interesserer seg for emnet. Det har også vært interessant å skrive den, fordi den gjør det nødvendig å utarbeide et samlet perspektiv på problemstillinger jeg har arbeidet med i mer spesialiserte undersøkelser. Litteraturlisten gir flere opplysninger om disse.

Joachim Grün ved Solåsen Pilegrimsgård skal ha takk for oppfordringen til å gå i gang med å skrive boken. Som en av lederne i retreatbevegelsen i Norge har også han gjort den erfaring at det er viktig å holde sammen teoretisk teologi og levende spiritualitet. Jeg håper derfor boken kan være av interesse også for retreatbevegelsen.

Hva utgivelse og distribusjon angår, er denne boken et eksperiment. Jeg har valgt å utgi den som ebok og gjøre den fritt tilgjengelig for nedlastning både for studenter og andre interesserte. Som pdf-fil kan den lastes ned fra <https://knutalfsvag.academia.edu/research>. Formatert som ebok kan den dessuten lastes ned fra <http://alfsvag.com/>. Pdf-formatet har den fordel at sidene kan pagineres, slik at henvisninger blir enklere, mens ebok-formatet er enklere å lese på en Kindle eller et nettbrett. Innholdsmessig er utgavene identiske.

En fordel med denne utgivelsesformen er at revisjoner er forholdsvis enkle. Med henblikk på en eventuelt senere utgave inviteres derfor lesere til å sende kommentarer til knut.alfsvag@vid.no.

Stavanger, 20. april 2020

Knut Alfsvåg

Forord til andre utgave

Høsten 2021 kom boken ut på engelsk (*Divine presence: An Introduction to Christian Theology*, Eugene: Wipf & Stock, 2021). I forbindelse med den engelske utgaven ble det gjort noen endringer i noen av kapitlene. I denne andre utgaven på norsk er den norske teksten justert i samsvar med endringene i den engelske utgaven.

Stavanger, 4. oktober 2021

Knut Alfsvåg

Innholdsfortegnelse

Forord	7
Forord til andre utgave	8
1. Innhold og metode i teologisk arbeid	11
Del en: Teologisk vitenskapsteori	15
2. Er teologi vitenskap?	15
a) Viten, sannhet og begrunnelse.....	15
b) Teologisk kunnskap.....	23
3. Hva betyr det at verden er skapt?	28
a) Guds uforståelighet	28
b) Modernitetens teologi og dens kritikere.....	34
4. Hva vil det si at Gud har åpenbart seg?.....	41
a) Profeti og inkarnasjon	41
b) Kristologiens betydning for virkelighetsforståelsen	47
5. Hvordan blir man teolog?.....	56
a) Tenkning, selvforståelse og spiritualitet.....	56
b) Utvelgelseslæren som teologisk metodeproblem.....	60
c) Etterfølgelse og disippelgjøring under moderniteten og postmoderniteten	64
d) Åpenbaringen som levende vann og teoretisk kunnskap	67
Del to: Kilder til teologisk kunnskap	69
6. Bibelen som kilde og norm for kristen teologi.....	69
a) Bibelens to deler.....	69
b) Skriftens klarhet og den historiske bibelforskning.....	75
c) Bibelens betydning etter moderniteten.....	80
7. Kirkens historie og kirkens enhet	83
a) Kirkens katolisitet	83
b) Læremangfoldet og den økumeniske bevegelse.....	87

8.	Den religiøse erfaring	92
	a) Nærvær og anfektelse	92
	b) Helbredelse og frigjøring	98
9.	Fornuften som kilde til teologisk erkjennelse	103
	a) Bevis for Guds eksistens?	103
	b) Teologi og naturvitenskap	109
10.	Mål og midler for teologisk arbeid	115
11.	Litteratur til videre studium	119

1. Innhold og metode i teologisk arbeid

Alle mennesker har et gudsforhold. Det gjelder fortidens mennesker så langt tilbake som kildene går, og det gjelder i dag. Disse gudsforholdene er svært ulike både når det gjelder de nærmere kjennetegn ved den eller de guder en tror eller ikke tror på, og av den grad av engasjement en har når det gjelder gudsforholdet. Men det er sjelden helt fraværende i den forstand at en oppfatter spørsmålet etter Gud som helt uinteressant eller fullstendig irrelevant. For noen tiår siden var det noen som mente at vi i den vestlige del av verden var i ferd med å bevege oss mot en tilstand der Gud ville være uinteressant for de fleste, men de tok feil. Det er få som vil hevde noe slikt i dag.

Faglig arbeid med gudsforholdet som tar utgangspunkt i de troendes eget perspektiv, kaller vi teologi. Ordet finnes første gang hos Platon (428 - 348 f.Kr.) og har en litt omvekslende brukshistorie, men i dag brukes det normalt på denne måten. Teologi er altså troendes eller ikke-troendes arbeid med sitt eget gudsforhold med henblikk på å forstå dets forutsetninger, innhold og teoretiske og praktiske konsekvenser. Forstått på denne måten, har vi like mange teologier som vi har gudsforestillinger; vi har altså kristen, jødisk, muslimsk, buddhistisk, hinduistisk, panteistisk, animistisk og ateistisk teologi, og adskillige varianter av disse. Ateisme hører med på denne listen fordi også ateister ofte har et engasjert forhold til den Gud de ikke tror på. At teologi forstås som arbeid med gudsforholdets innerside betyr altså ikke at det er internt anliggende for et bestemt trosfellesskap. Teologi er et fag som drøfter gudsforholdet som en problemstilling som angår alle mennesker, fordi alle har en positiv eller negativ gudsrelasjon som en er seg mer eller mindre bevisst.

Denne boken drøfter først og fremst kristen teologi. Den tar altså utgangspunkt i gudsforholdet slik det er forstått og formidlet i den kristne kirke i fortid og nåtid. Den er derfor skrevet først og fremst for lesere som er interessert i kristen teologi, enten fordi de studerer teologi for å forberede seg for kirkelig tjeneste, eller fordi de av andre grunner er interessert i kristen tro og tenkning. Det trenger ikke å innebære at kristen tro forutsettes som viktigere eller mer virkelighetsnær enn andre former for teologi. Med hvilken begrunnelse en eventuelt skulle kunne hevde det, er et spørsmål som må avklares etter hvert.

Kristen gudstro har et bestemt innhold, den bygger på bestemte forutsetninger og forholder seg til bestemte kilder. Det denne boken prøver å drøfte, er forholdet mellom dette trosinnhold og de metoder en bruker for å studere det, tilegne seg det og formidle det. Alle fag har en debatt om hvilke metoder, og dermed også hvilke kilder, som er relevante i forhold til det de

undersøker. Hvilke metoder og hvilke kilder er det som er adekvate når det er Gud, Guds åpenbaring og de troendes gudsforhold en arbeider med? Slike spørsmål er det denne boken drøfter.

Forholdet mellom innhold og metode er minst like viktig i teologi som i andre faglige sammenhenger. Hvis det ikke er samsvar mellom innhold og metode, risikerer vi at det faglige arbeid med den kristne tro endrer dens innhold mer enn det utlegger den. Da henter en sine faglige premisser annetsteds fra og anvender dem på utleggelsen av den kristne tro på en metodisk vilkårlig måte. Det vil skape en motsetning mellom teologistudiet og den kirkelige hverdag, og gjøre dem som har arbeidet med teologi i en faglig sammenheng, mindre egnet som prester og kirkelige arbeidere. Dessuten vil vi da gå glipp av den perspektivutvidelse som kan ligge i arbeidet med den kristne tro på dens egne premisser.

Hvilke problemstillinger er det vi må arbeide oss gjennom for å komme fram til en begrunnet forståelse av forholdet mellom teologiens innhold og metode? Det er nærliggende å ta utgangspunkt i diskusjonen om hva kunnskap er, og dermed i spørsmålet om hva den aktuelle debatt om vitenskapelig kunnskapsproduksjon betyr for teologiens selvforståelse. Hvilke krav er det vi kan og bør stille for at noe skal gjelde som kunnskap, og kan og bør teologi tilfredsstillende kravene (kapittel 2)?

Ettersom teologi handler om Gud, er det neste naturlige skritt å se på hovedtrekk ved gudsforståelsen og stille spørsmålet om de metodiske implikasjonene av at teologi arbeider med forholdet til Gud. Det første som sies om Gud både i Bibelen og i den kristne trosbekjennelse, er at Gud har skapt verden. Det innebærer at kristen tro, og alle andre former for teologi som forutsetter en slik gudsforståelse, har en bestemt forståelse av forholdet mellom Gud og alt annet. Gud er Skaper og alt annet er skapt. Hva betyr det, og hvilke konsekvenser har svaret på det spørsmålet for vår forståelse av teologisk metode? En drøfting av dette spørsmålet må skje i dialog med dem som mener at troen på en Skaper er misvisende eller irrelevant, for også disse er teologer i den forstand at de tar stilling til en av teologiens viktigste problemstillinger (kapittel 3).

Skal det vi sier om Gud ha troverdighet, må det på en eller annen måte reflektere Guds egen virkelighet. Skaperen må altså ha avdekket noe av seg selv innen rammen av det skapte, og han må ha gjort det slik at vi på en metodisk konsistent måte kan snakke om mennesker som mottagere og formidlere av guddommelig åpenbaring. Dette er alle åpenbaringsbaserte teologier enige om. Kristen teologi går imidlertid et viktig skritt videre og insisterer på at den viktigste form for åpenbaring av Guds virkelighet skjedde da Gud selv ble menneske. Hva betyr dette for vår forståelse av hvordan vi skal arbeide med teologiske spørsmål, og hvordan skal

kristen teologi på dette grunnlag forholde seg til dem som fastholder tanken om guddommelig åpenbaring, men avviser å knytte den til inkarnasjonen (kapittel 4)?

Kristen teologi hevder også at målet for den guddommelige selvåpenbaring er å inkludere mennesker i et trosfellesskap. Det etableres altså en bro mellom Skaperen og det som er skapt på en slik måte at det styrer vår oppfatning av lære og liv. Hvordan inkluderes vi i dette trosfellesskapet, og hvilke konsekvenser har svaret på dette spørsmålet for forståelsen av hvordan kristen teologi arbeider? Noen mener at menneskets gudsforhold er et resultat av et fritt og bevisst valg foretatt av et selvstendig og vurderende individ. Det gir en annen forståelse av teologisk metode enn om en mener at tro er noe som blir til når en fanges opp av Guds skapende selvmeddelelse. Spørsmålet etter hvordan troen blir til og opprettholdes er altså et spørsmål med store konsekvenser for teologiens selvforståelse og teologisk metode (kapittel 5).

Første del av boken vil altså utarbeide en teologisk vitenskapsteori ved å drøfte skapelse, åpenbaring og menneskesyn som metodiske utfordringer. I lys av den innsikt vi da har skaffet oss, vil vi i bokens andre del se på spørsmålet etter hvilke kilder kristen teologi bygger på, hvordan vi som teologer arbeider med dem, og hvordan det innbyrdes forholdet mellom dem er nærmere å forstå. Tradisjonelt opererer kristen teologi med fire kilder for teologisk kunnskap, nemlig Bibelen, kirkens tradisjon, erfaringen og fornuften. Hvordan kan vi arbeide med disse kildene på en slik måte at vi inkluderes i den realitet åpenbaringen vil formidle som en tankemessig, åndelig og eksistensiell utfordring (kapittel 6-9)?

I et avslutningskapittel vil jeg oppsummere noen av bokens viktigste konklusjoner og se på hvilke praktiske konsekvenser de har for studiet av teologi uavhengig av om leseren er en fulltids teologistudent eller ikke. Hvordan arbeider vi med dette stoffet slik at vi kan tilegne oss det på en god måte?

Jeg har prøvd å skrive denne boken slik at den skal kunne leses uten andre forutsetninger enn interesse for problemstillingene. Derfor har jeg forklart fagterminologi og prøvd å forenkle framstillingene. Men det er nå en gang slik at det er en grense for hvor mye problemstillinger kan forenkles uten å bli borte. Derfor kan nok noen oppleve ett og annet avsnitt som krevende. Tilegnelsen av stoffet vil være enklere om en før en tar fatt på denne boken har en del generell bibelkunnskap og har en oversiktsmessig innsikt i teologiens historie. Kjennskap til elementær vitenskapsteori og litt filosofihistorisk innsikt vil også være til hjelp. Det vil også være nyttig å slå opp i håndbøker for å lese litt mer om personer og debatter som her er framstilt nokså kort.

Det vil framgå av framstillingen at jeg legger vekt på teologiens forhold til sin samtid både i fortid og nåtid. Boken bør derfor også leses med sideblikk på samtidskonteksten. Hvilke elementer i samtidskulturen kan kristen teologi hente impulser fra når den skal tilegne seg og

formidle guddommelig åpenbaring, og hvilke faktorer er det en for teologiens egen saklighets skyld må forholde seg kritisk eller avvisende til? Boken gir noen antydende svar på slike spørsmål. Det siste og avgjørende veistykke i møte med slike utfordringer må imidlertid den enkelte leser alltid gå selv.

Bokens målsetting er at en etter å ha lest den, skal ha en bedre forståelse av teologi som fag i den større faglige kontekst det i dag befinner seg. På den måten vil en forhåpentlig være bedre rustet til å arbeide med de mer konkrete problemstillinger i eksegesi (tekstfortolkning), kirkehistorie, systematisk og praktisk teologi på en måte som er både konstruktiv og selvkritisk. Det konkrete arbeidet med disse disiplinene er imidlertid ikke tema for denne boken.

Del en: Teologisk vitenskapsteori

2. Er teologi vitenskap?

a) Viten, sannhet og begrunnelse

Hva vil det si å vite noe, og hvordan etableres kunnskap? Noen ganger er slike spørsmål enkle å besvare. For eksempel vil en ved å slå opp i innholdsfortegnelsen fort finne ut hvor mange kapitler det er i denne boken. Andre fenomener, som for eksempel gravitasjon eller kjærlighet, er mer kompliserte, men de lar seg likevel et stykke på vei forstå ved å studere innbyrdes relasjoner mellom observerbare fenomener. Forholdet til Gud er annerledes, fordi det ikke er gitt at Gud er en del av den verden vi observerer. Men hvilken rett kan vi da si at vi kan vite noe om Gud?

Det første vi må avklare for å kunne svare på dette spørsmålet, er hva det vil si å vite noe. Kunnskap defineres ofte som begrunnet påstand om at noe er sant. Det som skiller kunnskap fra rene antagelser, er at kunnskap er begrunnet. Vi kan tro at noe er slik, og det kan være sant eller usant. Men når vi legger til en begrunnelse, heves utsagnets nivå fra å være en antagelse til å bli kunnskap. Jeg kan anta at en bestemt student har kunnskap om epistemologi (erkjennelsesteori). Så leser jeg denne studentens eksamensbesvarelse, hvor de filosofiske problemer ved forståelsen av hva kunnskap er, er presist utredet. Da vet jeg (så sant studenten ikke har jukset) at denne studenten har god greie på epistemologi.

Men hvilke krav er det naturlig å stille til en begrunnelse? Det er ikke alltid det er så enkelt som i eksempelet ovenfor. Og hva mener vi egentlig når vi sier at noe er sant? Dette er omdiskuterte spørsmål, og vi må derfor se nærmere på dem.

Sannhet kan forstås på ulike måter. Vi kan mene at noe er sant fordi det fungerer. Naturvitenskapelige forklaringer er sanne fordi de lar oss manipulere naturen på måter vi har nytte av. Vi kan lage computere og jetfly, og de virker. Det kaller vi en pragmatisk sannhetsforståelse. Men vanligvis er vi mer filosofisk ambisiøse enn dette. Ofte vil vi tenke at en påstand er sann fordi den sier det slik som det er. En flittig student er nettopp det fordi vedkommende jobber med pensum og kommer forberedt til timene. Gravitasjonsteorien er sann fordi den framstiller de fysiske relasjoner mellom ting slik de faktisk er. En påstand er sann når den samsvarer med virkeligheten. Det kaller vi for korrespondanseteorien om sannhet (korrespondanse = samsvar).

En slik tenkemåte er i utgangspunktet så innlysende at vi kan oppleve det forvirrende at det i det hele tatt blir stilt spørsmål ved den. Dette er testen vi bruker for å skille sannhet fra løgn både i dagliglivet og i mer formelle sammenhenger, f.eks. i rettssalen. Var jeg på forelesning i dag, eller satt jeg i kantinen og slappet av? Vi trenger vanligvis ikke så dypsindige filosofiske drøftelser for å finne det korrekte svaret på det spørsmålet. Er aktors påstand om at tiltalte var på åstedet og satte kniven i offeret, sann eller ikke? Enten har tiltalte gjort dette, og da er påstanden sann, eller så har tiltalte ikke gjort det, og da er påstanden usann. Mer komplisert er det ikke om vi legger korrespondanseteorien til grunn.

Det er imidlertid ikke alltid så enkelt å etablere en entydig sammenheng mellom påstand og virkelighet. Det kan være flere grunner til det. Språklige utsagn og ikke-språklige realiteter er ulike aspekter ved virkeligheten, og det er ikke åpenbart at det er mulig å forsvare at det fins en direkte forbindelse mellom dem uten å forutsette den. Det kan også hende vi må streve med den helt konkret og praktiske utfordring at det foreligger ulike utsagn om samme virkelighet. Noen hevder at å ha sett tiltalte på åstedet, mens andre gir alibi. Eller vi kan være interessert i fenomener som ikke kan observeres direkte, enten fordi de fant sted i fortiden, eller fordi direkte observasjoner er umulige av andre grunner. I den siste gruppen har vi både fysiske fenomener, f.eks. i atomets indre, og abstrakte fenomener som rettferdighet og kjærlighet. I slike tilfeller må vi sette sammen ulike observasjoner og fortolke dem for å kunne lage utsagn om atomenes indre, rettferdighet og kjærlighet. Betyr det at påstander om slike fenomener ikke kan være sanne? Om vi legger en stram korrespondanseteori til grunn, blir det konklusjonen, men kan det være rett?

Flere tenkere har derfor prøvd å komme bort fra de dilemmaer en stram og ensidig korrespondanseteori leder oss inn i, ved erstatte eller supplere den med en såkalt koherensteori. Koherens betyr sammenheng, og det som skal henge sammen, er ulike påstander med relevans for den sak en er interessert i. Her gir en altså avkall på kravet om samsvar mellom utsagn og en ikke-språklig virkelighet, og nøyer seg med et krav om at en sann påstand skal stemme overens med andre sanne og relevante påstander. Det er et utgangspunkt som er mye enklere å håndtere både prinsipielt og praktisk. Vi trenger ingen teori om forholdet mellom språklige utsagn og ikke-språklig virkelighet, og vi skaper et rom for faglig arbeid med forhold som ikke lar seg bekrefte ved enkle observasjoner. På den måten henter vi inn igjen de vitenskaper som den logiske positivisme viste bort.

Historiske vitenskaper arbeider slik når de undersøker hva ulike kilder har å si om et bestemt historisk forhold, og når de ser disse kildene i sammenheng, mener de å kunne gi en begrunnet framstilling av hvordan det faktisk var. Påstander om hva Luther gjorde på Riksdagen i Worms

i 1521 kan ikke bygge på intervju med øyenvitner eller videoopptak, men vi har nøyaktige referater av hva han sa, og mener derfor at vi har en nokså presis forståelse av hva som skjedde. I rettssalen arbeider en på denne måten når en sammenligner og vurderer vitneutsagn og annet relevant bevismateriale for å nå en begrunnet konklusjon om hva som faktisk har skjedd. Naturvitenskap utarbeider teorier på bakgrunn av en tolkning av ulike aspekter ved et fenomen uten å hevde at fenomenet direkte kan observeres. På den måten har vi fått teorier om hva som foregår i atomenes indre selv om vi vet at dette er fenomener vi aldri vil kunne observere direkte. De fleste vil også mene at påstander om rettferdighet og urettferdighet kan være sanne eller falske, selv om det åpenbart forutsetter at de aktuelle fenomener settes inn i et fortolkende helhetsperspektiv.

Dette betyr ikke at korrespondanseteorien er gal; at jeg nå sitter og skriver på denne boken, er sant fordi det er det jeg gjør. Men den er utilstrekkelig, fordi vi trenger å kunne si om fenomener at de er sanne også om de ikke fanges opp av korrespondanseteorien. Derfor må den kompletteres av en koherensteori, som hevder at en påstand er sann når den stemmer overens med andre sanne påstander. I praksis er det nemlig svært ofte slik det foregår, både i dagliglivet, i rettssalen og faglige sammenhenger.

Men heller ikke koherensteorien kan stå alene. Vitenskapshistorien viser oss nemlig mange eksempler på store, godt sammenhengende teorier som likevel har vist seg å være gale, fordi de har påstått ting om virkeligheten som faktisk ikke stemmer. Gjennom mesteparten av menneskenes historie var det en akseptert sannhet at solen, planetene og stjernene går rundt jorden. Det vi observerer, lar seg lett tolke slik, og modellen lar seg også bruke til presise astronomiske teorier og korrekte forutsigelser av astronomiske fenomener. Den har altså en høy grad av koherens, men stemmer likevel ikke med det forhold at hverken jorden eller noe annet punkt i universet er et fast og ubevegelig holdepunkt. Det samme gjelder Newtons verdensbilde, som er det sammenfattende resultat av det vi kaller det moderne vitenskapelige gjennombrudd. Dette er en omfattende teori om forholdet mellom kraft, masse, hastighet og akselerasjon når det gjelder alle fysiske gjenstander i universet, og den beskriver alt helt presist så lenge hastighetene er små i forhold til lyshastigheten. Men den stemmer ikke med det faktiske fenomen at lyshastigheten er en konstant. Newtons fysikk er koherent, men likevel usann.

Vårt utgangspunkt for denne drøftelsen av forståelsen av sannhet var definisjonen av viten som en begrunnet påstand om at noe er sant. Det vi har funnet ut så langt, er at sannhet er noe som slett ikke er så enkelt å definere. Hva det vil si at noe er sant, er ikke noe vi kan sette på en enkel formel. En sann påstand skal stemme overens med virkeligheten, men å teste dette direkte, er ofte et krav som er både irrelevant og umulig; derfor tester vi ofte påstanders sannhet først

og fremst ved hjelp av andre påstander. Men i gitte situasjoner kan det å teste i forhold til faktisk virkelighet også være relevant. Stort lenger enn dette er det antagelig ikke mulig å komme.

Hvilke krav er det så relevant å stille til begrunnelser? Dette kravet har på en eller annen måte med påstanders testbarhet å gjøre. All vitenskap opererer på den måten at den stiller opp mer eller mindre generelle påstander på grunnlag av enkeltobservasjoner. Disse kaller vi for hypoteser. Dette kan være påstander om generell lovmessighet (slik er det ofte i naturvitenskap) eller påstander om at det i et konkret tilfelle forholder seg på en bestemt måte (slik er det ofte i historievitenskap). Den prosessen som gjør at det etableres mer eller mindre generelle påstander på grunnlag av observasjoner eller kildestudier, kaller vi induksjon. Det fins ingen eksakte regler for induksjon; fenomener eller historiske prosesser kan alltid forklares på ulike måter. De kan heller ikke være definitive eller endegyldige, for det kan aldri utelukkes at nye fenomener kan dukke opp. En kan gjøre nye og overraskende observasjoner (jf. eksempelet med lyshastigheten som jeg viste til ovenfor), eller det kan dukke opp kilder ingen har visst om. Induksjon, altså prosessen som beveger seg fra enkeltfenomener til generelle påstander, er en form for intelligent gjetning. Det er en grunnleggende betingelse for alt faglig arbeid som det ikke er mulig å gjøre noe med.

Hypoteser må derfor testes. Det gjøres ved at en av den generelle påstand utleder påstander om enkeltfenomener som undersøkes nærmere. Denne prosessen, altså bevegelsen fra generelle til konkrete påstander, kalles for deduksjon, og her er det eksakte og presise regler som gjelder. Dersom Newtons gravitasjonslov er riktig, må de tingene vi slipper ned falle på en bestemt måte, som kan regnes ut på forhånd, og så kan vi teste om det vi har regnet ut, stemmer med det som faktisk skjer.

Reglene for deduksjoner utforskes i det faget vi kaller logikk, som forklarer hvilke krav som gjelder for gyldige og holdbare resonnementer. Resonnementer sies å være gyldige om det ikke er feil i argumentasjonsstrukturen. Hvis resonnementets premisser er sanne, vil et gyldig resonnement også være holdbart. Alle holdbare resonnementer er gyldige, men ikke alle gyldige resonnementer er holdbare, fordi premissene kan være usanne. For å gi et eksempel: Hvis alle studenter er kjevhendte, er også alle filosofistudenter kjevhendte. Dette er et gyldig resonnement, men det er ikke holdbare, fordi premisset er usant: Ikke alle studenter er kjevhendte.

For vårt formål er det ikke nødvendig å gå inn på de presise krav til logisk gyldige deduksjoner. Mer interessant er det å se på hvilke krav som må stilles til testing av hypoteser. På 1920-tallet var det en retning i vitenskapsfilosofien som kalles logisk positivisme, og som mente at utsagn bare kan testes på en meningsfylt måte om de kan bli bekreftet av repeterbare

observasjoner. Det som ikke kan bekreftes av repeterbare observasjoner, gir ikke mening ifølge den logiske positivisme. Det viktige er derfor å utvikle hypoteser som kan testes empirisk. Gravitasjonsloven forutsier hvor raskt ting vil falle, og disse forutsigelsene er det lett å teste. Derfor er gravitasjonsloven en vitenskapelig meningsfylt påstand. Hypoteser som ikke kan testes på denne måten, ble av den logiske positivismen betraktet som meningsløse. Det var altså ikke slik at de bare anbefalte at hypoteser skulle bli bekreftet gjennom sanseerfaring, men de hevdet at utsagn som ikke kunne testes på denne måten, ikke gav mening. Veletablerte universitetsfag som historie og litteraturvitenskap var derfor noe de logiske positivistene anså som meningsløse aktiviteter.

Det er imidlertid flere problemer ved denne teorien. For det første er ikke påstanden om at alle påstander må være empirisk verifiserbare (mulige å bekrefte) selv empirisk verifiserbar. Teorien tilfredsstiller altså ikke selv sitt eget krav. Et annet problem er statusen til logiske og matematiske utsagn ($2+2=4$). Er slike utsagn sanne fordi de er empirisk verifiserbare? Hvis det ikke er tilfelle, er de da meningsløse? Og hva med de induktive slutningene? Tenk på en påstand som sier at «alle metaller utvider seg når de blir oppvarmet». Denne påstanden kan aldri bli fullt ut bekreftet ved observasjon, for det er umulig å teste alle mulige tilfeller av oppvarming av metaller. Betyr det at påstanden er meningsløs?

Vitenskapsfilosofen Karl R. Popper (1902-1994) foreslo derfor på 1930-tallet å erstatte verifikasjonskravet med et falsifikasjonskrav (falsifikasjon = avkreftelse). Det viktige er ikke om en påstand er empirisk verifiserbar. Det virkelig interessante er å finne ut om den er empirisk falsifiserbar. Hvis en lykkes i å avkreftede en teori, har man faktisk lært noe – nemlig at teorien er feilaktig – mens verifikasjon i verste fall bare bekrefter falske fordommer. Falsifikasjonskravet har også en annen gevinst; det tvinger oss til å formulere våre hypoteser så omfattede og så presist som mulig. Jo vagere og mer upresis en tese er, jo lettere er det å få den bekreftet («gode studenter får bedre karakterer enn dårlige studenter»), mens en for å få en påstand avkreftet, må formulere den mye mer presist («studenter som arbeider x antall timer i uken vil med y prosent sannsynlighet minst få en C»). Når en arbeider ut fra et krav om verifikasjon, kan en derfor komme til å formulere sine hypoteser på en slik måte at de sier svært lite. Falsifikasjonskravet tvinger oss til å formulere oss mer ambisiøst; vi må kunne angi bestemte betingelser for at påstanden skal anses som sann. Det var jo dette som førte til at en fant ut at Newtons verdensbilde ikke var riktig likevel. Lys sendt ut fra objekter i bevegelse oppførte seg ikke slik Newtons modell forutsa. Altså kunne ikke Newtons modell være riktig.

Poppers vitenskapsteori kalles kritisk rasjonalisme og representerte på mange måter et framskritt. Han gjorde det til et metodisk ideal å formulere seg så skarpt og presist som mulig,

og var skeptisk til omfattende teorier som ikke så for seg muligheten for at de kunne ta feil. På den måten prøvde han å rydde opp i mangfoldet av faglige disipliner uten å være så snevert dogmatisk som den logiske positivisme.

Også teorier innen medisin og naturvitenskap ble utsatt for hans kritiske blikk. Han var skeptisk både til Freuds psykoanalyse, som forklarte alle psykiske avvik med traumatiske opplevelser i barndommen, og til Darwins evolusjonslære, som forklarte alle arters tilblivelse ved at den best tilpassede overlever. Teoriene ville forklare alt uten å definere testbare betingelser for falsifikasjon. De burde etter Poppers oppfatning si at om en bestemt konsekvens opptrer, så er teorien feil, men de gjør det motsatte: De forklarer både denne konsekvensen og dens motsetning med samme teori. Freud endrer ikke sin teori om barn med traumatiske opplevelser likevel ikke har psykiske avvik som voksne. Darwin utleder ikke mulige observasjoner som eventuelt kunne avkrefte hans teori om hvordan arter blir til. De var derfor etter Poppers oppfatning lite tilfredsstillende som vitenskapelige teorier.

Derimot innebærer ikke den kritiske rasjonalisme at en må avvise historiefagene slik den logiske positivisme gjorde. Det er nemlig i prinsippet ikke umulig å stille opp falsifiserbare teorier om fortiden, og så teste disse på de tilgjengelige kilder. Det er heller ikke noe krav at falsifiserbarhetstesten må kunne gjøres med en gang og på en enkel måte. Vi kan for eksempel måtte vente på at et bestemt astronomisk fenomen inntreffer for å kunne teste en bestemt fysikkhypotese. Kravet er prinsipielt: Det må kunne utarbeides en forutsigelse som kan vise seg å være riktig eller gal.

Popper har mange gode poenger, men det var ett fenomen som ikke var godt integrert i hans vitenskapsfilosofi. Det er både viktig og riktig å oppsøke mulige falsifikasjoner. All erfaring viser imidlertid at ett (eller flere) overraskende resultater i seg selv ikke er tilstrekkelig til å velte en etablert teori. Andre strategier vil alltid bli tatt i bruk først. Enten prøver en å bestride det avvikende resultatet, eller en prøver å innlemme det i den rådende teorien ved hjelp av såkalte ad hoc-forklaringer (påstander om at det som normalt er tilfelle, likevel ikke skjer i dette spesielle tilfellet). Den oppfatning den avvikende observasjon i teorien skulle falsifisere, vil nemlig aldri være helt gal; det vil fremdeles være mye den forklarer. Den vil derfor bare være delvis falsifisert. Problemet er at en ikke vet hvilken del av teorien som trenger å erstattes.

Dette var utgangspunktet for den antagelig mest kjente og omdiskuterte vitenskapsfilosofiske framstilling i det 20. århundre, nemlig Thomas S. Kuhns (1922-1996) bok *The Structure of Scientific Revolutions* fra 1962. Til forskjell fra den logiske positivisme og den kritiske rasjonalisme har ikke Kuhn noen ambisjoner om å definere hva vitenskap bør være. Han går empirisk til verks og prøver å forklare hvordan det vi kaller vitenskap faktisk arbeider.

Da beskriver han først det han kaller normalvitenskap. Det er det som foregår innen et faglig miljø med felles problemforståelse og begrepsapparat, og som har en etablert tradisjon for hvilke kilder og metoder som er typiske for faget. Den forskning som foregår, dreier seg om å skaffe ny innsikt på grunnlag av disse felles forutsetningene, som i utgangspunktet ikke problematiseres. Innenfor medisin forsker man for eksempel på nye medisiner eller nye kirurgiske metoder uten at den forskningen stiller spørsmålsteget ved fagets grunnleggende forutsetninger. Astronomi utforsker Saturns overflate eller fysiske forhold i fjerne galakser uten at det problematiserer hverken den rådende kosmologi eller fagets arbeidsmåter. Disse etablerte forståelsesmodeller og arbeidsmåter kaller Kuhn for paradigmer.

Iblant skjer det imidlertid at noen gjør observasjoner som problematiserer elementer ved fagets selvforståelse, altså de grunnleggende forutsetninger en arbeider ut fra. Ett eksempel på dette er at planetene beveger seg annerledes på himmelen enn en skulle forvente ut fra det geosentriske verdensbildet – det er derfor de kalles planeter (vandrestjerner; de vandrer mellom stjernebildene). Et annet er at lyset oppfører seg annerledes enn en skulle forvente ut fra Newtons modell av universet (lyshastigheten er konstant). Det fører ikke til at den gjeldende teori forkastes, men at observasjonene forklares ved hjelp av mer eller mindre kreative tilleggs-hypoteser (ad hoc-hypoteser). Denne tilstanden kan vare lenge; når det gjelder det geosentriske verdensbildet, varte den i flere tusen år. Men så kan det skje at en eller annen legger den problematiserende observasjon til grunn for en helt annen forståelse av faget og dets metoder. Den som foreslår dette, vil nesten alltid befinne seg et eller annet sted i fagfeltets periferi. Det gjelder både for Kopernikus, som først satte fram hypotesen om det heliosentriske verdensbildet, og for Albert Einstein, som foreslo å erstatte Newtons fysikk med relativitetsteorien. De etablerte professorer har nemlig sin prestisje knyttet det paradigmet som angripes, og vil derfor nesten alltid forsvare det. Det nye forslaget har imidlertid så mye for seg – det forklarer alt det gamle paradigmet forklarte pluss noe mer – at det blir en strid mellom de to paradigmene..

Denne striden mellom ulike paradigmer kaller Kuhn for en vitenskapelig krise. En slik krise dreier seg ikke om fortolkningen av en enkelt observasjon; det er fagets identitet og selvforståelse som står på spill. De grunnleggende forutsetninger for den faglige virksomhet er utfordret. Striden kan være stor og omfattende, og andre faktorer enn de rent faglige vil alltid også spille en rolle. Forskeres og institusjoners prestisje og økonomi er også involvert.

En slik krise kan vare lenge, og da vil to eller flere ulike paradigmer leve ved siden av hverandre. Normalt vil imidlertid krisen ende med at ett av de stridende paradigmer går seirende ut av striden. Det vil da overta som det aktuelle fags normalvitenskap, og vil råde grunnen til det eventuelt utfordres av en ny krise. Slik Kuhn framstiller det, foregår banebrytende

vitenskapelige nyvinninger alltid på denne måten. En grunnleggende nyorientering som endrer fagets allment aksepterte forutsetninger, vinner aldri fram uten kamp.

En viktig del av selvforståelsen til det Kuhn kaller normalvitenskap, er kriteriene for hva som er sant. En vitenskapelig krise er derfor ikke bare en diskusjon om en bestemt hypotese er sann eller ikke; det er ofte også en diskusjon om hva det vil si at noe er sant. Kan vi kreve av en naturvitenskapelig teori at den skal bekreftes av hverdagslivets erfaringer? I så fall har både det heliosentriske verdensbilde og relativitetsteorien et problem. Ingen av dem bekreftes av det vi umiddelbart opplever, men er avhengig av spesialiserte observasjoner og avansert utstyr for å kunne testes. Kan vi kreve av en naturvitenskapelig teori at den skal gi et enhetlig verdensbilde? I så fall har moderne fysikk et problem, for den har enda ikke klart å forene relativitetsteori og kvantefysikk. Likevel regnes den som et klart framskritt i forhold til Newtons modell, selv om denne ikke opererer med en slik tvetydighet.

Kuhns poeng i denne sammenheng er at det ikke fins noe absolutt og universelt kriterium for hva som er sant. Kriteriene for sannhet er avhengige av det paradigme en arbeider innenfor. Dette gir oss en ny bekreftelse på betydningen av en koherensbasert sannhetsforståelse. Et vitenskapelig paradigme består jo nettopp av ulike utsagn og modeller som antas å stemme overens. Samtidig antyder den betydning Kuhn tillegger overraskende observasjoner, at også korrespondanseteorien har sin berettigelse. Det er opplevelsen av at det er noe grunnleggende som ikke stemmer, som gjør at det gamle paradigmet rakner og kan bli erstattet av et nytt.

Noen har kritisert Kuhns vitenskapsteori for å lede til en relativistisk forståelse av kunnskap. Dersom det hele er en konstant kamp mellom paradigmer, vil vi aldri kunne si hva som er absolutt sant. Men at den endelige og definitive sannhet er utilgjengelig for oss, betyr ikke at alt er like sant. Det stilles tross alt visse krav til hva som med troverdighet kan gjøres gjeldende som et vitenskapelig paradigme. Det må både kunne forklare alle kjente fenomener og danne grunnlag for fruktbar forskning. Newtons gravitasjonsligninger er riktige for alle fenomener med relativt lav hastighet, men den er ikke den endelige sannheten om gravitasjonen (som enda ikke er funnet). Vi må kunne si om en diktator at han er urettferdig uten at det betyr at vi vet alt om rettferdighet. Vi må kunne påstå at noe er sant uten at det dermed er den endegyldige og universelle sannhet. Den når vi neppe. Men vi kan oppdage mye viktig og interessant langs veien. Dette er ingen ny erkjennelse; en slik sannhetsforståelse finner vi allerede i Platons dialoger.

Det vi mener å vite, må kunne formuleres som sanne og begrunnede påstander. Det er en slitesterk definisjon, selv om det har vist seg umulig å komme fram til definisjoner av sannhet og begrunnelse som er allmenngyldige og universelt anvendelige. Det gjør det vanskelig å

operere med helt presise kriterier for hva som skal gjelde som holdbar kunnskap. Det betyr ikke at vi famler i blinde. Det er ikke alt vi mener å vite som er feilaktig og misvisende. Mye av det er både holdbart og relevant. Men det er foreløpig og vil alltid kunne forbedres. Det vil antagelig komme nye vitenskapelige revolusjoner som vil endre etablerte fagfelt på en radikal måte. Vi har ingen grunn til å tro at vi er kommet i mål. Viktigere enn å se på kunnskap som et sett av ferdige påstander det gjelder å tilegne seg, er det derfor å se på hvordan kunnskap utvikles, tilegnes og forbedres.

Fokus på faglig metode er derfor viktig. Det gjelder alle fag. Det grunnleggende er her åpenhet når det gjelder premisser og begrunnelser. Påstander som er avhengige av at deler av begrunnelsen skjules for kritikk, tilfredsstillende ikke grunnleggende krav til faglig virksomhet. Det samme gjelder påstander som har åpenbart uholdbare eller inkonsistente begrunnelser. At det ikke alltid vil være full enighet om hvordan disse kriteriene skal anvendes, betyr ikke at de er irrelevante, for de setter åpenbart viktige rammer for diskusjonen. Åpenhet inkluderer også muligheten for at etablert kunnskap kan være delvis uholdbar, og stimulerer slik til kreativitet og til å tenke utenfor de ferdig opptrukne baner. Det er alltid slik radikalt ny kunnskap utvikles.

Hva betyr disse generelle vitenskapsteoretiske overveielser for forståelsen av faget teologi?

b) Teologisk kunnskap

Da de europeiske universiteter ble til i middelalderen, hadde de fire fakulteter: Teologi, filosofi, jus og medisin. Teologi og filosofi var de viktigste og mest grunnleggende, for det var der de mest omfattende spørsmål ble stilt. Kan teologi tilfredsstillende Platons krav om at viten er begrunnede påstander om sannhet? I middelalderen mente en det. Da var det heller et spørsmål om det andre fagene tilfredsstilte dette kravet. I dag er rollene snudd om. Mange vil i dag mene at svaret på det spørsmålet for teologiens vedkommende er nei, og at teologi derfor ikke hører hjemme på et moderne universitet. Dersom vi legger den logiske positivisme og en ensidig korrespondanseteori til grunn for vurderingen, er det en naturlig konklusjon. Påstander om Gud og om menneskers gudsforhold bygger ikke på enkle og utvetydige påstander om repeterbare observasjoner. Betyr det at teologi er en spekulativ og ubegrunnet form for faglig virksomhet?

Problemet med denne kritikken er at hverken logisk positivisme eller en ensidig korrespondanse-forståelse av sannheten er holdbare teorier. De opererer med kriterier for sannhet som de selv ikke tilfredsstillende. Den kritikk de framsetter, gjelder heller ikke bare

teologi, men all kunnskap om fortidige og/eller ikke-repeterbare fenomener. Det er få som i dag vil hevde at dette ikke er interessante områder for faglig relevant kunnskapsproduksjon.

Annerledes forholder det seg med den kritiske rasjonalisme. Poppers krav om at vitenskapelig interessante påstander skal formuleres så ambisiøst og presist som mulig er ikke mer problematisk for teologi enn for andre beslektede fag, og et krav det er viktig å være seg bevisst. Vage påstander med uklare begrunnelser er like lite interessante i teologi som i alle andre fag. Det gjelder på alle nivåer, fra de enkleste studentoppgaver til de mest ambisiøse faglige avhandlinger.

Hva da med falsifiserbarhetskriteriet? Hvordan skal teologi forholde seg til det? Teologi er et fag som i stor grad arbeider med historiske kilder, og derfor framsetter påstander om hvordan disse kildene kan forstås. Disse må vurderes på samme måte som påstander i andre historisk orienterte fag. Diskusjonen om falsifiserbarhetskriteriets betydning i disse fag vil derfor være umiddelbart relevant også for teologi.

Teologi arbeider imidlertid ikke bare med historiske påstander, men setter også fram påstander om Gud som ramme og opphav for all virkelighet. Gjelder falsifiserbarhetskriteriet også for slike påstander?

Den britiske filosofen Antony Flew (1923-2010) mente at falsifiserbarhetskriteriet ikke kunne tilfredsstilles når det gjaldt påstander om Gud, og at teologi derfor ikke kunne tas alvorlig som vitenskap. På samme måte som Popper mente at Darwin og Freud tolket all virkelighet ut fra ett prinsipp som ble modifisert etter behov uten noensinne å kunne falsifiseres, mente Flew at teologene tolket all virkelighet som forankret i Gud uten å teste denne påstanden gjennom presise, falsifiserbare forutsigelser. Tanken om en ikke-materiell Skaper som aldri er direkte observerbar forstod Flew som rekke av modifikasjoner som aldri stilte det avgjørende spørsmålet. Teologiens tanker om Gud ble derfor for Flew en variant av forestillingen om en bladløs kniv uten skaft. De framstår som en endeløs rekke av utsagn som på egne premisser godt kan være koherente, men de får aldri kontakt med virkeligheten.

Den tyske teologen Wolfhart Pannenberg (1928-2014) tok imidlertid opp utfordringen fra Popper og mente at teologi måtte ta mål av seg til å tilfredsstille falsifiserbarhetskriteriet. På den måten vil en unngå slik kritikk som Flew kom med. Pannenberg mente at teologisk kunnskap burde forstås som en historisk begrunnet påstand om hvordan Gud som historiens Herre vil la det hele ende. Noen historiske begivenheter er spesielt interessante fordi det er nærliggende å fortolke dem som foregripelser av historiens slutt. Her tenker Pannenberg først og fremst på Jesu liv, død og oppstandelse, som i den kristne tro forstås som en forutsigelse av at Jesus ved historiens slutt «skal komme igjen for å dømme levende og døde», slik det heter i

Den apostoliske trosbekjennelse. Det er i prinsippet en falsifiserbar påstand, for når historien en gang tar slutt, vil det vise seg om påstanden er sann eller ikke. Påstanden kan ikke umiddelbart testes, men det gjelder også påstander i andre fag uten at deres vitenskapelighet av den grunn bestrides. Poenget er at den har et meningsinnhold som i prinsippet er falsifiserbart. Ved å fokusere på dette mente Pannenberg at han kunne vise at teologi tilfredsstilte de generelle krav til vitenskapelighet.

Pannenberg har imidlertid selv blitt møtt med kritikk, dels fordi falsifiserbarhetskriteriet selv er blitt problematisert, dels fordi dets anvendelse i en teologisk sammenheng gjør troen til en testbar vitenskapelig hypotese. Det er imidlertid ikke sikkert at det er en adekvat måte å forstå gudstro på. Troende innenfor monoteistiske trostradisjoner forholder seg vanligvis til Gud som noe absolutt og uoppgivelig, ikke som noe som kan tenkes å være reelt eller ikke avhengig av bestemte framtidige begivenheter. Lar en slik trosforståelse seg integrere i Panneborgs perspektiv? Dersom det ikke er tilfelle, er Panneborgs eget prosjekt problematisk, fordi det da fortegner det fenomenet det studerer. Det lager seg sin egen variant av gudstro, som ikke stemmer overens med troens egenart slik den er framstilt i troslivets klassiske kilder. Det teologisk interessante er om en med utgangspunkt i den trosforståelse vi her finner, kan avvise falsifiserbarhetskravet uten å utsette seg for Flews kritikk. Panneborgs forsøk på å utvikle en teologisk vitenskapsteori svarer ikke på det spørsmålet. Han omdefinierer problemstillingen slik at den svarer til hans egen trosforståelse før han besvarer den, og det er en metodisk problematisk framgangsmåte.

Kuhns vitenskapsforståelse er det derimot nokså enkelt å tilegne seg i en teologisk sammenheng. Kravet om åpenhet og etterrettelighet når det gjelder forutsetninger, kilder, metoder og begrunnelser er uproblematisk, og bekreftes av Bibelens egen understrekning av kravet om sannhet. Det samme gjelder forståelsen av sannhet som noe som nødvendigvis er forankret i en bestemt virkelighetsforståelse («paradigme»). «Jeg er sannheten», sier Jesus (Joh 14,6), og påstår også at den som vil gjøre Guds vilje, derved vil finne ut om det han hevder, er holdbart eller ikke (Joh 7,16). Sannhet er altså noe som også i Bibelen er knyttet til praksis i en bestemt kontekst.

Teologihistorien bekrefter også Kuhns forståelse av vitenskapelige kriser og betydningen av paradigmeskifte. Det viktigste paradigmeskifte i kristen teologi skjedde ved den endring i bibel- og virkelighetsforståelse som fant sted i og med overbevisningen om at Jesus var den lovede Messias. Dette paradigmeskiftet er fremdeles omstridt. I jødedommen leser en den del av Bibelen som kristne kaller Det gamle testamente ut fra den forutsetning at Jesus ikke var Messias. Et lignende, om enn ikke fullt så dyptgripende, paradigmeskifte skjedde da

senmiddelalderens skolastikk ble avløst av reformasjonens annerledes orienterte kunnskaps- og virkelighetsforståelse. Noe av det første Martin Luther (1483-1546) gjorde som reformator, var å revidere ordningen for teologistudiet ved Universitetet i Wittenberg i samsvar med det nye faglige paradigmet. Også her lever i noen grad de to paradigmene ved siden av hverandre fremdeles, selv om det i løpet av de siste tiår har skjedd en betydelig tilnærming.

Dersom en legger Kuhns vitenskapsforståelse til grunn for forståelsen av teologifaget, må en imidlertid også forholde seg til den kritikk som er blitt reist mot Kuhn for å relativisere sannhetsforståelsen. Dersom sannhet er knyttet til praksis i en bestemt kontekst, kan den da fremdeles være universell og allmenngyldig? Den moderne fysikkens kosmologi er blitt til en bestemt kontekst med sine bestemte forutsetninger. Kan den da gjøre krav på å representere allmenngyldig innsikt i verdens beskaffenhet? Det er et spørsmål som har sin parallell i spørsmålet om teologisk innsikt forankret i en bestemt tradisjon for formidling av guddommelig åpenbaring kan gjøre krav på å formidle kunnskap med allmenn relevans.

På Kuhns premisser gjelder denne problemstillingen altså alle fag, ikke bare teologi. Alle har ambisjoner om å formidle sann innsikt som er blitt til innenfor og derfor er betinget av en bestemt paradigmatisk kontekst. Dette er ikke et spesifikt teologisk problem. Derimot har teologi i denne sammenheng den fordel at dette er en problemstilling en alltid har vært seg bevisst. Allerede de gammeltestamentlige profeter reflekterer over det forhold at de befinner seg i en kontekstbetinget tradisjon som hevder å fremme en universell, allmenngyldig sannhet (jf. Jes 44,8). Bevisstheten om denne spenningen har fulgt kristen teologi til i dag, og vil alltid måtte gjøre det. Hvis ikke det skjer, vil teologi forfalle til konserverende tradisjonsformidling som ikke makter å stille kritiske og konstruktive spørsmål til egen selvforståelse. Det er derfor ingen motsetning mellom vitenskapsfilosofiens krav og den kristne teologis selvforståelse på dette punkt. Teologi vil alltid måtte reflektere over spenningen mellom kontekstuell betingethet og ambisjonen om å formidle universell sannhet, og har også en lang tradisjon for å gjøre nettopp det.

Det synes altså ikke å være noe i den aktuelle vitenskapsteoretiske debatt som skulle tilsi at teologi ikke tilfredsstillt allment aksepterte krav til etablering og formidling av kunnskap. Å definere kriteriene for viten så snevert at teologi per definisjon faller utenfor, er blitt prøvd, men er blitt oppgitt. Det spørsmål som gjenstår å drøfte, er om hvorvidt allmenne kriterier for holdbar kunnskap også lar seg tilfredsstillt når det er Gud som er den antatte kilde for den kunnskap en mener å formidle. Innebærer det at det er (deler av) den kunnskap faget forvalter som er unndratt falsifiserbarhetskriteriet? I så fall må vi stille spørsmålet om det er mulig å avgrense falsifiserbarhetskriteriet uten å gjøre teologi til en endeløs rekke av ad hoc-

modifiseringer. Dette vil være et hovedtema i kapittel 3. I tillegg trenger vi å drøfte spørsmålet om kontekstbetinget sannhetsformidling med særskilt henblikk på teologiens egenart. Dersom teologi forstås som refleksjon over åpenbaring gitt til en bestemt gruppe mennesker i en bestemt historisk kontekst, med hvilken rett kan teologi påstå å produsere kunnskap som er allmenngyldig? Er det i det hele tatt mulig, med krav på troverdighet, å framsette en påstand om at den Gud som framstilles som himmelens og jordens Skaper åpenbarte seg ved selv å bli et menneske knyttet til et bestemt sted på et bestemt tidspunkt i historien? Dette vil være et hovedtema i kapittel 4.

3. Hva betyr det at verden er skapt?

a) Guds uforståelighet

Bibelens første setning er påstanden om at Gud har skapt himmel og jord, det vil si alt som fins (1 Mos 1,1). På denne måten etableres det en grunnleggende forskjell mellom Gud og alt annet. Gud er Skaper; alt som fins og som ikke er Gud, er skapt. Det viktigste og mest grunnleggende vi med dette utgangspunktet kan si om Gud, er dermed at Gud ikke er en del av den verden vi og alle våre erfaringer, tanker og refleksjoner befinner seg i. Hva betyr det for vår måte å arbeide med teologiske spørsmål på?

La oss først se litt på hvordan Bibelens forfattere nærmer seg denne problemstillingen. Skillet mellom Gud og verden er noe de ofte kommer tilbake til og utfolder i ulike sammenhenger, blant annet ved å reflektere over hvordan vi som troende og tenkende mennesker forholder oss til Gud. Den grunnleggende åpenbaring av Guds lov ivaretar skillet mellom Gud og verden gjennom et uttrykkelig forbud mot å gjøre seg bilder av Gud i form av etterligninger etter noe som finnes i verden (2 Mos 20,4). Å forveksle Skaper og skaperverk med den konsekvens at en dyrker deler av det skapte som om det var Gud, er brudd på det første bud og oppfattes derfor som selve grunnsynden (Jes 45,20; Salme 115,4-8; Rom 1,25). Flere ganger, både i Det gamle og Det nye testamente (GT og NT), understrekes det at ingen kan se, eller noensinne har sett Gud (2 Mos 33,20; Joh 1,18a). Gud kan altså ikke sanses direkte. Dette formuleres i billedspråk ved hjelp av både mørke- og lysmetaforer. Gud er skjult av et ugjennomtrengelig mørke (Salme 18,2; 97,2), og befinner seg i et lys hvor ingen kan komme (1 Tim 6,16). Det kan også uttrykkes mer direkte. I GT har vi utsagn om Guds annerledeshet og umålelighet (Jes 55,8-9; Job 11,7-9); i NT mer prinsipielle utsagn om Guds uerkjennbarhet og uforståelighet (Rom 11,33).

Denne forståelse av verden som avhengig av et opphav som ligger bortenfor dens begrensninger, er i utgangspunktet allment tilgjengelig. Den lar seg altså etablere ved hjelp av refleksjon over det mysterium at verden fins (Job 12,7-10; Rom 1,19-20). Men fordi en ikke alltid er seg bevisst det problem for teologisk tenkning som skapes ved at Gud befinner seg utenfor eller bortenfor den verden tenkende mennesker er en del av, er mennesker utsatt for fristelsen til å lage seg sine egne bilder av Gud. Om en ikke direkte bryter med billedforbudet ved å lage seg fysiske bilder, kan en likevel komme galt ut ved å lage seg tankebilder. Menneskets refleksjon over verdens opphav vil derfor i praksis bestå av en korrekt erkjennelse av dette opphavets annerledeshet utfylt med egne tanker og forestillinger om hvordan det

formodentlig oppfører seg. Også på denne måten – ved å lage seg tankebilder av Gud – kan en bryte forbudet mot avgudsdyrkelse.

Bibelen ble til i en sammenheng hvor en tok forbudet mot avgudsdyrkelse på alvor i prinsippet, om enn ikke alltid i praksis. Da den tidlige kristne kirke tok sine første prøvende skritt ut av den jødiske konteksten, hvor forbudet mot avgudsdyrkelse var allment akseptert, befant den seg med en gang i den mer religiøst mangfoldige hellenistiske verden, hvor en hadde en mye mer avslappet holdning til avgudsdyrkelsens problem. De myter en der forholdt seg til, tegner gjennomgående gudene med nokså menneskelige trekk uten at en gjorde det til et problem. Det bibelske skille mellom den ene Skaper og alt annet fant stort sett lite gjenklang. Når en prøvde å formidle en kristen virkelighetsforståelse innen denne konteksten, ble derfor spørsmålet om hvordan en her skulle forholde seg til den bibelske avvisning av all avgudsdyrkelse, raskt en sentral problemstilling.

Både jøder og kristne fant på dette punkt en filosofisk alliert i deler av den platonske filosofitradisjon. Sokrates ble dømt til døden blant annet fordi han angivelig skulle ha ytret seg kritisk om de greske, polyteistiske myter. Allerede det gjorde ham interessant for de første kristne som en slags førkristen helgen. Enda mer bemerkelsesverdig var det at de i den platonske tradisjon fant tilløp til en ganske avansert filosofisk refleksjon over Guds annerledeshet og uforståelighet. I dialogen *Republikken* hadde Platon skrevet om solen at den er utilgjengelig og uforståelig for oss. Vi finner ikke ut noe om solen ved å stirre på den; da blir vi bare blendet av lyset. Likevel er det ved hjelp av lyset fra solen vi ser alt annet. På samme måte foregår vår (moralske) erkjennelse ved hjelp av lyset fra en lyskilde som er utilgjengelig for direkte utforskning. Både billedbruk og tankeinnhold ligger her nokså nær det vi finner i NT: Gud er lys; la oss derfor vandre i lyset (1 Joh 1,5-7). Men lyskilden selv kan vi ikke skue inn i. Også senere filosofer i den platonske tradisjon, først og fremst Plotin på 200-tallet e.Kr. og Proklos på 400-tallet, tolket den platonske tilnærming religiøst som en lære om den uerkjennbare Ene som er opphav til alt annet. Denne formen for filosofisk religiøsitet kalles gjerne nyplatonisme.

Filon, en jøde som levde i Aleksandria i Egypt omtrent samtidig med de begivenheter det fortelles om i NT, refererte til denne tanketradisjonen for å formidle sentrale elementer i den bibelske gudsførståelse. Etter hans forbilde brukte så kirkefedrene den samme filosofiske skoleretning som en viktig dialogpartner både når det gjaldt å presisere for seg selv og andre kristne hvordan de skulle forstå den bibelske tanke om Guds uerkjennbarhet, og når det gjaldt å formidle den kristne forståelse av Gud som Skaper til mennesker som ikke var fortrolige med den jødiske skepsis til avgudsdyrkelse.

For kristne virket denne foreningen av bibelsk gudsforståelse og gresk filosofi svært naturlig fordi Paulus allerede hadde knyttet disse tradisjonene sammen. På sine misjonsreiser kom Paulus også til Aten. Der holdt han en tale på Areopagos-høyden hvor han tok utgangspunkt i et alter for den ukjente Gud han hadde sett der i byen (Apg 17,23). En slik gudstro hos dem som ikke kjente Guds åpenbaring, ser Paulus som forbilledlig. De vet at det fins en Gud, men de vet også om sin egen forståelse av Gud at den er høyst utilstrekkelig, og derfor nøyer de seg med å tilbe den Ukjente. På denne måten antyder Paulus at det langs disse linjer kan være mulig å utvikle en naturlig, fornuftsbegrundet gudserkjennelse som ikke tar vilkårlige og ubegrunnede skritt ut i avgudsdyrkelse, men som forblir innholdstom i respekt for den Gud en aner, men som ikke har gitt seg til kjenne. Slik kan det la seg gjøre å opprettholde en meningsfylt og konsistent gudsdyrkelse som ikke identifiserer Gud med elementer av det skapte.

På denne måten oppstod det en allianse mellom bibelsk gudstro og deler av den greske filosofitradisjon, og denne alliansen skapte den filosofiske kontekst som kristen tenkning utfoldet seg i. Særlig viktig ble denne alliansen i den gresk-språklige del av kristenheten, og den ortodokse kirkes tenkning er til denne dag dypt preget av de rammer som på denne måten ble lagt. Den viktigste av kirkefedrene for den vestlige, latinskspråklige del av kristenheten, Augustin (354-430), var imidlertid også preget av dialogen med platonismen, slik at dette via hans formidling ble sentralt også i Vest-Europa.

Denne gresk-kristne filosofitradisjon forstod seg selv som en refleksjon over de betingelser for menneskelig erkjennelse som er gitt med forståelsen av verdens ukjente opphav. For dette opphav gjelder ikke de rammer som er satt for alle fenomener i verden; i motsetning til alt annet, er det uendelig og ubegrenset. Det lar seg derfor ikke forstå, fordi all forståelse forutsetter at det settes definerende og begrensende rammer rundt det som skal forstås. Ordet definisjon kommer fra det latinske ordet *finis*, som betyr grense. Men fordi alt som fins, har sitt utspring i den evige, uendelige og derfor uforståelige Gud, vil noe av denne uerkjennbarheten også hefte ved det skapte. Heller ikke tingene og fenomenene i den skapte verden vil derfor fullt ut la seg avsløre. Vår forståelse er sakssvarende bare i den grad vi er oss bevisst at vi aldri forstår fullt ut. Det gjelder først og fremst Gud, men det gjelder i avledet forstand også alt det Gud har skapt. Denne tradisjonen, som dominerer kristen tenkning fram til 1200-tallet, kalles gjerne apofatisk eller negativ teologi (*apófasis* = benektelse), fordi den er opptatt av de tanker og begreper vi kan gjøre oss om Gud, aldri passer helt. De må derfor i en viss forstand alltid benektes før de kan brukes.

Også for en slik forståelse av begrensningen i den menneskelige erkjennelsesevne både når det gjelder Gud og verden hadde Paulus gode formuleringer. I sitt kjente avsnitt om (den

guddommelige) kjærligheten skrev han at «vi forstår stykkevis» (1 Kor 13,9). Tidligere i samme brev hadde han da alt gitt følgende interessante uttrykk for erkjennelsens begrensning: «Om noen mener å ha forstått noe, da har han ennå ikke forstått det slik han burde» (1 Kor 8,2). Vår forståelse er altså bare rett om vi forstår at vi ikke har forstått fullt ut. I sin opprinnelige sammenheng står dette som ledd i en moralsk argumentasjon. De som har slik innsikt at de vet at det ikke skader deres tro å spise kjøtt som har vært ofret til avgudene, skal ikke bruke denne kunnskapen på en slik måte at de lager vanskeligheter for andre som har skjønt mindre. Utfoldet til et allment prinsipp betyr det at vår kunnskap er aldri definitiv og absolutt, blant annet fordi den alltid vil ha konsekvenser vi ikke overskuer. Det viktige er derfor at den brukes på en slik måte at den skaper og inkluderer i fellesskap, både mellom Gud og mennesker og mennesker imellom. For å få det til, må vi være ydmyke på erkjennelsens vegne, og ikke ha for høye tanker om oss selv på grunnlag av det vi mener å vite.

Augustin sammenfattet dette kunnskapssynet med en annen treffende formulering. Han kalte det *docta ignorantia* eller «informert uvitenhet». Vi kan være uvitende på flere måter. Vi kan være uvitende på den måten at vi simpelthen ikke har peiling, eller vi kan være uvitende på den måten at vi tror vi vet mer enn vi vet. Augustins ideal er imidlertid den form for uvitenhet som har latt seg informere av alle relevante kilder og har tenkt saken gjennom til bunns, og dermed kommet til den konklusjon at en fremdeles ikke har grepet det hele. Det er informert uvitenhet, og etter hans oppfatning finnes det ingen annen adekvat erkjennelse.

Dette er et kunnskapssyn som inviterer til et mediterende forhold både til naturen og hellige tekster. Vi befinner oss i en verden vi ikke har skapt; vi er plassert i en sammenheng vi selv ikke har herredømme over. Å forsøke å skaffe oss et slikt herredømme ved å opparbeide seg full innsikt i den kontekst vi befinner oss i, lar seg ikke gjøre; et slikt prosjekt leder bare til hovmod. Vi kommer aldri lenger enn til ettertenksomt å prøve å forstå litt av det som skjer med oss, og de store sammenhenger det lar oss ane vi tar del i.

Dette er imidlertid et kunnskapssyn med begrensninger. Det eneste en med dette utgangspunktet kan vite om Gud, er at Gud ikke er underlagt de begrensninger som gjelder for alt annet. Som evig og uendelig er Gud det ugjennomtrengelige opphav til den verden vi befinner oss i. Men er Gud god? Det er det ikke så lett å svare på. Verden er moralsk tvetydig. Her fins både kjærlighet og maktmisbruk, både omsorg og vold. Hva sier det oss om verdens opphav? Er det mulig å tro på godhetens makt og endelige seier? Platon og filosofene i hans følge prøvde å svare på det spørsmålet ved fokusere på en grunnleggende ulikhet mellom det gode og det onde. Vi må kjenne det gode for å forstå ondskap; det onde framstår som en forvrengning eller fravær av det gode. Dette forholdet kan vi ikke snu; vi kan ikke forstå det

gode som fravær av ondskap. På samme måte som mørke er fravær av lys, er ondskap det gode som er blitt borte. Derfor mente den platonske filosofitradisjon å kunne forsvare en tanke om godhetens prioritet. Er dette holdbart filosofisk sett? Og hvilken hjelp har dette filosofiske resonnement å gi til mennesker som strever med motgang og store prøvelser?

En annen begrensning er at en slik mediterende omgang med Guds og verdens uerkjennbarhet ikke er et naturlig utgangspunkt for arbeid med å finne presise teorier og nøyaktige forutsigelser. En får lett et svevende og uengasjert forhold til nære og konkrete problemstillinger, som overlates til håndverkere og praktikere med sans for slike ting. På 1300-tallet oppstod det en filosofisk retning som fant dette så utilfredsstillende at den forsøkte å erstatte Augustins prinsipp om «informert uvitenhet» med en tilnærming som bevisst prioriterte presis, entydig erkjennelse. Dens viktigste representant er den engelske filosof og teolog William Ockham (1285-1347). Utgangspunktet er her en tanke om at verden er sammensatt av ting og fenomener som lar seg definere presist. Det gjelder både Gud og alt annet. Det betyr ikke at forskjellen mellom Gud og alt annet faller bort; Gud tenkes med dette utgangspunkt fremdeles å ha egenskaper som ikke kan tillegges noe annet. Men Gud er ikke lenger det ene utgangspunkt som strukturerer all forståelse. I stedet er det behovet for presise og entydige definisjoner som strukturerer forståelsen av både Gud og verden. Menneskets forstand skal i prinsippet kunne gripe det hele. Dermed blir mennesket det strukturerende sentrum i virkelighetsforståelsen på en helt annen måte enn i den platonsk-augustinske tradisjonen, hvor mennesket oppfattes som mottagende i forhold til en virkelighet som ikke fullt ut kan gripes intellektuelt. Tanken om at mennesket kanskje kan forstå noe av den verden det befinner seg i, erstattes av en forestilling om at det er det mennesker kan tenke, som er virkeligheten.

Forskjellen på den tradisjonelle og den nye tenkemåten, som alt i samtiden ble kalt den moderne (*via moderna*), kommer tydelig til uttrykk i forståelsen av skapelsen. For den platonsk-augustinske tilnærming er skapelsen utgangspunktet for all erkjennelse; den adekvate balanse mellom det en vet og det en ikke vet, gripes bare ved hjelp av refleksjon over det forhold at det vår erkjennelse er rettet mot, er skapt av noe som overgår vår fatteevne. For den nye og moderne tilnærmingen er skapelsen en mulig konklusjon som kan komme som et resultat av en analyse av hvordan tingene i verden henger sammen. Det kan ikke utelukkes at konklusjonen da vil være at verden er skapt. Men skapelse oppfattes ikke lenger som en forutsetning for en konsistent virkelighetsforståelse.

De moderne forsøkte på denne måten å innføre et paradigmeskifte som skulle gjøre det mulig å beskrive verden mer presist. Det gamle paradigmet gjorde imidlertid iherdig motstand. Det viktigste forsøk på å fastholde den tradisjonelle augustinsk-platonske tilnærming var

Luthers reformasjon. Hans nåde-teologi var et forsøk på å gjenerobre den platonske uerkjennbarhetslære som filosofisk orienteringspunkt. Etter Luthers oppfatning kan ikke vår gudsrelasjon basere seg på vår evne til å opparbeide en adekvat gudsforståelse. Den må forankres i Guds ensidige benådning av oss. Den romersk-katolske motreformasjon søkte tilknytning i tenkningen til Thomas Aquinas (1225-1274), som i større grad representerte et kompromiss. Han ønsket å ivareta tradisjonen fra Augustin, men i en form som også lot seg forene med elementer av det moderne.

Også den framvoksende naturvitenskap var i utgangspunktet orientert ut fra en platonisk-augustinisk virkelighetsforståelse. På samme måte som vi bare kan ha kunnskap om Gud i den grad vi er utsatt for et møte med Guds virkelighet, kan vi bare si noe om hvordan naturen er strukturert ved å erfare den og så beskrive og analysere det vi har observert. Kravet om naturvitenskap basert på observasjon og erfaring sprang derfor ikke direkte ut av det moderne presisjonskravet, selv om det etter hvert ble viktig når det gjaldt å fortolke og anvende det en fant. Keplers (1571-1630) lover for planetbevegelsene, Galileos (1564-1642) bevegelseslære og Newtons (1642-1726) gravitasjonslov var alle eksempler på at den fysiske verden lot seg presist beskrive ved hjelp av matematiske ligninger. Slik fant en ut at det matematiske formelspråk tilfredsstilte kravet om en presis virkelighetsbeskrivelse på en måte som kom til å prege virkelighetsforståelsen for alle moderne mennesker. Ockhams forslag om paradigmeskifte hadde altså vunnet fram, selv om det i dette tilfelle tok 400 år.

Resultatet ble den moderne preferanse for faktabasert kunnskap om relasjoner mellom fenomener som kan observeres av mennesker og analyseres matematisk. Menneskets erfaringer og dets analyse av disse erfaringene ble på denne måten drivkraften i kunnskapsproduksjonen. Det skapte en vekst i innsikt som vi gjennom den moderne teknologiske revolusjon har høstet fruktene av. Samtidig ble kunnskapsfeltet innsnevret. Det som var kjernen i den platonisk-augustiniske, førmoderne virkelighetsforståelsen, å forstå seg selv og alt annet i lys av relasjonen til en Gud som ikke lot seg fange i presise og entydige kategorier, ble ikke lenger oppfattet som relevant. Det hadde derfor ikke lenger krav på allmenn interesse. Dette er et paradigmeskifte med stor betydning også utenfor de rene fagmiljøer. Det er imidlertid ikke alle som uten videre vil være enige i at det representerer et framskritt i erkjennelse. Den diskusjonen pågår fremdeles.

For teologi og alle former for trosbasert virkelighetsforståelse ble dette paradigmeskiftet en stor utfordring. Den kunne ikke lenger ta menneskets relasjon til sin Skaper som et gitt utgangspunkt for virkelighetsforståelsen, men måtte begrunne relevansen av en slik tilnærming ved å ta utgangspunkt i premisser som var etablert på et annet grunnlag. Ulike konfesjoner og kirkesamfunn gjorde dette på ulikt vis, avhengig av hvordan og hvor akutt en forstod

utfordringen. I protestantisk sammenheng førte det til utviklingen av en form for teologi som i stor grad prøvde å finne sin plass på den faktabaserte, matematikk-orienterte kunnskapsproduksjonens premisser. Eksempler på dette er den klassiske liberalteologi på 1800-tallet, som forsvarte gudstroen ved å peke på dens betydning for moralen, og Rudolf Bultmanns (1884-1976) avmytologiseringsprogram på 1900-tallet. Dette gikk ut på at en måtte gi slipp på de deler av den tradisjonelle teologi som ikke var forenlig med en moderne virkelighetsforståelse, og i stedet fokusere på de impulser til et autentisk liv man kunne hente fram fra skriftene i NT. Når en erstatter den virkelighetsforståelse kristen teologi helt siden Paulus' tale på Areopagos hadde utfoldet seg i, med en annen tilnærming, var det viktige sider av teologiens selvforståelse som måtte gjennomtenkes på nytt.

b) Modernitetens teologi og dens kritikere

Forsøk på å lage teologi på modernitetens premisser har skapt tre forskjellige motreaksjoner. Vi har for det første ateismens kritikk av det teologiske prosjektet. De som har utviklet denne kritikken, hevder at spørsmålet etter Gud ikke lenger kan betraktes som et meningsfylt spørsmål. Det er ikke mulig å forene tradisjonell teologi med en moderne, vitenskapsbasert virkelighetsforståelse. Men også de protestantiske nytolkningsprosjekter må avvises som forsøk på «å helle ny vin i gamle skinnsekker»; sekken bør heller kastes.

For det andre har vi tilnærminger som vil ta modernitetens metodekrav på alvor, men samtidig prøve å bevare en større kontinuitet med førmoderne teologi enn det vi har i den liberale teologi og i Bultmann-tradisjonen. Jeg drøftet et slikt forsøk i kapittel 2 da jeg refererte Pannenberg's åpenhet for å akseptere Poppers falsifikasjonskrav, men uten å ta endelig stilling til det. Det må vi gjøre nå.

For det tredje har vi forsøk på å avvise hele det moderne prosjektet ved å vise at det bygger på uklarheter og selvmotsigelser. Er det den rette veien å gå for å utvikle teologi i dialog med samtidens virkelighetsforståelse?

Disse tre innvendingene mot teologi på modernitetens premisser må vi nå ta stilling til.

Ateismen hevder at ordet «Gud» er et ord uten referanse; det viser ikke til noe som faktisk fins. I stedet tillegges det en mening som er skapt av menneskets ønsker og drømmer. Gudstro er derfor uttrykk for menneskets lengsel etter en bedre verden og etter å bli anerkjent av en omsorgsfull og aksepterende guddommelig Far. At gudstro oppfattes som meningsfylt, kan derfor ikke tas til inntekt for at påstander om at ordet «Gud» refererer til faktisk virkelighet.

Studiet av religion er interessant og viktig, for det lærer oss mye om menneskers ønsker og drømmer, men det lærer oss ikke noe om Gud. Omtrent slik kan en gjengi standpunktet til en av de første og viktigste ateister i moderne europeisk tenkning, Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Andre bygget dette standpunktet ut på ulike måter. August Comte (1798-1857) mente at religiøse forklaringsmodeller var noe man grep til i primitive samfunn i mangel av noe bedre. Han mente derfor at vitenskapens framvekst ville føre til at gudstro etter hvert falt bort. De som har skjønnet prinsippene for moderne værvarsling, trenger ikke lenger tro at det er Tor som er ute og kjører med bukkene sine når det lyner og tordner. Karl Marx (1818-1883) var enig med Feuerbach og Comte i at gudstro var innbilning, men han understreket sterkere enn dem at det var en farlig innbilning. De som sitter med makten i samfunnet, vil nemlig benytte seg av religionen for å holde potensielt opprørske masser i sjakk. Ved å love de fattige arbeidere belønning i det hinsidige er det mulig å forlenge undertrykkende strukturer uten å gjøre noe med dem. Sigmund Freud (1850-1929) mente at gudstro skyldtes psykologiske undertrykkelses-mekanismer. Kunne man løse opp i disse, ville gudstro etter hvert forsvinne. Han mente altså som Comte at gudstro etter hvert ville falle bort av seg selv.

Også Friedrich Nietzsche (1844-1900) mente at gudstro ikke lenger var et meningsfylt prosjekt. Han var imidlertid mer opptatt av konsekvensene av gudstroens bortfall enn av filosofisk religionskritikk. Slik Nietzsche så det, er det en nær forbindelse mellom gudstroen og nestekjærlighetsbudet. Dette budet oppfattet Nietzsche svært negativt; han kalte det «slaveoppstanden i moralen». Nestekjærlighetsbudet var nemlig etter hans oppfatning de svake og udugelige menneskenes hevn overfor de sterke og frie. De som ikke maktet å gjøre sin vilje gjeldende, fikk, med gudstroen som begrunnelse, satt gjennom et krav om at de sterke skulle ta hensyn til de svake. Platonisme og kristendom, som Nietzsche kalte «platonisme for folket», stod sammen om dette, mente han. Når gudstroen falt bort, førte det til en «omvurdering av alle verdier». Nestekjærlighet og likeverd er da ikke lenger relevante idealer. Nå dreier det seg om å skape livsrom for de sterke og frie individer som er sin egen guddommelige autoritet.

Comtes, Marx' og Freuds teorier kan i dag avvises som uholdbare. Marx har nok rett i at religiøsitet kan inngå i undertrykkende argumentasjonsstrategier, men han har ikke rett i at gudstro nødvendigvis virker på den måten. Erfaringen er tvert imot at gudstro kan motivere til innsats for et mer rettferdig samfunn. Det er lett å finne både historiske og aktuelle eksempler på det. Comte og Freud tok åpenbart feil da de hevdet at vekst i kunnskap ville føre til at gudstroen falt bort. Slike sekulariseringsteorier regnes nå som altfor enkle, og har få tilhengere i dag.

Da er det mye mer hold i Nietzsches argumentasjon. Hans påvisning av at om gudstroen faller bort, vil også alt annet endre seg, er det vanskelig å avvise. Strengt tatt er dette imidlertid ikke noe annet enn det tradisjonell teologi alltid har hevdet; det er bare formulert fra den andre siden. Gudsforholdet er grunnleggende for virkelighetsforståelsen, og faller det bort som orienteringspunkt, vil alt endres. Det er ikke gitt at den tanke om alle menneskers likeverd som de vestlige, liberale demokratier bygger på, lar seg opprettholde uavhengig av den gudstro som historisk sett er denne tankens forutsetning. Det er imidlertid uklart om Nietzsches tanker om gudstroens altavgjørende betydning skal forstås som et argument for ateismens berettigelse, eller som en kritikk av andre ateister for å ikke trekke de nødvendige konsekvenser av sin manglende gudstro. Tror en ikke på Gud, bør en heller ikke videreføre elementer den tradisjonelle, teologisk begrunnede virkelighets- og moralforståelse. Det er vanskelig å være uenig med Nietzsche i dette.

Det er derfor fremdeles først og fremst Feuerbachs argumentasjon en må ta stilling til når det gjelder å vurdere holdbarheten av det moderne, ateistiske prosjektet. Også Feuerbachs tilnærming ivaretar imidlertid vesentlige poenger fra den augustinsk-platoniske, negative teologitradisjon. Platon, Bibelen, Augustin og Feuerbach har et felles anliggende i å avvise menneskeskapt gudebilder. Når ateismen påstår at utsagn om Gud ikke refererer til faktisk virkelighet, stemmer dette overens med tradisjonell kristen tenkning så sant en forstår «faktisk virkelighet» som et begrep om den verden vi og våre tanker og erfaringer er en del av. Det Feuerbach derfor i realiteten påstår, er at gudsutsagn basert på den moderne, menneskesentrerte, faktabaserte og presisjonsorienterte virkelighetsforståelsen ikke er holdbare. Feuerbach mener at det viser at utsagn om Gud generelt er problematiske, men det er en uholdbar konklusjon. Det er ikke noe i Feuerbachs argumentasjon som utelukker at utsagn om Gud kan være sanne om de refererer til en virkelighet utenfor og uavhengig av den verden vi er en del av. Det er derfor først og fremst teologi basert på avledninger av Ockhams nyorientering, som ser Gud som en del av verden, som rammes av Feuerbachs kritikk. Den førmoderne, augustinsk-platoniske negative teologi ligger utenfor hans horisont, og er derfor ikke noe han forholder seg til.

Dette betyr ikke at Platon har rett og at Ockham tar feil. De representerer grunnleggende ulike tilnærminger til virkeligheten, og det fins ikke noe nøytralt ståsted å vurdere dem fra. Det følger blant annet av Kuhns paradigmeforståelse som ble drøftet i forrige kapittel. Men det betyr at dersom Feuerbachs argumentasjon er holdbar, og det kan det være gode grunner til å hevde, så er det neppe mulig å utvikle en konsistent teologi basert på Ockhams premisser. Teologi må for ikke å lande i selvmotsigelser forstå seg selv som en refleksjon over verdens mysterium som

er reelt åpen for den mulighet at verden er å forstå som skapt av og forankret i et opphav vi ikke fatter. Teologi som forstår seg selv som basert på en slik virkelighetsforståelse, vil ikke oppfatte ateistisk religionskritikk som en avvisning, men som en oppfordring til å fastholde sitt eget fundament på en konsistent måte. Ikke bare Nietzsche, men også Feuerbach blir da mer interessant som dialogpartner enn som kritiker.

Ateismen har rett i den forstand at menneskelagde gudebilder er selvmotsigende. Men ateismen har ikke rett i at det gjør det umulig å operere med en konsistent og velbegrunnet teologi. Det er mulig så sant en er seg bevisst de metodekrav teologi forstått som refleksjon over Guds egen virkelighet er underlagt. Fordi denne muligheten vanligvis faller utenfor ateismens blikkfelt, framtrer ateismen ofte som et vilkårlig tap av perspektiv. Nietzsche er her et unntak, for han prøver å tenke det ateistiske prosjektet til ende og ta alle dets implikasjoner på alvor. Det er det imidlertid få ateister som gjør. For dem som kjenner den augustinsk-platonske teologitradisjon, virker den moderne ateisme derfor ofte overfladisk og forutsigbar; den produserer lite av nye og overraskende perspektiver.

Men også teologi som legger den platonsk-augustinske tradisjon til grunn, vil måtte forholde seg til Poppers falsifikasjonskrav. På dette punkt har Pannenberg utvilsomt rett. Fordi teologi også arbeider med analyser av faktiske, historiske forhold, er også dette faget underlagt de allmenne vitenskapsteoretiske krav om presise begrunnelser. Men dette kravet kan ikke gjøres gjeldende overfor teologiens grunnleggende ambisjon om å være forankret i en refleksjon over Guds skapende nærvær i verden. Dette er ikke ment som en påstand om at bestemte forhold i verden forholder seg slik og ikke slik. Den kan derfor ikke falsifiseres ved empiri. Likevel er det en meningsfylt påstand, for den peker på forutsetningen for at falsifiserbarhetskravet kan reises i forhold til alt annet. Det er, som Platon sier i *sollignelsen* i *Republikken*, ved hjelp av lyset fra solen vi ser det vi ser. Derfor er det ikke et meningsfylt prosjekt å undersøke fenomener i verden for derved å finne ut om solen fins. Uten dette lyset vil nemlig ikke fenomener i verden kunne undersøkes i det hele tatt.

Dette innebærer at den augustinsk-platonsk teologiforståelse ser gudsrelasjonen og skapertanken som en angivelse av betingelsen for at det i det hele tatt kan formuleres meningsfylte og begrunnbare påstander om forhold i verden. Som falsifiserbarhetskravets forutsetning er denne påstanden selv ikke falsifiserbar. Å framsette et krav om falsifiserbarhet også overfor teologiens grunnbetingelse, betyr i realiteten at en har forlatt det augustinsk-platonske paradigme og i stedet arbeider utfra Ockhams antroposentriske (menneskesentrerte) forutsetninger. Det kan man selvsagt gjøre, og i mange sammenhenger vil det være en fruktbar tilnærming. Men det er ikke en holdbar forutsetning for et konsistent arbeid med teologiske

problemstillinger. Når det oppfattes som fundament for teologien, er det Ockhams eget prosjekt som framstår som selvmotsigende, fordi det gjør menneskets fornuft til en absolutt ramme for gudserkjennelsen. For Ockham er det nemlig bare det som framtrer som entydig for menneskets fornuft, som kan anerkjennes som virkelig.

Flews kritikk (jf. kap. 2 b) må derfor avvises, men det betyr ikke at den er irrelevant. Avvisningen kan bare opprettholdes på en konsistent måte så lenge teologi er seg bevisst at den er forankret i refleksjoner over guddommelighet, og derfor tar Guds uerkjennbarhet på alvor som en dimensjon ved alt den sier. Teologi er til syvende og sist ikke faktakunnskap, men mediterende refleksjon over Guds og verdens uforståelighet. Glipper dette, og teologi forfaller til en samling faktabaserte utsagn om Gud og verden, slår Flews (og Feuerbachs) kritikk umiddelbart inn, og teologi framstår som menneskelig ønsketenkning.

La meg konkretisere dette med et eksempel. La oss si at en person hevder å ha opplevd et guddommelig inngrep som svar på bønn. Dette er en påstand som hevder at en bestemt begivenhet må forklares på en bestemt måte, og den må derfor i prinsippet være testbar for å være troverdig. Men hvordan skal påstanden testes? Skal en gjenta eksperimentet og prøve en gang til? Verden er tvetydig, og det gode skjer ikke alltid. Det er en allmennmenneskelig erfaring. Om det resultat en håper på, uteblir, hva betyr det? Betyr det at Gud da er fraværende? Var den tilsynelatende bønnehørelse bare et resultat av en tilfeldighet? Betyr Guds eventuelle fravær at han er generelt fraværende, eventuelt ikke-eksisterende, eller lot han bare være å svare, kanskje for å prøve troen til den som ber? Er det i det hele tatt mulig å operere med testbare kriterier for entydige guddommelige årsaksforklaringer? Flews poeng er at slike spørsmål har en tendens til å generere svar som varierer med og tilpasses omstendighetene, og som derfor må forstås som vilkårlige og uinteressante.

Det er likevel ikke vanskelig å beskrive den samme erfaring på en måte som ikke rammes av Flews kritikk. Det kan en gjøre ved å ta Platon, Paulus og Augustin på alvor på den måten at en aksepterer at en, uansett hva en opplever og uansett hva en velger å legge fram for Gud i bønn, lever og beveger seg i en gudgitt virkelighet (jf. Apg 17,28). Bønnens formål blir da ikke å foreskrive Gud bestemte handlemåter som kan brukes til å teste hans eksistens og/eller kjærlighet, men den blir en hjelp til å forstå det en opplever som uttrykk for et guddommelig nærvær enten utfallet blir slik eller slik. Gudsrelasjonen beskriver en dybdedimensjon ved virkeligheten som er reell uten å være testbar via faktabaserte falsifiseringer eller bekreftelser. At dette kan være en ressurs i møte med sykdom og andre utfordringer, er utvilsomt riktig. Men en fanger ikke poenget ved å omgjøre teologiske utsagn til varianter av naturvitenskapelige

årsaksforklaringer som må modifiseres i det uendelige fordi falsifikasjonskravet uansett ikke tas på alvor.

Søren Kierkegaard (1813-1855) gav i 1846 ut en bok han kalte *Avsluttende uvitenskapelig etterskrift*. Det er et omfattende oppgjør med forsøk på å utvikle en teologi på den moderne, faktabaserte vitenskapelighets premisser. I den første, nokså korte delen av boken, avviser han alle forsøk på å gjøre dette ved å argumentere for åpenbaringsens historiske troverdighet. Argumenter for historisk troverdighet kan nemlig aldri påvise noe annet enn en relativ sannsynlighet, og sannsynlighet er ikke en relevant kategori for et møte med Gud. Det er ikke en gang en relevant kategori for mellommenneskelige kjærlighetsrelasjoner. I et slikt møte må en involvere seg selv fullt ut, uten forbehold og betingelser. Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus, som er angitt som forfatter av boken, sammenfatter dette i påstanden om at det er subjektiviteten som er sannheten. Det betyr at spørsmålet om hvorvidt det er (den evige) sannhet en forholder seg til, avgjøres ved den holdning en har til sannheten. Den forutsetter en total involvering som ikke tar sin tilflukt hverken til sannsynlighetsargumenter eller til refleksjoner over hvordan andre nærmer seg disse spørsmålene. Forholdet til Gud er nemlig annerledes enn alle andre forhold, og enhver må for sin egen del svare for hvordan en går inn i denne relasjonen. Det er bare når en er seg bevisst denne sammenhengen at teologisk tenkning etter Johannes Climacus' oppfatning blir sakssvarende.

Kierkegaard var samtidig med Feuerbach og kjente hans skrifter godt. I *Filosofiske smuler*, som kom ut et par år før *Etterskrift*, lar han Johannes Climacus ta stilling til ham. Climacus kaller Feuerbachs kristendomskritikk for «et akustisk bedrag». Med det mener han at det høres ut som Feuerbach angriper den kristne tro, mens han i realiteten bekrefter den. Ved å rydde bort alle former for tro som i realiteten ikke er mer enn ønsketenkning, bekrefter han den bibelske kritikk av avgudsdyrkelsen og åpner dermed et rom for reell gudstro. Hans kritikk er i realiteten en lutring som lar den ekte og velbegrunnede gudstro tre fram.

I dag er vi alle moderne i den forstand at vi har tilegnet oss et moderne verdensbilde og høster fruktene av det i form av en kontroll av naturkreftene ingen tidligere generasjoner har vært i nærheten av. Det gjør det nærliggende for oss å tenke at den metode som er utarbeidet for å gi oss presis, faktabasert kunnskap også bør være grunnleggende for vår forståelse av gudsforholdet. Det forhold at kristen teologi gjennom mesteparten av sin historie har tenkt annerledes, må en da forstå som uttrykk for en foreldet tankemåte vi nå har vokst fra. Den kritikk Kierkegaard og andre har rettet mot en slik teologisk framskrittstro, gir imidlertid fremdeles rom for å hevde at metoder utviklet for å undersøke hvordan fenomener i verden

forholder seg til hverandre, ikke kan anvendes for å undersøke forholdet til verdens ukjente opphav.

4. Hva vil det si at Gud har åpenbart seg?

a) Profeti og inkarnasjon

Det er få som har blitt stående ved den gudserkjennelse som kom til uttrykk gjennom det alter for den ukjente Gud Paulus fant i Aten. Innen alle monoteistiske trostradisjoner og mange andre har en ment at det faktisk er mulig å si mer uten å bli selvmotsigende. Det forutsetter at Gud på en eller annen måte har gitt seg til kjenne. Teologi som vil si mer om Gud enn at Gud er det ukjente opphav til alt som fins, må derfor forutsette at verdens ukjente opphav har gitt seg til kjenne på en måte som kan oppfattes og formidles på en metodisk konsistent måte. Det forutsetter igjen en tanke om særskilt inspirerte mottagere og formidlere av guddommelig åpenbaring.

I Bibelen er det først og fremst profetene som oppfatter seg selv som mottagere og formidlere av guddommelig åpenbaring, og de har i mange tilfelle et svært bevisst forhold til dette (jf. Jes 50,4; Jer 1,9). Det trenger ikke nødvendigvis bety at de oppfatter seg som formidlere av guddommelig diktat, men de er svært tydelige på at de formidler et budskap som ikke har dem selv som opphav (Amos 3,8). De inspirerte budskap har blitt samlet, skrevet ned og tradert i hellige skriftsamlinger. En befaling om nedskrivning kan også selv være en del av åpenbaringen (Jer 36,2.28). Derfor har alle monoteistiske trostradisjoner og mange andre samlinger av hellige skrifter som formidler guddommelig åpenbaring, og alle har tanker om hvordan mottak og formidling av det åpenbarte budskapet kan skje på en måte som ikke forvansker det.

Noen vil mene at dette er umulig. De hevder at Guds annerledeshet innebærer at Gud ikke kan gi seg til kjenne på en måte som kan oppfattes innen den skapte verdens sammenheng. Det er imidlertid et selvmotsigende standpunkt. Tar en Guds annerledeshet på alvor, innebærer det at mennesker ikke kan sette grenser for hva Gud kan eller ikke kan tenkes å gjøre. Er Gud Skaper, er Gud også i en viss forstand hjemme i verden. Guddommelig selvåpenbaring på det skaptens premisser befinner seg da helt klart innenfor det som kan være mulig.

Forbudet mot avgudsdyrkelse og mot selvskapte gudsbilder setter imidlertid klare kriterier for hva som kan oppfattes som guddommelig åpenbaring. Den kan ikke gi innsikt i Guds innerste vesen. Guds uerkjennbarhet kan ikke oppheves uten at også den prinsipielle forskjell mellom Gud og det skapte oppheves, fordi det da skapes identitet mellom menneskers tanker om Gud og Gud selv. Men åpenbaring kan gi oss innsikt i Guds handlinger og hvordan vi på en rett måte kan forholde oss til dem og hverandre uten at skillet mellom Gud og verden, eller

mellom Gud og mennesker, blir borte. Dette skillet innebærer også at overfor guddommelig åpenbaring er alle mennesker prinsipielt sett like. Åpenbaring kan derfor ikke brukes til å framheve bestemte mennesker. Det gjelder også den som bærer fram budskapet (jf. Jes 6,5). Brytes det prinsippet, kan det som framføres, ikke med troverdighet gjøre krav på å anses som guddommelig åpenbaring. For all religionsdialog er dette viktige prinsipper.

Kristen tro skiller seg imidlertid fra andre trostradisjoner ved å knytte åpenbaringen primært til en tanke om at Gud ikke bare har inspirert særskilte vitner; Gud har selv blitt et menneske. Løftet om en slik selvmanifestering ble gitt til profetene og er en vesentlig del av det kristne kaller den gammeltestamentlige overlevering (Jes 9,6; Jer 23,6). Kjernen i det nytestamentlige budskap er at dette løftet er blitt oppfylt. Det kan formuleres på en måte som uttrykkelig knytter til og sprenger den forståelse av Guds uerkjennbarhet som ble drøftet i foregående kapittel: «Ingen har noen gang sett Gud, men den enbårne, som er Gud, og som er i Fars favn, han har vist oss hvem han er» (Joh 1,18).

Den inspirerte profet er altså etter kristen oppfatning ikke den avgjørende åpenbaringsformidler. Den avgjørende åpenbaring har etter kristen oppfatning skjedd ved at et bestemt menneske er den evige Gud i konkret form. Det løser et grunnleggende problem som alltid hefter ved åpenbaring ved inspirerte profeter, fordi det da alltid er vanskelig å vite når det guddommelige og inspirerte slutter og det rent menneskelige overtar. Når åpenbaringen består i at Gud er blitt menneske, er det ikke lenger et problem å skulle skille mellom det ekte guddommelige og det selvskapt menneskelige ved selve åpenbaringen: Det er Gud selv som er åpenbaringen. Samtidig er prosjektet både ambisiøst og paradoksalt: Hvordan kan én person være evig og uendelig og skapt og begrenset samtidig?

Dette avvises da også som umulig av mange, blant annet av den mest utbredte form for alternativ monoteisme, islam. Innenfor denne trostradisjon anser en guddommelig inkarnasjon som uforenlig med det prinsipielle skille mellom Gud og verden som både Bibelen og Koranen i utgangspunktet står sammen om å fastholde. Det samme standpunkt inntas av flere religionsfilosofiske tradisjoner, blant annet av nyplatonismen, som ellers i mangt står den kristne tro nær. Det er derfor inkarnasjonstanken som mer enn noe annet etablerer den problemstilling som alltid har vært den grunnleggende metodiske utfordring for kristen teologi: Hvordan skal en forstå og formidle en guddommelig åpenbaring som primært kjennetegnes ved at Gud selv er blitt et menneske samtidig som en ivaretar Guds annerledeshet, evighet og uforståelighet på en sakssvarende måte?

Allerede de nytestamentlige forfattere, og ifølge evangeliene også Jesus selv, er klar over dette problemet og har flere strategier for å møte det. De framhever at Jesus må forstås som

oppfyllelsen av de gammeltestamentlige profetier om en framtidig frelserkonge (Matt 16,16-17; Mark 14,62; Joh 4,26; Apg 2,29-36). Dette er imidlertid en beskrivelse av Jesu person som er for utydelig i sin avgrensning overfor den inspirerte profet til å kunne stå alene. Derfor kompletteres den med en beskrivelse av Jesu person som tydeligere understreker forståelsen av ham som Guds inkarnasjon (Matt 11,27; Joh 10,30; 14,8-9). I utforskningen av dette aspekt ved Jesu person tok de nytestamentlige forfattere i bruk jødisk tenkning om Guds visdom, som i GT framstilles som det i Gud som verden er skapt ved (Ordsp 8,22-31). Dette var desto mer nærliggende ettersom Jesus selv ifølge evangeliene antydte at han var Guds visdom (Matt 11,19; 12,42). Ved oversettelse av det jødiske ord for visdom (*hachmah*) til gresk tok en i bruk ordet *lógos*, som betyr både ord og struktur (jf. logikk). Det gjør det velegnet både til å uttrykke Guds skapelse av verden gjennom sitt ord (jf. Salme 33,6; den greske oversettelsen sier her Herrens *lógos*), og til å framstille Jesus som Guds visdom.

Det er først og fremst tre tekster i NT som bruker visdomsterminologi for å framstille Jesus som Guds inkarnasjon: Joh 1,1-18; Kol 1,15-20 og Fil 2,6-11. I innledningen til Johannesevangeliet står det om Guds *lógos* som er evig og guddommelig, men som likevel ble kjøtt (*sárx*) og tok bolig iblant oss. Det er tydelig at evangelisten her er på jakt etter en terminologi som lar ham uttrykke det særpregede ved Jesu person, og han gjør det ved hjelp av ord som understreker både det evige og det materielle ved Jesu person på en tydelig måte. Betydningen av å fastholde det fysiske og konkret kjødelige ved Jesu person er også understreket andre steder i Johannes-skriftene (1 Joh 4,2; 2 Joh 7). Avsnittet fra Kolosserbrevet framstiller Jesus som Guds bilde, men på en måte som er tydelig preget av den gammeltestamentlige forståelse av Guds visdom som det som verden er skapt ved. I Filipperbrev-avsnittet står det på en tilsvarende måte om Jesus som Guds skikkelse og en som er Gud lik, men som gav avkall på dette og ble en tjener og et menneske. En fjerde nytestamentlig tekst, 1 Kor 8,6, trekker bekjennelsen til Jesus som Herre direkte inn i utleggelsen av den gammeltestamentlige bekjennelse av troen på den ene Gud (5 Mos 6,4).

Dette gir et bilde av Jesu person som er nokså sammensatt og vanskelig å gripe med enkle formuleringer. Han er Gud og derfor evig som Gud; han er Sønnen som er ett med Gud som Far (Joh 10,30). Samtidig er han et bestemt menneske som levde blant andre mennesker. I utviklingen av det vi kjenner som Den apostoliske trosbekjennelse fokuserte en særlig på Jesus som Messias-løftenes oppfyllelse. Denne bekjennelsen har sin bakgrunn i dåpskandidatenes trosbekjennelse, som i samsvar med dåpsbefalingen i Matt 28,19 var en bekjennelse til troen på den treenige Gud: Faderen, Sønnen og Ånden. Det ser ut til at dåpskandidatens bekjennelse av sin tro på Sønnen alt tidlig har blitt utfylt med en kort gjengivelse av Jesu liv som skulle vise at

det svarte til de gammeltestamentlige profetier: Han er født av en jomfru, pint, død, begravd og oppstanden. Antagelig har Jes 53 utlagt som Messias-profeti vært sentral når bekjennelsen ble utformet akkurat slik, for det er disse momenter (fødsel, lidelse, død, gravferd og oppstandelse) den teksten legger vekt på. Men også Den apostoliske trosbekjennelse har med en formulering som peker ut over dette, nemlig forståelsen av Jesus som Guds enbårne Sønn. Dette er et sitat fra Joh 1,18.

Det var lite kontroverser knyttet til den latinsk-språklige tradisjon som har tilblivelsen av Den apostoliske trosbekjennelse som sitt slutt punkt. Innenfor den gresk-språklige del av den tidlige kristne kirke viste det seg vanskeligere å fastholde fylde av den nytestamentlige Jesus-beskrivelsen på en måte som samlet allmenn oppslutning. Dette førte til omfattende debatter om det som kalles kristologi (læren om Jesu person). Dette ordet er avledet av *Christós*, som er det greske oversettelsen av Messias, som betyr Den salvede (=kongen).

Noen, særlig i jødekristne sammenhenger, forstod Jesus som Messias-løftenes oppfyllelse på en måte som førte tanken i retning av den inspirerte profet. Ved dåpen kom Guds Ånd over Jesus og satte ham i stand til å utføre sin særskilte frelses- og åpenbaringsgjerning. Problemet med denne tilnærmingen, som gjerne kalles adoptiansk kristologi (fordi den forstår Jesus som Guds adopterte Sønn) er at den ikke makter å integrere tanken om Jesus som den preeksistente, evige Guds Sønn som eksisterte allerede før han ble unnfanget i mors liv. Særlig Johannes-evangeliet legger vekt på dette (Joh 1,1-2; 8,58). Andre var inspirert av gnostisk-hellenistiske tanker om det fysiske som syndig og forstod skapelsen som åndenes fall til en lavere, mer fysisk eksistens som det gjaldt å frigjøre seg fra. Dette er et fellestrekk ved grupper vi gjerne samler under betegnelsen gnostisisme. Med dette utgangspunktet var det vanskelig å forstå Jesus som sant menneske. Dette kalles for doketisk kristologi (av gresk *dokeîn*, synes), fordi Jesus her forstås som en som bare tilsynelatende var et menneske. Dette kan imidlertid ikke forenes med den forståelse av Jesus som *sárx* (kjøtt) som også er så sterkt framhevet i Johannes-skriftene.

Hverken adoptianisme eller doketisme kunne derfor bli stående som samlende konklusjoner. Begge var for enkle til å kunne forene mangfoldet i de nytestamentlige Jesus-beskrivelsene. De var for sterkt preget av en menneskelig måte å tenke på til å kunne fange det paradoksale ved den evige Guds åpenbaring som menneske.

Den diskusjon som først og fremst kom til å klargjøre den betydning læren om Jesu person har for teologiens selvforståelse, var den diskusjonen som tok utgangspunkt i Jesus-oppfatningen hos Arius fra Aleksandria (250-336). Han la til grunn en stram oppfatning av Guds evighet og udelelighet som minner om den vi finner i nyplatonismen og i islam. Etter Arius' oppfatning er det selvmotsigende å operere med en tanke om to, for ikke å si tre, evige,

guddommelige personer. Er Gud evig og uendelig, er Gud også udelelig. Jesus kan da ikke være evig i samme forstand som Gud er det. Arius hadde ikke problemer med den nytestamentlige tanke om Jesu preeksistens, men han forstår det slik at Gud Fader først skapte Sønnen, som deretter var involvert i skapelsen av alt annet. For dette mente Arius at han også kunne anføre eksegetiske argumenter. Sier ikke Ordsp 8,22 at visdommen var Guds første verk? Og sier ikke Kol 1,15 på samme måte at Sønnen er den første av det som er skapt? Det siste poenget er blitt borte i den norske oversettelsen, men Arius' tolkning er helt klart en mulig forståelse av den greske teksten.

Arius' viktigste motstander Athanasius (296-373) har først og fremst tre innvendinger mot Arius' kristologi. For det første mener han at Guds visdom må være like evig som Gud, for Gud kan ikke tenkes uten sin visdom. Ordsp 8,22 må derfor forstås som et billedlig uttrykk for den guddommelige visdommens evige opphav i Gud. For det andre er det bare Gud som kan frelse oss. Er Jesus en del av den skapte verden, kan han derfor ikke være Frelser. For det tredje har kirken alltid bedt til Jesus som Gud. Bønneropet Kyrie eleison! (Herre, miskunn deg!) har vært rettet mot Jesus helt siden det første gang ble brukt på denne måten i evangeliene (Matt 15,22; 17,15; 20,30-31). I sitt møte med den oppstandne kaller Tomas ham «min Gud» (Joh 20,28). Er Jesus ikke Gud, men må forstås som en del av den skapte verden, vil dette være avgudsdyrkelse i strid med det første bud. Men hverken Jesus eller apostlene har forstått det slik. Kol 1,15 kan derfor ikke forstås slik Arius mener at denne teksten skal forstås.

Striden om Arius' kristologi ble lang og splittende, den gikk over flere generasjoner, og to store kirkemøter ble sammenkalt for å løse problemet (i Nikea i 325 og i Konstantinopel i 381). Eunomius (d. 393), en av de ledende arianere i tiden etter Arius, mente at det prinsipp at Gud ikke kan avle noen annen ved siden av seg selv, definerer Gud essensielt. Hans motstander Gregor av Nyssa (ca. 335-395) mente at det var uforenlig med prinsippet om Guds uerkjennbarhet å hevde at det i det hele tatt kan finnes begreper som definerer Gud essensielt. I begynnelsen av dette kapitlet viste jeg til at en benektelse av åpenbaringsens mulighet er uforenlig med respekten for Guds annerledeshet. I sin kritikk av Eunomius utvider Gregor dette perspektivet til å omfatte inkarnasjonen. Det er umulig å begrense muligheten for det Gud kan gjøre på en slik måte at Guds inkarnasjon utelukkes. Guds annerledeshet må forstås så radikalt at den også innebærer en mulighet for at Gud kan bli en av oss uten at hans annerledeshet oppheves. Er Gud uendelig og uerkjennbar, må han både kunne være en av oss og helt annerledes, ellers er uendeligheten ikke forstått tilstrekkelig radikalt.

Rent logisk er det umulig. Både uendelighet og inkarnasjon innebærer imidlertid at forståelsesrammen for Guds handlemåte utvides på en slik måte at den mulighet at den ikke kan

fanges og begrenses av menneskelig logikk, må oppfattes som reell. Uendelighet innebærer udefinerbarhet; Gud kan i den innerste kjerne av sitt vesen aldri gripes i tankemessige strukturer. I forhold til gudserkjennelsen kan fornuften derfor aldri ha det siste ord. Det er et vesentlig poeng i den kritikk Athanasius og Gregor av Nyssa framførte mot Arius og Eunomius.

Den trosbekjennelse som ble et resultat av de to kirkemøtene som behandlet den arianske strid, kaller vi Den nikenske trosbekjennelse. Er det Matt 28,19 som er den nytestamentlige kjernetekst for Den apostoliske trosbekjennelse, er det Paulus' kristosentriske utleggelse av 5 Mos 6,4 i 1 Kor 8,6 som er kjerneteksten for Den nikenske: Vi tror på én Gud . . . , vi tror på én Herre. . . Denne trosbekjennelsen gjengir Jesu liv omtrent på samme måte som Den apostoliske trosbekjennelse, men legger til en presisering av forholdet mellom Faderen og Sønnen ved hjelp av bilder og metaforer hentet fra den nytestamentlige visdomskristologi. Sønnen er «født av Faderen før alle tider» (altså ikke skapt i tiden, og dermed ikke en del av det skapte), «Gud av Gud» (jf. Joh 1,1), «lys av lys» (en sammenstilling av Joh 8,12 og 1 Joh 1,5), «sann Gud av sann Gud» (jf. Kol 1,15a; Fil 2,6), «født, ikke skapt» (jf. Hebr 1,5). Det er umulig å redusere dette til en enkel og entydig definisjon. I stedet er vi nødt til å bruke de bilder som anvendes om denne relasjonen i NT.

Bekjennelsen gir imidlertid rom for ett filosofisk begrep som ikke er hentet fra NT: Sønnen er «av samme vesen (gresk *homooúsios*) som Faderen». Arianerne var skeptiske til dette begrepet og foretrakk å bare bruke bibel-begrunnede formuleringer. Konsilfedrene mente at de likevel måtte bruke det for å hindre arianerne i å utlegge alle bibeltekster og bibelske uttrykk i samsvar med sitt generelle fortolkningsprinsipp, Guds udelelighet og forståelsen av Jesus som skapt. *Homooúsios*-begrepet ble altså akseptert som en del av bekjennelsesteksten for å verne de bibelske metaforer mot det konsilfedrene oppfattet som en feiltolkning. Faderen og Sønnen er den ene og samme Gud (jf. Joh 10,30), selv om Sønnen er inkarnert og Faderen ikke er det. Vi griper ikke dette rasjonelt og logisk, men det er slik de bibelske forfattere framstiller det, og det er slik kirken har bekjent sin tro helt fra aposteltiden av. Derfor er dette en del av den kristne tros og den kristne teologis identitet og egenart. Den er forankret i de bibelske fortellinger og den fortolkning bibeltekstene gir av disse fortellingene. Dette reflekterer Guds egen virkelighet, og kan derfor ikke begrenses av prinsipper som er styrt av den skapte verdens forutsetninger for forståelighet og konsistens.

Men om en gir avkall på logisk konsistens som sannhetskriterium, innebærer ikke det at en åpner for vilkårlighet? Hvis ikke tro forholder seg til noe som henger sammen tankemessig, kan ikke da hva som helst utgis for å være genuin tro? Det er rimeligvis slike bekymringer som ligger bak Arius' og Eunomius' forsøk på å framstille kristologien på en måte som åpner for en

begrepsmessig mer entydig gudsforståelse. Athanasius og Gregor av Nyssa avviser denne innvendingen, og Den nikenske trosbekjennelse er basert på at denne avvisningen er holdbar. At Gud ikke kan fanges i logiske formler, betyr ikke at vi kan si hva som helst om Gud. Forbudet mot avgudsdyrkelse består. Utsagn om Gud som forveksler guddommelig og skapt virkelighet er alltid uakseptable. Samtidig åpner inkarnasjonen for å snakke om Guds nærvær i verden på en ny måte. Gud er i Jesus faktisk identisk med deler av det skapte. Skaptheten kvalifiseres som et sted for guddommelig nærvær på en måte som uten inkarnasjonen ville være umulig. Det som sies om Guds nærvær i verden, må derfor forankres i fortellingen om Jesus. Gjør en ikke det, åpner en for vilkårlighet i gudserkjennelsen.

Oldkirkens konklusjon var altså at det er mulig å utarbeide en metodisk konsistent teologi på disse premisser. Det forutsetter imidlertid at en gjør Guds inkarnasjon i Jesus til virkelighetsforståelsens grunnleggende orienteringspunkt.

b) Kristologiens betydning for virkelighetsforståelsen

Den nikenske trosbekjennelse var og er kristenhetens mest økumenisk utbredte og allment anerkjente trosbekjennelse. Den konklusjon konsilfedrene kom til i den arianske strid, har altså vist seg å være ualminnelig slitesterk. De metodiske implikasjonene av denne konklusjonen har imidlertid aldri vært opplagte og selvfølgelige. Derfor har det mange ganger gjennom kirkens historie stått strid om hva bekjennelsen til Jesus som sann Gud og sant menneske innebærer for teologiens selvforståelse.

Det viste seg allerede i de første generasjoner etter Konstantinopel-konsilet. Arianerne var nå marginalisert; alle deltagere i denne debatten aksepterte at skal en følge NT, må Jesus fullt ut forstås både som Gud og menneske. Diskusjonen gjaldt nå spørsmålet om hva det betyr for oppfatningen av Jesu person. Hvordan kan én person være både Gud og menneske, og hvordan skal vi forstå hvem denne personen egentlig er?

Det avtegnet seg to partier i denne debatten. Det ene hørte, som Arius og Athanasius, primært hjemme i Aleksandria. De som hørte til Aleksandria-partiet, la hovedvekten på at Jesu guddommelighet måtte forstås som det integrerende prinsipp i hans person. Jesus er Gud som er blitt menneske; det er ikke et menneske som er blitt Gud. I dens mer ensidige varianter kaller vi denne tilnærmingen for monofysittisme (det greske ordet *fýsis* betyr natur) eller ennatur-lære; Jesus er et guddommelig menneske. Retningens kritikere mente dette ikke gav tilstrekkelig rom for Jesu menneskelighet. Er hans opplevelse av sult, sykdom og anfektelse da egentlig reell?

Har han en selvstendig menneskelig vilje? Om dette ikke er slik, er Jesus da et medmenneske «som er prøvd i alt på samme måte som vi» (Hebr 4,15)?

Det andre partiet hørte primært hjemme i Antiokia i Syria, og hadde en annen og mer bibelnær tilnærming. De tok utgangspunkt i framstillingene av Jesus i evangeliene, og noterte seg at en der fant både guddommelige og menneskelige trekk. Jesus ble sulten og tørst, han gråt ved Lasarus' grav (Joh 11,35) og han kjempet med dødsangst i Getsemane-hagen. Dette viser oss at Jesus var et menneske, for her er det mye vi kjenner oss igjen i. Samtidig tolket han Guds vilje med autoritet, han gjorde under og han overvant døden. Dette viser oss de guddommelige trekk ved Jesu person. Vi ser altså både det guddommelige og det menneskelige ved Jesus svært tydelig i evangeliene, og det fikk antiokerne godt fram. Men ifølge sine kritikere hadde ikke denne retningen en sakssvarende forståelse av enheten i Jesu person. Kritikerne mente derfor at antiokerne i sin bibelutleggelse nærmest opererte med to Jesus-er, en guddommelig og en menneskelig, slik at den forunderlige forening av begge deler ble borte.

Stridens kjerne ble etter hvert spørsmålet om det var rett å si om Maria at hun var en som fødte Gud (gresk *theotókos*). Å være født av en kvinne er et typisk menneskelig trekk; det kan sies om oss alle. Aleksandrinerne mente imidlertid at siden det ifølge evangeliet var Guds Sønn som ble unnfanget i Maria (jf. Luk 1,32 og 35) og dermed også født av henne, måtte det være rett å kalle henne for Guds mor. Nestorius (386-450), som tilhørte Antiokia-partiet, ble valgt til patriark i Konstantinopel i 428. Han foreslo som et kompromiss at en skulle si at Maria fødte Kristus. Det var imidlertid ingen god ide, for på denne måten ble han skyteskive for kritikken fra begge sider. Fordi han på denne måten ble stridens kjerne, har en i ettertid gjerne brukt hans navn som betegnelse på Antiokia-partiet og kalt dem for nestorianere.

Som ved den arianske strid måtte det også to konsiler til for å løse striden mellom monofysitter og nestorianere. Særlig det siste av disse, som fant sted i Chalkedon (som Nikea en by i nærheten av Konstantinopel) i 451, ble viktig. Vedtaket på dette konsilet bekreftet for det første betydningen av Den nikenske trosbekjennelse ved uttrykkelig å legge til grunn det som var blitt bestemt på konsilene i det 4. århundre. Samtidig følger det opp det som der ble sagt ved å fastholde Jesu sanne guddommelighet og menneskelighet uten innskrenkninger. Dette presiseres ved utsagn om at Jesus både har en (menneskelig) fornuftsjel og en kropp, og ved at *homooúsios*-begrepet også anvendes om Jesu menneskelighet. Han er også av samme vesen som oss. Det er altså ikke slik at Jesus er et guddomsvesen som også har noen menneskelige egenskaper; han er fullt ut menneskelig samtidig med at han også er fullt ut guddommelig.

Men dette var jo bare å gjenta det nestorianere hadde sagt. Det virkelig interessante er å se på hvordan konsilet med dette utgangspunktet prøver å løse problemet med personens enhet. Konsilets løsning er her rett og slett å erklære problemet for uløselig. Om Jesus må en si at han er én person med to naturer. Det er denne måten å si det på som fanger opp den bibelske språkbruk, og lenger kommer vi ikke. Løsningen var foreslått av Tertullian (ca. 155-240) allerede over to hundre år før Chalkedon-konsilet, men fordi han skrev på latin, fikk hans forslag liten betydning for den gresk-språklige debatten før den ble lansert i den sammenheng på 400-tallet. I prinsippet er dette samme løsning som den vi har i Den nikenske trosbekjennelse når det gjelder forholdet mellom Faderen og Sønnen: Vi kan bare gjengi den bibelske språkbruk; vi kommer ikke lenger enn det.

Som en ytterligere presisering går Chalkedon-konsilet likevel ett viktig skritt videre, og avviser uttrykkelig to nærliggende fortolkningsmuligheter for forholdet mellom Jesu to naturer. Det er, sier konsilvedtaket, et forhold uten sammenblanding og uten adskillelse. Teksten bruker her fire nektende adverb for å beskrive hvordan vi ikke skal tenke om naturenes innbyrdes forhold. Jesus erkjennes i to naturer på en måte som er uten sammenblanding, uten forandring, uten oppdeling, uten adskillelse (i den latinske oversettelsen heter det *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*).

Denne foreningen tar altså ikke bort naturenes ulikheter. Jesus er ikke et guddommelig menneske i den forstand at han er litt av begge deler, for eksempel slik at hans guddommelighet skulle forstås som en billedlig omskrivning av hans makt og innsikt. Ordet brukes ofte slik; vi kan si om et kunstverk eller en sterk opplevelse at det var «helt guddommelig». Chalkedonvedtaket presiserer at Jesu guddommelighet ikke skal forstås slik; han er den evige Gud fullt ut, uten avkortning. På samme måte er han fullt og helt et menneske. Her gir konsilet nestorianismen rett overfor monofysittismen.

Likevel innebærer inkarnasjonen at det guddommelige og det menneskelige forenes i Jesus på en slik måte at denne foreningen aldri oppheves. Jesus er alltid begge deler samtidig og fullt ut. På dette punktet gir konsilet monofysittismen rett overfor nestorianismen. Derfor sier også konsilvedtaket uttrykkelig at det er rett å si at Maria fødte Gud, for det barnet som ble unnfanget i henne og født av henne, var samtidig den evige Gud. Her legger en blant annet til grunn de nytestamentlige framstillinger av Jesu himmelfart (Mark 16,19; Luk 24,51; Apg 1,9), som ikke skal forstås som fortellinger om at Jesus legger av sin menneskelighet og vender tilbake til Guds himmel. Himmelfarten er Jesu tronstigning som innebærer at det er vår bror, mennesket Jesus, som nå inntar sin plass ved Faderens høyre hånd for der å gå i forbønn for oss, hans søsken (Hebr 2,17; 7,25).

I den diskusjonen som fulgte etter konsilet i Chalkedon, prøvde en å ivareta den uatskillelige foreningen av menneskelig og guddommelig i Jesus ved hjelp av refleksjoner over det som er sammenfattet i det latinske uttrykket *communicatio idiomatum*, som betyr egenskapsfellesskap. Fordi det skapte og det uskapte eller evige er uatskillelig forenet i Jesus, har det skapte og det uskapte gjennom inkarnasjonen del i hverandres egenskaper. Det gir tankemessig hjelp i møte med en del problemstillinger som ellers kan være vanskelig å håndtere. Det gjelder blant annet forståelsen av Jesu død på korset. Dersom Jesus er sann Gud, betyr hans død at Gud dør? Dette omtales gjerne som patripassianisme (Gud Fader lider og dør på korset). Hva betyr det i så fall for den bibelske tanke om Gud som evig og uforanderlig (Jak 1,17)? Kan verden i det hele tatt tenkes å bestå om dens Skaper og opprettholder dør? *Communicatio idiomatum*-læren innebærer at i og med inkarnasjonen har den guddommelige natur del i den menneskelige egenskap dødelighet og kan derfor oppleve død uten at dens uforanderlighet oppheves. Naturenes ulikhet tas ikke bort. Dette gir oss ikke full innsikt i det som skjer, men det gir oss en mulighet for å omtale problemet uten å måtte velge mellom to feilaktige løsninger: Jesu død på korset betyr hverken at han dør bare etter sin menneskelige natur eller at den evige, uforanderlige Gud opplever en så drastisk forandring som død.

På en tilsvarende måte har også Jesu menneskelighet del i den guddommelige egenskap allestedsnærvær. Derfor kan Jesus love sitt nærvær uten begrensninger og betingelser (Matt 18,20; 28,20) uten at det betyr at den nærværende er en annen enn den oppstandne. Allerede oppstandelsesfortellingene antyder denne foreningen ved å vise hvordan den oppstandne Jesus har en fysisk kropp (Luk 24,39-43; Joh 20,27) som kan gå gjennom stengte dører (Joh 20,19). Jesu nærvær på jorden etter oppstandelse og himmelfart er altså ikke et rent åndelig nærvær, men et menneskelig, kroppslig nærvær, selv om det er en kropp som er hevet over noen av de begrensninger våre kropp har. Dette gir oss også en mulighet til å forstå Skaperen som allestedsnærværende uten at det grunnleggende skille mellom Skaper og skaperverk oppheves.

Både Den nikenske trosbekjennelsens forståelse av forholdet mellom Faderen og Sønnen og Chalkedon-konsilets tonaturkristologi er blitt til innenfor rammen av den tanke om Guds uforståelighet som ble utfoldet i kapittel 3. Hele poenget er at naturene forenes uten at deres særpreg blir borte. Tonaturkristologien opphever derfor ikke Guds uforståelighet; den fastholder og presiserer uforståeligheten. Gud som gir det lys som opplyser alle ting, bor selv i et lys hvor vi ikke kan komme (1 Tim 6,16). Men han har trått fram for oss som et sant menneske uten at det opphever eller svekker den guddommelighet som slik viser seg for oss. Den evige og uendelige blir et menneske og er fortsatt den evige og uendelige (Joh 1,18). De redskaper vi rår over i kraft av vårt språk og våre erfaringer strekker ikke til annet enn å omtale dette på en

antydende, billedlig måte. Vi ser «som i et speil, i en gåte» (1 Kor 13,12). Prøver vi å nå ut over den begrensningen og streber etter entydighet også i omtalen av Guds inkarnasjon, vil selve fenomenet bli borte for oss.

En viktig konsekvens av at Gud og det skapte forenes i Jesus uten at ulikhetene mellom dem tas bort, er at Gud og det skapte, eller Gud og mennesket, ikke kan forstås som motsetninger. Gud og det skapte kan ikke beskrives ved at et fast sett av spørsmål besvares ulikt, for da vil nettopp forståelsen av det ene, i praksis det evige, være laget på det andres, altså det skaptens, premisser. Inkarnasjonen betyr at Guds annerledeshet ikke innebærer at Gud og det skapte er negative avbildninger av hverandre, slik at det ene er det det andre ikke er. Arius tenkte slik; hans konklusjon var at en del av det skapte (et sant menneske) ikke kunne være Gud på en uinnskrenket og ubegrenset måte uten at Guds egen natur endres. Etter Arius' oppfatning er Gud og menneske motsetninger som ikke kan ta del i hverandres eksistens uten at deres respektive særpreg oppheves. Gregor av Nyssa og konsilfedrene på 300-tallet trakk den motsatte slutning: Er Gud uendelig forskjellig fra det skapte, kan han også inkludere det skapte i seg uten at hans uendelighet og uforanderlighet oppheves. For uendelighet gjelder andre regler enn for alt annet. Aksepterer en ikke det, er det ikke uendelighet en forholder seg til, men noe som ligner på enkelte punkter. Den nytestamentlige åpenbaring viser at Gud i sin uendelighet har tatt det skapte i bruk for å vise oss hvem han er. Det kan ikke gis logiske tvingende grunner til å anta at det må være slik, fordi uendelighet og logisk tvingende grunner er inkompatible størrelser. Derfor er det umulig å operere med tankemessig trostvang. Men inkarnasjonens mulighet kan heller ikke benektes uten at en havner i selvmotsigelser, fordi en da begrenser uendeligheten på den menneskelige fornufts begrensede og begrensende premisser.

Inkarnasjonen innebærer altså at det skapte tas i bruk som stedet for guddommelig nærvær. Det skulle jo ellers være naturlig nok; den inkarnerte er jo selv opphav til den skapte verden. Modernitetens entydighetskrav (jf. kap. 3 a) har imidlertid problematisert denne tenkemåten og fornyet en måte å tenke på som er beslektet med tankegangen til Arius. Dersom en reiser et krav om entydighet og definerbarhet både overfor Gud og verden, slik at alt må kunne beskrives med entydige begreper, må Gud og verden defineres, og dermed avgrenses i forhold til hverandre. Da kan Guds nærvær i verden ikke tenkes som et materielt, fysisk nærvær, og det konkrete fysiske kan ikke tenkes som noe som på en uforståelig måte har del i Guds egen virkelighet. Man kan på slike premisser i høyden tenke seg Gud nærværende i form av en motsetning til det materielle, altså som ånd.

Vi ser både i oldtiden og middelalderen tilløp til en konflikt mellom en inkarnasjonsforankret og en mer åndelig måte å forstå Guds nærvær på. Avgjørende viktig ble

den imidlertid ikke før på reformasjonstiden. Det er 1500-tallets mest standhaftige antimodernist Martin Luther som både har den mest radikale uendelighetsforståelse og samtidig insisterer på nærværets materialitet konkretisert til muntlige og skriftlige menneskeord og nattverdens brød og vin. De romersk-katolske var skeptiske til den første konkretiseringen; zwinglianere og calvinister var skeptiske til den andre. De romerske mente kirkens lederskap kunne påberope seg en særskilt åndelig innsikt utover det som kunne leses ut av de overleverte skrifter, og hadde derfor monopol på den rette bibelutleggelsen. Zwinglianerne (oppkalt etter Ulrich Zwingli, 1484-1531) mente Jesu ord ved innstiftelsen av nattverden («Dette er min kropp. Dette er mitt blod») måtte forstås som billedtale som skulle henlede oppmerksomheten på at Jesus hadde gitt sitt liv på korset. Heller ikke for dem var det tale om et fysisk nærvær av guddommelighet. Jean Calvin (1509-1564) var enig med Luther og de romersk-katolske i at dette er en tvilsom utleggelse av de aktuelle bibeltekstene. Men Calvin var likevel skeptisk til Luthers radikale utleggelse av *communicatio idiomatum*-tanken, som anvendt på nattverden innebærer at Jesus er allestedsnærværende i konkret fysisk form i skikkelse av brød og vin. Et menneske kan jo ikke være allestedsnærværende, mente Calvin; altså kan Jesus bare være nærværende i nattverden etter sin guddommelige natur. Men er ikke dette nestorianisme da, spurte Luther og hans meningsfeller; ivaretar dere på denne måten virkelig Chalkedon-konsilets forståelse av at samhörigheten mellom det menneskelige og det guddommelige i Jesus aldri kan oppheves?

Utfordringen til en inkarnasjonsforankret virkelighetsforståelse, som i kraft av foreningen av guddommelig og menneskelig i Jesus ser verden som stedet for Guds nærvær, er imidlertid blitt enda sterkere og mer uttalt etter opplysningstiden. Grunnleggende er her forståelsen av den fysiske virkelighet som reduserbar til en entydighet som lar seg beskrive matematisk. Modernitetens forståelse av denne åndelig døde natur er derfor blitt beskrevet med uttrykket «disenchantment» (avfortrylling). En kan da prøve å forholde seg til guddommelighet på samme måte som en forholder seg til den matematisk beskrivbare, fysiske virkelighet. Det er det en gjør når en aksepterer falsifiserbarhetskriteriet som relevant også for teologi (jf. diskusjonen av dette i kapittel 3). Alternativet er å forstå Gud som ren åndelighet. Gud og verden blir da motsetninger på lignende måte som hos Arius og Zwingli. Stort sett var det dette sporet man fulgte.

Immanuel Kant (1724-1804), som er modernitetens filosof framfor noen, fant et rom for Gud ved å forstå ham først og fremst som moralens opphav. Dermed blir tanken om Guds uforståelighet borte. På Kants premisser er Gud nokså greit forståelig; han er garantisten for at det til slutt går godt for de gode og de onde får sin straff. Riktignok forblir det et

uerkjennbarhetsproblem også hos Kant, men det er her forstått på en annen måte enn i den platonisk-augustinske tradisjonen. Hos Kant opptrer uforståeligheten som skillet mellom verden i seg selv (som er uerkjennbar) og verden slik den framtrer for oss. For Kant er det altså det erkjennende subjekt som er virkelighetsforståelsens strukturerende sentrum, ikke, som i den førmoderne platonisme, verden og dens ukjente opphav. Kant beskrev selv dette som en kopernikansk vending i tenkningen; han oppfattet det altså som like radikalt som overgangen fra det geosentriske til det heliosentriske verdensbildet. I realiteten trakk han imidlertid bare konsekvensen av det paradigmeskiftet som Ockham gikk inn for.

Hans yngre kollega G. W. F. Hegel (1770-1831) løste problemet om forholdet mellom Gud og verden på en annen måte. Slik han så det, er historiens utvikling primært av åndelig karakter, og menneskets oppgave er å gripe historiens ånd ved å tilegne seg en forståelse av de ulike epokers egenart og innbyrdes forhold. På denne måten vil en kunne gripe hvordan Gud som den absolutte ånd manifesterer seg gjennom den historiske utvikling. Det er altså ingen klar motsetning mellom det evige og det skapte i Hegels tenkning. For Hegel er det guddommelige eller åndelige bare et annet navn på det vi med et Hegel-inspirert uttrykk gjerne kaller «tidsåndens» ulike framtredelesformer. Denne er i prinsippet forståelig, i hvert fall for den som tar seg tid til å lese Hegels egne skrifter og legger dem til grunn for fortolkningen av historiens utvikling,

Både Kant og Hegel gir på denne måten rom for teologi og spiritualitet uten å forkaste modernitetens grunnleggende forutsetninger. Det gjorde dem attraktive som dialogpartnere for teologene, og nyere protestantisk teologi er tydelig preget av denne samtalen med Kant og Hegel. Dette medfører imidlertid en åndeliggjøring av gudsrelasjonen som har skapt et tydelig brudd i den kristne teologiens historie. Kristen tenkning har tradisjonelt oppfattet seg selv som et forsøk på å drøfte og gjennomtenke inkarnasjonens betydning for virkelighetsforståelsen. Det forutsetter både at det grunnleggende skille mellom Skaper og skaperverk blir stående som et absolutt orienteringspunkt, samtidig som muligheten for en materiell gudsmanifestering innen rammen av det skapte holdes åpen. En forståelse av gudsrelasjonen som ren åndelighet, enten den er forankret i Kant, Hegel eller i New Age-tenkningens forsøk på å hente inn Østens religiøse tradisjoner som et alternativ til den vestlige ensidighet, er basert på en annen virkelighetsforståelse.

For teologi på modernitetens premisser blir derfor tonaturkristologien og dens insistering på å se *communicatio idiomatum*-tanken som nøkkel til virkelighetsforståelsen et problematisk utgangspunkt. Den fysiske verden er ikke lenger Guds sted; Gud må lokaliseres i en egen åndelig eller moralsk sfære eller finne seg i å bli vist helt bort. Den moderne protestantismens

fortjeneste er at den har klart å fastholde teologi som en meningsfull faglig aktivitet på slike premisser. Det kritiske spørsmål vi må stille, er om det er en sakssvarende form for teologi som utfoldes på denne måten. Kan og bør kristen tenkning klare seg uten tonaturkristologien som virkelighetsforståelsens forankring?

Pannenberg's fortjeneste er at han prøver å bryte med denne tendensen til åndeliggjøring av gudsforståelsen, men som vi alt har sett, er det tvilsomt hans forsøk kan anses som vellykket. En mye mer radikal kritiker av det moderne prosjektet er Søren Kierkegaard. Han er helt tydelig på at skal kontinuiteten i den teologiske tenkning bevares, så må den avvise både modernitetens entydighetskrav og den åndeliggjøring av gudsrelasjonen som følger av dette. Han avviser derfor også uttrykkelig Hegels forsøk på å utvikle en filosofisk teologi ved å sette seg selv i stand til å avlese verdensåndens utvikling gjennom historien. Dersom mennesket for å kunne overskue det hele må avskaffe det Kierkegaard kaller «den uendelige kvalitative forskjell» mellom Gud og menneske, blir konsekvensen at mennesket gjør seg selv til sentrum i virkelighetsforståelsen på en måte som både filosofisk og teologisk er svært problematisk. Etter Kierkegaards oppfatning innebærer det en form for stormannsgalskap som han bare har ironi til overs for.

En mye mer sakssvarende tilnærming er etter Kierkegaards oppfatning å ta inn over seg radikaliteten i de utfordringer inkarnasjonen stiller mennesket overfor. I de to skriftene jeg alt har vist til, *Filosofiske smuler* og *Avsluttende uvitenskapelig etterskrift til de filosofiske smuler*, utforsker Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus hvilken utfordring inkarnasjonen, som han kaller «Guden i tiden», stiller oss overfor, og hvordan en bare kan forholde seg adekvat til denne utfordringen ved ikke å gi etter for kravet om å skulle forstå virkeligheten til bunns. Livets avgjørende kamper foregår på en helt annen arena.

I sin samtid talte Kierkegaard stort sett for døve ører, i hvert fall hva teologene angikk. De anså det som umulig å legge tonaturkristologien til grunn for virkelighetsforståelsen slik kirkefedrene og Luther hadde gjort. Kierkegaard fikk imidlertid sin renessanse i det 20. århundre, hvor den svært innflytelsesrike teologen Karl Barth (1886-1968) fornyet mange av hans anliggender. Barth var imidlertid selv preget av en forståelse av Gud og menneske som motsetninger på en måte som gjorde at han aldri helt maktet å gripe de inkarnasjonsforankrede paradoksene hos Luther og Kierkegaard. Likevel har han utvilsomt bidratt til en bevissthet om at teologi, både for å kunne ta seg selv alvorlig og for å tas alvorlig av andre, må være seg bevisst at den formidler guddommelig åpenbaring og vil tale på Guds vegne. Hvorvidt det vekker begeistring eller mostand i samtiden er til syvende og sist irrelevant. Teologi som vil

formidle guddommelig åpenbaring, har uansett ikke sitt mandat fra samtiden. På det punktet er Kierkegaard og Barth helt enige.

5. Hvordan blir man teolog?

a) Tenkning, selvforståelse og spiritualitet

Framstillingen så langt har drøftet teologiens innhold. Med utgangspunkt i en gudsforståelse presisert av tanken om skapelse og inkarnasjon har jeg stilt spørsmål om hva dette er for et fag, hva som er dets innhold og dette innholdets forutsetninger og implikasjoner, og hvordan det bør forholde seg til samtidens tenkning. Det er imidlertid også nødvendig å tematisere dem som arbeider med faget og deres tilegnelse av dets innhold. Hvordan dannes og formes en teolog?

I første kapittel definerte jeg teologi som faglig arbeid med gudsforholdet som tar utgangspunkt i trosoverleveringens egen virkelighetsforståelse. Kunnskapstilegnelse og refleksjon over kunnskapens forutsetninger og implikasjoner inngår som en vesentlig komponent i dette arbeidet. Derfor har utdanning og forming av teologer helt siden de europeiske universiteter oppstod i middelalderen skjedd gjennom et akademisk studium. Det er også den konteksten som denne boken er blitt til i. Teologi er imidlertid et fag der også den som arbeider med faget er en del av det som studeres, ettersom forståelsen av hva et menneske er, er en av dette fagets viktige problemstillinger. Teologi vil derfor også tematisere selvforståelsen hos dem som arbeider med det. Det gir dette faget en eksistensiell dimensjon som de fleste universitetsfag ikke har, selv om teologi ikke er alene om den. For eksempel vil man også innen fag som filosofi og litteraturvitenskap finne fagtradisjoner som er beslektet med teologi på dette punkt. Gudsforholdet har også en praksis-dimensjon som vi gjerne omtaler som spiritualitet; troende mennesker henvender seg til Gud gjennom bønn og lovprisning både enkeltvis og i fellesskap. Utdanning og forming av teologer har derfor både kognitive (tankemessige), eksistensielle og liturgisk-åndelige elementer.

Vi finner disse tre dimensjonene allerede i bibeltekstene. Jesus er svært tydelig på gudsforholdets eksistensielle aspekt: «Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg» (Matt 16,24); «den som vil gjøre hans vilje, skal skjønne om læren er av Gud» (Joh 7,17). Tilegnelse av det Jesus vil meddele, forutsetter altså engasjement og personlig involvering. Sammenhengen mellom spiritualitet og erkjennelse kommer tydelig fram i Salme 111,10: «Å frykte Herren er opphav til visdom». Bønn og tilbedelse går derfor som en rød tråd gjennom hele den bibelske skriftsamling. Regler for gudstjenesten er en vesentlig del av Moseloven, Salmenes bok er den gammeltestamentlige menighetens bønnebok, og de glimt vi får inn i den himmelske herlighet, viser oss gudstjenesten for Guds trone (Jes 6,2-3; Åp 7,9-11).

Denne enheten av faglighet, spiritualitet og individuell tilegnelse ble i kirkens første århundrer ivaretatt ved at opplæringen av det vi nå vil kalle teologer, foregikk innenfor rammen av menighetens liv. Grunnlaget var opplæringen av dåpskandidater, som så ble fulgt opp av en form for videreutdanning hvor deltagelse i menighetens gudstjenestefeiring var helt sentralt. Det var normalt ikke noe skarpt skille mellom forming av troende i sin alminnelighet og utdanning av et kirkelig lederskap med særskilt teologisk kompetanse. Likevel var det selvsagt ledere som skilte seg ut ved å ha en dypere innsikt i teologiske problemstillinger enn det kristne flest hadde. Noen av disse hadde høyere utdanning fra de alminnelige lærdomsinstitusjoner som de tok med seg inn i kirken og videreutviklet der. Både Augustin og flere andre av kirkefedrene hadde utdanning i retorikk (talekunst). Systemet hadde sine svakheter i den forstand at det ikke hadde klare rutiner for å sikre kompetansenivået blant kirkens lederskap. Rekruttering av prester og biskoper foregikk da også ofte på måter vi i dag vil betrakte som litt tilfeldige. Likevel hadde kirken ledere som maktet å tilegne seg det beste av tidens lærdom og kunne anvende dette i en kirkelig sammenheng på en konstruktiv måte.

Organiseringen av teologisk kunnskapsproduksjon endret seg i noen grad med utviklingen av klostervesenet i middelalderen. Klostrene bestod av mennesker som satte av tid til regelmessig bønneliv både enkeltvis og i fellesskap, med Salmenes bok som den viktigste bønnebogen. Det som klostrene produserte av teologisk kunnskap, kom da til å bestå av mediterende bibelutleggelse som var preget av at det var blitt til innenfor et fellesskap av bedende mennesker. Klostervesenet markerer en todeling i kirken; en skilte nå mellom alminnelige kristne og de særskilt åndelig kristne. Likevel er det ingen tvil om at mange klostre ble åndelige kraftsentra som betød mye også for det store kirkelige fellesskap.

Det var ingen kontroverser eller store diskusjoner knyttet til refleksjon over troslivets innerside i oldkirken. Det betyr ikke at emnet var uinteressant. Forming av troende og formidling av kallet til etterfølgelse gjennom bønn, bibellesning og deltagelse i kirkens gudstjenesteliv var en vesentlig problemstilling allerede hos de første kristne forfattere. De store teologiske debattene dreide seg imidlertid om forståelsen av skapelsen og inkarnasjonen. Indirekte har disse diskusjonen også betydning for spiritualitet og trosforståelse, fordi den troendes fellesskap med Kristus formidlet gjennom kirkens sakramenter ble oppfattet som troslivets fundament. Det er derfor naturlig for Athanasius å bruke de troendes tilbedelse av Kristus som Gud som et argument i striden med Arius (jf. kap. 4 a). Forståelsen av forholdet mellom den troende og Gud er likevel ikke tema i diskusjonen.

Første gang denne problemstillingen kommer på dagsorden på en måte som satte spor både i samtid og ettertid er i Augustins diskusjon med Pelagius (360-418) om troslivets innhold og

forutsetninger. Augustin var opptatt av å gi troslivet rammer som kunne nære og styrke både tro og etterfølgelse, og er en av klosterlivets foregangsmenn. I sin store åndelige selvbiografi *Confessiones* (Bekjennelser) viser han en evne til psykologisk selvgranskning som vi ikke finner hos noen annen forfatter i oldtiden. Han var vel klar over sine egne svakheter og tilbøyelighet til å gi etter for fristelser. Han visste derfor av egen erfaring hvor avhengig han var av en levende gudsrelasjon som troslivets innhold og forankring. Han sammenfattet dette i følgende bønn til Gud, gjengitt i *Bekjennelser*: «Gi hva du krever, og krev så hva du vil». Etterfølgelsen, og dermed også formingen av ham selv som teolog, forutsetter en bedende spiritualitet, hvor troen stadig søker fornyelse i stillheten for Guds ansikt for slik å kunne søke Gud og motta det Gud gir som troslivets fundament.

Pelagius oppfattet imidlertid dette som en invitasjon til åndelig latskap. Han hadde sett seg lei på troende som benyttet evangeliet om Guds nåde som et påskudd for å fornekte realiteten i kravet om etterfølgelse. Etter Pelagius' oppfatning burde de troende beflitte seg på å følge Guds bud og ikke skjule sin egen motvilje mot dem bak fromme fraser, noe han ofte mente var tilfelle. Budene er gitt oss for at vi skal følge dem, og vi har ingen grunn til å anta at det er umulig. Når Gud har bedt oss forsake rikdom og vellyst og ikke la oss forstyrre av det som vil ta fokus bort fra Guds vilje for oss, så mener han det, og da må vi også gjøre det. Det avgjørende er å ta en beslutning om å la sitt liv styre av Guds bud, og så følge den avgjørelsen opp i praksis.

Pelagius og hans meningsfeller benektet ikke at en ble frelst av nåde som på grunnleggende vis ble formidlet gjennom dåpen. De hadde imidlertid lite til overs for tanken om synden som en makt det ikke er mulig for oss å bekjempe. Guds nåde kommer derfor etter deres oppfatning først og fremst til uttrykk ved at han har åpenbart sin vilje for oss. Nå er det opp til oss å følge de anvisninger han har gitt oss. En ny sjanse for den som har forbrutt seg fins det nok. Men den som til stadighet kommer til Gud med sine feiltrinn, har Pelagius lite til overs for. Etter hans oppfatning er det en som ikke har tatt sin omvendelse på alvor.

Også Augustin mente at etterfølgelsens bud skulle tas på alvor, og Pelagius og hans meningsfeller kunne derfor ofte forsvare seg mot kritikk ved å vise til hans skrifter. Det ble derfor nødvendig for Augustin å engasjere seg i debatten. Hans oppfatning var at Pelagius, til tross for sine Augustin-sitater, tok feil på vesentlige punkter. Tendensen til å avvise det guddommelige kjærlighetsbud som rettesnor for livet er ikke noe en bare kan bestemme seg for å legge bort. Tvert imot framstiller Bibelen det slik at vi er fanget av en tilbøyelighet til det onde som vi selv ikke kan befri oss fra (jf. de gammeltestamentlig sitater Paulus sammenfatter i Rom 3,10-12). Frelse, som er å bli frigjort fra denne tilbøyeligheten slik at en kan leve et liv i etterfølgelse, forutsetter et guddommelig inngrep. Bibelen forstår derfor ikke guddommelig

nåde primært som en kunnskapsmeddelelse som en eventuelt kan bestemme seg for å anse som vesentlig. Benådning er en aktiv handling fra Guds side som i Bibelen er framstilt som en nyskaping (2 Kor 5,17; Gal 6,15). En får et nytt sinnelag. Jesus understreker derfor at den relasjon til seg selv han er ute etter å skape, er det Gud som må gi (Joh 6,44). For å få fram betydningen av det guddommelige inngrepet omtaler både GT og NT konsekvent tilblivelsen av en tillitsfull gudsrelasjon som et resultat av guddommelig utvelgelse (5 Mos 7,6; 14,2; Jes 41,8; Matt 24,22.24.31; Apg 13,48; Rom 8,28-30; 11,5; 1 Pet 1,2). Utvelgelsen er en beslutning fra evighet av (Ef 1,4); den avhenger altså ikke av det mennesker kan eller vil (Rom 9,11.16). Utvelgelsestanken er svært sentral i Bibelen, men Augustin er den første av kirkens tenkere som setter den på dagsorden og gjør den teologisk operativ.

Utvelgelseslæren inviterer til tankemessige innvendinger. Dersom Paulus og Augustin har rett i at utvelgelsen ikke kan forstås som Guds forutviten om menneskets trosvalg, hvor blir det da av menneskets frihet? Dersom Guds nådige nyskaping er årsaken til troens tillitsrelasjon, hvordan kan en kjærlig Gud, som ifølge apostelen vil at alle skal bli frelst (1 Tim 2,4), la så mange være uberørt eller fiendtlige? Dersom man prøver å gi logisk uangripelige svar på slike spørsmål, vikler man seg fort inn i selvmotsigelser. Da er det antagelig bedre å holde seg til det som ble konklusjonen på de kristologiske debattene og si at her står vi overfor problemer vi hverken har fått eller kan få tilstrekkelig innsikt i. Vi får også her nøye oss med å finne ut hva vi på en metodisk konsistent måte kan si og la det bli med det.

Augustin klarte ikke helt å etterleve det prinsippet. Likevel var det hans grunnvisjon og ikke de pelagianske innvendinger som ble stående som den allment aksepterte kirkelige konklusjon på striden mellom Augustin og Pelagius. Det kom blant annet til uttrykk gjennom vedtak på et kirkemøte i Orange i Sør-Frankrike i 529, altså omtrent hundre år etter at Augustin var død.

Det var både metodiske og dogmatiske grunner til det. Når Pelagius reduserer forståelsen av synd til bare å omfatte gjerningssynder, kommer han vanskelig til rette med det NT sier om dette, og Jesu død til soning for våre synder mister mye av sitt poeng. Det er problematiske sider ved Augustins arvesyndslære, som knytter overføringen av synd fra en generasjon til en annen svært tett til seksualiteten, noe Bibelen ikke gjør. Det er likevel ikke mulig å komme forbi at NT forstår syndens makt som noe vi med nødvendighet er fanget av, og som vi ikke kan fri oss fra ved simpelthen å bestemme oss for å være frigjort. Derfor kan Guds nåde ikke reduseres til en meddelelse av kunnskap om hvor frelsen er å finne; den er en makt vi må gjennomtrenges av og et dyp vi må senkes ned i. Tilegnelse av nådens evangelium er derfor ikke en lekse vi kan lære og så bestemme oss for å etterleve; det er en åndelig realitet vi må utsettes for gjennom de midler som er stilt til vår disposisjon. At en slik nådelære kan oppfattes

som en oppfordring til å ta etterfølgelsens krav lettvent, var noe allerede Paulus fikk høre (jf. Rom 6,1). At det er en misforståelse, er både apostlene og Augustin helt enige om.

En slik forståelse av nådens prioritet har sine omkostninger. Dersom frelse som benådning betyr at en ikke har noe å rose seg av for Gud (jf. Ef 2,9), kan forskjellen mellom den som stoler på Gud og den som ikke gjør det, ikke være skapt av noe mennesker selv kan bidra med. Det skaper en tankemessig utfordring som er nært beslektet med kristologiens paradokser. I begge tilfelle dreier det seg om guddommelig nærvær i det menneskelige på en måte som er reell uten å kunne fanges av menneskelig logikk. Det er derfor sammenheng mellom arianisme og pelagianisme. Ikke på den måten at Pelagius og hans etterfølgere var arianere; det var de ikke. Men det er paralleller i behovet for å underlegge den guddommelige åpenbaring logisk kontroll. Det er like lite mulig i frelsesforståelsen (soteriologien) som i kristologien. Guddommelig åpenbaring er noe en utsettes for og så må en leve med konsekvensene. Den som krever orden og oversikt, setter seg selv i sentrum på en måte som er uforenlig med den trosforståelse som kommer til uttrykk både i kristologien i de oldkirkelige bekjennelser og i Augustins avvisning av Pelagius.

Fordelen med å slippe taket i innvendingene og på troens reise la seg føre dit en ikke tenkte, er at parallellen mellom mellommenneskelige tillitsrelasjoner og gudsforholdet blir tydelig. Heller ikke mellommenneskelige tillitsrelasjoner er noe som er underlagt fornuftens kontroll. Tillit oppstår spontant i møte med mennesker som framtrer som troverdige. Det er helt umulig å tvinge seg selv til å stole på en det har vist seg umulig å stole på. Kristen tro blir til ved at Gud framtrer for oss som troverdig gjennom fortellingen om hans Sønn. Like lite som ved menneskelig tillitsrelasjoner forutsetter tilliten at vi kan svare på alle spørsmål om den vi stoler på. Men det forutsetter nærvær; tillit kan aldri oppstå i et relasjonelt vakuum. At man tar troslivets spiritualitet inn over seg som en eksistensiell utfordring er derfor en forutsetning for at en tillitsfull gudsrelasjon kan oppstå og næres.

b) Utvelgelseslæren som teologisk metodeproblem

På samme måte som tonaturkristologien har forståelsen av frelse som ensidig forankret i Guds nåde vist seg metodisk vanskelig å fastholde. Augustins innflytelse og den klare bibelske forankring av vesentlige deler av hans argumentasjon gjorde at middelalderens teologer aldri vendte tilbake til Pelagius' standpunkt. Forståelsen av synden som noe mer enn de enkelte gjerningssynder og Jesu soningsdød som et reelt oppgjør med syndens makt var dermed etablert

som en ramme man ikke prøvde å komme bort fra. Det krav universitetsteologien i senmiddelalderen fremmet om større klarhet og entydighet i tenkningen, endret imidlertid også forståelsen av hvordan gudsforholdet ble etablert. En prøvde nå å dempe det paradoksale i den paulinsk-augustinske utvelgelseslære ved å innføre tanken om forekommende nåde, altså en guddommelig nåde som omgir mennesker på mangfoldig måte forut for og uavhengig av tilblivelsen av en frelsende gudsrelasjon. Poenget er at denne forberedende nåde setter mennesket i stand til å ta de første skritt på troens vei, som å delta i kirkens gudstjeneste, lese Guds ord med interesse og prøve å etterleve de guddommelige bud. Den som slik forbereder seg så godt han eller hun kan, vil så bli møtt av den frelsende nåde, som gjennom sakramentenes tilførsel av frelsende kraft setter mennesket i stand til å gjøre det Gud krever.

Frelse forstås på denne måten ut fra en tretrinnsmodell, hvor Gud både tar det første og det avgjørende skritt (trinns en og tre) gjennom henholdsvis den forekommende og den frelsende nåde, men han er avhengig av menneskets samvirke for at prosessen skal fullføres (trinns to). Dette kalles semipelagianisme («halvpelagianisme») eller synergisme («samvirke-lære»). På denne måten prøvde en å fastholde Augustins forståelse av nådens betydning uten å måtte føre forskjellen på troende og vantro tilbake på noe som virket som vilkårlighet i Gud.

Problemet er at på denne måten blir det guddommelige frelsesverk alltid avhengig av at mennesket har klart å yte sin del; benådningen blir aldri ren og ubetinget. For dem som er så dyktige i selvgranskning som Augustin eller hans mest berømte disippel, augustinermunken Martin Luther, var, skaper det store anfektelser; en kan nemlig aldri være sikker på om en har bidratt med det som kreves for at Gud skal bidra med sin del. Gjennom lesning av Bibelen og Augustin kom Luther til den konklusjon at den rasjonaliserende tretrinns-tilnærmingen var feilaktig. Skal en kunne ta en tekst som Rom 8,28 («alt tjener til det gode for dem som elsker Gud») på alvor, må Gud ha hånd om hele prosessen, ikke bare deler av den. Det er da også det teksten sier («dem han har kalt etter sin frie vilje», eller, mer presist oversatt: «i samsvar med sin egen hensikt»).

Kritikken av den senmiddelalderlige semipelagianisme ble på den måten det jordsmonn som den lutherske reformasjon vokste ut av. Luthers grunnleggende poeng i den sammenheng var at nåde for å være nåde må være ubetinget. Nåde som er begrunnet i fordelaktige aspekter ved den som er benådet, er ikke nåde, men fortjeneste. Dette ble for Luther fundamentet for hans virke som teolog og kirkelærer; resten av reformasjonsverket bestod bare i å trekke konsekvensene.

Luther var tidlig klar over at han, når han på denne måten fornyet tanken om den ubetingede nåde, havnet der både Jesus, apostlene og Augustin var havnet før ham, nemlig i forståelsen av

den tillitsfulle gudsrelasjon som forankret i Guds skapende og utvelgende inngrep. Tydeligere enn Augustin makter han likevel å fastholde at dette primært må forstås som en eksistensiell tilnærming til den uerkjennbare og uforståelige Gud, og at en derfor alltid går feil om en prøver å omgjøre utvelgelseslæren til en logisk motsigelsesfri tankekonstruksjon. Dette klargjorde han i diskusjonen med Erasmus av Rotterdam (1466-1536). Erasmus hadde først og fremst to innvendinger mot Luthers radikale nådeforståelse. Han mente at den gjør mennesker moralsk slappe (altså den samme innvending som Pelagius hadde mot Augustin), og det virker som Gud vilkårlig utvelger mennesker til frelse eller fortapelse. Derfor ville Erasmus med semipelagianerne fastholde at det må være noe i mennesket, først og fremst dets ærlige ønske om å bli et bedre menneske, som Gud ser hen til når han frelser.

Luther avviste begge innvendingene. Den første avviste han ved å understreke spiritualitetens betydning; når mennesker omslutes av Guds ord, virker det nyskapende slik at en begynner å bære det Paulus kaller «Åndens frukt». Luther var både munk og teologiprofessor, og stod slik selv med en fot i klostertradisjonen og en fot i universitetets lærdomstradisjon. Hans målsetting som kirkelig reformator var å forene de to på en måte som kan bringe klostertradisjonen helt inn i dagliglivet. Personer i vanlige yrker kan riktignok ikke møte opp i kirken for å be syv ganger om dagen, men de kan, som Luther uttrykkelig framhever i katekismen, i hvert fall be morgenbønn, kveldsbønn og bordbønn, og på den måten bevisstgjøre seg Guds skapende nærvær som det en lever og virker i (Apg 17,28). Et ærlig ønske om å bli et bedre menneske er en utmerket ting, men kan i seg selv aldri lede til annet enn bekymring for om målet faktisk er nådd. En tillitsfull gudsrelasjon må forankres i noe annet, og veien dit er gjennom bønn og bibellesning å la seg omslutte av gudsordets skapende kraft.

Erasmus' andre innvending avviste Luther med å si at det Gud gjør eller ikke gjør, ikke er noe det er opp til mennesker å evaluere ved hjelp av fornuften. Her knyttet han uttrykkelig til den bibelske tanke om Guds uforståelighet, som han mente det var nødvendig å fastholde om ikke mennesket selv skal erstatte den guddommelige åpenbaring som teologiens strukturerende subjekt. Overfor Gud kan vi bare ta imot det vi får, ikke kreve det han ikke vil gi (jf. Rom 9,20). Løsningen på det problem som oppstår i møtet mellom Guds nådige kjærlighet og Guds dom over ubotferdige syndere, får vi derfor overlate til Gud selv. Kanskje vi en gang vil forstå løsningen; kanskje ikke. Uansett er det å avstå fra å kreve problemet løst en vesentlig side ved troens tillitsforhold.

Det er klar sammenheng mellom Luthers kristologisk forankrede virkelighetsforståelse og hans avvisning av alle forsøk på å løse utvelgelseslærens problemer. I begge sammenhenger fører hans insistering på å forstå virkeligheten som forankret i Guds egen uendelighet til at han

avviser å strukturere virkelighetsforståelsen på fornuftens premisser. Derfor kan Luther gå ganske langt i å akseptere ulike teologiske påstander uten å være opptatt av om de lar seg forlike rent logisk så sant de har en god bibelsk begrunnelse. Her viser han til Chalkedon-konsilets tonaturkristologi som metodisk forbilde. For menneskets gudsrelasjon betyr det at han lar Guds krav bli stående som krav som skal tas på alvor uten avkortning uten at han vil trekke noen slutning fra budenes oppfyllelse eller manglende oppfyllelse med henblikk på den guddommelige benådningens realitet.

For Luther er det menneskelige og det guddommelige parallellstrukturer som hver for seg omfatter alle livets realiteter, samtidig som de består uavhengig av hverandre uten å gripe inn i hverandre som gjensidig betingende slik semipelagianismen tenker seg det. Menneskets oppgave er å gjøre så godt det kan under alle forhold. Bergprekenens fullkommenhetskrav (Matt 5,48) skal en ikke slå av på. Guds gjerning er å sette mennesket inn i verden og gi det livet i alt dets mangfold, og å gjenskape menneskets tapte tillitsrelasjon til Gud. Begge deler er noe Gud gjør uten å se hen til menneskets moralske eller religiøse kompetanse. Parallellen mellom det mennesker og Gud gjør er godt sammenfattet i Fil 2,12-13: «Arbeid på deres egen frelse med frykt og beven. For det er Gud som er virksom i dere, så dere både vil og gjør det som er etter Guds gode vilje.»

Semipelagianismens alternativ er å dele opp livet i guddommelige og menneskelige elementer på en måte som er beslektet både med nestorianismens kristologi og modernitetens åndeliggjøring av gudsforholdet. Dermed kan det guddommelige og det menneskelige relateres til hverandre på en måte som kan underlegges logisk kontroll, og mennesket beholder dermed oversikten over det hele. Konsekvensen blir en forståelse av at dersom jeg gjør slik (beflitter meg på å være et godt menneske, bruke kirkens sakramenter etc.), så må Gud gjøre slik (gi meg det evige liv). Relasjonen mellom Gud og menneske blir kanskje lettere å forstå på den måten. Men den leder til den spiritualitet som ligger ganske langt borte fra det både NT, Augustin og Luther er ute etter når de hevder at den kristne spiritualitetens kjerne er å utsette seg for Guds handlinger (Joh 6,44.65; Rom 9,16).

Luther er ikke avhengig av utvelgelsestanken for å få dette poenget fram. Her ligner han de greske kirkefedre, som også har en tilnærming til teologien som er forankret i kristologien, men uten å gå inn på utvelgelseslæren i særlig grad. Maximus Bekjenneren (580-662) er et godt eksempel på det. Han er en mystiker som er opptatt av den åndelige disiplin som er nødvendig for å oppleve foreningen med Gud. Men når dette skjer, er det alltid som en Guds gave som ikke er betinget av forberedelsens kvalitet. Tanken om at menneskets fortjeneste her skulle være en avgjørende faktor, er derfor like fremmed for Maximus som for Luther. Men Luther har en

annen dristighet når det gjelder å trekke de bibelske tekstene om utvelgelsen inn i dette perspektivet.

Calvin var også opptatt av den bibelske og augustinske utvelgelseslære som en avvisning av semipelagianismen. Han relaterer imidlertid ikke utvelgelseslærens paradokser til Guds uforståelighet på samme måte som Luther. Han har derfor en mer entydig forståelse av utvelgelsen som Guds evige forutbestemmelse av hvem som skal bli frelst og hvem som skal gå fortapt. Gud viser så sin makt ved at han evner å sette gjennom det han slik har besluttet fra evighet av. Dette gir reformert (calvinsk) teologi dens særpregede fokus på Guds ære.

Calvins og hans etterfølgeres strenghet på dette punkt førte til en semipelagiansk motreaksjon som etter sin foregangsmann Jakob Arminius (1560-1609) kalles arminianisme. Den arminianske forståelse av evangeliet som et frelsestilbud mennesket må bestemme seg for å ta imot, ble overtatt av metodismen og stort sett av de senere engelsk-språklige vekkellesbevegelser inkludert pinsebevegelsen. Virkelighetsforståelsen blir da mer rasjonell og mindre paradoksalt flertydig, og forståelsen av det troende menneskets som nyskapt i og med Guds nådige inngrep mindre radikal enn hos Augustin og Luther. Pietismen representerer langt på vei en parallell utvikling innen den lutherske tradisjon.

c) Etterfølgelse og disippelgjøring under moderniteten og postmoderniteten

Teologi på modernitetens premisser med dens åndeliggjøring av gudsforholdet og vektlegging av det selvstendige menneskets rasjonelle vurderingsevne leder nødvendigvis til en virkelighetsforståelse med sterke innslag av pelagianisme eller semipelagianisme. Det gjelder både vekkellesbevegelser og protestantisk fagteologi etter opplysningstiden. Til tross for at reformasjonens utgangspunkt var avvisningen av denne tilnærmingen, har en ensidig pelagianisme i nyere tid møtt sterkere motstand innenfor den romersk-katolske tradisjon, selv om man der ikke har oppgitt den form for semipelagianisme som ble fastslått på konsilet i Trident (1545-1563). Denne motstanden skyldes at en liturgisk forankret spiritualitet alltid har stått sterkt innenfor den romersk-katolske tradisjon. Dermed har en, til tross for motstand på teoriplanet, hatt stor praktisk forståelse for Augustins og Luthers insistering på fordypelse i den guddommelige åpenbaring som troslivets og teologiens viktigste metodeprinsipp.

Det store anti-arminianske unntak innen protestantisk teologi er Karl Barth, som deler Augustins og reformatorenes forståelse av utvelgelseslærens grunnleggende betydning. Barth følger imidlertid Calvin i å avvise Guds uforståelighet som utvelgelseslærens ramme. Her kan

det se ut som modernitetens entydighetskrav også slår gjennom hos Barth. Han følger imidlertid ikke Calvin i å forstå Guds evige utvelgelse som en forutbestemmelse av hvem som blir frelst og hvem som går fortapt. I stedet forstår Barth det slik at Gud har plassert alle under dommen, for så å vise sin nåde mot alle i Kristus (jf. Rom 11,32: «Gud lukket alle inne i ulydigheten for å kunne forbarme seg over alle»). Barth beveger seg slik i retning av en forståelse av at alle blir frelst til slutt. Fra én side sett er det forståelig. Det er ingen som er frelst fordi en har noe å vise til hos seg selv som skiller en ut fra andre. Forståelsen av å være frelst inkluderer derfor et håp og en forventning om at dette til sist må omfatte alle (jf. 1 Kor 13,7). Den konsekvensen trekkes da også flere steder i NT (Rom 14,11; Fil 2,10-11). Samtidig advares alle troende mot å gjøre dette til grunnlag for falsk sikkerhet (Rom 11,20; 1 Kor 10,12). Tekstene om den evige dom blir derfor stående med det alvor de bringer med seg (Matt 10,28; 25,31-46; Åp 20,11-15). Spenningen mellom Guds kjærlighet, Guds makt og Guds dom oppløses ikke. Gud er ikke underlagt fornuftens entydighetskrav. Vi har derfor ingen grunn til å tro at den guddommelige åpenbaring skal gå opp på en måte vi kan forstå. Denne respekten for det logisk uforståelige ved Guds vesen er tydeligere markert hos Augustin og Luther enn hos Calvin og Barth.

Fra og med siste del av det 20. århundre har den filosofiske retning som kalles postmodernismen avvist modernitetens krav på å representere framskritt og utvikling. En forutsetning for postmodernismen er Kuhns kritikk av tanken om at vitenskapen alltid utvikler seg til det bedre (jf. kap. 2 a). En annen forutsetning er forståelsen av at teknologiske framskritt ikke alltid er framskritt; de har tvert imot gitt oss både forurensningsproblemer og klimakrise. Troen på framskrittet kan derfor like gjerne vise seg å være overtro.

Flere postmoderne tenkere har sett sammenhengen mellom denne modernitetskritikken og gudserkjennelsens paradokser. Jacques Derrida (1930-2004) har i sin kritikk av modernitetens entydighetskrav pekt på den uovervinnelige forskjellen mellom begrep og fenomen. Å prøve å gripe virkeligheten med begreper er som å løpe etter regnbuen; man kommer alltid for sent, for når en når fram dit begrepet peker, har fenomenet flyttet seg. Dette er samme kritikk som jeg ovenfor tok fram overfor en ensidig forståelse av sannheten som korrespondanse mellom begrep og virkelighet (s. 15). Derrida relaterer uttrykkelig dette til teologiens førmoderne avvisning av å operere med entydighet i guds- og virkelighetsforståelsen, noe han mener gir en mer adekvat virkelighetsforståelse enn modernitetens ensidige fornuft-fokusering.

Derrida er likevel skeptisk til det han kaller messianisme, som han forstår som religiøse tradisjoners tilbøyelighet til å gjenvinne entydighet ved å peke på en definitiv frelserskikkelse. Også i relasjon til den eventuelle Messias må man etter Derridas oppfatning bevare forståelsen av alltid å komme for sent. Han mener at enhver Messias-forestilling skaper en forventning som

ikke kan oppfylles. For Derrida er derfor poenget forventningen om det uoppfyllelige, ikke feiringen av dets realisering.

Den romersk-katolske teologen John Caputo (f. 1940) har prøvd å hente Derridas tenkning inn i en mer eksplisitt teologisk kontekst. Det gjør han ved å prøve å lære oss å lytte etter Guds udefinerbare kall. Det udefinerbare ved kallet innebærer at en religiøs tradisjon ikke kan sies å ha forrang framfor en annen. I stedet for på denne måten å være opptatt av å rangere hverandre, skal vi lytte etter det stille kall til ubegrenset åpenhet, gjestfrihet og omsorg.

Ved å hente fram igjen den førmoderne teologiens skepsis til definerbarhet som virkelighetskriterium har Derrida og Caputo på en treffende måte problematisert den antroposentrisme som nødvendigvis følger av modernitetens entydighetskrav. På denne måten har de fått fram det problematiske ved teologiske prosjekter som etablerer seg på den menneskelige fornuftens premisser. På den annen side spør det om Derridas og Caputos brudd med det moderne er så konsekvent som de selv mener. Når de avviser muligheten for messianismens realisering og insisterer på at Guds kall er noe som det aldri er mulig å identifisere, er det fremdeles det skeptisk vurderende menneske som forblir virkelighetsforståelsens sentrum. Som allerede Gregor av Nyssa gjorde oppmerksom på i sin kritikk av Arius (s. 45), må en regne med en manifestering av guddommelighet som en reell mulighet om en tar Guds uendelighet på alvor. Da kan man nemlig ikke sette grenser for det Gud kan gjøre. Men det gjør Derrida og Caputo; de kan ikke tro at Gud kan identifiseres ved hjelp av en bestemt åpenbaringsformidling. Det kan derfor se ut som Derrida og Caputo med all sin modernitetskritikk likevel forblir innenfor rammen av modernitetens antroposentrisme. Kritikk er også blitt reist mot Caputo for å utfolde sitt utgangspunkt på en inkonsistent måte. Dersom kallet virkelig er udefinerbart, hvordan kan han da gi gjestfrihet og omsorg forrang framfor egoisme og avvisning?

Kontinuiteten mellom det førmoderne og det postmoderne ivaretas etter min oppfatning bedre av den romersk-katolske filosof og teolog Jean-Luc Marion (f. 1946). Han avviser å knytte det teologiske prosjektet til abstrakte begreper om virkeligheten. Her er han enig med Derrida. Med unntak av matematiske og naturvitenskapelig definerte begreper treffer begrepene ikke de fenomener de omtaler. Men det en fanger med presise begreper på denne måten, er bare en liten del av virkeligheten. Det er alltid mer å si. Det er derfor kunst alltid prøver å si det uutsigelige. Enda tydeligere ser vi ifølge Marion dette når det gjelder guddommelig åpenbaring; der blir ord alltid fattige, fordi de viser til en virkelighet som er mye større enn den de klarer å uttale.

Marion blir likevel ikke stående ved det udefinerbare. I kirkens liturgiske tradisjon, først og fremst i eukaristien (nattverdfeiringen), bryter Guds virkelighet inn i vår virkelighet og tar oss inn i et guddommelig fellesskap. På den måten ivaretar Marion det grunnleggende poeng at Guds uendelighet og annerledeshet er noe vi bare kan forholde oss til på en sakssvarende måte om vi ser hans inkarnatoriske manifestering som reell virkelighet. Her er vi tilbake i en måte å tenke på som ligger svært nær de jeg tidligere har pekt på som sentralt for Augustin og Luther.

d) Åpenbaringen som levende vann og teoretisk kunnskap

Som en oppsummering av det jeg har drøftet i dette kapitlet, kan vi si at vi forholder oss til guddommelig åpenbaring på to ulike måter. Vi kan forholde oss til den som en kilde til fornyelse en senkes ned i, paradigmatisk i dåpen, og så siden gjennom alle gudsmanifesteringer vi utsettes for gjennom livet i Guds verden. Et bibelsk bilde på dette er en kilde med rennende vann som alltid er nytt og friskt. Salme 1 bruker dette som en beskrivelse av et sakssvarende gudsforhold (Sal 1,1-3). Jesus utvider bildet ved å snakke om en kilde med levende vann (Joh 4,10), og sier at den som tror på ham, selv skal være en slik kilde (Joh 7,38). Alternativt kan en forholde seg til åpenbaringen som kunnskapsmeddelelse. Også dette er en bibelsk tanke (1 Kor 15,3-5).

Disse to aspektene ved åpenbaringen og åpenbaringsformidlingen må holdes sammen. Ensidig fokus på åpenbaring som fornyelse uten kunnskapskontinuitet fører til åndelighet uten innhold, som gjerne omtales som svermeri. Ensidig fokus på åpenbaring som kunnskapsmeddelelse gir en teoretisk åpenbaringsforståelse som en så gjerne prøver å analysere logisk og rasjonelt. Da mister en lett det levende vann-bildets forståelse av Guds selvmeddelelse som det som skaper og former mennesket både innenfor skapelsens og nyskapelsens kontekst. Når det nyskapte mennesket forstås som Guds verk eksisterer det nemlig ikke noe selvstendig menneskelig subjekt som kan forholde seg vurderende til den guddommelige åpenbaring. Det er nemlig i dette møtet og den tillitsrelasjon til dets guddommelige opphav det skaper (eller ikke skaper) det troende menneske (eventuelt) blir til. Det er dette poenget Augustin og Luther prøver å fange opp ved å følge de bibelske forfattere i å se utvelgelse og nyskapelse som den grunnleggende metafor for det som her skjer. Denne modellen innebærer at aktiv deltagelse i kirkens liturgiske liv er den ene avgjørende forutsetning for å bli en integrert teolog, og det ene avgjørende kjennetegn på at en er det, for det er der kilden med det levende vann manifesteres for oss.

Et ensidig fokus på kunnskapsmeddelelsen er tilbøyelig til å forstå det slik at det menneskelige subjekt forblir essensielt uendret gjennom denne prosessen, som det derfor kan

forholde seg analyserende til. Denne analysen kan i prinsippet forløpe på to forskjellige måter. Enten fastholdes utvelgelsestanken som reell, og historien oppfattes da som en realisering av en allerede besluttet inndeling av menneskeheten i to grupper. Det er Calvins løsning. Eller en kan avvise utvelgelses-tanken til fordel for en forståelse av guddommelig åpenbaring som et tilbud mennesket står fritt til å avvise eller ta imot. Det er semipelagianismens og arminianismens løsning.

Konsekvensen av denne løsningen er uansett en spiritualitet hvor en er tilbøyelig til å oppfatte den mediterende omgang med åpenbaringens manifestering som utilstrekkelig. Derfor må den kompletteres med tegn på at den personlige tilegnelse av åpenbaringen er reell. De to aspektene ved åpenbaringsforståelsen og åpenbaringsformidlingen faller på denne måten fra hverandre, slik at teori-dimensjonen og opplevelsesdimensjonen blir stående uformidlet ved siden av hverandre. I den senmiddelalderlige semipelagianisme som Luther reagerte mot, ble opplevelsesdimensjonen selvstendiggjort i form av bestemte bordsøvelser som blant annet ledet til kirkens avlatspraksis. I protestantisk semipelagianisme (arminianisme) har en fokusert på andre uttrykk for etterfølgelse som tegn på at trosbeslutningen er reell. Det ledet til metodismens og pietismens opptatthet av bestemte handlinger eller deres fravær som kjennetegn på troens ekthet (teater, dans, alkohol etc.; jf. debatten om de såkalte adiafora). I de pentekostale vekkelsene er det først og fremst tungetale og helbredelse som har fungert som bekræftelse på at troen er ekte. Det er nærliggende å tenke at opplevelser og erfaringer her får en egenvekt og en betydning de ikke har i NT. Dette vil bli drøftet nærmere i kapitlet om teologiens erfaringsdimensjon (kap. 8).

Et kjennetegn på en forståelse av åpenbaring som reell fornyelse er at en ikke kan forstå den som en mulighet en kan forholde seg velgende til. Ved å tenke seg mennesket som et subjekt som velger fritt mellom religiøse alternativer plasserer en seg nemlig innenfor en ensidig forståelse av åpenbaring som kunnskapsmeddelelse. Levende vann-bildet opererer ikke med valgfrihet, men med en forståelse av at det en fanges av og derfor lever etter, vil sette spor gjennom det liv en lever.

Del to: Kilder til teologisk kunnskap

6. Bibelen som kilde og norm for kristen teologi.

a) Bibelens to deler

De første fem kapitlene i denne boken har handlet om de grunnleggende forutsetningene for å arbeide med kristen teologi: Hvordan får vi kunnskap (kap. 2) om Gud (kap. 3) og Guds åpenbaring (kap. 4), og hvordan man på det grunnlag kan bli teolog (kap. 5). En viktig konklusjon er at en bare kan gjøre det om fagets kognitive, eksistensielle og liturgiske aspekter integreres i hverandre. I andre halvdel av denne boken skal vi se på hvordan vi kan forholde oss til de ulike kildene for teologisk kunnskap på en måte som ivaretar et slikt integrerende perspektiv på faget.

Ett av de aller viktigste fellestrekk ved kristen gudstjenestefeiring til alle tider og alle steder, er lesning og utleggelse av tekster fra Bibelen som hellig skrift. Gudstjenester kan være ulike på mange måter, men en ting man kan være helt sikker på, uavhengig av tid og sted (om man da ikke skulle være blant kvekere samlet til stille oppbyggelse), er at det vil være bibellesning, og normalt også bibelutleggelse, der.

Dette er så påfallende at det krever en forklaring. Det forhold at den kristne Bibel består av to deler, GT og NT, gjør dessuten at det ikke trengs bare én, men to forklaringer. Det gjør samtidig forholdet mellom de to delene Bibelen består av, til en vesentlig problemstilling. Vi står her overfor det interessante forhold at en trosretning, den kristne, deler hellig skrift med en annen, den jødiske. Det er imidlertid uenighet om grunnleggende tolkningsprinsipper i forhold til den felles tekst, en uenighet som langt på vei er skapt av den teksten de to ikke deler. Hvordan er disse ting nærmere å forstå?

GT (som jødene kaller Tanakh) har en lang og komplisert tilblivelseshistorie som ikke kan oppta oss her. Det forelå som hellig skriftsamling for jøder i omtrent samme omfang som det vi bruker i dag, på den tid handlingen i NT foregår. Avgjørende for kristnes holdning til GT er den holdning Jesus hadde. Han viste gjentatte ganger til GT både for å bekrefte dets betydning (jf. Matt 5,17) og for å vise at de gjerninger han selv utførte, var i samsvar med den gammeltestamentlige Messias-forventning (jf. Matt 11,5). Hva det siste punktet angår, er den bibeltimen Jesus holdt for de to disiplene på vei til Emmaus påskedag særlig viktig (Luk 24,27, jf. v. 44). Etter jødisk oppfatning består GT av tre deler, loven, profetene og skriftene, og ifølge

denne bibeltimen er hovedpoenget i alle tre å vise at Messias måtte gå gjennom lidelse og død til nytt håp bortenfor døden. Den tjeneste Jesus nettopp hadde fullført, var altså i samsvar med det messianske mønster som kan leses ut av GT.

Ifølge evangeliene var disiplene riktig tungnemme når det gjaldt å oppfatte poengene i Jesu undervisning. Men dette poenget tok de, og fra pinsedag av bestod kjernen i deres forkynnelse, særlig når den var rettet til jøder, å understreke at Jesus var den Messias GT lovet, og at hans tjeneste var i samsvar med det mønster GT tegnet (Apg 2,22-26; 13,16-41). Fra starten av var det altså GT som var kirkens hellige skriftsamling, og en Jesus-sentrert utleggelse av denne skriftsamlingen var kjernen i den kristne forkynnelse.

Slik evangeliene framstiller det, satte imidlertid Jesus i verk ytterlige tiltak for å sikre formidlingen av det han hadde sagt og gjort. Han gav nemlig disiplene fullmakt til å videreformidle at Messias-profetiene var oppfylt med den betydning det har for alle som får høre det. Igjen er det Lukas 24 som gir den fyldigste framstillingen: «Slik står det skrevet: Messias skal lide og stå opp fra de døde tredje dag, og i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag; dere skal begynne i Jerusalem. Dere er vitner om dette» (v. 46-48). Men poenget gjentas med litt andre formuleringer i de andre evangeliene; jf. Joh 20,21-23: «Igjen sa Jesus til dem: ‘Fred være med dere! Som Far har sendt meg, sender jeg dere.’ Så åndet han på dem og sa: ‘Ta imot Den hellige ånd. Dersom dere tilgir noen syndene deres, da er de tilgitt. Dersom dere fastholder syndene for noen, er de fastholdt.’» Frelsesverket er fullført. Nå autoriseres apostlene til å bringe dette budskapet og dets betydning videre til alle folkeslag.

Det er to aspekter ved apostlenes tjeneste, Jesus-budskapets utbredelse og dets autentiske formidling, og apostlene var opptatt av begge deler. I første omgang gjorde de det som omreisende predikanter. Slik er det Apostelgjerningene skildrer Peters og Paulus’ tjeneste. Etter hvert tok de til å skrive ned det de slik forkynte, først i form av brev til nyopprettede menigheter, etter hvert også i form av de skriftlige framstillinger av Jesu liv vi kjenner som evangeliene. Det ser ut til at de troende forholdsvis raskt begynte å lese fra disse skriftene i gudstjenesten. På denne måten fikk de status som hellige skrifter på linje med GT. Denne utviklingen skjøt fart etter at apostlene døde, og den autentiske formidling av Jesus-fortellingen og dens betydning ikke lenger kunne skje via apostlenes muntlige vitnesbyrd. Dermed oppstod NT som en samling av skrifter av apostlene og deres nærmeste medarbeidere. Omfanget av disse skriftsamlingene kunne variere noe; det ser ikke ut som en i oldkirken har tilstrebet uniformitet her. Kriteriene for hva som kunne gis autoritet som hellig skrift på denne måten, var imidlertid nokså stabile. Et autoritativt NT-skrift måtte være skrevet av en apostel eller en nær

medarbeider av en apostel, og det måtte innholdsmessig stemme overens med de kjerneskrifter som nokså raskt hadde fått status som overordnet norm i de viktigste menighetene: Evangeliene og de sentrale Paulus-brevene.

På den måten oppstod det vi kan kalle kirkens dobbeltkanon. Kanon, med trykk på første og ikke på andre stavelse, betyr regel eller rettesnor, og var betegnelsen på de skrifter som formidlet Jesus-nærvær på en autentisk måte og derfor ble brukt som hellige skrifter og gjaldt som lærenorm i kirken. Det var disse skriftene som ble lest og utlagt i gudstjenesten, og det var mediterende og reflekterende omgang med disse skriftene som formet livet i tro og etterfølgelse.

Forholdet mellom de to delene av kanon ble raskt en sentral problemstilling. Det var stor grad av enighet om at Jesus måtte forstås som Messias-løftenes oppfyllelse. Det sikret kontinuiteten mellom GT og NT, samtidig som Messias-tekstene i GT på denne måten ble viktige for å forstå Jesu person og gjerning. Dette kan i NT sammenfattes på følgende måte: «Dere er bygd opp på apostlenes [NT] og profetenes [GT] grunnvoll, med Kristus Jesus selv som hjørnesteinen» (Ef 2,20). Det var også lett å bli enig om at en i GT fant viktige eksempler på tro og tjeneste. Apostlene la vekt på dette i sin forkynnelse (jf. Hebr 11), og det var både enkelt og oppbyggelig å finne flere slike eksempler i GT. Mer problematisk var det å finne ut av hvordan en skulle forholde seg til loven; gjaldt den også for kristne som ikke var jøder? Etter hvert måtte en også ta stilling til kristne som hadde en kritisk holdning til GT og mente det skulle ut av den kristne kanon.

Det er to typer gammeltestamentlige lovbud, regler for gudstjenesten (offerlover, sabbatsbud, krav om omskjærelse) og regler for livet (f.eks. regler for erstatningsplikt når en av vanvare har skadet naboens buskap, 2 Mos 21,35-36). Det ser ikke ut til at en har oppfattet offerlovene som et problem, for Jesus hadde bragt det fullkomne offer (jf. Hebr 9,12). Offertjenestens opphør i og med tempelets ødeleggelse i år 70 var derfor et større problem for de jødene som ikke trodde Jesus var Messias enn det var for de Jesus-troende jødene. Det var også deler av den gammeltestamentlige lovgivning som var bekreftet, til dels også skjerpet av Jesus og apostlene, på en måte som alle kristne oppfattet som forpliktende. Det gjelder særlig forhold knyttet til det vi kaller det fjerde (respekt for foreldre; jf. Matt 15,4-6) det femte (forbud mot drap; jf. Matt 5,21-22) og sjette bud (forbud mot ekteskapsbrudd; jf. Matt 5,27-32; 1 Kor 6,15-7,40). Derimot ble det strid om andre bud i loven, særlig dem som gjaldt omskjærelse og regler om rene og urene dyr. Denne striden var en fortsettelse av den kritikk lovtro jøder rettet mot det de oppfattet som utilbørlig frihet fra Jesu side i omgang med loven, særlig når det gjaldt sabbatsbudet (Matt 12,1-15; jf. 1 Mos 2,2-3 og 2 Mos 20,8).

Striden kom særlig til å dreie seg om omskjærelsen, som ifølge Loven skulle utføres på alle nyfødte gutter når de var åtte dager gamle (1 Mos 17,12). I jødedommen er det slik fremdeles. Peter og Paulus inkluderte uomskårne i menighetene, noe de fikk sterk kritikk for. Apostlene møttes for å diskutere saken, og ble enige om at de to hadde rett; det er det Jesus har gjort som nå er grunnlaget for fellesskap med Gud, ikke overholdelse av bestemte lovbud (Apg 15; se særlig v. 9-11). Senere gav Paulus problemet en grundig behandling i Galaterbrevet. Hans løsning var radikal. Jesus har fullført den tjeneste som inkluderer mennesker i et tillitsfullt gudsforhold. De gammeltestamentlige bud som regulerer forholdet mellom Gud og mennesker, kan derfor bare oppfattes som foreløpige (Gal 3,23-24), eller som bilder på det som nå er realisert (et hovedpoeng i Hebreerbrevet). Det gjelder også de to sentrale bud som var eldre enn lovåpenbaringen på Sinai: Budet om hvile på den sjette dag (jf. Kol 2,16) og budet om omskjærelse. Ingen av disse budene kan i deres konkrete form gjøres forpliktene for Jesus-troende, selv om Paulus ikke avviser at de som blir kalt som jøder, kan fortsette å leve som jøder så sant ikke de spesifikke jødiske bud gis en teologisk betydning på linje med kirkens sakramenter (jf. 1 Kor 7,18).

Jesus sammenfattet loven i det dobbelte kjærlighetsbud (Matt 22,37-40), men var kritisk til en bokstavelig tolkning av budet om å avstå fra alt arbeid på sabbaten (lørdagen). Forpliktelsen til å gjøre det gode gjelder alle dager (Matt 12,12). Derimot lot han resten av dekalogen bli stående som en veiledende konkretisering av nestekjærligheten (Matt 19,18), selv om han åpenbart også her anså en overholdelse av budene etter deres ordlyd som utilstrekkelig. Med unntak av sabbatsbudet ble derfor de ti bud stående som veiledende for kristnes livsførsel (jf. 1 Tim 1,9-10, som utlegger og aktualiserer de ti bud for kristne). Utover dette spiller de konkrete gammeltestamentlige lovbud liten rolle for Jesu og apostlenes veiledning om hvordan en skal leve. Det er da nærliggende å forstå disse som konkretiseringer som primært hadde betydning i den kontekst de ble til i.

Kristne har ikke alltid vært tilfreds med denne relativt frie holdningen til budene i GT. Vi har knapt sett forsøk på å gjeninnføre budet om omskjærelse, men andre deler av lovgivningen har tidvis spilt en rolle (f.eks. 3 Mos 12,1-7). Mest omstridt har friheten i forhold til budet om hvile på sabbaten (lørdagen) vært. Innenfor den reformerte (calvinske) tradisjon har det vært en sterk tendens til å overføre den gammeltestamentlige sabbatslovgivning på søndagen, og på denne måten omtolke påbudet om hvile fra å gjelde lørdagen til å gjelde søndagen. Det er imidlertid en forståelse som ikke har støtte i noen nytestamentlige tekster. NT forutsetter, men påbyr ikke, gudstjenestefeiring på søndagen, fordi det var dagen for Jesu oppstandelse (jf. Apg 20,7). Dette var imidlertid hverken hvile- eller fridag; det ble det først etter Konstantins reform

på 300-tallet. At oppstandelsen skjedde på ukens første (eller åttende) dag, oppfattes i NT som et tegn på det var da nyskapelsen begynte (jf. 1 Kor 15,20). Derimot er det i NT ikke knyttet sabbatsteologi til Jesu oppstandelse eller til gudstjenestefeiring på ukens første dag.

En holdning som vil gjøre gammeltestamentlig bud gjeldende i dag uten å forstå dem i lys av deres frelseshistoriske eller sosiale kontekst, kaller vi gjerne biblisme. Dette er ikke på samme måte et problem i forhold til de nytestamentlige bud om livsførsel og etterfølgelse. Det er flere grunner til det. I tiden mellom Jesu himmelfart og Jesu gjenkomst befinner vi oss hele tiden på samme frelseshistoriske nivå. Dessuten er de nytestamentlige bud færre og mer prinsipielle, og dermed i mye mindre grad preget av en bestemt sosial kontekst enn de gammeltestamentlige. Det er knapt noen som vil hevde at nestekjærlighetsbudet eller den liste over Åndens frukter som Paulus gir (Gal 5,22-23) ikke skulle være like aktuelle i dag som da de først ble formulert. Advarselen mot rikdommens farer (Matt 6,24) eller mot å forholde seg til sin ektefelle på en egoistisk og korttenkt måte er vel heller ikke blitt mindre aktuell med tiden.

Det er altså både kontinuitet og brudd i forholdet mellom de to deler av kirkens dobbeltkanon. Det var imidlertid ikke bare bruddet, men også kontinuiteten som skapte problemer. Nokså raskt ble kirken nemlig konfrontert med utfordringen fra Markion (ca. 85 – ca. 160). Han avviste både den gammeltestamentlige lovåpenbaring og sammenhengen mellom skapelse og frelse. Det var ifølge Markion ikke kjærlighetens Gud, Jesu Kristi Far, som hadde skapt verden, men en annen guddom, som han kalte Demiurgen. På dette punktet har hans tankegang likheter med gnostisismen (jf. kap. 4 a), mens han ellers kan ha vært influert av en generelt jødekritisk holdning i den tidlige kristne kirke. For Markion var konklusjonen klar: GT måtte ut av kirkens kanon og burde ikke anses som hellig skrift av kristne.

Markions viktigste motstander var Ireneus (ca. 125 – ca. 203). Han understreket at frelse i NT er forstått som en gjenopprettelse av den opprinnelige tillitsfulle relasjon mellom Gud og menneske som beskrives i 1 Mos 2. Det forutsetter imidlertid en grunnleggende forståelse av kontinuitet mellom skapelse og frelse, og dermed også mellom Skaperen og Frelseren. Slik tenkte både Jesus og apostlene. Ifølge Jesus er 1 Mos 2,24 uttrykk for Guds opprinnelige vilje (Matt 19,4-6).

Synspunkter beslektet med Markions har dukket opp igjen i nyere tid, blant annet hos den tyske kirkehistoriker Adolf von Harnack (1851-1930). Dels vil man her se på GT som en samling tekster som primært har interesse som kilder for forståelsen av jødernes politiske og religiøse historie; dels er man opptatt av de moralsk betenkelige sider ved GT som blant annet kommer til uttrykk ved at den gammeltestamentlige Gud oppfordret sitt folk til hellig krig og

ba dem drive hardhendt utryddelsespolitikk overfor andre folkeslag (f.eks. 4 Mos 21,3; 5 Mos 2,23; 7,16; 13,15; Josva 6,21; 1 Sam 15,3). Abrahams etterkommere ble opprinnelig utvalgt for å være til velsignelse, ikke for å være til forferdelse (1 Mos 12,3). Hvordan kan oppfordringer til erobningskrig og drap på sivile forsvare sin plass i en samling skrifter som hevder å være en åpenbaring fra kjærlighetens Gud? GT reflekterer også flere steder en patriarkalsk samfunnsstruktur som avviker betydelig fra den oppvurdering av kvinnens stilling vi har i NT, ikke minst i Jesu lære om ekteskapet.

På det siste punktet har vi imidlertid Jesu egne ord for at det vi her har i GT, er en tilpasning til tidens moralske nivå, ikke et uttrykk for Guds egentlige vilje (Matt 19,8). Antagelig er det også slik vi skal forstå hellig krig-tekstene. Så drastiske tiltak var nødvendige av hensyn til den overordnede målsetting for Guds historie med sitt folk ifølge GT: Folket og dets gudstro måtte for enhver pris bevares slik at den lovede Messias kunne komme fra dette folk. Utryddelsen av de fremmede folkeslag er derfor knyttet sammen med den samme kritikk for avgudsdyrkelse som også gjentatte ganger rettes også mot det utvalgte folket. En slik forståelse av Guds som historiens Herre også gjennom krig og ulykke gjør det vanskelig å fatte at hans innerste vesen og drivkraft er kjærlighet til menneskene. Men som jeg alt har påpekt flere ganger: Å utrede sammenhengene mellom det som for oss fortøner seg som uforståelige spenninger i Gud, er uansett en uløselig oppgave. Er Gud verdens Skaper og historiens Herre, må han også på en eller annen måte relateres til de ubehagelige sider ved historiens utvikling. Det er en forutsetning for at hans løfte om frelse skal stå til troende. Dette er et dilemma GT ikke viker unna, men som der blir stående uten forsøk på å forklare det.

Derimot avviser NT enhver tanke om hellig krig. Jesus protesterer uttrykkelig mot å la seg forsvare med makt (Matt 26,52-54; Joh 18,11). Den endelige dom over Guds motstandere er noe han knytter til dommen på den ytterste dag, Den skal derfor ikke settes i verk nå (Matt 13,30.40-41). Krigsmetaforer brukes derfor i NT om den åndelige krigføring (Ef 6,11-17), og bruk av makt begrenses til de politiske myndigheters straff av de onde (Rom 13,4). Rekruttering av disipler skal utelukkende skje ved dåp og opplæring (Matt 28,19-20). Markion og von Harnack har rett i at det på dette punktet er det en markant forskjell mellom GT og NT. Men det gir dem ikke rett til å overprøve Jesu vurdering og kaste GT ut av kanon. På avgjørende punkter, men slett ikke i alle detaljer, er det derfor kontinuitet også mellom de kamper de troende utkjemper i GT og NT. Denne kontinuiteten er det viktig å bevare.

Vi må derfor beholde kirkens dobbeltkanon. Jesus er oppfyllelsen av løftene i GT, og målet for hans tjeneste er å gjenopprette det gudsforhold som ble til da Gud skapte mennesket i sitt bilde, men som i mellomtiden er blitt mer eller mindre borte for oss.

b) Skriftens klarhet og den historiske bibelforskning

Det stod tidlig klart for de bibelske forfattere at målsettingen for den bibelske skriftsamling ikke primært var å gi kunnskap om historiske hendelser, men å formidle den aktuelle betydning av den guddommelige åpenbaring. Dette ser vi allerede i GT, hvor fortellingen om utferden fra Egypt er gitt i form av en liturgi hvor begivenheten rekapituleres for at de som er involvert, skal forstå hva dette betyr for dem (2 Mos 12, se særlig v. 26-27). Samme prinsipp gjelder for formidling av den gammeltestamentlige historie i NT (1 Kor 10,6), og for den liturgiske gjenframstilling av de nytestamentlige frelsesbegivenheter (1 Kor 10,16).

Man tenkte seg derfor at det er ulike lag av betydning i tekstene, hvor det historiske eller kristologiske handler om Jesu person og gjerning – det gjelder også for GT-tekstene – og det tropologiske eller aktualiserende handler om tekstenes betydning for oss forstått som formidling av guddommelig nærvær. Etter hvert differensieres de aktualiserende aspekter, og en skiller mellom tekstenes dogmatisk-typologiske, moralske og anagogiske (eskatologiske) anvendelse. Dette kalles læren om Bibelens firfoldige mening (Quadrigen). Metoden kunne brukes på måter vi oppfatter som vilkårlige. Poenget var imidlertid hele tiden å fastholde tekstenes aktuelle betydning som utleggelse av vesentlige aspekter ved lesernes egne liv. Samtidig visste en at når det gjaldt å være dogmatisk presis, så måtte en holde seg til den historisk-kristosentriske utleggelsen. Det ble blant annet understreket av Augustin.

Mot slutten av middelalderen går dette skjemaet i oppløsning. Tekstens referanse oppfattes nå som den historiske virkelighet bak teksten, som det gjelder å ha et mest mulig presist forhold til. Fellesskapet av nåtidige bibellesere kan dermed ikke lenger oppfattes som en del av denne historien, og vi får andre metoder for å aktualisere det bibelske tankeinnholdet. Denne endringen i fortolkningsmodell henger sammen med den synergisme reformasjonen reagerte mot. For å bekjempe den gikk Luther tilbake til den opprinnelige todeling mellom tekstens historisk-kristologiske og tropologiske fortolkning: Bibelen vil som helhet framstille Jesu person og gjerning på en slik måte at vi inkluderes i den historien som da fortelles. Det vi gjerne kaller Luthers reformatoriske oppdagelse, framstiller Luther selv som en oppdagelse av hvordan

Gud gjennom bibeltekstens formidling gjør sin rettferdighet til bibelleserens egen virkelighet: «Herre, led meg i din rettferd så fienden ikke når meg» (Salme 5,9).

Hva dette betyr, klargjør Luther blant annet i den debatten med Erasmus av Rotterdam som jeg alt har vist til (s. 62). Erasmus' poeng er at bibelteksten er en mangfoldig tekst hvis aktuelle betydning er høyst uklar; vi er derfor avhengig av en autoritativ fortolkningsinstans (paven) som kan forklare meningen for oss. Luther avviser dette ved å vise til de bibelske metaforenes opplysende kraft: «Ditt ord er en lykt for min fot og et lys for min sti» (Salme 119,105). Vi må derfor slippe taket i fornuftens engstelige innvendinger og med teksten og dens potensiale for opplysende nytolkning av virkeligheten la oss føre dit den vil. Fordi bibelfortellingens sentrale begivenhet er fortellingen om Jesu oppstandelse vet vi at bibelteksten primært vil formidle den oppstandnes nærvær. Likevel er det mangt i detaljene som kan være uklart, blant annet fordi vi (enda) ikke har full klarhet når det gjelder språklige og historiske forhold i tekstene. Det er imidlertid ingen grunn til at vi skulle la det bekymre oss; meningen med den bibelske historie er uansett tydelig nok.

Gjennom bibelteksten formidler Den hellige ånd guddommelig nærvær og skaper og nærer på denne måten troen i menneskenes hjerter. Metoden for å få tak i og la seg prege av denne Åndens skapende gjerning er derfor grammatisk analyse av teksten slik den foreligger for oss. Det er fortrinnsvis grunnteksten som skal analyseres på denne måten, for den er nærmest kilden og i større grad enn alle oversettelser fri for de beskyttende, og kanskje også misvisende, lag av senere generasjoners fortolkning. Luther skiller her mellom tekstens ytre klarhet, som er forkynnelse som aktualiserende utleggelse av bibelteksten, og dens indre klarhet, som er hjertets trosvisshet. Det er nær sammenheng mellom de to; den indre oppstår som følge av den ytre, og den indre er en forutsetning for å få tak i den ytre. Dette er et sirkelresonnement og må være det, ellers er det ikke Guds skapende gjerning i mennesket som er troslivets fundament (jf. kap. 5 b). Det er imidlertid bare den ytre klarhet som er direkte kirkelig relevant. Subjektiv overbevisning (indre klarhet) er fint for den enkelte, men kirkens offentlige forkynnelse må alltid være kristosentrisk, grammatisk og semantisk presis utleggelse av bibelteksten.

På samme måte som hos kirkefedrene er Luthers tenkning også på dette punkt preget av hans inkarnasjonsforankrede virkelighetsforståelse (se kap. 4 b). Guds Sønn er blitt menneske og har formidlet guddommelig åpenbaring ved hjelp av menneskeord. Det er de språklige metaforers evne til å formidle noe mer enn det de sier direkte som etter Luthers oppfatning er årsaken til at dette kan lykkes; ord som forstås bare i sin mest konkrete og direkte betydning, vil aldri formidle annet enn interne relasjoner i den skapte virkelighet. Vi vet hva et lam er; Guds Lam, derimot, er noe annet og mer (Joh 1,29). Ordet kan slik gis en utvidet betydning

som formidler inkarnatorisk realitet. Det var derfor Jesus brukte lignelser; han ville prøve å få oss til å se noe annet og mer enn det ordene tilsynelatende viste til.

Det er karakteristisk både for oldkirkens og den lutherske reformasjonens bibelforståelse at en er lite opptatt av å definere kanons omfang. En er nok opptatt av kriteriene for hva som hører hjemme i kanon, men hvilke skrifter det er, avgjøres av deres bruk. Bibelens autoritet er dens budskap, og tekstens betydning utgjøres av dens bruk som formidler av guddommelig nærvær. Det vi kan kalle Bibelens formelle autoritet (kanon som norm for lære og liv) og dens reelle autoritet (teksten som formidler av den oppstandnes nærvær) faller sammen.

På reformasjonstiden begynte imidlertid denne ubekymrede identifisering av Bibelens formelle og reelle autoritet å slå sprekker. Både det motreformatoriske konsilet i Trient og de reformerte kirkers bekjennelsestekster inneholder lister over hvilke bøker som hører hjemme i Bibelen. Her er altså tanken at en først må bestemme hva som er den autoritative tekst, og så må en begynne å utlegge den for å prøve å få tak i hva som står der. En har altså begynt å skille mellom faktum og fortolkning. Denne tendensen ble kraftig forsterket fra opplysningstiden av da den begynnende historiske bibelforskning begynte å se på bibeltekstene primært som historisk kildemateriale. Dermed oppstod den todeling i omgangen med bibelteksten som er karakteristisk for den moderne protestantisme. Først må en rekonstruere de historiske fakta som ligger til grunn for bibeltekstene slik vi har dem. En må altså prøve å avdekke den religiøse, litterære og politiske utvikling GT-tekstene står som de viktigste kilder til, og på samme måte må en prøve å finne realitetene i Jesu liv skjult bak den tendensiøse og forkynnende framstilling i evangeliene. Dernest må en applisere denne rekonstruerte historie på samtiden for at den skal kunne gjøre nytte som veiledning for tro og liv i dag. Mens den førmoderne bibeltolkning primært var opptatt av å formidle det bibeltekstene forteller som en historie lesere og tilhørere inkluderes i, mener man nå at målet for det faglige arbeide med bibeltekstene er å skille mellom faktum og fantasi, for så i en separat fortolkningsprosess å anvende de utarbeidede fakta som veiledning for de troende.

I ettertankens lys er det ikke så vanskelig å se hva det var som skjedde her. Det er den moderne preferanse for faktabasert kunnskap (jf. kap. 3 a) som anvendes på fortidens tekster inkludert bibeltekstene. På samme måte som i naturvitenskapene fører dette til en kraftig vekst i kunnskap. Hva Bibelen angår, har denne tilnærmingen utvilsomt utvidet vår forståelse av språklige, litterære og historiske forhold i Midtøsten i bibelsk tid. Men denne kunnskapsutvidelsen har hatt sin pris. Alle tidligere generasjoner av kristne hadde lest Bibelen primært for å finne seg selv i den. Det ble nå ansett som en naiv og faglig sett dårlig begrunnet måte å lese Bibelen på. Likevel døde den ikke ut. Den var fortsatt levende i kirkens liturgier,

som alltid har lest Bibelen slik, og i de troendes oppbyggelige bibellesning. Dette skapte den spenning mellom akademisk teologi og praktisk kirkeliv som har kjennetegnet mange protestantiske kirker etter opplysningstiden.

Behovet var derfor stort for teologer som kunne ta den nye bibel-hermeneutikken (hermeneutikk = fortolkningslære) i bruk på en konstruktiv måte som var relevant for det praktiske kirkeliv. Dette behovet ble primært ivaretatt av Friedrich Schleiermacher (1768-1834), som ofte omtales som det 19. århundres kirkefader. Han utarbeidet en hermeneutikk for omgang med historiske tekster hvor han så det som den vesentligste oppgaven å få tak i de fortidige epokers og teksters egenart og leve seg inn i disse. Det gjaldt altså å få tak hvordan fortiden var forskjellig fra nåtiden, og så rekonstruere tenkemåten hos fortidens mennesker så nøyaktig som mulig. Når en arbeider med fortiden, må en altså prøve å se bort fra det en på samtids premisser tar for gitt.

Schleiermacher mente imidlertid at det også var aspekter ved menneskers livsholdning som var stabil over tid. Her tenkte han først og fremst på menneskets følelse av avhengighet overfor noe større. Av stor praktisk betydning ble det at han knyttet sammen disse to tilnærmingene ved å vise hvordan bestemte særtrekk ved fortidens tekster lot seg forstå som realisering av menneskers tidløse religiøse behov. På den måten kunne han vise at historisk rekonstruerte aspekter ved bibeltekstene, f.eks. tillitsalmene eller Paulus' rettferdiggjørelseslære, fungerte som meningsfulle og inspirerende uttrykk for menneskets religiøse lengsel som det var lett å anvende også i en samtidskontekst.

Schleiermacher fikk slik stor betydning ved at han viste at det ikke trengte være noen motsetning mellom historisk informert omgang med bibeltekstene og deres oppbyggelige anvendelse. Denne betydningen ser vi ikke minst ut fra det faktum at Schleiermacher på grunnlag av denne modellen utarbeidet den tredeling av teologiske disipliner i historiske, filosofisk-systematiske og praktiske disipliner som vi fremdeles bruker. De historiske disipliner (bibelfag og kirkehistorie) utarbeider de historiske fakta, den filosofisk-systematiske analyse drøfter betydningen av disse fakta i lys av en forståelse av de grunnleggende, overhistoriske aspekter ved menneskets eksistens, og de praktiske disipliner nyttiggjør seg denne analysen i den praktiske, kirkelige hverdag. Forskjellen til den førmoderne bibeltolkning ligger først og fremst i erkjennelsen av avstanden til den historiske virkelighet som gjenspeiles i Bibel-tekstene. Deres virkelighetsoppfatning er ikke vår; sentrale aspekter ved deres tro og tolkning av tilværelsen må derfor oversettes til vår tids tenkemåte før den kan være relevant for oss.

Denne tredelingen mellom historisk kunnskap, filosofisk analyse og praktisk anvendelse kjennetegner protestantisk teologi i det 19. og mye av det 20. århundre. En anvender ulike

filosofiske samtalepartnere, slik at analysens resultater og deres anvendelse kan variere ganske mye, men den grunnleggende modellen er stort sett uendret.

Den har likevel vært utsatt for skarp kritikk. Særlig tre former for kritikk har vært viktig. Noen har avvist selve det grunnleggende premiss, nemlig den motsetning mellom bibeltekst og faktisk historie som muliggjør den historisk-kritiske analyse. Det gjaldt lenge den romersk-katolske kirke, som hadde lite til overs for protestantisk bibelkritikk. Denne avvisningen forsvant imidlertid i løpet av det 20. århundre, og protestantiske og romersk-katolske bibelforskere kan i dag samarbeide på grunnlag av sammenfallende metodiske forutsetninger. Mer standhaftig har avvisningen fra den såkalte fundamentalisme vært. Her opererer man ut fra en det premiss at det foreligger identitet mellom tekst og historisk virkelighet hva Bibelen angår, og hevder derfor at Bibelen er ufeilbarlig når det gjelder de historiske realiteter tekstene omtaler. På den måten vil en gjenopprette kontinuiteten med den førmoderne bibelfortolkning. Det lykkes imidlertid ikke. Også fundamentalismen legger den moderne tvedeling av faktum og fortolkning til grunn, selv om den hevder å ha en alternativ tilgang til fakta. En rekonstruksjon av fortidens fakta, ufeilbarlig eller ikke, er noe helt annet enn en tilnærming til teksten som forstår den som formidling av aktuelt, guddommelig nærvær. Fundamentalismen er slik fanget av modernitetens filosofiske forutsetninger i like stor grad som den historisk-kritiske tilnærmingen er det.

Mer interessant er kritikken mot de historisk-kritiske rekonstruksjoner for ikke å være tilstrekkelig selvkritiske. I det 19. århundre prøvde man å rekonstruere Jesu liv ut fra den forutsetning at det var hans gudsbevissthet som var det forbilledlige ved den. I 1913 offentliggjorde Albert Schweitzer (1875-1965) boken *Jesu liv-forskningens historie*. Her påviste han hvordan forskernes Jesus-bilde var et resultat av at forskernes egne idealer og deres egen livsforståelse var smuglet inn i forskningen. Det Jesu liv-forskningen gav oss, hadde derfor lite med den historiske Jesus å gjøre og svært meget med forskernes egne forutsetninger. Det var en så grunnleggende kritikk at alt arbeid med en historisk rekonstruksjon av Jesu biografi stilnet av. Arbeidet er senere tatt opp igjen, og er nå blitt et nokså mangfoldig foretak med ulike metodiske forutsetninger og praktiske resultater. Kritikken mot denne formen for historieforskning for å være styrt av forskernes forutsetninger og interesser på en vilkårlig måte, har imidlertid ikke stilnet av. Tilsvarende kritikk er også blitt rettet mot mye av rekonstruksjonen av den gammeltestamentlige historie.

Den tredje formen for kritikk var den som kom fra Karl Barth og hans disipler (jf. kap. 4 b). Han mente at både Schleiermacher og andre protestantiske skoleretninger la for stor vekt på dialogen med samtidens filosofi, og dermed laget et uklart kompromiss mellom Bibelens

budskap og det allment aksepterte i samtiden. Barth mente at teologi heller burde ta mål av seg til å formidle Bibelens budskap som et budskap fra Gud selv. Man skulle ikke skule for mye til høyre og venstre for å se hvordan dette burde gjøres på en måte som sikret budskapets relevans ut fra samtidens forutsetninger. Når Gud har talt, skal mennesker tie og lytte, ikke prøve å formidle budskapet ved å forhandle med det.

Barth var i prinsippet ikke avvisende til den historiske bibelforskning, men var i praksis lite opptatt av den. I hvert fall mente Barths kritikere det. Barths skepsis til å ville forhandle med menneskers religiøse og moralske erkjennelse gjør at han også er blitt kritisert for å overse betydningen av å arbeide med de allmenne betingelser for menneskers erkjennelse. For Barth blir det da et problem at åpenbaringen, uansett hvor forankret den er i Guds egen virkelighet, må formidles av mennesker. Heller ikke Barth når derfor fram til en forståelse av åpenbaring som aktuell og troverdig formidling av guddommelig nærvær gjennom menneskeord og menneskelige vitner. Det kompromissløse ved Barths insistering på den sakssvarende teologiens *åpenbaringsforankring* gjør derfor at den i realiteten problematiserer *åpenbaringsformidlingen*. Kan vi egentlig vite at det er Guds ord vi får fra den høyst menneskelige predikant på talerstolen søndag formiddag?

c) Bibelens betydning etter moderniteten

Både fundamentalismens ufeilbarlighetslære, Schweitzers kritikk av kildebruken og Barths kritikk av sakligheten i 1800-tallets protestantiske teologi peker på relevante momenter, men noe holdbart alternativ til den moderne, historiske bibelforskning viser de oss ikke. Et forslag til et slikt alternativ har imidlertid kommet fra den filosofiske hermeneutikk. I 1960 publiserte Hans-Georg Gadamer (1900-2002) *Sannhet og metode*. Her viste han hvordan rekonstruksjonshermeneutikken hos Schleiermacher og hans disippel Wilhelm Dilthey (1833-1911) bygget på uholdbare forutsetninger. Ifølge Gadamer er det nemlig aldri mulig å rekonstruere tenkemåten hos fortidens mennesker. Det grunnleggende skille mellom faktum og fortolkning som moderne historie-forskning inkludert bibelforskningen bygger på, lar seg derfor ikke opprettholde. Når vi nærmer oss fortidens klassiske tekster fra religions- eller litteraturhistorien, gjør vi nemlig det ut fra forutsetninger skapt av vår egen historie. Gadamer kaller disse forutsetningene *fordommer*, men vil ikke dermed si noe negativt om dem. Vi kan aldri fullt ut bevisstgjøre, og dermed heller ikke fri oss fra, våre *fordommer*. Derimot tar vi dem i bruk når vi stiller spørsmål til de tekstene vi leser. Disse tekstene har sin egen horisont, som

er deres meningsinnhold i deres opprinnelige språklige, litterære og historiske kontekst. På samme måte har fortolkeren sin horisont, som er gitt med den bagasje og de spørsmål hun eller han kommer til teksten med. Dette er generelle betingelser for erkjennelse som det ikke er mulig å komme bort fra.

Forståelse oppstår når tekstens og fortolkerens horisont smelter sammen ved at leseren forstår hvordan teksten gir mening og dermed opplyser hans eller hennes liv. Fordi to lesere aldri kommer til samme tekst med de samme fordommer og den samme horisont, vil deres fortolkninger aldri falle sammen. Et visst fortolkningsmangfold er dermed både ønskelig og nødvendig. Det betyr ikke at alle fortolkninger er like gode; det vil alltid være fortolkninger som er mer innforstått med tekstens forutsetninger og utlegger den bedre enn andre. Men vi har ingen fasit, og vi når aldri fram til den definitive fortolkning.

Det er visse likhetstrekk mellom Gadamer's påpekning av fordommenes betydning og Kuhns understrekning av at all forståelse skjer i rammen av et paradigme. Samtidig representerer Gadamer's hermeneutikk på mange måter et forsøk på å vende tilbake til de prinsipper som styrte den kirkelige bibelutleggelse før opplysningstiden. Her er det ikke noe skille mellom faktum og fortolkning, eller mellom forståelse og anvendelse; teksten er ikke forstått før den er utlagt med henblikk på fortolkerens egen livssituasjon. Arbeid med teksten vil derfor utlegge det den sier, ikke bruke den som kilde til en rekonstruert historie forut for teksten. Vårt møte med kunst er derfor en bedre analogi for teksttolkning enn historisk kildearbeid. Dette er en påpekning vi også har sett hos Marion (s. 66).

Vi har her altså å gjøre med en hermeneutikk som åpner for, og et stykke på vei nok også er inspirert av, tekstarbeid forstått som formidling av guddommelig nærvær. I Europa er hermeneutikkens historie i stor grad historien om bibelutleggelsens prinsipper. Gadamer er imidlertid primært opptatt av hermeneutikk som et allment aspekt ved menneskelig erkjennelse. Dermed løser hans tilnærming det problem som for Barth ble stående uløst; på Gadamer's premisser er det ikke et problem, men en nødvendighet, at tekstens aktualiserende anvendelse skjer av mennesker og med henblikk på menneskers liv. Det er bare slik menneskelig horisontutvidelse kan skje.

Også den førmoderne bibeluttolkning var opptatt av å gi rom for tolkningsmangfold i omgang med tekstene. Visse fortolkningsprinsipper står riktignok fast, og oldkirkens arbeid med kristologien dreide seg i stor grad om å fastslå hvilke det er. Men utover dette har man vist liten tilbakeholdenhet når det gjelder å slippe tolkningsmangfoldet løs. Denne åpenheten for mangfold har kirken tatt med seg til denne dag; to predikanter kan godt utlegge samme tekst på ulike måter uten at noen oppfatter det som noe annet enn en berikelse. Den ensidige opptatthet

av det ene rette forståelse av de teologisk relevante fakta som på litt ulike måter kjennetegner både den protestantiske ortodoksi og moderniteten, er en avsporing. Uten å undergrave den inkarnatoriske formidling av guddommelig nærvær som bibellesningens grunnleggende problemstilling må troverdig bibeltolkning være like mangfoldig som livet selv.

Bibelforskningens metoddebatt er i dag nokså mangfoldig. Mange forskere er fremdeles opptatt av tekstene som historiske kilder. Andre anvender, delvis inspirert av Gadamer og andre i hans tradisjon, mer litteraturvitenskapelige metoder for å få fram tekstenes struktur og budskap. Av disse er det noen som mer ensidig enn andre setter søkelys på det Gadamer kalte fordommer, altså det leseren har med seg til sin lesning, og mener at fortolkning primært er noe leseren selv legger inn i teksten. Andre igjen mener Gadamer er for lite opptatt av leserens politiske og sosiale kontekst, og mener derfor at hans tilnærming må kombineres med perspektiver som understreker tekstenes potensiale for frigjøring fra undertrykkende strukturer.

Å finne en vei gjennom dette mangfoldet på en måte som gir et godt utgangspunkt for å arbeide med bibelteksten slik at den framstår som formidler av guddommelige nærvær, er ikke enkelt. Gadamer's tekstorienterte hermeneutikk gir oss imidlertid hjelp til å finne tilbake til et helt vesentlig poeng i den førmoderne bibellesning: Det er tekstenes Jesus-bilde som er troens kilde og norm, ikke en rekonstruert Jesus bak teksten. Poenget er å tro som apostlene, ikke lage sin egen Jesus (jf. Apg 2,42). Samtidig er det viktig å fokusere på den kanoniske helhet de bibelske skriftene er formidlet til oss i. Bibeltekstene er samlet for et bestemt formål: De vil gi oss Jesus som levende Herre i dag. Alt som hjelper til å realisere dette formålet, kan kristen teologi ta i bruk med frimodighet, mens det som snevrer inn perspektivet til noe trangt og ensidig, kan en la fare. Det er den tomme graven som setter det perspektiv som gir alt annet mening. Det betyr ikke at alternative perspektiver trenger å avvises; å lese Bibelen som historisk kildesamling kan gi kunnskap som i det minste er indirekte relevant også for teologi forstått som aktualiserende bibelutleggelse. Men det er oppstandelsen og formidlingen av møtet med den oppstandne som gir den overordnede målsetting for alt arbeid med bibeltekster innen rammen av kristen teologi.

7. Kirkens historie og kirkens enhet

a) Kirkens katolisitet

Vi er ikke de første bibellesere. Kirkens historie er for en stor del også bibellesningens historie, og kirken har også som fellesskap flere ganger uttalt seg om hvordan Bibelen er å forstå. Kirkens og bibelutleggingens historie inngår derfor som en vesentlig del av teologifagets kildetilfang. Hvilken status har kirkens historie i denne sammenheng?

Slik evangeliene framstiller det, ble ikke kirken til ved en tilfeldighet. Tvert imot framstiller de det slik at det var en viktig målsetning for Jesu virksomhet å opprette et fellesskap av troende som han kalte kirke (Matt 16,18; på gresk *ekklēsia*). Dette fellesskapet, som samles «i Jesu navn», lover Jesus både å delta i (Matt 18,20) og bevare (Matt 28,20). Fordi det i kraft av Jesu død og oppstandelse bare er én vei til Gud, er dette fellesskapet også prinsipielt sett ett fellesskap selv om det samles mange steder og på ulike måter. Det grunnleggende er uansett felles så sant det er en kristen kirke vi snakker om: «én kropp, én Ånd, slik dere fikk ett håp da dere ble kalt, én Herre, én tro, én dåp, én Gud og alles Far, han som er over alle og gjennom alle og i alle» (Ef 4,4-6).

For at kirkens enhet skal bevares, må det stilles bestemte krav både til den måten budskapet overleveres på og til dets innhold. Hvilke krav som må stilles til overleveringsmåten, ble klargjort gjennom utfordringen fra gnostisismen (jf. kap. 4 a). Gnostikerne bygget sin lære på en tanke om at det fantes en hemmelig, muntlig overlevering for den indre krets. Denne oppdeling i vanlige kristne og særskilt utvalgte er imidlertid uforenlig med enhetsprinsippene i NT. Gjennom avgrensningen overfor gnostisismen ble det derfor klart at formidlingen av det kristne budskap må baseres på åpne kilder som forvaltes av et identifiserbart lederskap som må kunne begrunne det de gjør på en måte som tåler kritikk. Dette ble ivaretatt gjennom kanoniseringen av NT og overleveringen av dets budskap gjennom en identifiserbar rekke av biskoper som etter hvert også møttes for å avgrense kirken overfor nye utfordringer. Disse prinsippene ble langt på vei klargjort gjennom Ireneus' avvisning av gnostisismen i det 2. århundre (se kap. 6 a), og ble videreført gjennom de store kirkemøtene i det 4. århundre og senere.

Hvilke krav som måtte stilles til en innholdsmessig autentisk formidling av det kristne budskap, ble i det 5. århundre formulert av Vincent av Lerinum (d. ca. 450) på en måte som er blitt stående som et orienteringspunkt i debatten om kirkens enhet. «Kun det er sant katolsk som er trodd av alle, på alle steder og til alle tider», hevdet Vincent. På denne måten prøvde

han å fastslå hva bekjennelsestekstene mener når det omtaler kirken som katolsk, noe både Den nikenske og Den apostoliske trosbekjennelse gjør. Å være katolsk vil si å tro på den ene Gud, den ene Frelser og den ene vei til frelse i fellesskap med apostlene og hele den kristne kirke. Her er det ikke rom for særstandpunkt eller gruppedannelser; en må være reelt forpliktet på de troendes fellesskap, og dermed også på den felles tro. Allerede hos Paulus finner vi kritikk av grupper i menigheten som ødelegger enheten (1 Kor 11,19). Gruppe heter på gresk *haíresis*, og derfor er heresi i kirkens terminologi blitt en betegnelse for læreoppfatninger som splitter ved å sette sine egne kriterier for kirkelig enhet. På norsk kaller vi dette vranglære. Poenget er ikke at alle må ha forstått alt, eller at alt må gjøres på samme måte overalt, men at en ikke skal operere med andre enhetskriterier enn det som alle kristne alltid har fastholdt som troens fundament.

Fra 400-tallet av var det i praksis Den nikenske trosbekjennelse som kom til å fungere som signalement for den tro som kjennetegnet den katolske enhet. Her ble kirkens tro definert overfor viktige teologiske utfordringer på en måte som vant allmenn oppslutning. Dette kommer tydelig til uttrykk ved at senere konsiler og kirkemøter gjennom mer enn tusen år uttrykkelig viser til Den nikenske trosbekjennelse som det grunnlag de selv står på og dens trosforståelse som noe de prøver å ivareta. Det betyr selvsagt ikke at med Den nikenske trosbekjennelse er alt sagt, slik at alle teologiske problemer kan løses med en henvisning til denne teksten. Men det betyr at her er det satt noen tydelige grensemarkeringer både når det gjelder innhold og metode for hva som kan gjelde som autentiske uttrykk for den kristne tro. Sentralt i dette dokumentet står avvisningen av den arianske inkarnasjons- og treenighetsfornektelse, men bekjennelsesteksten gir også andre enhetsmarkeringer: Skapertro (avvisning av gnostisismen), menneskenes frelse som inkarnasjonens målsetning, og en tydelig sakramental forståelse av dåpen og kirken som stedet for Den hellige ånds trosskapende og livgivende gjerning.

Det siste av de læredokumenter fra den udelte kirke i Vest-Europa som på denne måten uttrykkelig påberoper seg Den nikenske trosbekjennelse som fundament for sin egen autoritet, er det viktigste lutherske bekjennesskrift fra reformasjonstiden, *Confessio Augustana* (skrevet i 1530, heretter forkortet CA). Lest ut fra den kontekst det ble til i, er dette ikke et læredokument fra en bestemt kirkeavdeling, men et forsøk på å bekjenne den katolske kirkes tro i overensstemmelse med enhetskriteriene fra Den nikenske trosbekjennelse. CA består av to deler. I første del, artikkel 1-21, framstilles den katolske tro slik den bekjennes i de lutherske menigheter. Her ligger hovedvekten på samsvar med Den nikenske trosbekjennelse og med de avgrensninger overfor vranglære som den katolske kirke har måttet gjøre gjennom sin historie

når det gjelder treenighetslæren (CA 1), syndsforståelsen (CA 2 og 20; avvisning av pelagianismen), åpenbaringsforståelsen (CA 5), kirkeforståelsen (CA 8), sakrament- og botsforståelsen (CA 9, 10, 12 og 13), betydningen av borgerlige yrker (CA 16) og eskatologien (CA 17). Gjennom historien har altså den nikenske trosforståelsen måttet presiseres, men det foreligger ingen brudd i den kontinuerlige læreoverlevering. Denne kontinuiteten slutter CA seg til. Dette er derfor en bekjennelse fra den udelte katolske kirke som med henblikk på forståelsen av den kirkelige enhet har ett og bare ett poeng: Å vise at den lutherske reformbevegelse er katolsk i bekjennelsens og Vincents betydning ved positivt å bekjenne troens innhold i samsvar med Den nikenske trosbekjennelse, og ved å stå sammen med den katolske kirke i å avvise de splittende bevegelser som hadde brutt med det katolske ved å ta avstand fra det som var blitt trodd av alle, alltid og overalt.

Andre del av CA gir så katolisitets-prinsippet en mer polemisk anvendelse. Her tar en nemlig for seg standpunkt og kirkeskikker som er relativt nye, og som derfor ikke kan legges til grunn for forståelsen av kirkens katolisitet. Her påpekes det uholdbare i å nekte å gi lekfolk nattverdvin, å nekte prester å gifte seg, å kreve overholdelse av bestemte fasteregler, og å gjøre dette til kriterier for katolisitet. Både faste og sølibat kan i sine sammenhenger være både rett og godt, men enhetsbetingelser kan det ikke være, for hverken sølibatskrav for prester eller bestemte fasteregler er en del av det kristne alltid har trodd og lært.

I møtet med utfordringen fra CAs katolske enhetsforståelse brøt den kirkelige enhet i Vest-Europa sammen, og det har til denne dag ikke vært mulig å gjenopprette den. Den romersk-katolske kirke kom til den konklusjon at den måtte avvise den lutherske reformbevegelse som en form for vranglære. For å kunne gjøre det måtte en imidlertid gi avkall på den tradisjonelle forståelse av kirkens katolisitet og definere den på nytt. For konsilet i Trient, som redefinerte den romersk-katolske tro etter møtet med den lutherske utfordringen, var det ikke lenger det som alle kristne alltid hadde trodd som definerte kirkens enhet, men tro i samsvar med det som det romersk-katolske læreembetet, altså paven eller konsilet, bestemte. For å kunne begrunne dette, aksepterte en prinsippet om en muntlig læreoverlevering ved siden av bibelutleggelsen, og disse to skulle æres «med samme pietet og ærbødighet». I praksis gav dette læreembetet nokså vide fullmakter til å definere kirkens lære uten å måtte ta hensyn til kontinuiteten i læreoverleveringen, noe konsilet også benyttet seg av. Det nye autoritetsprinsippet, likestilling av Bibelen og den muntlige overlevering som kilde til trosforståelsen, var i seg selv et brudd med den tradisjonelle forståelse av kirkens katolisitet.

Men heller ikke blant dem som fulgte Luther i å kreve kirkelige reformer, overtok en uten videre den tradisjonelle forståelse av kirkens katolisitet. Også her var det mange som gav seg

selv nokså vide fullmakter i forhold til den tradisjonelle troslevering. Det gjorde at mange avviste den tradisjonelle gudstjenesten og tolket sakramentene på en ny måte. Nattverden ble av mange ikke lenger forstått som formidling av Jesu nærvær, men som et måltid hvor en ble minnet om Jesu død og dens betydning (jf. kap. 4 b). Flere var også skeptiske til barnedåpen, som de mente var årsaken til at det var mange i kirken som ikke hadde en reell trosbekjennelse. Det ville være bedre, mente de, om en ventet med å døpe til dette kunne skje på grunnlag av dåpskandidatens bevisste trosbekjennelse. Flere trakk også den slutning at barnedåp, som jo nødvendigvis må skje på grunnlag av foreldres og fadderes trosbekjennelse, da ikke kan være gyldig dåp, og begynte å døpe barnedøpte på nytt på grunnlag av deres egen trosbekjennelse som voksne.

Den lutherske avvisning av gjendøpernes argumentasjon viste hvordan reformasjonstidens lutheranere tenkte om kirkens katolisitet. For å begrunne denne avvisningen viste man ikke til bibeltekster, for det er ingen tekster i NT som eksplisitt omtaler barnedåp. I stedet viste man til tradisjonens entydighet: Kristne har alltid døpt barn av kristne familier, og dette har aldri vært kontroversielt. Det er altså ikke tvil om at dåp av barn svarer til Vincents definisjon av kirkens katolisitet. For katolisitetsforståelsen kunne man imidlertid gi en bibelsk begrunnelse. Jesus hadde nemlig lovet at han ville bevare sin kirke slik at «dødsrikets porter ikke skal få makt over den» (Matt 16,18; jf. Matt 28,20: «Jeg er med dere alle dager inntil verdens ende»). Jesus kan ikke sies å ha oppfylt dette løftet om kirkens forvaltning av dåpsakramentet gjennom hele kirkens historie har vært ugyldig. Kirken kan ikke som fellesskap ha tatt grunnleggende feil på et så avgjørende punkt. Denne kontinuiteten er det viktig å bevare. Vi står derfor ikke fritt til å definere kirkens lære på nytt gjennom en argumentasjon som ser bort fra trosleveringens historiske realiteter.

Reformasjonstidens splittelse skyldes altså at den til da forholdsvis enhetlige forståelse av kirkens katolisitet falt fra hverandre i tre ulike modeller: 1) En fastholdelse av at kirkens enhet må forankres i en reell forpliktelse på prinsippet om overleveringens kontinuitet. 2) En forståelse av at kirkens lederskap under Åndens ledelse har fullmakt til å definere ny lære uavhengig av Bibelen og den kontinuerlige læreoverlevering. 3) En forståelse av at læreoverleveringen betyr relativt lite så lenge en mener å ha en bibelsk begrunnelse for det en gjør. Ulike varianter av det siste standpunktet er det vi finner både hos de reformerte og i gjendøperbevegelsen. Standpunktet henger vanligvis sammen med en form for biblisisme, som vil gjøre bibelske bud gjeldende som aktuelt forpliktende i størst mulig grad. Det gir seg blant annet utslag i at den ikke overtar den tradisjonelle gudstjenesteliturgen, men utformer

gudstjenesten på en ny måte i samsvar med det en oppfatter som nytestamentlige påbud for gudstjenesten.

Allerede før reformasjonstiden var kirken i Europa blitt splittet i den vestlige, romersk-katolske, og den østlige, gresk-ortodokse delen. Det er stor grad av samsvar mellom CAs forståelse av kirkens katolisitet og den gresk-ortodokse. Begge oppfatter Den nikenske trosbekjennelse som grunnleggende, og legger tonatur-kristologien til grunn for forståelsen av frelsen og kirken. Den ortodokse kirke har også alltid avvist at biskopen i Roma, altså paven, skulle være kirkens overhode – det er i seg selv en viktig grunn til at paveembetet ikke kan være en del av kirkens katolisitet i bekjennelsenes mening. De lutherske mente at dette viste et fellesskap i teologisk grunnholdning som burde undersøkes nærmere, og det var allerede i det 16. århundre kontakt mellom teologene i Wittenberg og patriarken i Konstantinopel. Denne kontakten førte imidlertid ikke til noe. Kirkene i Øst- og Vest-Europa hadde lite felles historie og ikke felles språk. Det gjorde at man lett snakket forbi hverandre, og bare det å finne en felles forståelse av de avgjørende problemstillingene viste seg vanskelig. Til tross for større teologisk avstand, var det enklere for lutheranere og romersk-katolske å forholde seg til hverandre. Her var man i det minste enige om hva man var uenige om.

Kirkesplittelsen skapte en teologisk utfordrende situasjon. De historiske kirker (og mange av de nyere) er enige både om den kristne troens sentrale innhold (inkarnasjon og treenighet) og om grunnleggende prinsipper for hvordan den skal forstås og formidles. Likevel trekker de så ulike konsekvenser av dette når det gjelder forståelsen av kriteriene for kirkelig enhet at opptrer som separat organiserte kirkelige fellesskap som ikke uten videre kan samles om samme nattverdbord. Det gjør at også teologifaget blir splittet i konfesjonelt orienterte fagtradisjoner som nærmest framstår som ulike fag-paradigmer i Kuhns forstand. Er ikke dette et problem det burde være mulig å løse for kirker som sammen kan bekjenne den kristne tro i form av tilslutning til et så ambisiøst og presist læredokument som Den nikenske trosbekjennelse?

b) Læremangfoldet og den økumeniske bevegelse

Etter reformasjonstiden drev kirkene lenge skyttergravskrig hvor de nøyde seg med å utdype sine ulike forståelser av veien til kirkelig enhet. Det ble det lite enhet av. Slik er det ikke lenger; fra opplysningstiden av har det vært adskillig bevegelse på tvers av de tradisjonelle skyttergravene. Disse bevegelsene har imidlertid gått i to ulike retninger, og har derfor ikke lyktes når det gjelder å gjenopprette kirkens tapte enhet.

Protestantisk teologi har i stor grad arbeidet ut fra det jeg ovenfor definerte som det reformerte tradisjonsprinsipp, som sier at kirkens lærekontinuitet er relativt uvesentlig. Det gjelder også lutheranere både i fagteologisk sammenheng og i de mer folkelige vekkellesbevegelser. I praksis har en imidlertid arbeidet ut fra skiftende modeller for hva som er reelt teologisk normativt. Denne måten å arbeide på har derfor ikke på noen avgjørende måte bidratt til vekst i kirkelig enhet.

Viktigere har derfor arbeidet i den økumeniske bevegelse vært. Den oppstod ut fra en opplevelse av åndelig og teologisk fellesskap blant protestantiske misjonærer i det 19. og begynnelsen av det 20. århundre. Når man møtes langt hjemmefra, er det lettere å se betydningen av det man har felles. Dette er en viktig forutsetning for tilblivelsen av de sentrale økumeniske organisasjonene, som samlet seg om opprettelsen av Kirkenes Verdensråd i 1948. Denne organisasjonen samlet både protestantiske og ortodokse kirkesamfunn. Den romersk-katolske kirke stod lenge utenfor denne utviklingen og konsentrerte seg om arbeidet på sine egne skyttergraver gjennom Maria-dogmene (Maria ble unnfanget uten arvesynd, erklært i 1854, og hennes opptagelse i himmelen, erklært i 1950) og dogmet om pavens ufeilbarlighet (1870). Siden har imidlertid også denne kirken gitt slipp på flere av sine særtrekk og åpnet seg mot andre kirkesamfunn. Det andre vatikankonsil (1962-65) ble en viktig katalysator for denne nyorienteringen.

Den økumeniske bevegelse og endringen i den romersk-katolske kirkes holdning til andre kirker har til sammen skapt et helt annet klima for læresamtaler kirkene imellom. For første gang siden reformasjonstiden er man kommet opp av skyttergravene og har begynt å diskutere lærespørsmål med et selvkritisk blikk og ut fra den forutsetning at en kanskje kan ha noe å lære av andre kirkelige tradisjoner enn den en selv står i.

Dette har resultert i flere viktige dialogdokumenter, dels felleskirkelige, dels som et resultat av bilaterale dialoger mellom ulike kirkesamfunn. Det viktigste felleskirkelige dialogdokument er Faith and Order-uttalelsen *Dåp, nattverd og embete* fra 1982 (Faith and Order er en del av Kirkenes Verdensråd). Her står både ortodokse, romersk-katolske og mange protestantiske kirker sammen om noe som knapt kan beskrives som noe annet enn en fornyelse av enhetsvisjonen fra Den nikenske trosbekjennelse. Sakramentene forstås som midler Gud bruker for å nå oss med sin nåde, og alle deltagende parter er enige om å be hverandre om ikke å fortsette med praksis som kan oppfattes som gjendåp. Ikke alle baptister og pinsevenner vil stille seg bak en slik oppfordring. Den er likevel vesentlig som et forsøk på å identifisere og løse en av de mest splittende praksiser i kristenheten ved å oppfordre kirkene til fullt ut å

anerkjenne hverandres dåp selv om en kan ha ulike oppfatninger om enkelte aspekter både ved dåpsforståelsen og dåpspraksisen.

Protestantiske kirker har vært involvert i flere bilaterale dialoger. Leuenberg-konkordien (konkordie = enhetsdokument) fra 1971 prøver å skape et nytt grunnlag for protestantisk enhet i Europa ved å bilegge striden mellom lutheranere og reformerte. Den norske kirke sluttet seg til Leuenberg-konkordien i 1999. Porvoo-avtalen fra 1992 er en tilsvarende avtale mellom de nordiske folkekirker og den anglikanske kirke, og «Nådens fellesskap» fra 1994 er en avtale om vidtgående fellesskap mellom Den norske kirke og Metodistkirken i Norge. Den har siden blitt et forbilde for lignende avtaler mellom andre kirker.

Disse dialogdokumentene løser ikke alle problemer. Man kan iblant være usikker på om de bevitner reelle framskritt i erkjennelse eller en bare har funnet formuleringer som er så lite presise at de skjuler gammel uenighet uten å løse problemene. Den enhet de bevitner, blir ikke alltid fullt opp i praksis, og det kan også reises spørsmål om hvordan dokumentene forholder seg til hverandre. Det de utvilsomt dokumenterer, er imidlertid en reell vilje til å følge det program som allerede i fortalen til CA defineres som den rette framgangsmåte ved uenighet om kirkelige lærespørsmål: En bør sette seg ned og samtale for nå fram til enhet ved å rette på det som på begge sider kan ha blitt oppfattet feil. Det er en komplisert prosess som utvilsomt vil ta mer enn én generasjon. Sett i forhold til de mange hundre år hvor det ikke var noen prosess i det hele tatt, har en likevel, tross alt, kommet forholdsvis langt.

Det er imidlertid først og fremst bruddet mellom den ortodokse og den romersk-katolske, og mellom den romersk-katolske og den lutherske kirke som er de brudd som definerer splittelsen i kristenheten. Derfor er det også særskilt interessant å se på hvordan disse relasjonene utvikler seg. Forholdet mellom den ortodokse og den romersk-katolske kirke har en lang og komplisert historie som ikke kan rekapituleres her. I vår tid har vi sett reelle bevegelser i retning av større enhet også her. I 1965 opphevet paven i Roma og patriarken i Konstantinopel de gjensidige bannlysninger, og etter 2006 har de to innehaverne av disse embetene møttes flere ganger. I 2016 møttes også paven og den russisk-ortodokse patriark for første gang. Det er imidlertid ikke noe som tyder på at dette har endret de ortodokses holdning til dogmet om pavens ufeilbarlighet, som er en stor utfordring også for dem.

Etter Det andre vatikankonsil har det også vært flere dialogrunder mellom den romersk-katolske og den lutherske kirke. Også her er det oppnådd reelle resultater, men det er uenighet om hva disse egentlig betyr. En målsetting fra starten av var å finne et fundament som gjorde det mulig å feire eukaristien (nattverden) sammen. Det har ikke lyktes, til tross for et dialogdokument fra 1978 som dokumenterer omfattende enighet om selve nattverdførståelsen.

Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren fra 1999 hevder noe tilsvarende også når det gjelder rettferdiggjørelseslæren. Dette dokumentet er imidlertid svært omdiskutert, blant annet fordi tilnærmingen til 1500-tallets debatter er problematisk. Dokumentet vil undersøke om de «gjensidige fordømmelser» fra den tiden kan oppheves. Problemet er imidlertid ikke gjensidige fordømmelser, men den romersk-katolske kirkes avvisning av den lutherske reformbevegelsens katolske enhetsforståelse. Sett fra et luthersk ståsted er det også problematisk å hevde at det foreligger enighet om rettferdiggjørelseslæren når det fra romersk-katolsk hold fremdeles gjøres innsigelser mot felles nattverdfeiring. At den romersk-katolske kirke fremdeles opprettholder den lære om avlat som var reformasjonens foranledning, gjør det også vanskelig å vite hva en egentlig har oppnådd.

Metodisk mer presis er derfor det katolsk-lutherske dialogdokumentet *Kirkens apostolisitet* fra 2007. Her dokumenteres det at på viktige punkter har den romersk-katolske og den lutherske kirke nærmet seg hverandre, blant annet når det gjelder forståelsen av forholdet mellom Bibelen og kirkens tradisjon. Samtidig legger dette dokumentet ikke skjul på at på andre punkter går utviklingen i feil retning. Her peker man både på de etter-reformatoriske romersk-katolske særdogmer (Maria-dogmene og dogmet om pavens ufeilbarlighet) og aksept for kvinnelige prester og likekjønnede ekteskap i mange lutherske kirker. Dette er problemer man ikke en gang har begynt å diskutere. Situasjonen kompliseres ytterligere ved at det i en del spørsmål er den romersk-katolske kirke som i dag inntar de standpunkt som reformatorene inntok på 1500-tallet, mens representantene for dagens lutherske kirker, blant annet som et resultat av innflytelsen fra det jeg ovenfor beskrev som det reformert-protestantiske tradisjonsprinsipp, iblant kan stå for noe helt annet.

I anledning 500-års minnet for starten av reformasjonen gav kirkene i 2015 sammen ut heftet *Fra konflikt til fellesskap*. Her oppsummeres resultatene av femti års dialog, samtidig som det dokumenteres at en nå langt på vei kan stå sammen i en felles beskrivelse av reformasjonens historie. Også romersk-katolske kirkehistorikere ser at det var berettigede elementer i den kritikk Luther framførte. Det spørsmål man ikke stiller, er om vi i det hele tatt hadde hatt noen splittelse mellom lutheranere og romersk-katolske om kirkens ledere for fem hundre år siden hadde sagt det de sier i dag. Spørsmålet har neppe noe entydig svar, men gode spørsmål har ofte ikke det.

Den uklare status som hefter ved dokumentene fra dialogen med den romersk-katolske kirke henger sammen med et mer grunnleggende metodeproblem som berører all kirkelig dialog med dette kirkesamfunnet. Ufeilbarlighets-ambisjonene i dens selvforståelse gjør nemlig at den ikke uten videre kan innrømme å ha tatt feil i lærespørsmål. Selv om det er betydelig avstand mellom

rettferdiggjørelseslæren i vedtakene på Trient-konsilet og i *Felleserklæringen*, må man på romersk-katolsk hold på en eller annen måte prøve å fastholde begge deler. Det gjør at det også er vanskelig å vite hva som er status når det gjelder det lærepunkt som ved siden av den baptistiske gjendåpspraksis er kristenhetens mest splittende, nemlig dogmet om pavens ufeilbarlighet. I dag vil man på en annen måte enn i 1870 understreke at paven er en del av bispekollegiet og hele det katolske fellesskap, noe også den nye åpenheten mot andre kirker er med på å understreke. Men ufeilbarlighetsdogmet er ikke opphevd, og det er vanskelig å si hvordan det vil bli anvendt om diskusjonen skulle spisse seg til.

Det er mye som tyder på at det i et litt større perspektiv bare to mulige veier videre for den økumeniske bevegelse. Enten må man på en eller annen måte prøve å begrunne at det kirkesamfunn en selv tilhører, i kraft av sin særegne historie har fortrinn som gjør at det er her man finner den grunnleggende modell for etableringen av kirkelig enhet. Eller så må man reelt forplikte seg på enhetsvisjonen fra Den nikenske trosbekjennelse i den forstand at en er villig til å sette alle senere konfesjonelle særtrekk under debatt. Da vil antagelig alle kirkesamfunn måtte oppgi deler av sin egen tradisjon som en del av betingelsen for kirkelig enhet. Målsettingen trenger ikke å være organisasjonsmessig kirkelig enhet. Derimot er det med et slikt utgangspunkt ikke mulig å oppgi målsettingen om gjensidig og full anerkjennelse av legitimiteten i hverandres embetsstruktur og sakrament-forvaltning.

8. Den religiøse erfaring

a) Nærvær og anføktelse

Både Bibelen og kirkens læretradisjon er altså viktige kilder for kristen teologi. Begge er imidlertid primært historisk orientert. Men kristen teologi er ikke først og fremst et historiefag. Det vil reflektere opplevelsen av møtet med Gud som aktuell virkelighet. Hvordan møter vi Gud i dag, og hvordan skal erfaringene fra dette møtet håndteres på en metodisk ansvarlig måte i kristen teologi? Det er tema for dette kapitlet.

Fortellinger om religiøse opplevelser er viktige både i Bibelen og i kirkehistorien. Bibelen har sterke skildringer av opplevelsen av Guds nærvær. Ingen som leser skildringen av Guds nedstigning til Sinai-fjellet (2 Mos 19,16-19) er i tvil om at dette formidler en spesiell opplevelse. I Salme 18,8-16 har vi en lignende dramatisk skildring av guddommelig nærvær.

I GT er det stort sett profetene som har slike sterke opplevelser. Gudsvisjonene er særlig detaljert utformet hos Jesaja og Esekiel (Jes 6; Esek 10). Normalt opplever imidlertid profetene Guds nærvær som et kall til å framføre et bestemt budskap (jf. kap. 4 a). Dette budskapet er aktuelt, og ofte også provoserende, for dem som får høre det. Det kan inngå i profetien en forutsigelse av noe som kommer til å skje, men det er ikke det avgjørende. Bibelske profetier er ikke primært forutsigelser, men aktualiseringer av Guds vilje med henblikk på forhold i profetens samtid.

Vi hører også om profeter i NT (Apg 21,9-10; Rom 12,6; 1 Kor 11,4; 12,10; 14,32.37), men nå har profettjenesten fått et annet innhold. I og med inkarnasjonen har den avgjørende gudsmanifestasjonen skjedd. Når Jesus gir sitt oppdrag til apostlene, ber han dem å fortelle hva som har skjedd og hva det betyr (jf. kap. 4 a). Oppdraget er ikke å bringe nye åpenbaringer, men å fortelle om og utlegge den åpenbaring som allerede har skjedd i og med inkarnasjonen og Jesu oppstandelse. Det må da også gjelde den nytestamentlige profeti. Den kan ikke tenkes å bringe noe som problematiserer forståelsen av inkarnasjonen og Jesus-fortellingen som den avgjørende åpenbaringen av hvem Gud er (jf. Joh 1,18).

I NT står derfor ikke profetene i en særstilling når det gjelder å oppleve Guds nærvær. En kristen gudstjeneste er ifølge NT alltid et møte med den oppstandne (1 Kor 10,16; 11,29). Opplevelsen av Åndens nærvær i form av menneskers trosbekjennelse (1 Kor 12,3b) og gode holdninger (Gal 5,22-23) forutsettes også å være reell for alle troende. Guds nærværet har altså en opplevelsesdimensjon som oppfattes som svært vesentlig. NT har heller ikke noen

dramatiske teofani-skildringer. Unntaket er synet av den himmelske gudstjeneste i Åpenbaringsboken kap. 7, 19 og 21, som ligner tilsvarende syner hos Jesaja og Esekiel.

For mennesker er Guds nærvær ikke nødvendigvis en positiv opplevelse. Det kan oppleves både truende og dramatisk. Det er et trekk som går igjen både i GT og NT. Opplevelsen av den hellige Guds nærvær gjør at mennesker konfronteres med sin egen syndighet og utilstrekkelighet (Jes 6,5; Matt 8,8; 26,75; Luk 5,8). Slik det framstilles i Bibelen, er altså guds-nærvær ikke nødvendigvis forbundet med noen lykkeopplevelse.

Dette er et trekk som går igjen også hos dem som gjennom kirkens historie har vært mest opptatt av gudserfaringens opplevelsedimensjon, nemlig dem vi gjerne omtaler som mystikere. Riktignok skildrer de foreningen med Gud som en uutsigelig lykkeopplevelse. Det gjør også den viktigste mystiker i NT, nemlig Paulus (2 Kor 12,1-4). På veien dit må en imidlertid gjennom en renselses- og anfeltelseserfaring som gjerne beskrives som sjelens mørke natt. Opplevelsen av forening med Gud forutsetter at en legger bort alt som ikke hører hjemme i en slik sammenheng, og det er en smertefull prosess. Det bevitner også Paulus (2 Kor 12,7-10).

Hos Luther møter vi troslivets positive erfaringsdimensjon i form av refleksjoner over det han kaller «Skriftens indre klarhet». Det er to trekk ved det Luther her sier det er interessant å merke seg. For det første er han så opptatt av å forankre troslivets subjektive side i Jesusfortellingen at han omtaler den som *Skriftens* indre klarhet. Slik Luther ser det, er den knyttet til, og oppstår i mediterende omgang med, bibelteksten forstått som formidling av Jesu nærvær. For det andre er Luther svært opptatt av at troslivets erfaringsdimensjon bare er direkte relevant for den som selv har opplevelsen. Menighetsledelse og offentlig forkynnelse må etter Luthers oppfatning alltid forankres i allment tilgjengelige kilder. Autoritetsutøvelse knyttet til private gudsopplevelser kan derfor ikke aksepteres, fordi dette er noe som lett fører til maktmisbruk og vilkårlighet. Dette var en kritikk Luther gjorde gjeldende både overfor karismatiske profeter og ledelsen i den romersk-katolske kirke når den påberopte seg sine egne, ikke-kontrollerbare kilder til teologisk innsikt. Subjektiv troserfaring kan være til stor hjelp når det gjelder å oppdage og utlegge sider ved den bibelske åpenbaring, men det er bare i form av dokumentert og begrunnet bibelutleggelse den kan anvendes som kirkelig og sosial autoritet. Her fornyer Luther synspunkter vi kjenner fra oldkirkens kritikk av gnostisismen (s. 83).

Luther kjente også svært godt fra sin egen troserfaring det mystikerne kalte sjelens mørke natt. Hos Luther er dette en tilintetgjørende opplevelse av hvordan en selv kommer til kort i forhold til den absolutte målestokk Bibelen holder opp for oss, og en dermed sammenhengende opplevelse av at virkelighetens håpsdimensjon blir helt borte. Han beskriver selv dette som en helvetesopplevelse, og kan til og med kritisere mystikere for at de har en for teoretisk og for

lite eksistensiell tilnærming til denne erfaringen. Den som ikke selv har opplevd at bunnen faller ut av tilværelsen, vet ikke hva dette er.

Luther deler imidlertid med kirkens store mystikere også opplevelsen av at det er fra dette nullpunkt Gud skaper den tillitsrelasjon som er frelseserfaringens viktigste innhold. Når alle tilløp til å ville stole på seg selv eller noe annet er svidd av, kan troen slå rot i Guds egen, uforanderlige kjærlighet, og dette åpner for erfaringen av et helt nytt livsfundament. «Når jeg har tenkt meg trett til døden, si så hva du har tenkt, o Gud!» står det i Norsk salmebok (nr. 319) om denne erfaringen.

Denne overveldende opplevelse av den guddommelige kjærlighets fylde er en livsforvandlerende erfaring, men som opplevelse er den ikke stabil. Den trues alltid av anfektelseserfaringen, og må derfor stadig på ny gjenvinnes gjennom omgang med de bibelske frelsesløfter. Ingen kan slå seg ned på forklarelsens berg, selv om det er lett å forstå Peters ønske om å gjøre det (Matt 17,4). Erfaringen derfra er likevel god å ha med seg når en skal ned i dalen igjen (jf. Matt 17,14).

Denne erfaringen av livsforvandlerende benådning og nyskapelse er etter Luthers oppfatning helt essensiell i dannelsen av teologer. Det er dette som ligger bak hans utsagn om at det er bønn, meditasjon og anfektelse som skaper en teolog. Gjennom bønner åpner en seg for Guds virkelighet, gjennom meditasjon anvender en den bibelske historie på seg selv, og gjennom anfektelsen opplever en kampen med de krefter som vil holde en fast i dennesidighetens håpløshet og hindre troen å slå rot i Guds uforanderlige kjærlighet.

Det er mye som tyder på at Luther her er inne på noe svært viktig. Når kristen gudstro har vist seg livskraftig og tilpasningsdyktig i svært ulike epoker og sosiale sammenhenger, har det etter alt å dømme mye å gjøre med dens evne til å utholde og fortolke erfaringen av gudsfravær og håpløshet på en meningsfull måte. Når Jesus i sin døds kamp på korset gjør ordene fra Salme 22,2, «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?», til sine (Matt 27,46), blir denne erfaringen tatt helt inn i Guds egen virkelighet. Sterkere kan man neppe uttrykke gudstroens bærekraft gjennom alle kriser og tragedier. Noen har ment at vi på dette grunnlag kan tale om en form for erfaringsbasert gudsbevis. Selv om det kanskje er å strekke det for langt, er dette utvilsomt en troserfaring mange kjenner seg igjen i, og som oppleves svært relevant.

Troens erfaringsdimensjon er asymmetrisk. Anfektelseserfaringen er nemlig stabil på en måte frelseserfaringen ikke er det. Anfektelsen er menneskets egen, mens frelseserfaringen er en opplevelse av guddommelig nærvær som alltid primært er forankret i de bibelske løfter om Guds nåde. På Luthers og mystikernes premisser er det derfor anfektelseserfaringen som er gudsrelasjonens mest entydige erfaring. Sjelens mørke natt kommer før eller siden til oss alle.

Opplevelsen av det guddommelige lys er en opplevelse av benådning, og den kan ingen gi seg selv.

Med dette utgangspunktet kan altså gudsnærværet med entydighet bare knyttes til de løfter om Guds frelsende nærvær som er forankret i apostlenes formidling av Jesus-fortellingen. Det er en slik forståelse som ligger til grunn når CA 5 sier at det er ved evangeliet og sakramentene som midler Den hellige ånd skaper tro, og CA 7 sier at det er fellesskap i evangelieforståelsen og sakramentformidlingen som konstituerer kirkens enhet. På mottagersiden knyttes erfaringen primært til trosbekjennelse (Matt 10,32; Rom 10,9) og etterfølgelse. Denne erfaringen er imidlertid aldri entydig. Ingen forstår fullt ut sine egne motiver for å gjøre det en gjør, og en har slett ikke kontroll på andres. Også hyklere kan bekjenne tro, og Åndens frukter skiller seg ytre sett ikke fra medmenneskelig omsorg som kan ha ulike motivasjoner og være innrammet av ulike virkelighetsforståelser.

Konsekvensen er at skillet mellom de sant troende og de som bare tilsynelatende tror, i praksis blir umulig å trekke. Til tross for at Jesus uttrykkelig sier at det er slik det må være (jf. Matt 13,29-30, forklart v. 38-39), har det gjennom kirkens historie vært mange som ikke har villet slå seg til ro med dette. En av dem var Pelagius, som ønsket en etterfølgelsesetikk som var entydig verifiserbar (s. 58). Augustin avviste dette og knyttet opplevelsen av det guddommelige nærvær til den aktualiserende omgang med bibelteksten i kirkens liturgi.

I middelalderen kombineres ønsket om en entydig opplevelse av gudsnærvær med tanken om at kirken må settes i stand til å ta imot Jesus på verdig vis når han kommer for å holde dom. Det må altså opprettes et rensset gudsrike av sant troende som en forberedelse til Jesu gjenkomst. Med referanse til teksten om tusenårsriket i Åpenbaringsboken kap. 20 kalles dette gjerne for postmillennialisme (post = etter; Jesu gjenkomst tenkes å finne sted etter tusenårsriket). Dette kan motivere arbeid for åndelig fornyelse som kan ha mange positive konsekvenser. Både opprettelsen av tiggermunkeordenene i middelalderen (fransiskanere og dominikanere) og den protestantiske misjonsbevegelse fra slutten av det 18. århundre er eksempler på postmillennialistiske fornyelsesbevegelser. Hva misjonsbevegelsen angår, kan en her vise til Jesu egne ord (Matt 24,24). Men det er heller ikke vanskelig å vise til eksempler på at en postmillennialistisk tenkemåte har ført til at kravet om entydighet i gudserfaringen er blitt reist på en måte som har fått uheldige konsekvenser.

På reformasjonstiden representerte Thomas Müntzer (1489-1525) en form for postmillennialisme med både karismatiske og politiske trekk. Ifølge de særskilte åpenbaringer han hevdet å ha, måtte man med våpen i hånd bekjempe Guds fiender og opprette det fullkomne gudsrike på jorden. Politisk postmillennialisme er altså nært beslektet med tanken om hellig

krig (jf. kap. 6 a). Müntzers profetvirksomhet endte med en katastrofe som gjorde at postmillennialismen kom i vanry. CA er, som naturlig er ut fra den åpenbaringsforståelse vi der finner, svært skarp i sin avvisning av en slik tenkemåte (art. 17).

Modernitetens behov for entydig, empirisk verifikasjon (jf. kap. 3 a) førte imidlertid til at kravet om entydige religiøse erfaringer ble reist på en ny måte. De to store vekkelsesbevegelsene som oppstod på 1700-tallet, metodismen i England og pietismen i Tyskland og Skandinavia, kjennetegnes derfor av ønsket om å ha et positivt svar på spørsmålet etter entydig gudserfaring. Metodismen fant dette svaret i John Wesleys (1703-1791) lære om helliggjørelsen og den såkalte «second blessing». Denne andre velsignelse er en sterk opplevelse av Åndens nærvær som Wesley både fant omtalt i NT, blant annet i beskrivelsen av pinsedagsunderet i Apostelgjerningene kap. 2, men som han også mente svarte til det han og andre hadde opplevd gjennom vekkelsen. Denne velsignelsen er ikke identisk med omvendelsesopplevelsen, men forutsetter og utdyper denne.

Pietismens tilnærming var en litt annen. Her tok en utgangspunkt i den troskampen en mente en fant både hos Luther og andre inkludert vekkelsens egen ledere. De hadde alle gjennomlevd en prosess hvor de gikk fra opplevelsen av egen synd og utilstrekkelighet via syndsbejelse til den fredsopplevelse som fulgte av å ha nådd fram til tro på forsoningens realitet. Dette såkalte *ordo salutis*-skjemaet (*ordo salutis* = frelsens orden) kunne beskrives psykologisk på en måte som gjorde det guddommelige nærværet identifiserbart på en entydig måte.

Felles for metodismen og pietismen var imidlertid en tilbøyelighet til å beskrive et liv i etterfølgelse og helliggjørelse på en kasuistisk måte. Man mente å ha erfaringsbevis for at det var bestemte trekk ved en såkalt verdslig levemåte som med nødvendighet trakk mennesker bort fra troens fundament, enten ved at de var syndige i seg selv (ulydighet mot ett eller flere av de ti bud) eller fordi de skapte usunne bindinger som la hindringer i veien for et sunt trosliv (dans, teater, drikk, kortspill etc.). Man mente derfor at helliggjørelsens ekthet kunne måles på graden av avvisning av slike fornøyelser (jf. kap. 5 d).

Fra en side sett svarte metodismen og pietismen til tidens behov. Det var viktig å kunne gi erfaringsbevis for gudsnærværets realitet. Slik sett er dette vellykkede eksempler på formidling av det kristne budskap på en måte som oppleves relevant i samtiden (kontekstualisering). På den annen side endres erfaringsforståelsen her i forhold til det som ovenfor ble beskrevet. Der var poenget å sikre frelsens entydighet ved at den ikke forankres den i menneskets psykologi, men i de bibelske løfter forstått som manifesteringer av Guds egen uforanderlighet. Når dette prinsippet oppheves, vil bestemte menneskelige bidrag bli forstått som nødvendige betingelser

for frelsens realisering. Frelsesforståelsen ble altså semipelagiansk. I metodismen ble den også eksplisitt arminiansk (jf. kap. 5 b).

Det er heller ikke dekning i kirkens historie for å se på ordo salutis-skjemaet som uttrykk for allmenngyldig erfaring. Det er her nok å vise til den viktigste av alle kristne omvendelsesopplevelser, nemlig Paulus' møte med den oppstandne utenfor Damaskus. Her var det ingen forutgående troskamp. Den Paulus som ikke hadde møtt Jesus, var tvert imot svært fornøyd med sitt eget trosliv. Erkjennelsen av behovet for benådning var noe som hos ham vokste fram etterpå (jf. 1 Tim 1,15). Allerede det viser at veien til tro kan oppleves svært forskjellig for ulike mennesker.

Også den kasuistiske helliggjørelsesetikken (adiafora-læren) gjorde seg avhengig av bestemte menneskers troserfaring. Forsakelse er en viktig del av troslivets spiritualitet, men det er ikke uten grunn at NT og bekjennelsene er svært tilbakeholdende når det gjelder å konkretisere den på allmenngyldige måter. I CAs del to er det et hovedpoeng å ikke gjøre slike konkretiseringer til kirkelige enhetsbetingelser og dermed til absolutt nødvendige. Pietismens forståelse av dette poeng er i beste fall uklar.

Metodismen og pietismen var på mange måter positive bevegelser. De kanaliserte et trosengasjement som maktet å involvere alminnelige kristne i indre- og ytre misjonsarbeid på en måte man tidligere ikke hadde sett. Dette engasjementet maktet å demme opp for tidens rasjonalistiske troskritikk på en effektiv måte, og gjorde at den ikke fikk så stor innflytelse den ellers antagelig hadde fått. Flere av de ledende teologer, blant annet Schleiermacher, hadde også sin bakgrunn i vekkelsen, og var i sin tenkning tydelig preget av det. Samtidig har disse vekkelsene også satt negative fotavtrykk på en måte som fremdeles preger protestantisk kristenliv. Det har dels skjedd ved at fokus på bestemte erfaringer som betingelse for et rett trosliv har ført til at mange har levd med en sterk opplevelse av ikke å være gode nok, dels ved at den kasuistiske etterfølgelsesetikken har skapt tilsynelatende entydige skiller mellom dem som var innenfor og dem som var utenfor med de fristelser det innebærer til gjensidig kritikk og fordømmelse. Selv om dette er en tenkemåte som har vært utsatt for mye kritikk i faglige sammenhenger, er den fremdeles en realitet i den forstand at forsøk på å reise en debatt om reelle etiske problemer ofte blir forstått som forsøk på å gjeninnføre den pietistiske adiafora-læren.

b) Helbredelse og frigjøring

I noen av 1800-tallets vekkellesbevegelser ble imidlertid den karismatiske postmillennialismen fornyet på en adskillig mer radikal måte enn i metodismen og pietismen. Det henger blant annet sammen med at vi på denne tiden både i og utenfor kirkelige sammenhenger fikk en ny interesse for underfulle helbredelser som entydige gudsríkemanifesteringer. Kirkens frelsesforståelse hadde riktignok aldri vært ensidig intellektualistisk. Det er tydelig at det gjenopprettede gudsforhold inkluderer mennesker i en realitet som omfatter alle sider av den menneskelige tilværelse. Det gammeltestamentlige begrep *shalom*, som gjerne oversettes med fred, betegner lykke, helse og velstand i en omfattende betydning. Både Salmenes bok (f.eks. Salme 23) og Job-bokens beskrivelse av Jobs liv før og etter de ulykker han ble rammet av, viser oss det. Vi ser også det samme understreket i evangelienes framstilling av Jesu tjeneste, som manifesterer en omsorg for hele mennesket.

Kirken oppfattet dette som et mønster den skulle følge. Det underfulle aspektet ved den helbredende tjeneste ble ikke alltid framhevet. Men at et liv i Jesu etterfølgelse innebar en forpliktelse til å dra omsorg for hele mennesket, forble et viktig aspekt ved kirkens virksomhet. At en ba for syke, betød imidlertid ikke at en lovet dem helbredelse. Helbredelse kan være mange ting, og når det er evigheten som er tidsrammen for løftets oppfyllelse, kan også det tenkes på mangfoldig vis. I samme retning peker det at den nytestamentlige holdning til legemlige lidelser ikke er entydig negativ. De kan også oppfattes som en del av de utfordringer som er nødvendige for at den prøvede tro kan vokse fram. Det er i hvert fall Paulus' konklusjon etter at han for sin egen del hadde strevd med det problem at helbredelsen ikke skjedde (2 Kor 12,8-9).

Dette ble imidlertid oppfattet som utilstrekkelig av de helbredelsespredikantene vi møter fra og med andre halvdel av det 19. århundre. De mente å kjenne de åndelige livslover og å kunne utnytte disse til menneskers fordel omtrent på samme måte som en på denne tiden begynte å få teknologiske nyvinninger basert på det nye, vitenskapelige verdensbildet. Innenfor den kristne helbredelsesbevegelsen tolket man de underfulle helbredelser på grunnlag av Wesleys lære om *second blessing*; dette var manifestering av åndelig livskraft for viderekomne på en måte som oppfylte de løfter som i NT var knyttet til bønn i Jesu navn. Da pinsevekkelsen vokste fram i begynnelsen av det 20. århundre, overtok man denne helbredelsesforståelsen og kompletterte den med en forståelse av tungetale som en tilsvarende entydig manifestering av Guds kraft. I kirkens første tid hadde den vokst ved hjelp av tegn og under (Apg 2,43; 5,12; 6,8; 15,12; Rom 15,19; 2 Kor 12,12). Når dette nærmest hadde blitt borte i mellomtiden, ble det oppfattet som

et tegn på at kirken i denne tiden hadde vært åndelig død. De nye manifesteringer av Åndens virke gjennom helbredelser og tungetale, iblant omtalt som «power evangelism», viste at aposteltidens menighetsliv på ny var blitt en realitet. Her radikalisererte man altså den reformerte tradisjonsforståelse, slik at betydningen av den kontinuerlige troslevering gjennom historien ble helt borte.

Hverken innen pinsebevegelsen eller den fornyelse av pinsevekkelsen som gjerne omtales som den karismatiske bevegelse, har man overtatt den radikale helbredelses-bevegelsens tenkning uten motforestillinger eller modifikasjoner. Det er likevel ikke tvil om at helbredelsespredikanter som Essek W. Kenyon (1867-1948) og Kenneth Hagin (1917-2003) har hatt betydelig innflytelse innenfor deler av protestantismen. De hevder at Jesus seiret over djevelen i kraft av sin overlegne innsikt i de åndelige livslover. Denne innsikten er nå stilt til de troendes disposisjon. Ved å tro som han kan de overvinne de krefter som hindrer dem i å leve et liv fritt for helsemessige og økonomiske bekymringer. Det som gjøres av det alminnelige helsevesen er ikke negativt, men oppfattes som noe åndsfulle mennesker egentlig ikke trenger.

En videreutvikling av denne tradisjonen, som gjerne omtales som New Apostolic Reformation (NAR), utlegger Åndens manifesteringer i mer politiske kategorier. Åndsfulle mennesker skal motvirke Satans negative innflytelse på samfunnet gjennom maktbønn og ved å innta posisjoner som gjør at de positive åndelige krefter vinner fram. Her fornyer man altså også dette aspektet ved Müntzers postmillennialistiske visjon.

Fellestrekkene mellom helbredelsesbevegelsen og gnostisismen (jf. kap. 4 a) er iøynefallende. I begge tilfelle skal mennesket nå et høyere nivå gjennom innsikt i og bruk av de åndelige livslover som trosheltene, først og fremst Jesus, har avdekket. Denne innsikten formidles gjennom kanaler som ikke er umiddelbart tilgjengelige for alle (hemmelig overlevering og profetiske budskap) og manifesterer seg på oppsiktsvekkende måter. Resultatet er at skillet mellom dem med og uten den rette innsikt blir svært vesentlig.

Vurdert ut fra det oppdrag Jesus ifølge evangeliene gav apostlene, er det et spørsmål om ikke helbredelsesbevegelsen svekker inkarnasjonens og forsoningens avgjørende betydning til fordel for et alternativt budskap knyttet til Åndens senere formidling av ny kunnskap. Mye tyder på at man her, i motsetning til hva som gjøres i NT, fastholder en gammeltestamentlig profetiforståelse. Dette bryter i så fall med det antignostiske og reformatoriske prinsipp om at kirken alltid skal ledes på grunnlag av etterprøvbare argumentasjon framført på grunnlag av åpent tilgjengelige kilder. På denne måten kan de karismatiske helbredelsesprofeter få en svært sterk posisjon. De negative konsekvenser av dette har vi etter hvert fått noen eksempler på.

Det prinsipielle problem ved forståelsen av helbredelse og tungetale som entydige gudsmanifesteringer er at den neppe er forenlig med den virkelighetsforståelse vi finner i Bibelen og de sentrale bekjennelsestekstene, som går ut fra en absolutt forskjell mellom Gud og verden. Med et slikt utgangspunkt er gudsmanifesteringer i verden entydig erkjennbare bare om de knyttes til inkarnasjonen og det som forbereder eller følger av denne (evangelieforkynnelse og sakramentforvaltning). Tegn og under er derimot i Bibelen framstilt som tvetydige fenomener som i seg selv ikke skaper hverken tro eller lydighet (2 Mos 7,11; Matt 12,27; Luk 16,31). Det er ikke noe som formidler Guds uforanderlige kjærlighet om ikke det er kvalifisert ved de bibelske profeters og apostlers vitnesbyrd. Dette prinsippet kan ikke oppheves uten at en svekker den nytestamentlige forståelse av inkarnasjonen som den avgjørende gudsmanifestering.

Ifølge den bibelske skapertro er Gud alltid nærværende, selv om det tvetydige ved livets erfaringer gjør at det ofte ikke oppleves slik. Helbredelsesforkynnelsen synes derimot å forutsette at Gud bare er nærværende der helbredelsen skjer. En tenker altså i samsvar med en nestoriansk oppsplitting av tilværelsen i guddommelige og rent menneskelige fenomener. Da mister en det bibelske poeng at det er gjennom prøvelser og anføktelser en kommer særskilt nær den Gud som alltid er der. Også for Jesus gikk veien til oppstandelsen gjennom opplevelsen av sjelens mørke natt.

Et praktisk problem som skapes av helbredelsesforkynnelsen, uavhengig av om den presenterer seg som utleggelse av Jesus-fortellingen eller ikke, er at den lager et skille mellom dem som mestrer de åndelige lover og viser dette ved at de lykkes i livet, og dem som ikke mestrer dem. Løftet om helbredelse for dem som tror rett og tror nok blir fort en tung byrde for dem som fortsatt må streve med kroniske sykdommer. Skal man etterleve nestekjærlighetsbudet, må imidlertid den helbredende tjeneste utøves på en slik måte at den overordnede målsetting er å inkludere mennesker i helende fellesskap uavhengig av eventuelle endringer i deres medisinske og psykiske diagnoser.

NAR-bevegelsen har også fornyet de politiske aspekter ved Müntzers post-millennialistiske endetidsvisjon. De er ikke alene om det. Også marxismen representerer en forventning om et fullkomment, jordisk gudsrike med tydelige trekk av det vi kan kalle en sekularisert postmillennialisme. Marxismen viser også uttrykkelig til Müntzer som et av sine forbilder. En tilsvarende drøm om en vidunderlig framtid har vi også i nazismen, transhumanismen og i enkelte varianter av liberalismen. Alle disse ideologiene er interessante ikke minst fordi de viser at også politisk tenkning kan adoptere tydelige teologiske trekk. De overtar imidlertid ikke noe som svarer til den nytestamentlige avvisning av hellig krig. De lar seg derfor lett bruke som

ideologisk fundament for politisk undertrykkelse, noe historien også tydelig bekrefter. Også sekulære politiske ideologier kan føre hellig krig mot sine motstandere.

Marxismen er imidlertid også blitt tatt i bruk på eksplisitt teologiske premisser som en hjelp til å konkretisere etterfølgelsens krav, men da på en helt annen måte enn det som skjer innenfor de karismatiske tradisjonene. I den marxistisk inspirerte teologien fokuserer man på det forhold at mennesker fanges og undertrykkes av politiske strukturer som også kirken, bevisst eller ubevisst, kan komme til å støtte. Skal man være Jesus-disippel med troverdighet må en derfor ta i bruk politiske analyseredskaper og involvere seg i politisk arbeid for å frigjøre mennesker fra de undertrykkende strukturer i samfunnet. I utgangspunktet var det marginaliseringen av de fattige som var frigjøringsteologiens utgangspunkt, men den har etter hvert også tatt opp andre undertrykkelsesmekanismer og satt som et krav til et etisk ansvarlig liv at en er opptatt av frigjøring av svarte, urfolk, kvinner, homofile og andre seksuelle minoriteter, og av å frigjøre skaperverket fra menneskets undertrykkelse av det.

Frigjøringsteologien har utvilsomt rett i at politiske strukturer kan virke undertrykkende, og at en forpliktelse på det bibelske *shalom*-idealet innebærer at en både må være bevisst på og motarbeide disse. I gitte situasjoner kan dette være avgjørende for at det kristne budskap skal framstå som troverdig. Det samme spørsmål som ovenfor ble stilt til forståelsen av helbredelser og tungetale som entydige uttrykk for guddommelig nærvær, må imidlertid også stilles til frigjøringsteologiens forståelse av kritikk av politiske strukturer som entydige gudsrikemanifesteringer. Gjør man det her for enkelt for seg ved å knytte det guddommelig nærvær entydig til arbeid for og erfaringer av politisk frigjøring? Bør man ikke heller, også innenfor frigjøringsteologien, søke det entydige uttrykk for Guds nærvær, som samtidig er normgivende for menneskers liv, der den inkarnasjonsforankrede åpenbaringsformidling forteller oss at det er? Da har man også en norm for arbeidet for å motvirke undertrykkelse, samtidig som man unngår at dette arbeidet, hvor viktig det enn er, blir det ene avgjørende kriterium for manifesteringen av sann etterfølgelse.

Både den karismatiske og den politiske postmillennialisme kan gå nokså langt i retning av en todeling av menneskene i dem som forstår og dem som ikke gjør det, en todeling som ytterligere skjerpes når de som ikke forstår, antas å være underlagt Satans herredømme. Jesus framhevet derimot plikten til å vise kjærlighet til alle inkludert våre fiender (Matt 6,44) på en måte som ikke er forenlig med en slik dualisme. Riktignok regner NT med den ondes motstand som en realitet som viser seg både gjennom politisk undertrykkelse, forfølgelse og gudsforakt, og oppfordrer de troende til å sette seg til motverge (1 Pet 5,8-9). Dette skal gjøres gjennom syndsbejelse, evangelieforkynnelse og påtale av sosial undertrykkelse og urettferdighet.

Derimot ber ikke NT oss å omgjøre det politiske til en åndelig kamparena slik NAR-bevegelsen og deler av frigjøringsteologien gjør det. Det er ikke gjennom politiske seire Guds rike skal virkeliggjøres. En forståelse av det politiske som åndelig maktkamp svekker muligheten til å utføre den inkluderende tjeneste NT oppfordrer til, og gjør at forskjellen mellom politisk arbeid og evangelieforkynnelse blir uklar. Også på dette punkt kan det se ut som om postmillennialismen er fanget av en virkelighetsforståelse som avviker fra Bibelens på helt sentrale punkter.

Det liv Jesus inviterer til, er et godt liv. Bibelen viker derfor ikke tilbake for å beskrive det på en måte som også kan omfatte både positive religiøse opplevelser og materielle velsignelser. På bibelske premisser må dette imidlertid oppfattes som tegn på Guds velsignelse, og ikke forveksles med det som alltid er den overordnede målsetting, nemlig etablering og opprettholdelse av en tillitsfull gudsrelasjon. For at vi ikke skal forveksle tegn og sak, blir de ytre tegn iblant tatt bort. Det er gjennom slike vanskeligheter den prøvede tro blir til. Dette har alltid vært slik, og det er ingen grunn til å tro at det ikke skulle være slik i dag. Kristne må derfor utføre sin tjeneste for menneskers ve og vel på en slik måte at den tillitsfulle gudsrelasjon uavhengig av ytre betingelser blir stående som den avgjørende gudserfaring.

9. Fornuften som kilde til teologisk erkjennelse

a) Bevis for Guds eksistens?

Noe av det mest karakteristiske ved oss mennesker er vår fornuft. Den gjør at vi kan forholde oss analyserende til verden på en måte som ikke har noen til nå kjente paralleller. Dyr kan ha relativt avansert innsikt, kan kommunisere og skape sosiale fellesskap. Men det er lite som tyder på at de drøfter sin egen situasjon i lys av en bevisst refleksjon over virkelighetens opphav og målsetning. Uansett hvor avanserte dyr blir i sin kommunikasjon, ser det ikke ut til at teologiske og filosofiske debatter forekommer hos dem. Det setter mennesket i en særstilling på jorden, og det er til nå heller ikke funnet spor etter slik virksomhet andre steder i universet.

I denne framstillingen har jeg i flere sammenhenger pekt på at menneskets fornuft kan forstås på to ulike måter. Vi kan forstå fornuften som et redskap til å forholde seg mediterende og reflekterende til en virkelighet som er større enn det vi kan gjøre oss håp om å få et grep om, og som vi derfor primært må forholde oss mottagende til. I den europeiske filosofihistorie er det Platon som på en grunnleggende måte gjennomtenker implikasjonene av en slik fornufts- og virkelighetsforståelse, og den har vært viktig for kristen tenkning gjennom mesteparten av dens historie. Men det er også mulig å ta et mer menneskesentrert utgangspunkt og si at det bare er det mennesket er i stand til å tenke, som er virkelig. Vi har tilløp til slik tenkning allerede i oldtiden, men relevant for den kristne tenknings historie blir den først i og med William Ockhams tillemping av dette utgangspunktet. Fra senmiddelalderen av har kristen tenkning derfor måttet forholde seg til forskjellen mellom disse to modellene eller paradigmene. Den epoke vi kaller moderniteten, altså perioden fra opplysningstiden til andre halvdel av det 20. århundre, kjennetegnes av en generell preferanse for den ockhamske antroposentrisme. Jeg har alt, først og fremst i kapittel 3 og 4, drøftet noen av de utfordringer dette gir for teologiens selvforståelse. I dette kapitlet skal vi se nærmere på konsekvensene for forståelsen av fornuften og dens rekkevidde både når det gjelder forståelsen av Gud og verden. Som jeg alt har vært inne på, har det ockhamske paradigme ført til en kraftig utvidelse av feltet av presis og testbar kunnskap. Kan dette integreres i det teologiske prosjektet uten at kristen teologi dermed oppgir sin forankring i en skapelse- og inkarnasjonsforankret virkelighetsforståelse?

Begrensningen i den platonisk-augustinske virkelighetsforståelsen når det gjelder å forstå Gud kommer klart fram hos Anselm av Canterbury (1033-1109). I hans skrift *Proslogion* er hans målsetning å avklare hvordan han nærmere skal forstå den virkelighet han forholder seg til når han ber. Utgangspunktet er at vår erfaringsverden er full av fenomener som både kan

tenkes og som er virkelige: De konkrete, daglige ting, den boken du nå leser, men også mer abstrakte fenomener som mot og selvbeherskelse. Dette er ting som finnes i den faktiske verden, og som kan omtales med begreper som forstås. Det fins imidlertid også begreper som ikke viser til noe som faktisk fins. Disse lages ved å kombinere kjente fenomener på en måte som ikke svarer til noe virkelig. Det fins både gull og fjell, men det fins ikke gullfjell. Det fins både hester og mennesker, men ingen kentaurer (et vesen som er halvt menneske, halvt hest). Men det omvendte er også riktig, mener Anselm; det fins fenomener som er virkelige, men som vi ikke har adekvate begreper for. En slik virkelighet er det han forholder seg til når han ber, mener Anselm. Når vi bruker ordet Gud, viser vi dermed til noe som er reelt, men vi er med våre ord ikke i nærheten av å fatte hva det er vi på denne måten omtaler eller tiltaler. Dette er et forsøk på å utforme det som ligger i den augustinske *docta ignorantia*-tradisjonen på en måte som presist uttaler den begrensning vi her står overfor.

Når Thomas Aquinas 150 år etter Anselm skal redegjøre for gudsbegrepets referanse, har imidlertid det utenkelige falt bort. Vi er altså på vei mot det moderne paradigmet. Det er fem måter, sier Thomas, som er egnede som presiseringer av hva vi mener når vi sier «Gud»: Han er den første beveger, den første årsak, den nødvendige eksistens, den absolutte målestokk og den som organiserer naturens formålstjenlighet, altså det forhold at planter og dyr er laget slik at de fungerer godt i sine sammenhenger. I vår refleksjon over den virkelighet vi er en del av, trenger tanken et absolutt referansepunkt. Å la spørsmålet etter opphav eller forankring forsvinne i uendeligheten, gir en form for tankemessig kortslutning, og tilværelsen gir ikke lenger mening. Gud er den betegnelse vi bruker om det punkt hvor vi lar tankens bevegelse mot det uendelige stoppe opp.

Thomas er altså betenkt på å gå inn i en drøftelse om hvordan vi må tenke om Gud i seg selv. For Thomas må gudsforståelsen alltid tematiseres gjennom Guds relasjon til verden. Det henger sammen med at Thomas' filosofiske samtalepartner ikke lenger er Platon, men hans elev Aristoteles (384-322 f.Kr.), som har en mer praktisk, erfaringsrelatert innretning i sin tenkning enn det hans lærer har. Hverken Aristoteles eller Thomas er konsekvent antroposentriske. Thomas antyder imidlertid med sine fem veier en gudsforståelse der Guds forhold til verden er essensiell for gudsforståelsen. Dermed kan man komme til å tenke at Gud er avhengig av det skapte for å være Gud, og selv om det er en påstand Thomas selv ville ha vært uenig i, er det et spørsmål om hans evige uforanderlighet alltid er godt ivaretatt i Thomas' tenkning.

I og med den antroposentriske dreining i det 14. århundre tar man et viktig skritt til. Thomas utvikler ikke et formelt bevis for Guds eksistens, men viser hvordan ordet «Gud» refererer til tankemessige nødvendigheter. I vår tid uttrykkes gudstro som et problem som rent logisk tillater

ulike løsninger (jf. kapittel 3). Dermed omformes Thomas' fem veier til bevis for Guds eksistens, noe de ikke er hos ham. Verden må ha en første beveger og en første årsak, ellers blir det umulig å tenke seg at den har blitt til (det kosmologiske gudsbevis). All eksistens kan ikke være bare potensiell eksistens; noe må ha eksistert med nødvendighet. Alle våre vurderinger kan ikke være relative; de må for å være meningsfulle, forholde seg til en absolutt målestokk. Den velorganiserte natur kan ikke ha blitt til ved en tilfeldighet; det må stå en skapende intelligens bak (det teleologiske gudsbevis).

Slik blir den moderne gudsbevis-tradisjonen til. Også tidligere generasjoner av teologer hadde selvsagt reflektert over Gud som Skaper og opprettholder av en velorganisert verden. Det hadde imidlertid, som hos Anselm, vært en refleksjon som tok utgangspunkt i en trosbasert gudsrelasjon som eneste adekvate tilgang til virkeligheten, fordi Gud og Guds skapergjerning var relatert til det forhold at virkeligheten ble ansett som større enn det mennesker har evne til å fatte. Når virkeligheten nå antas å falle sammen med menneskets evne til å analysere den, blir det et spørsmål om Gud på disse premisser i det hele tatt kan tenkes å være til, og gudsbevisene er et forsøk på å begrunne et positivt svar på det spørsmålet.

René Descartes (1596-1650) oppfattet imidlertid disse gudsbevisene basert på Thomas' fem veier som utilstrekkelige. Han ønsket å finne en vei til sikker kunnskap ved å tvile på alt, inkludert vår oppfatning av den ytre verden. Vi kommer da ingen vei med gudsbevis som bygger på vår forståelse av fenomener i verden. Det eneste sikre er at vi tenker (Cogito, ergo sum = Jeg tenker, altså er jeg). Et gudsbevis kan da bare være relevant om det bygger på ren tenkning. Til det formål henter Descartes fram Anselm og omformer hans mediterende refleksjon over Guds uendelighet til et formelt gudsbevis. Det som hos Anselm er uutsigelig virkelighet, blir hos Descartes til perfekt virkelighet, altså en virkelighet som ikke mangler noe, heller ikke eksistens. Gud er et begrep som refererer til det perfekte som dermed nødvendigvis må eksistere. Om Gud skulle ha alle andre fullkommenheter (allmakt, allvitenskap etc.), men mangle eksistens, så ville Gud ikke være perfekt. Men fordi ordet «Gud» viser til det perfekte, er det ikke et slikt fenomen uten eksistens det viser til. Altså må Gud eksistere med nødvendighet.

Det er prinsipielt sett to problemer med gudsbevisene. For det første er det et spørsmål om selve resonnementene er holdbare. Det er ikke alle som blir overbevist om den begrepsdialektikk som her utfoldes. Konsekvensen av å avvise det kosmologiske gudsbevis, er imidlertid at verden må antas å være evig, og det er også noe mange synes det er vanskelig å forholde seg til. Enda mer problematisk kan det være å avvise tanken om en absolutt målestokk som ramme for våre vurderinger, ettersom konsekvensen da synes å være en radikal relativisme.

Men selv om en skulle finne resonnementene holdbare, er det et spørsmål om hvor langt de rekker. De beviser på sitt beste bare tankemessig nødvendige prinsipper. Menneskets tenkeevne er da virkelighetens målestokk. Men den Gud troen forholder seg til og de bibelske skrifter bevitner, er ikke et tankemessig nødvendig prinsipp, men en personlig eksistens som handler, som det er mulig å forholde seg til i bønn, og som aldri fanges av menneskets tenkeevne (jf. kap 3a).

Det er dette som er utgangspunktet for den avvisning av gudsbevisene vi finner hos Descartes' samtidige Blaise Pascal (1623-1662). Både Descartes og Pascal stod på høyden av sin tids vitenskapelige dannelse og bidrog begge med ny naturvitenskapelig erkjennelse. Men Pascal er i motsetning til Descartes helt avvisende til å bruke denne metoden når han skal nærme seg Gud. Til den Gud som den bibelske åpenbaring bevitner, kan en bare forholde seg med troens lidenskap. Matematikkens og fysikkens premisser er her helt utilstrekkelige. På den måten nærmer Pascal seg en posisjon vi tidligere i denne boken har møtt hos Luther og Kierkegaard, og som dem er også han tydelig inspirert av tradisjonen fra Augustin. En felles forutsetning hos disse er at den erfaringsbaserte vitenskapens metoder er utviklet for å analysere forhold mellom fenomener i verden. Det ser ut til at de her i noen grad er relevante. Det er imidlertid en feilslutning å anta at de uten videre vil være sakssvarende når det gjelder å forstå verdens forhold til sitt opphav. Dette er noe Pascal framhever med stor styrke.

Også Kant var kritisk til gudsbevisene, men med en annen begrunnelse og en mye mer tvetydig konklusjon enn den vi finner hos Pascal. Kant aksepterer at modernitetens grunnleggende antroposentrisme innebærer at vår tilgang til virkeligheten i seg selv er sperret; vi når aldri lenger enn til en forståelse av hvordan verden framtrer for oss ut fra de premisser det er gitt oss å operere ut fra. At det ser ut som verden har et guddommelig opphav, er derfor for Kant et utilstrekkelig argument. Han har altså ikke den tro på tankens evne til å gripe virkeligheten som er en felles forutsetning for Thomas Aquinas, Ockham og Descartes. Noe motvillig må Kant derfor også gi fra seg det teleologiske gudsbevis, altså argumentet ut fra naturens formålstjenlighet, som en opplysningstenker som Kant i utgangspunktet har stor sans for. Han kan heller ikke akseptere Descartes' argumentasjon ut fra det fullkomnes nødvendige eksistens. Eksistens er for Kant ikke en egenskap som kan tillegges et objekt på linje med andre egenskaper (størrelse, form, antall etc.).

Men Kant kan heller ikke akseptere tanken om en gudløs virkelighet. Guds eksistens er derfor noe det etter hans oppfatning er nødvendig å anta av moralske grunner. Dersom ikke det fins en endelig dom hvor de gode får sin lønn og de onde blir straffet, faller bunnen ut av Kants moralske univers, og det kan han ikke tenke seg. På dette punktet aksepterer han altså en

tankegang som er beslektet med det som ovenfor ble beskrevet som målestokkens gudsbevis. Forutsetningen for Kant er at dette tenkes på moralske, altså praktiske og pragmatiske prinsipper, og ikke rent teoretiske. Teoretiske gudsbevis aksepterer han ikke.

Problemet med gudsbevis på det moderne antroposentrisitetens premisser blir dermed svært tydelig. Både Kant og Descartes trenger Gud for at det virkelighetsteoretiske regnskapet deres skal gå opp. Gud blir en assistent for mennesker som strever med å få virkeligheten til å henge sammen. Som Pascal påpeker, snur man da forholdet mellom Gud og menneske på hodet. Det gir ikke mening å forstå Gud som en som lar seg bruke for at mennesker skal få virkelighetsforståelsen til å gå opp. Det gjør gudstro til ønsketenkning, noe Feuerbach da også påstår at den er (jf. kap. 3 b).

At denne bestemte filosofiske tradisjonen må avvises, sier imidlertid i seg selv ingenting om Guds virkelighet. Den må man, slik det blant annet framgår av det som ovenfor ble referert fra Anselm, nærme seg på helt andre premisser. Det gjør det heller ikke umulig å peke på at avvisning av gudstroen har både teoretiske og praktiske konsekvenser det ikke uten videre er enkelt å ta inn over seg. At verden skulle være evig og mennesket selv alle tings målestokk er ikke uten videre et tiltrekkende livsperspektiv. Det er ikke et tankemessig nødvendig bevis for Guds eksistens. Men det viser at gudstroen ikke er irrasjonell.

Karl Barth gikk svært langt i å hevde at teologi må gjøre seg uavhengig av den filosofiske debatt om gudstroens rasjonalitet. Åpenbaringen skal formidles på sine egne premisser uten å søke allianser i filosofiske gudsbegreper. På andre premisser er en tilsvarende tilnærming blitt fremmet av religionsfilosofer som tar sitt utgangspunkt i tenkningen til den østerrikske filosofen Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Han mente at ord får sin mening ut fra den sammenheng de brukes i. Det gjelder også ordet «Gud», som er uerstattelig som en del av bønnens og gudstjenestens språk, men som ikke uten videre gir mening utenfor denne sammenheng. Den walisiske filosofen D. Z. Phillips (1934-2006) har med dette utgangspunkt utfoldet en skarp kritikk av gudsbevisene. «Bevis» og «Gud» hører hjemme i helt ulike språklige kontekster som ikke må blandes. Utsagn om Gud artikulere en måte å nærme seg virkeligheten på som undergraves om en prøver å fange den på den teoretiske virkelighetsforståelsens premisser.

Barth og Phillips har utvilsomt et poeng. Gudstro har sin egen logikk som ikke uten videre lar seg fange på alternative premisser. Det er blant annet derfor falsifiserbarhetskriteriet ikke uten videre kan anvendes på utsagn om Gud. Likevel spør det om ikke utsagn om Gud etter sitt innhold krever å gjøres gjeldende også utenfor bønnens og gudstjenestens ramme. Skapertro formulerer utsagn både om alle tings opphav og sammenheng, og om betingelsene for erkjennelse av virkeligheten. Dersom utsagn om Gud nektes å ha noen relevans utenfor

gudstjenestens og liturgiens språk, blir dette universelle aspektet ved gudsrelasjonen borte. Man har av og til brukt fideisme som betegnelse på teologiske tradisjoner som oppfattes å gi mening på egne premisser uten å anerkjenne betydningen av å kunne føre en meningsfull dialog med alternative tilnæringer (*fides* betyr tro på latin). Det er en kritikk som etter manges oppfatning er relevant både overfor Barths åpenbaringsteologi og den Wittgenstein-inspirerte religionsfilosofien.

Guds annerledeshet og uforståelighet, som er et grunnleggende premiss for argumentasjonen i denne boken, og som gjør det umulig å operere med gudsbevis i streng forstand, må derfor kombineres med allment forståelige argumenter for denne tilnærmingens rasjonalitet om en vil unngå at teologi forsvinner inn i fideismens lukkede rom. Vi må kunne argumentere rasjonelt for at Gud ikke kan gripes med fornuften. Jeg har i denne boken pekt på nyplatonismen som en filosofisk tradisjon som hjelper oss med det. To tenkere som i det 20. århundre på litt ulike måter har stått for en slik tilnærming, er den engelske litteraturforskeren C. S. Lewis (1898-1963) og den amerikanske religionsfilosofen Alvin Plantinga (f. 1932). Lewis mente at mytenes forestillinger om død og oppstandelse var en viktig kilde til menneskers livsforståelse og gudslengsel. Den nytestamentlige Jesus-fortellingen har noe av det samme preget, men mangler mange av de typiske mytiske trekkene. Her ser det altså ut som det dreier seg om realiteter. Som myteforsker er Lewis altså grunnleggende uenig med Bultmanns avmytologiseringsprogram (se kap. 3 a). Den nytestamentlige Jesus-tolkning er ikke uttrykk for et foreldet verdensbilde, men gir god mening. Den Jesus som presenteres for oss på denne måten, må man enten avvise, eller så må man akseptere at vi står overfor en realisering av virkelighetens dypeste realiteter som det ikke finnes noen egentlig parallell til. I så fall setter Jesus-fortellingen alt annet i et nytt lys.

Plantinga er på sin side enig med gudsbevis-kritikerne. Det fører galt av sted å ville bevise Guds eksistens. Det gjør imidlertid ikke at gudsbevis-tradisjonen er uten enhver interesse. Plantinga har derfor blant annet prøvd å gi det ontologiske gudsbevis en utforming som gjør at det, uten å kunne anses som bevis i streng forstand, kan betraktes som et holdbart argument. Plantinga prøver å vise at Guds eksistens er enten nødvendig eller umulig. Hvis han har rett, innebærer det at om en tror at Guds eksistens er mulig (og de fleste ateister vil akseptere det), så må Gud eksistere, for det er bare ikke-nødvendige fenomener som kan tenkes å ikke eksistere hvis det er mulig at de fins. Selvsagt kan an ateist hevde at Guds eksistens er umulig og at Gud derfor ikke kan eksistere, men det er vanligvis ikke slik ateister argumenterer. Argumentet beviser derfor ikke at Gud eksisterer, men for dem som er tilbøyelige til å tenke at Gud kan eksistere, gir det grunner til å anta at Gud faktisk eksisterer. Dette er en sekundær

tankekonstruksjon som ikke kan erstatte troens liv med Gud i tilbedelse og etterfølgelse. Den kan likevel gi oss en ide om gudstroens universelle relevans.

b) Teologi og naturvitenskap

Som jeg alt har pekt på, ble den moderne naturvitenskap til på eksplisitt teologiske premisser (s. 33). Målsettingen var å utsette seg for den erfarbare verdens mangfold på samme måte som en gjennom mediterende bibellesning utsatte seg for Guds mangfoldige åpenbaring. Innflytelsen fra det ockhamistiske paradigmet gjorde imidlertid at både teologi og naturvitenskap i løpet av det 18. århundre dreide i retning av faktabaserte kunnskapsmodeller. Disse ble lenge oppfattet som kompletterende. Forståelsen av konflikt mellom teologi og den framvoksende naturvitenskap er en moderne konstruksjon som ofte anvendes som tolkningsramme for personer og perioder som ikke tenkte i de baner i det hele tatt. Både Kepler og Newton ville blitt svært forundret om de hadde fått høre at de var parter i en slik konflikt. Det samme gjelder Galileo. Hans uenighet med deler av ledelsen i den romersk-katolske kirke gir i vår tid ofte en betydning som ikke står i forhold til realitetene.

Alternative, faktabaserte kunnskapsmodeller rommer imidlertid nødvendigvis mulighet for konflikt om de skulle komme til svært ulike resultater. Etter at Charles Darwin (1809-1882) i 1859 hadde lagt fram sin teori om artenes opprinnelse, ble denne teorien fra begge sider satt inn i en slik konfliktmodell. Den moderne forestilling om konflikt mellom teologi og naturvitenskap er altså langt på vei skapt av en bestemt fortolkning av Darwins utviklingslære. Det er ikke nødvendig å forstå den slik, og hverken Darwin selv eller hans kritikere tenkte i utgangspunktet i slike baner. Darwin var ikke ateist, og hans kritikere var ikke motstandere av erfaringsbasert naturvitenskap. Likevel var det denne teorien som mer enn noe annet kom til å skape den moderne ide om motsetning mellom teologi og naturvitenskap.

I noen grad henger dette sammen med den teologiske ramme Darwins teori i utgangspunktet var satt inn i. Den var nemlig ment som kritikk av det teleologiske gudsbevis i den utforming det hadde fått av den engelske presten William Paley (1743-1805) i boken *Naturlig teologi* (1802). Her anvender han det såkalte urverks-argumentet. Et urverk kan ikke bli til av seg selv; det må ha en intelligent designer. Det samme må da gjelde for naturen, som er uendelig mer komplisert enn selv det fineste urverk. Argumentet er problematisk, ettersom det går ut fra det premiss at en kan slutte direkte fra verden til dens Skaper. Det overser dermed det grunnleggende skille mellom Gud og verden. Dessuten gjør argumentet det ondes problem

akutt; er Gud opphav til det velorganiserte i verden, hva da med det som går på tverke? Argumentet var imidlertid i stor grad akseptert blant opplysningstidens tenkere.

Darwins ide, som han utfolder i *Artenes opprinnelse*, er at naturens formålstjenlighet kan forklares uten å trekke inn tanken om en designer. Når planter og dyr virker som de er godt tilpasset det miljø de lever i, er det rett og slett fordi det er de best tilpassede som overlever, og som dermed bringer sine egenskaper videre til andre. Gjennom generasjoner får en da en opphoping av egenskaper som gir konkurransefortrinn i kampen om de begrensede ressurser. På sikt vil dette føre til at nye arter utvikles. Det var en dristig tankekonstruksjon som da den ble lansert, stod nokså ustøtt. De grunnleggende fakta om hvordan egenskaper går i arv var enda ikke kjent, Darwin hadde etter vår målestokk svært mangelfulle forestillinger om jordens alder, og brukte ikke fossilfunn som grunnlag for sin teori. Men han fulgte Ockhams prinsipp om at en alltid skal se etter enkle og entydige forklaringer og ikke operere med mer kompliserte hypoteser enn nødvendig. Troen på en Skaper basert på prinsippene fra det teleologiske gudsbevis var en slik kompliserende hypotese Darwin mente han kunne greie seg uten. Andre hadde tenkt i de samme baner, og Darwins teori slo derfor an på tross av dens mange og åpenbare begrensninger, som også ble påpekt av mange i debatten.

Moderne evolusjonsbiologi kan svare på mange spørsmål Darwin knapt hadde forutsetninger for å stille. Jorden anses nå som så gammel at de tidsrom som trengs for at mangfoldet av arter skal utvikles, er til stede. Fossilfunn viser at arter har blitt til og forsvunnet gjennom hele jordens historie, og studier av DNA viser at arvemateriale i stor grad gjenbrukes i ulike arter. Det har imidlertid også vist seg at samspillet mellom arv og miljø er mye mer komplisert enn det en tidligere tenkte seg. Det er ikke bare slik at mutasjoner gjør at nye egenskaper oppstår, og disse iblant viser seg å være positive. Miljøet bidrar også til at bestemte arveanlegg aktiviseres og videreføres, mens andre passiviseres. Tilblivelse og utvikling av nye arter ser altså ut til å foregå på en måte som er mye mer komplisert enn det Darwin tenkte seg. Det er likevel ingen tvil om at artsmangfoldet på jorden har endret seg over tid, og at samspillet mellom arv og miljø er vesentlig både for arters tilblivelse og for at de dør ut.

Evolusjonsbiologien har altså kommet langt siden Darwins tid. Den har likevel hele tiden hatt med seg deler av de filosofiske og livssynsmessige forutsetningene den opprinnelig ble til ut fra. Den har ikke bare adoptert modernitetens antroposentrisme, men gitt den sin egen utforming. Tanken om at det er den sterkeste som overlever, korresponderte med og begrunnet på Darwins tid britisk og europeisk kolonialisme. Dette ledet etter hvert til den såkalte sosialdarwinismens vekt på den sterkestes rett som ikke bare ble utnyttet av nazismen, men som langt på vei var allment akseptert tankegods i Vesten i første halvdel av det 20. århundre. I dag

er dette synspunkter som videreføres gjennom det krav om manipulering av den menneskelige biologi for å skape et mer avansert menneske som fremmes både av erklærte transhumanister og andre med mindre ambisiøse målsettinger. Kritikken av det teleologiske gudsbevis har også overlevd hos dem som bruker evolusjonsbiologi som grunnlag for religionskritikk, slik det blant annet skjer hos Richard Dawkins (f. 1941) og hans meningsfeller. Dersom gudstro er en vitenskapelig hypotese – og noe annet ser det ikke ut til at Dawkins kan tenke seg – har evolusjonsbiologien avkreftet den, hevder han.

Av dette har noen trukket den slutning at konsistent gudstro forutsetter at evolusjonsbiologien avvises som en feilaktig vitenskapelig teori. Slik kritikk finnes i to ulike utgaver. Den ene er den såkalte kreasjonisme, som ikke bare avviser evolusjonsbiologien, men også den allment aksepterte forståelse av universets og jordens alder. Kreasjonismen mener derimot at framstillingen i Første Mosebok om verdens tilblivelse i løpet av seks dager for vel seks tusen år siden må tas bokstavelig. En annen form for kritikk av evolusjonsbiologien finner vi hos tilhengerne av Intelligent Design (ID). Til forskjell fra kreasjonistene mener ID-tilhengerne at en må akseptere både en gammel jord og utvikling av arter over tid. Til forskjell fra evolusjonsbiologer flest mener de imidlertid at eksistensen av en intelligent designer kan påvises naturvitenskapelig. De mener altså at Darwins og de moderne evolusjonsbiologers avvisning av det teleologiske gudsbevis er uholdbar.

Kreasjonismen bygger på selvmotsigende premisser. Den vil forsvare Bibelens verdensbilde, men gjør det på premisser hentet fra modernitetens fakta-baserte virkelighetsforståelse. Den kritikk jeg har anført overfor fundamentalismens ufeilbarlighetsprinsipp (s. 79), må derfor også gjøres gjeldende overfor kreasjonismen.

Kritikken fra ID-bevegelsen må vurderes noe mer nyansert. Av grunner som det nå skulle være unødvendig å gjenta, er ikke det teleologiske gudsbevis holdbart som bevis i streng forstand. Det er derfor i og for seg ingen grunn til å kritisere Darwin og hans disipler for at de prøver å utvikle teorier om biologisk opphav som gjør seg uavhengige av dette. Problemet er at det kan se ut som at dette har ført til at den biologiske utviklingens mest avanserte produkt (blant dem som så langt er kjent), nemlig den menneskelige bevissthet, ikke får den oppmerksomhet den burde ha krav på. Det er den menneskelige bevissthet som stiller spørsmålet om naturens formålsbestemthet. Den biologiske utvikling har altså nådd et nivå som gjør at det den selv har frambragt, stiller spørsmål om hvordan denne utviklingen skal forstås. Er det utelukkende et resultat av tilfeldige prosesser, slik at tilblivelsen av den menneskelige bevissthet må forstås som et slags uhell? Eller er det slik at prosessen som helhet, av grunner som vi (enda?) ikke forstår, er rettet inn mot å nå fram til å formulere spørsmålet om meningen

med det hele? Om det er tilfelle, undergraves ikke da hele den moderne forståelse av virkeligheten som reduserbar til matematisk beskrivbare årsaksrelasjoner på en måte som åpner for en tanke om naturen som en selvorganiserende helhet som streber mot kompleksitet og selvforståelse? I så fall problematiseres det skille mellom det åndelige og det materielle som er et grunnleggende aspekt ved moderniteten.

Det kan altså se ut som åpenhet for å reflektere over betydningen av det mest avanserte evolusjonen faktisk har frambrakt, nemlig den menneskelige bevissthet, åpner for å forstå virkeligheten på måter som problematiserer hele det moderne prosjektet. Dette bekrefter ikke ID-tilhengernes påstand om at Gud må lokaliseres til bestemte skaperhandlinger ved tilblivelsen av nye arter eller organer. Det er fremdeles en tilnærming som er for sterkt farget av modernitetens fakta-baserte kunnskapsforståelse til å ha rom for Gud som Skaper av og reelt nærværende i alt som fins. Gud er ikke mer nærværende i de vellykkede mutasjonene enn i de mislykkede. Men det bekrefter deres påstand om at virkeligheten slik vi faktisk erfarer den både i dagliglivet og gjennom den naturvitenskapelige forskningsprosess, ikke lar seg forstå uten at spørsmålet etter Gud melder seg med saklig nødvendighet. Det lar seg ikke besvare på disse premisser, men det har både filosofer og teologer hevdet gjennom hele den europeiske intellektuelle historie.

Det er vanligvis vanskelig å engasjere biologer i dialog om slike problemstillinger. I seg selv beviser ikke det noe annet enn at de er fanget av det naturalistiske paradigme evolusjonsbiologien er blitt til i. Det problematiske ved dette paradigmet er at utviklingsforståelsen stopper opp ved det nivå de mer avanserte dyr har nådd, slik at dette gjøres gjeldende også ved forståelsen av alt annet inkludert mennesket. På disse premisser blir mennesket altså forstått som et litt avansert pattedyr. Konsekvensen er at menneskets bevissthet fortolkes som noe som primært skal tjene artens overlevelse. Om den har innsikt å bidra med utover dette, oppfattes ikke som interessant. Dermed undergraves verdien av teoretisk erkjennelse inkludert evolusjonsbiologiens egne resultater, som på disse premisser ikke sier noe om virkeligheten, men kun utfolder synspunkter som antas å tjene menneskeslektens overlevelsessevne i kampen for tilværelsen. Selve sannhetsbegrepet smuldrer da bort, og vitenskap er strengt tatt ikke lenger en interessant virksomhet, i hvert fall ikke på de premisser den til nå har foregått.

Det interessante er imidlertid at disse perspektivene ikke skyldes biologiske forskningsresultater i og for seg. De er en konsekvens av de underliggende teologiske og filosofiske forutsetninger som styrer fortolkningen av resultatene. Det er disse som sier at spørsmålet etter mening ikke kan være viktig. At det likevel framstår som det til nå mest

avanserte resultat av hele utviklingsprosessen, faller dermed utenfor paradigmets rammer på en slik måte at det knapt nok registreres.

Jeg har brukt noen sider på å drøfte evolusjonsbiologien, fordi det er her den moderne ide om konflikt mellom teologi og naturvitenskap har sitt utspring og feste. I alt vesentlig skyldes det at evolusjonsbiologien selv arbeider ut fra problematiske teologiske premisser den selv ikke er seg bevisst. Det samme vil man etter min oppfatning måtte si om de bevegelser som holder liv i konflikten fra den andre siden, nemlig kreasjonismen og deler av ID-bevegelsen. Dersom disse premissene bevisstgjøres, faller konflikten bort av seg selv. Teologi som drøftelse av menneskets gudsrelasjon er ikke avhengig av bestemte naturvitenskapelige teorier. Faget lever godt med ulike teorier om universets tilblivelse, atomets struktur, jordens alder og artenes tilblivelse. Tolkningen av disse teoriene i et større helhetsperspektiv røper imidlertid hvilken teologi en arbeider ut fra. Bevisstgjøring av disse forutsetningen er derfor et svært vesentlig faglig arbeid.

Den bibelske forståelse av Gud som annerledes enn og uavhengig av, men likevel til stede i alt som skjer i verden, gir en god modell for å tolke naturvitenskapens resultater. Modellen er beslektet med, og kan derfor også benytte seg av, formuleringer opprinnelig utviklet i de kristologiske debatter i det 4. og 5. århundre. Denne parallellen er ikke tilfeldig; kristologi dreier seg jo nettopp om å utvikle en modell for å forstå Guds nærvær i verden.

Ut fra en slik modell er Gud og verden uavhengig av hverandre (uten sammenblanding). At Gud er skaper, er derfor ikke en teori om at noe i verden forholder seg på en bestemt måte. Guds skapervirksomhet kan heller ikke tematiseres som en del av analysen av årsaksrelasjoner mellom fenomener i verden. Noen versjoner av det teleologiske gudsbevis, blant annet Paleys, rammes av en slik kritikk.

Samtidig er Gud til stede i, med og under alt som skjer (uten adskillelse). Gud er ikke Skaper på en slik måte at han griper inn på bestemte tidspunkt i historien, f.eks. ved nye arters tilblivelse eller når bestemte ønsker blir oppfylt. Gud er alltid nærværende. Det reiser mange problemer, fordi ikke alt som skjer i verden vitner om Guds godhet. Samtidig er det her troens trygghet har sitt feste.

En slik modell for forholdet mellom teologi og naturvitenskap sikrer en fri og uavhengig naturvitenskapelig forskning som hverken er styrt av teologisk begrunnede ider om hvordan universet bør være eller gir naturvitenskapen noe privilegium når det gjelder å sette ramme og grense for teologiske teorier. Samtidig får teologi den nødvendige frihet til å stille kritiske spørsmål både til naturvitenskapenes forutsetninger og de teoretiske perspektiver de bruker for å fortolke og aktualisere sine forskningsresultater. Naturvitenskap er blitt brukt til å legitimere

både rasisme og en utnyttelse av naturen som har vist seg lite bærekraftig. Nødvendigheten av et kritisk perspektiv kan derfor neppe bestrides. Dette perspektivet vil nødvendigvis ha elementer av teologi, fordi det er her helhetsperspektivet tematiseres.

En inkarnasjonsforankret virkelighetsforståelse innebærer derfor at konfliktmodellen for forholdet mellom teologi og naturvitenskap må avvises. I stedet kan de to møtes til kritisk dialog til gjensidig berikelse. Naturvitenskap vil utvikle nye modeller for å forstå hvordan fysiske, kjemiske og biologiske prosesser foregår og har gitt oss den verden vi lever i. I, med og under alt dette ser troens blick nærværet av den Skaper som er opphav til alt som fins uten å kunne identifiseres med noe av det.

10. Mål og midler for teologisk arbeid

Utgangspunktet for denne boken er spørsmålet etter forholdet mellom innhold og metode i teologisk arbeid. Fordi teologi er noe kunnskapssøkende mennesker driver med, er faget underlagt de samme krav til åpenhet når det gjelder kilder og argumenter som all annen faglig virksomhet. Det undersøker imidlertid et forhold, nemlig forholdet mellom Gud og verden, som er annerledes enn alle andre forhold. Det gir teologi dens egenart, som her er blitt drøftet gjennom kapitlene om Gud som Skaper, Guds åpenbaring, mennesket som åpenbaringsmottaker og formidler, og Bibelen, tradisjonen, erfaringen og fornuften som teologiens kilder.

Noen av de sentrale konklusjonene kan det avslutningsvis være viktig å minne om. At Gud er Skaper og opphav til alt som fins, betyr at Gud og verden ikke er motsetninger. Tenker man slik, tenker man Gud på det skaptens premisser. Gud og verden er simpelthen grunnleggende ulike. Det gjør erfaring og observasjon til viktige kunnskapskilder både hva Gud og verden angår. Gudsrelasjonen er viktig både som forutsetning for at erfaringsbasert kunnskap i det hele tatt er mulig, og fordi den kvalifiserer bestemte utsnitt av virkeligheten, nemlig de bibelske skrifter og kirkens tradisjon, som særlig viktige kilder til teologisk relevant kunnskap.

Teologi er ikke et fag hvor det dreier seg om å isolere bestemte fakta og samle seg mest mulig kunnskap om disse. Som jeg har pekt på flere ganger i kapitlene i denne boken, er det en kunnskapsmodell som er knyttet til en bestemt epoke i den vestlige tenkningens historie, nemlig moderniteten. Dette er en modell som har sin styrke i naturvitenskapelig sammenheng, selv om den også der har sine begrensninger. For teologi har den bare begrenset relevans. Det betyr ikke at kunnskap er irrelevant. Mer kunnskap om Bibelens innhold og kirkens, teologiens og tekningens historie er alltid en styrke. Men målsetningen er ikke å tilegne seg et sett av kunnskaper om en bestemt liste med temaer. Målsetningen er å forstå hvilke temaer som er viktige og hvorfor de er det, og så tilegne seg en metode som gjør det mulig å arbeide med disse på en meningsfylt måte. Teologi er derfor et fag hvor spørsmålene er viktigere enn svarene.

Gadamers hermeneutikk viser oss dette på en god måte (jf. kap. 6 c). Den forklarer hvordan vi bør arbeide med klassiske tekster slik at de kan utvide og forme vår virkelighetsforståelse. For dette arbeidet er det ingen fasit. Vi vet ikke på forhånd hvor vi vil havne når vi gir oss hen til tekster med livsforvandlende potensiale. Men, som Gadamer også påpeker, så går vi aldri forutsetningsløse inn i dette møtet. Møtet med bibeltekstene i rammen av studiet av kristen teologi skjer ut fra den forutforståelse at disse tekstene ble samlet for å formidle utfordringen fra møtet med Jesus, som i disse tekstene framstår som den som viser oss hvem Gud er. Som

Jesus selv gjør oppmerksom på, kan dette møtet komme til å ta oss dit vi ikke tenkte (jf. Joh 21,18). Det kan vi ikke gjøre noe med. Det er en del av egenarten i det kildematerialet dette faget arbeider med.

Det vi derimot kan si noe om, er hvilke elementer den teologiske arbeidsprosessen må inneholde for at teologiens sak skal kunne fange og forvandle oss. Elementene kan, for at det skal være lett å huske dem, sammenfattes som de fire L'ene som beskriver Lovene for Levende Lokalmenigheter. Ettersom engasjerte teologer, leke og lærde, er den viktigste forutsetning for levende lokalmenigheter, er L'ene godt anvendelige også i denne sammenheng.

Liturgi. Det står i denne sammenheng for aktiv deltagelse i kirkens åndelige liv både i form av den felles gudstjeneste og det Jesus tenker på når han sier at du skal «gå inn i rommet ditt og lukke døren og be til din Far». Poenget er ikke at den felles gudstjeneste alltid og over alt skal foregå på samme måte, selv om den gudstjenesteform kirken har brukt siden oldtiden i kraft av sin slitestyrke kan ha noen fortrinn. Poenget er at gudstjenestens tekster og bønner tar en inn i et rom hvor en inkarnatorisk spiritualitet får utfolde seg. Gudstjenesten gir oss et møte med Gud i skikkelse av ord og sakrament. Det tar oss ikke ut av verden, men gir oss verden tilbake som det stedet der Gud er. Fra gudstjenestens fellesskap om det guddommelige nærvær går derfor veien til fellesskapet av og med dem og det Gud har skapt.

Lære. Gudstjenesten formidler et møte med den oppstandne. Dette møtet har et bestemt tankemessig innhold som er gitt oss i de bibelske skriftene og sammenfattet i kirkens bekjennelse. Derfor er tilegnelsen av teologisk kunnskap viktig. Innholdet kan imidlertid ikke abstraheres fra den måten det formidles på. Det kan bare formidles gjennom Jesus-fortellingen og i de konkretiseringer i form av dåp og nattverd som Jesus ifølge denne fortellingen har gitt oss. Derfor er rekkefølgen mellom liturgi og lære ikke tilfeldig; liturgien, altså formidlingen av det guddommelige nærvær i menighetens forsamling er alltid primær. Teologi er refleksjon over trosliv i aktiv utfoldelse.

Fordi teologistudiet kan isoleres til den akademiske konteksten, har teologer ofte oppfattet dette feil; de tror at det teologiske læreinhold kan trekkes ut fra formidlingsmåten og studeres for seg. Men det blir som å prøve å lære seg å spille ved å sitte stille og lese noter; det blir lite musikk av det. God teologi blir bare til der et aktivt trosliv får møte og vokse ved tilførsel av ny kunnskap og gjennom møtet med tankemessige utfordringer.

At liturgien er primær, betyr imidlertid ikke at læren er uinteressant. Gudstjenesten har et saklig tyngdepunkt: Møtet med den inkarnerte og oppstandne. De tankemessige utfordringer det medfører og arbeidet med dem er et tema i de fleste av kapitlene i denne boken. Kristen tro har en identitet gjennom alle dens manifesteringer i ulike epoker og kulturer. Å formulere denne

identiteten på nytt i troskap mot kontinuiteten i den kristne troslevering og med lydhørhet overfor samtidskonteksten er en stående utfordring til alle teologer.

Ledelse. Arbeid med teologi skal kvalifisere til kirkelig lederskap. Det skjønnte Schleiermacher, og han gjorde det til et hovedpoeng i sin teologimodell (jf. kap. 6 b). Evne til formidling, til å kunne tenke strategisk, sette klare mål og få andre med seg for å nå dette målet, er derfor viktige egenskaper for en teolog. Det tilsier også at tilegnelsen av abstrakt, teoretisk kunnskap ikke må isoleres fra den kontekst den skal utfoldes i. Det er nyttig å vite litt om hvordan mellommenneskelige relasjoner skal håndteres for at de skal bli til gode fellesskap hvor alle samarbeider om en felles visjon. I den disippeltreningsskole Jesus drev med sine disipler, ser vi at han også var opptatt av dette. I den avsluttende instruks han gav dem påskedag, var han likevel mer opptatt av de overordnede målsettinger enn av den mellommenneskelige psykologi: Det dreier seg om å inkludere mennesker i frelsens virkelighet (Luk 24,47); det dreier seg om dåp og opplæring. Vi får anta at det fremdeles er en meningsfull prioritering.

Lekfolk. Kirkelig lederskap må utfoldes på en slik måte at det ikke virker passiviserende. Målsettingen er å skape en inkarnatorisk spiritualitet med slitestyrke som kan lære mennesker å se at all virkelighet har guddommelig forankring. Det målet når en ikke om menighetens medlemmer er passive tilskuere som i ny og ne dukker opp for å belæres av en teologisk ekspert. Dette målet realiseres bare om alle, enten de er teologiske eksperter eller ikke, sammen ønsker å læres og løftes av det Gud gir.

Det er noe provoserende egalitært og demokratisk ved den kristne tro. Den setter alle mennesker, uansett kompetanse og kvalifikasjoner, på samme sted overfor Gud. Det begrunner både vår uendelige verdi og vår felles tilbøyelighet til å komme til kort overfor de guddommelige idealer. Det er ikke vanskelig å peke på epoker eller situasjoner i kirkens historie hvor den teologiske ekspertise glemte dette og bevisst eller ubevisst oppfattet det slik at den bestod av mennesker som stod Gud nærmere enn andre. Det er ikke i de sammenhenger kirkelivet har vært på sitt beste. Overfor Gud er vi alle primært mottagende. D. T. Niles (1908-1970), metodistprest fra Sri Lanka, formulerte dette prinsippet slik: «Kristen tro handler om at en tigger forteller en annen hvor han fant brød». Uansett hvor flinke teologer vi blir, så kommer vi ikke lengre enn det.

Disse fire L'ene kan kombineres og sammenfattes i en femte, men da må vi over i latin: **Lex orandi lex credendi**. Sitatet er gammelt, og stammer i sin opprinnelige form fra Prosper av Aquitania (390-455), en yngre samtidig av Augustin. Litt fritt gjengitt betyr det: Slik du ber, slik blir din tro og din teologi. Det krever god studieteknikk og en viss arbeidsinnsats å bli en god teolog. Men et godt og regelmessig bønneliv er faktisk viktigere. Teologi er ikke et fag for

tilskuere. Man lærer ikke det guddommelige nærvær å kjenne ved å lese om det. Trosliv er først og sist praksis, og trospraksis er først og sist bønnens liv. Salmenes bok i GT var Jesu bønnebok, og har alltid vært den viktigste bønnebok i kirkens historie. Å be Salmenes bok sammen med hele den kristne kirke er fremdeles den viktigste vei inn i troslivets mysterier.

Jeg innledet denne boken med å si at før en gav seg i kast med den, burde en ha en viss bibelkunnskap og oversiktsmessig kjennskap til teologihistorie, filosofihistorie og vitenskapsfilosofi. Mange av problemstillingene i denne boken er av en slik karakter at det ikke er så enkelt å få tak på dem før en har de rette akademiske forutsetninger. Med dette siste kapitlet har jeg prøvd å dra det litt ned i hverdagslivet igjen. Uansett hvor avansert kunnskapen blir og hvor abstrakte resonnementene kan synes, er målsettingen å formidle et praktisk trosliv med relevans for både leg og lærd.

Søren Kierkegaard skjønnte det. Han er blant de mest innsiktsfulle og derfor også mest innflytelsesrike teologer fra vår dansk-norske lutherske tradisjon. Men han visste godt at det ikke var på abstraksjonens ytterste spiss troen befant seg. Derfor skal han få siste ord: «Man reflekterer seg ikke inn i kristendom, man reflekterer seg ut av [alt] annet, og blir, enfoldigere og enfoldigere, kristen» (*Om min forfattervirksomhet*, 1851). Troslivets grunnleggende realitet er en enkel tillitsrelasjon, men det er mye som kan hindre oss i å oppleve den. Teologi dreier seg om å rydde de hindringene av veien.

11. Litteratur til videre studium

Denne litteraturlisten har en dobbelt målsetting. Dels har jeg villet gi en mer utførlig begrunnelse for mange av synspunktene som er drøftet i boken. Derfor har jeg tatt med nokså mye av ting jeg selv har skrevet. Utover dette har jeg villet gi en hjelpende hånd til studenter som skal skrive oppgaver om temaer boken drøfter, og til andre som er interessert i utfyllende litteratur. Til det formål er en kort liste bedre enn en lang. En finner fort mer ved å slå opp i litteraturhenvisningen i det som her er anført.

- Alfsvåg, Knut. "Hvem kjente Herrens tanke, eller hvem var hans rådgiver? Til spørsmålet om den teologiske betydning av læren om den ukjente Gud", *Tidsskrift for teologi og kirke* 73 (2002), 243-260
- . "Troens fundament: Om inkarnasjonen som grunnlag og grense for kristen teologi", *Tidsskrift for teologi og kirke* 77 (2006), 82-101
- . "Rettferdiggjørelse og apostolisitet: Den katolsk-lutherske dialog i dag", *Norsk teologisk tidsskrift* 108 (2007), 215-230
- . "God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther", *Studia theologica* 62 (2008), 175-193
- . "Negativ teologi hos Martin Luther", *Over alt* 21 (2009), 91-100
- . *What no mind has conceived: On the significance of Christological apophaticism*, Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010.
- . "Postmodern Epistemology and the Mission of the Church", *Mission Studies* 28 (2011), 54-70
- . "On the Unexpectedness of Salvation in Maximus, Cusanus and Luther", *Lutheran Quarterly* 26 (2012), 271-294
- . "Luthersk spiritualitet: Om lære og liv i den éne, kristne kirke", *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* (2013), 42-56
- , "Contra Philosophos - the Lutheran Reformation as critique of the rationality of modernity", i Göran Gunner og Carl-Henrik Grenholm (red.), *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene: Pickwick Publications 2014, 192-206.
- . "Gudsåpenbaring og virkelighetsforståelse: Kristen åpenbaringsteologi i dag", *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 42 (2015), 203-216

- . "På Luthers vis: Om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger og implikasjoner", *Theofilos* 7 (2015), 33-44
- . "These Things Took Place as Examples for Us': On the Theological and Ecumenical Significance of the Lutheran Sola Scriptura", *Dialog* 55 (2016), 202-209
- , "Uerkjennbarhetens ufrakommelighet: En reise i det apofatiske landskap", i Gunnar Innerdal og Svein Rise (red.), *Gud og språkets grenser*, Oslo: Vidarforlaget 2016, 71-93.
- . "Det vil alltid forbli én hellig kirke': Et luthersk perspektiv på kirkens enhet", *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 44 (2017), 197-208
- . "Martin Luther og den inkarnatoriske virkelighetsforståelsen", *Teologisk Tidsskrift* 6 (2017), 195-208
- . *Christology as critique: On the relation between Christ, creation and epistemology*, Eugene: Wipf and Stock, 2018.
- . "Mitt rike er ikke av denne verden': Om forholdet mellom nåde og politikk", *Kirke og kultur* 123 (2018), 283-293
- . "Guds uerkjennbarhet som teologi- og religionskritikk", *Theofilos* 10 (2019), 133-144
- . "Helbredelsesforkynnelse og kristen tro". I Inger Marie Lied og Anna Rebecca Solevåg (red.), *Religiøst medborgerskap*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2020
- Austad, Torleiv. *Tolkning av kristen tro: Metodespørsmål i systematisk teologi*, Kristiansand: Høyskoleforl., 2008.
- Brink, Gijsbert van den. *Philosophy of Science for Theologians: An Introduction*, Frankfurt: Peter Lang, 2009.
- Hägglund, Bengt. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*, Malmö: Liber, 1981.
- Harrison, Peter. *The territories of science and religion*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2015.
- Hauge, Lars Steinar og Bjørn Holgernes. *Vitenskap og språk: En innføring i vitenskapsfilosofi og logikk*, Kristiansand: Høyskoleforl., 2005.
- Henriksen, Jan-Olav (red.). *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, Oslo: Universitetsforlaget, 1994.
- . *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk*, Bergen: Fagbokforl., 2007.
- Holmås, Geir Otto. *Ved en korsvei: Åpent brev til mine karismatiske venner*. Oslo: Luther, 2018.
- Lillevik, Raymond. *Bibelen på slakk line: Bibelforskningen og kirkens forkynnelse -- er et balnasert samspill fortsatt mulig?* Efrem, 2020.

- Lønning, Inge, "Grunnstrukturen i kristen gudslære", i Svein Aage Christoffersen m. fl. (red.), *Menneskeverd: Festskrift til Inge Lønning*, Oslo: Forlaget Press 2008, 361-382.
- . "Gud", *Norsk teologisk tidsskrift* (2008), 1-51
- McGrath, Alister E. *Historical theology: An introduction to the history of Christian thought*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- . *Christian theology: An introduction*, Hoboken: John Wiley & Sons, 2017.
- Murphy, Nancey C. *Theology in the age of scientific reasoning*, Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Sannes, Kjell Olav. *Troens kart - Guds landskap: Grunnlagsspørsmål i dogmatikken*, Oslo: Luther, 2008.
- Skarsaune, Oskar. *Troens ord: De tre oldkirkelige bekjennelsene*, Oslo: Luther, 1997.
- . *Tusenårshåpet: Endetidsforventning gjennom 2000 år*, Oslo: Verbum, 1999.
- Tollefsen, Torstein, Henrik Syse og Rune Fritz Nicolaisen. *Tenkere og ideer: Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*, Oslo: Ad notam Gyldendal, 1997.
- Tyson, Paul. *Faith's Knowledge: Explorations into the Theory and Application of Theological Epistemology*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2013.
- . *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2014.
- . *De-fragmenting modernity: Reintegrating knowledge with wisdom, belief with truth, and reality with being*, Eugene, Or: Cascade Books, 2017.
- . *Theology and Climate Change*. London og New York: Routledge, 2021.

ISBN: 978-82-692680-1-0